

Det ambisiøse selv

Avhandling til dr.art. graden.

Knut Kolnar

Filosofisk institutt, NTNU.

Forord

Å skrive en doktorgrad er både et privilegium og et helvetes slit. Selv om det til tider er en ensom prosess så er der alltid en rekke støttespillere i kulissene. I utgangspunktet ble avhandlingen muliggjort gjennom et sjenerøst stipend fra NFR, som jeg er evig takknemlig for. En styrke ved dette stipendet var at det ble gitt som en del av et større forskningsprosjekt. Det ga umiddelbart et miljø. En stor takk til professor Gunnar Foss, som på kort varsel tok på seg vervet som leder for *Blikket*, og med faderlig hånd loset forskningsskuten gjennom utallige seminarer, konferanser, kulturstrategier og lange lunsjer. Under arbeidet har også miljøet ved Senter for Europeiske Kulturstudier i Bergen vært viktig og inspirerende. En stor takk til Jørgen Lorentzen og miljøet rundt *Nettverk for forskning på menn*. Takk også til Rolf Scott, Rune Åkvik Nilsen og Knut Ove Eliassen for gjennomlesning av manuskriptet og konstruktive kommentarer. Og til sist en stor takk til min veileder Dr. art. Thorvald Sirenes, som gjorde det mulig for meg å gjennomføre avhandlingen. Takk for inspirasjon, diskusjoner og kritikk.

FORORD	2
Innledning	7
Fra produksjon til konsum	11
Kreativ vold	13
Volden er ikke blind	18
1 Teoretiske perspektiver på vold og kjønn	22
1.1 Forskning om kjønn og menn	22
Hierarkier mellom menn	27
Blir alle menn menn?	34
Stereotypiene – George Lachmann Mosse	44
Norden	47
Kjøtt og blod	49
Snørr og gørr i historien	53
Blikket fremover	57
Relasjonens status	59
Fransk hermetisering	63
George Bataille – et maskulint redningsforsøk?	66
1.2 Voldsforskning	67
Maskulinitet som ekvivalent med vold?	69
Modernitet og mannlig voldsevne	73
Fra voldsmonopol til byråkrati	77
På kanten av vår verden	80
2 Begrepsrefleksjoner	87
2.1 Refleksjoner over historisitet og essens i begrepene kjønn, maskulinitet, seksualitet og vold	90
Episteme	91
Vold i historien	92
Strålende begjær	93
Sex i historien	96
Et begrep om maskulinitet	102
Robert Stoller	106
Laqueur og Butler – kjønn og kropp, eller hvor ble det av kroppen?	109
Judith Butler	116
Energi og identitet	123
Hvordan begjærer begjæret?	126
Girard møter Deleuze	130
Forskyvningen	131
Begjær og vold – destruksjonsproduserende begjær	133
Deleuze møter Reich	134
3 Begjær, samfunn, identitet og konsum	139
Distinksjoner og livsstilsfelter	140
Hegemoni og livsstilspluralitet	146
Rivalisering og smitte	149
Begjærrommet	150
4. Filmatiske bearbeidelser og refleksjoner over moderne og postmoderne maskuliniteter.	157
4.1. Maskulinitet i bevegelse	157
4.2 ”Fucking God” danser tango (Bernardo Bertolucci, 1972)	160
Gammelt kjønn, ny verden og vice versa	164
4.3 Falling Down (Joel Schumacher, 1992)	167
En flue i en bilkø	169
Sentrert vold	171
Ukjent territorium	174
Whammyburgers	178

Prendergast	181
Gjenspeiles en krise?	183
Konsummaskulinitet	184
Kultur og ornament	188
4.4 Fight Club (David Fincher, 1999)	191
Smerten	192
Konsum	193
Volden	198
Bryster minus baller	204
Autensitetsproblemet	207
Homososialitet, eller ensomheten, begjæret og volden	209
En moderne initiasjonsrite?	213
Egalitær maskulinitet	217
4.5 American Psycho (Bret Easton Ellis, 1999)	222
Tingenes tilstand, eller kroppen og tingene	227
Vold og identitet	231
Drap og livsstil	232
Mandighet versus umandighet. Rivaler i begjær	238
Robert "fucking" Hall	240
4.6 Nattsvermeren – pluss minus penis?	244
Kritisk identitetsscenario	245
En kjønnsmerke	247
Hvem eller hva, i kjønnets grenseland	250
Versus Butler	253
Bill kontra Paulsen	256
Psychonøkler	258
The Big Dicked Man	262
4.7 Krisetanken og forholdet til verden	267
5 Historiske linjer	273
5.1 Renessanseindividet	276
Individets epoke	279
5.2 Elias – en overordnet ramme for forståelse	281
Europeisk maktlogikk	281
Voldselementet gjennomgår en transformasjon	283
Fremtidsoptimismen	285
5.2 Thomas Hobbes og det ærgjerrige maskulinitetsatom	286
En verden av vold	287
Bruddet med det antikke menneskesyn	292
Hobbes revisited. Fysikk kontra kultur	293
Lykke	294
Benjamin Franklin (1706–1790)	299
5.3 Augustin	305
Konstitueringen av det onde	307
Om det onde og det gode	311
Det onde lokaliseres i seksualiteten	313
Den onde lyst	316
Historiske tankefigurer	317
Augustin. Det indre versus det ytre. Begjærsutvekslingssystemer	318
Elias, Hobbes og Augustin	321
Naturbeherskelsen	325
5.4 Francis Bacon	327
Francis Bacon og arvesynden	331
Programmet	333
Libido domandi?	334
Lloyds Bacon	335
Maskulinitetsformasjoner	337
Homser er skrale vitenskapsmenn	341
To kjønn, en familie	343

6	Volden knyttes til mannen	345
	Ære	348
	Duellen	354
	Gymnastikk	357
	Voldens uttrykk forandrer seg	360
	Sport	362
	Sporten er produktiv	364
	Sport og seksualitet.....	367
7	Individet seksualiseres.....	372
	Atomisme og masturbasjon	372
	Sex, kristendom og kapitalisme. Hvordan individet lærer å regulere seg selv	383
	Orgasmeproblemet	389
	Om å komme og gå.....	392
	Maskulinitet og orgasme	398
8	Vold og seksualitet.....	400
	Distinksjoner	402
	Vold som lystbetont livsytring	405
	Theweleit	410
	Psycho	418
	Tatar – vold som bekreftelse av selvet	424
	Hvorfor?	426
	Kreativ vold.....	432
	Fra krenkelse til seier.....	434
	Seksualiteten. Tung og lett	436
	Ulike typer seksuell personasje	438
	Psychosex	441
	Avrundning	446
	Tilknytningspunkter	446

Jeg har hørt talerne tale om begynnelsen og slutten, men
Jeg taler ikke om begynnelsen og slutten.
Det har aldri vært mer begynnelse enn det er nå,
Eller mer ungdom og alder enn det er nå,
Og det vil aldri bli mer fullkommenhet enn det er nå,
Eller mer himmel og helvete enn det er nå.
Drift og drift og drift,
Alltid verdens avlende drift.

Walt Whitman

Innledning

Vår tid er et stort eksperiment. Noe er på ferde i dagens samfunn, noe som handler om kjønn og som er vanskelig å gripe. Kjønn er i sterk endring. Våre forestillinger om kjønn, seksualitet, kjærlighet, måter å være og leve sammen på er radikalt endret de siste tretti år. Hva disse endringene består i, og hvordan vi skal forholde oss til dem, er mindre klart. Det impliserer blant annet at det er svært krevende å innrette seg i det nye kjønns- og identitetslandskapet, på en slik måte at vi får mest mulig utbytte av livet.

I tillegg knaker det sterkt i de tradisjonelle kategorier som figurerte som premisseleverandører for den enkeltes forståelse av egen seksuell identitet, og derved hvilken plass det hadde i det kulturelle kjønnslandskapet. Overleverte begreper som hetero-, homo- og biseksualitet etc., som hadde sine formative røtter i 1850-tallets kjønnspolitiske diskurs, viser seg for rigide og lukkede til å fange de dynamikker som i dag ”styrer” våre lystpreferanser. Samtidig er det ikke etablert fungerende alternativer.

Når det gjelder volden er den presserende og til stede på nye steder i samfunnslegemet og blir i en rekke tilfeller opprettholdt av et endret sett sosiale, begjærsmessige og psykologiske dynamikker. Et særlig anliggende er de måter volden er knyttet til identitet på, og betydningen av å fremstå som en legitim maskulin enhet innen de rammer en bestemt livsstil setter. Når det gjelder forholdet mellom vold og seksualitet så har nye formasjoner gjort seg gjeldende. Tradisjonelt er vold i seksuelle kontekster blitt betraktet som utøvelse av makt og dominans, eller en dypt lystbetont livsytring, men også som et substitutt for seksualitet. I tillegg kommer de måter komplekset vold og seksualitet er knyttet til den allmenne seksualiseringen av individet på, innen rammen av et seksuelt pirringsregime.

Den forskningsmessige innsatsen for å forstå endringene og utvikle intellektuelle verktøy og begreper for å fange disse er mangedelt. En, etter min oppfatning, svært interessant type forskning går ut på å vise hvor sterkt det kulturelle miljø, produksjons- og konsummessige forhold, styrer vår oppfattelse av hva naturlig seksualitet er.

Et vesentlig innsatsområde i denne forskningen har tatt sikte på å vise at det vi har forstått som udiskutable og positivt gitte biologiske/fysiologiske fakta, inneholder en overraskende stor kulturell komponent. Rent praktisk innebærer det at tradisjonelle oppfatninger om det biologisk gitte kjønnets egenart, er åpne for flere typer forståelse. Det leder til en ytterligere problematisering av forholdet mellom natur og kultur.

Et foreløpig utgangspunkt som jeg benytter meg av, blant annet på bakgrunn av den form for innsikter som denne forskningen har brakt til det vitenskapelige torg, er at vi som mennesker er så grunnleggende innvevd i ulike kulturelle prosjekter, at det er svært vanskelig (og til dels også unødvendig) å utsi noe udiskutabelt om det biologiske kjønns natur og dets relasjon til seksuell identitet, uten at det også er uttrykk for maktinteresser som er immanente i det kulturelle felt. I avhandlingen vil jeg derfor avgrense meg til å studere kjønnet i dets ulike kulturelle utforminger.

Kjønnet er både et høyst privat og intimt anliggende, samtidig som det er offentlig og politisk. Det kjønn som fremstår i den offentlige diskurs, det politiske kjønn, kjønn som arena for maktkamp, og et konglomerat av interesser er ikke alltid like enkelt å overskue. Det er ofte et stort sprik mellom det offentlige og det private kjønn. Mange har vansker med å kjenne seg igjen og godta de forestillinger om kjønn som er på ferde i det offentlige rom.

På det private område er kjønn forbundet med våre forestillinger om lykke, det gir føringer på våre gleder og kan gi våre nederlag deres spesielle utforming. Vi kan glede oss inderlig og dypt over kjønn, og vi kan skamme oss nærmest til døde. Kjønn kan være et tøft klima å være i. Det står mye på spill i kampen om kjønn. Kjønn er farlig og rører oss dypt.

Ethvert samfunn har sine myter, bilder og fortellinger om kjønn. Vesentlige deler av vårt samfunns problematiseringer av kjønn har dreid seg rundt aksene undertrykkelse og frigjøring. Det politisk forståtte kjønn har vært underlagt en rekke prosedyrer for utjevning og likestilling. Demokratiseringen og egaliseringen av kjønn har vært et vesentlig element i opprettelsen av vestlig subjektivisme. Bak, eller ved siden av, denne noe idylliske diskurs om kjønn eksisterer det en annen og noe mørkere forståelse av kjønn, som har lang fartstid i europeisk kulturhistorie. Dette er forståelsen av kjønn som en livsfarlig størrelse. Dette er et kjønn som kan utgjøre et anslag mot individets eksistens, dersom det forvaltes uklokt og skjødesløst, uten pietet og respekt. Denne tradisjonen løper fra grekerne og fortsetter i transformert form i kristendommens forestillingskrets om seksualitetens sanne ansikt. Volden har en nært forhold til risikodimensjonen ved kjønn og seksualiteten. I avhandlingen vil denne siden av kjønn bli gitt vel så mye oppmerksomhet som det utjevnete og demokratiserte kjønn.

I lengre tid har det vært store bevegelser knyttet til kjønn og våre forståelser av kjønn. Demarkasjonslinjer ikke bare flyttes til stadighet, men er nærmest av "natur" flytende. De samfunnsmessige forhold og de mentaliteter som opprettholdt de tradisjonelle kjønnsformer er mer eller mindre utdaterte. Maskulinitet på femtitallet og i dag, er i de fleste vestlige

samfunn radikalt forskjellige fenomener. Forholdet mann–kvinne kan heller ikke fikseres og forstås adekvat i tradisjonelle termer.

Både årsakene til disse forandringene, og hva de dypest sett består av er vanskelig å fange og forstå. Dette skyldes delvis at vi selv er en del av disse prosessene, og således at vårt eget utgangspunkt, våre egne former for selvfølgelighet er vanskelige å skue gjennom. Om det er de endrede sosiale prosesser som virker inn på kjønnsordningen og forståelsene av kjønn eller om det er bevegelsene i kjønnsordningen, som kvinnefrigjøring og feminisme, som initierer de mest signifikante formende impulser er vanskelig å fange. Feltet er utydelig, og bevegelsene er mange og går i et utall av retninger. Om de lar seg fange og forstå i en samlende vitenskapelig formel er heller tvilsomt. Jeg oppfatter det heller ikke som nødvendig. Det vesentlige er å lokalisere perspektiver som kan gi oss øket viten. Denne viten kan være av mange slag. Fra en viten som stimulerer grunnforskning til teknologier som virker identitetsstabiliserende.

Modernitetens bevegelser i kjønnsordningen var preget av et makt og likestillingsperspektiv, hvor et begrep om frigjøring var et av de mest sentrale element. Kvinner og seksualitet skulle frigjøres fra det som ble forstått som en undertrykkende patriarkalsk samfunnsformasjon. I dag dreier kjønnsfeltet seg, etter min oppfatning, rundt andre akser. Det betyr ikke at de tradisjonelle spørsmålene ikke lenger har betydning, men det indikerer at de mekanismer og prosesser vi fremtrer som kjønnede gjennom, har en helt annen karakter og tar i bruk andre samfunnsmessige arenaer.

Det er en umulig oppgave å gi uttømmende beskrivelser av sin egen samtid. Vår samfunn blir betegnet som det postmoderne, det hyperreelle, den opplyste opplysning, etc. Disse begrepene peker på ulike teoretiske horisonter som søker å gripe de fenomener og prosesser som er på ferde i det sosiale, samt å gripe måter det er karakteristisk å være menneske på i vår tid. I et forsøk på å utsi noe som karakteriserer tidens kjønnsordning, har Holter introdusert begrepet *androgynat*. Han uttaler: ”Androgynatet kan knyttes til informasjonssamfunnet og er derved en fase vi ennå ikke vet mye om. Androgynatet betyr ikke ”kjønnsløshet”, men en relativ nedbygging av kjønnskiller som på mange vis var ekstremt store i maskulinitet.”¹ Begrepet er fra Holters side en måte å forsøke å gripe de prosesser som er på ferde når det gjelder kjønn. Det har et samtidsdiagnostisk sikte. Samtidig er det et arbeidsverktøy som kan anvendes til å åpne og analysere kjønnsforholdet fra en annen vinkel.

¹ Holter/Aarseth (1993): 12.

Holter har rett i at de tradisjonelle skiller og kjønnspolariteter i stor grad nedlegges. De nedlegges imidlertid ikke, slik Holter synes å indikere, fordi vi er blitt flinkere til å inkorporere de egenskaper som tradisjonelt tilhørte det motsatte kjønn.² Dette er, slik jeg ser det, kun et delaspekt ved et mer overordnet bilde. Holter søker å påvise at de tradisjonelle maskulinitets og feminitetsmarkører er i sterk endring. Mitt sikte er å undersøke hvilke forhold kjønnsmerkene har til opprettelsen av identitet, og hvilke konsekvenser det får når disse blir satt under press. Dette skyldes at egenskaper og mentaliteter er i bevegelse, transformeres og skifter profil fordi grunnforutsetningene for dannelse av identitet er sterkt endret i dag. Derfor søker jeg også å tegne et bilde av den samfunnsmessige dynamikk og de begjærforhold som er spesifikke for konstitueringen av identitet i vår tid.

Dette er en problematikk som er lite belyst i den kjønnforskning som eksplisitt fokuserer på menn og maskulinitet. En av de mest sentrale forskere på feltet er den australske sosiologen Robert Connell. Han utarbeider en teori om mannlig identitetskonstituering. Dette gjør han paradoksalt nok uten å forsøke å si hva det er som er særmerket for, eller hva det er som karakteriserer vår tids vestlige samfunn. Han tematiserer ikke hvordan vi blir kjønnete gjennom de sosiale prosesser som er særmerkede for vår tid, og hvilken rolle begjæret spiller i opprettelsen av menns identitet. Han arbeider innen rammene av en mer tradisjonell patriarkatteori. Styrken til Connell er at han bringer den mannlige kjønnsordnings betydning for etableringen av maskulinitet, inn i diskursen om kjønn. Det han da til en viss grad utvikler teoretiske redskaper for å gripe, er hvordan maskulinitet konstitueres i relasjon til de spenningsfelt som eksisterer internt i kjønnskategorien. En mangel ved Connells teori er at han ikke eksplisitt utdyper umandighetsdiskursens betydning for mannens til dels voldsomme bestrebelser på å bekrefte og opprettholde sin mannlige status. Dette er et fokus som Jonas Liliequist legger til forskningen.

Når Holter introduserer termen *androgynat*, er det en konsekvens av at tradisjonelle kategorier ikke er brukbare forklaringer på de prosesser kjønnskonfigurasjonene er underlagt.³ Han søker etter nye redskap. En av innsatsene til Connell er at han med sin hierarkiske maskulinitetsformsteori har introdusert et teoretisk redskap til å tematisere kjønn og maskulinitet med. Selv om jeg oppfatter det på enkelte punkter som noe gammeldags og stivbeint, så er det et utgangspunkt som kan modifiseres og utbygges i en rekke konstruktive retninger. Begge disse teoretikerne peker på at kjønn er et uoverskuelig og problematisk

² Holter/Aarseth (1993): 12. "En mer androgyn identitet innebærer at både menn og kvinner i større grad enn før utvikler evner og ferdigheter som det andre kjønn tradisjonelt har hatt monopol på."

³ Holter/Aarseth (1993): 12. "*Androgynat* er et arbeidsredskap om noe vi ikke vet hva er, blant annet fordi det ligger i framtida. Begrepet har vist seg å være nyttig, men det kan også være misvisende."

landskap i dag, og at vårt begrepsmessige navigasjonsapparat ikke alltid strekker til. Et av siktemålene med avhandlingen er å begi seg inn i dette området, og forsøke å utvikle begreper, teorier, ulike former for intellektuelt verktøy, som kan bidra til å gripe de prosesser som skaper kjønn og undersøke den særegne utforming de har.

Fra produksjon til konsum

Noe er på ferde på kjønnsarenaen. Akkurat hva dette nye består i, er vanskelig å gripe til fulle. Det finnes en rekke innfallsvinkler. Jeg har valgt en historisk tilnærming. Dette perspektivet forteller om et maskulinitetshistorisk brudd i vår tid. Dette bruddet dreier seg om at vi går fra en produksjonsmaskulinitet til en konsummaskulinitet. Det innebærer at de samfunnsmessige strategier som har siktet mot å opprette mannen som en samfunnsdugelig enhet, har gjort dette innen rammene av et samfunn innrettet på produksjon. Det nye er konsumets rolle. Konsum er ikke lenger som enkeltstående handlinger, men som væremåte og eksistensielt perspektiv. Det innebærer at menn konstitueres for å være kompatible til en samfunnsform hvor konsumet spiller vel så stor rolle som produksjonen.

I Norden var Fausing, Kiselberg og Holter de første som studerte maskuliniteten fra en historisk vinkel. De er alle opptatt av hvordan forholdet til produksjonen er det sentrale formative element i denne historien. Ingen anvender imidlertid produksjonsmaskulinitet som en eksplisitt mannsfigur til å tenke gjennom feltet med. Holter velger å dele det historiske forløpet inn i tre deler, *paternatet*, *maskulinatet* og *androgynatet*.⁴ Han refererer karakteristika ved disse epokene, men stiller ikke opp noen mannlighetsfigurer som er bærere av de sosiale prosesser som er på ferde her.

Det Holter betegner *paternatet*, refererer til en sosial struktur som har sin base i småby og bondesamfunnet, hvor jordbruk og ulike former for håndverkstradisjon er de dominerende produksjonsformer. ”*Familiebedriften* som ennå ikke er klart utskilt fra husholdet kan stå som symbol på *paternatet*.”⁵ Far-sønn-forholdet er sentralt, idet eiendom og kunnskap ble overført fra generasjon til generasjon gjennom personlig kontakt og opplæring.⁶ Forestillingene om

⁴ Holter/Aarseth (1993): 12. ”Vi skjelnar mellom tre viktige kontekster i denne epoken. De tre har preget mannlighetsformene og menns livssammenheng. Vi kaller dem *paternat*, *maskulinat* og *androgynat*. Disse begrepene refererer både til den patriarkalske strukturen og til mannlig kjønnsidentitet.”

⁵ Holter/Aarseth (1993): 286.

⁶ Holter/Aarseth (1993): 285. „Autoritet og omsorg er sjelden skarpt adskilt, men er i stedet aspekter av ett og samme personlige forhold. Det er dette hovedmønsteret som har gjort det vanlig å tenke på patriarkatet som ”personlig” eller ”direkte” i gamle dager – til forskjell fra mer strukturelle og indirekte former i dagens samfunn.”

den riktige måte å være mann på i disse samfunnene bærer likheter, til tross for til dels betydelig skille i tid, med de maskulinitetsformer Kimmel lokaliserer i det tidlige kolonialiserte USA, hvor det er ”The Genteel Patriarch” og ”The Heroic Artisan” som er grunnstammen i de etterstrebellesverdige mannlighetsbildene. Det vesentlige karakteristikon ved det Holter betegner maskulinitet, er introduksjonen av moderne produksjonsprinsipper. ”Maskulinitet er fremfor alt samlebåndets samfunn, samlebåndets vitenskapelighet og samlebåndproduksjonens tro på utviklingen”.⁷ Det innebærer at mannen får en todelt virkelighet. Familie og produksjonssfæren blir til dels skarpt adskilt. Mannen blir familieforsørger, lønnsarbeider etc. Den tredje epoken i mannens historie kaller Holter *androgynitet*. Denne utvikler seg etter samfunnsomveltningene på 1960-tallet. I denne perioden går moderniteten over i en ny fase, og en helt ny form for subjektivitet trer frem. I det historieskjema jeg tegner, er det fremveksten av denne individualiteten som står i fokus. De ulike former for endring i de konkrete produksjonsforhold er det mindre vesentlig for meg å kartlegge. Ikke fordi jeg oppfatter dem som uvesentlige, men fordi det er tilstrekkelig å sette et skille mellom produksjon og konsum for å etablere det grunnlag som kan perspektiver voldens og seksualitetens ulike uttrykksformer.

Den maskulinitetshistoriske oppdeling jeg gjør i to former for maskulinitet, er på ingen måte dekkende for det mylder av ulike maskulinitetsformer som har eksistert historisk og som eksisterer i dag. Oppdelingen får heller ikke med seg de forskjellige typer spenninger og maktforhold som eksisterer mellom ulike former for maskulinitet i et gitt kulturelt felt, heller ikke fanger den i vesentlig grad kompleksiteten mellom kjønnene. Det skyldes at jeg ikke er ute etter å belyse mannsrollen i alle dens variasjoner.

En grunnintensjon ved denne inndelingen har vært å innringe og peke på ulike historiske punkter som etter min oppfatning har hatt en vesentlig formativ innflytelse på dannelsen av sentrale former for maskulinitet. Disse historiske punktene reflekterer både brudd og kontinuiteter. Noen er virksomme i transformerte former i enkelte av vår tids sentrale maskuliniteter (som det jeg i avhandlingen vil utdype i termer som atomisme og egeninteresse). Mens andre igjen representerer punkter og brudd som samtidig maskulinitet utvikler seg vekk fra (i avhandlingen vil dette særlig bli tematisert i form av begjærsutvekslingssystemets natur og overgangen fra en indre til en mer ytre styrt enhet).

En fordel ved det historiske perspektivet er at kulturelle uttrykk og prosesser kan studeres som forandring, brudd eller kontinuitet over tid. Fra et konstruktivistisk ståsted er en gevinst ved den historiske tilnærmingen er at den i seg selv bidrar til å relativisere volds,

⁷ Holter/Aarseth (1993): 289.

seksualitets og kjønnskonstruksjonene. Mer enn et snitt i det forgagne eller en slags kulturell museumsvisitt, er den historiske tilnærmingen en måte å kontekstualisere samtiden på.

Et sikte med inndelingen i en produksjons- og en konsummaskulinitet er å påpeke grunnleggende endringer i rettetheten til de sosiale prosesser som oppretter maskulinitet. Dette er endringer som er operative både på verdi-, begjærs- og mentalitetsnivå.

Kreativ vold

”Men det er ikke nødvendig å komme fram til den eneste definisjonen eller typologien – for det er åpenbart at det finnes mange typer vold. Viktigere er det å antyde teoretisk betydningsfulle sider ved voldsbegrepet som kan lede tenkning, forskning og muligens handling i retning av de viktigste problemene.”⁸

Som voldsforskeren Johan Galtung påpeker, eksisterer det en rekke forskjellige former for vold. Han legger også vekt på at det ikke er avgjørende å komme frem til den eneste sanne eller riktige forståelsen av vold, men å etablere begreper og understreke betrakningshorisonter, som kan åpne opp nye sider av fenomenet vold.

Det som er mitt bidrag i denne sammenheng er å undersøke om begrepet *kreativ vold* kan åpne opp nye måter å betrakte og forstå vold på, og ikke minst om det kan bidra til å kaste lys over konstallasjonen, maskulinitet og vold, og kanskje også den mer omfattende koblingen som er maskulinitet, vold og seksualitet. I avhandlingen vil jeg således intendere å undersøke om denne forståelsen av volden kan være et instrument som kan anvendes i bestrebelsene på å tenke og forstå vold.

En vesentlig tanke er at volden ikke er noe ”ganz anderes”. Den må snarere sees i forbindelse med de sentrale måter vi agerer som mennesker på i dag. Det vil si at de voldskonstellasjoner som eksisterer i et samfunn er intimt forbundet med de måter vi knytter oss til andre mennesker på. På et nivå fungerer de dominerende voldsmønstre som et slags speilbilde på våre vesentlige sosiale og mellommenneskelige interaksjonsformer.

⁸ Johan Galtung (1974): 31.

Jeg søker å knytte volden til den funksjon den tjener i opprettholdelsen og stabiliseringen av et individs identitet og selvfølelse. Dens grensdragende rolle er sentral. For å få frem vesentlige betydningsnivåer i voldens rolle i opprettholdelsen av ulike moderne og postmoderne maskuliniteter, forlater jeg det perspektiv hvor volden blir betraktet som en entydig negativ og destruktiv størrelse. I stedet fokuserer jeg på de plan i enkeltindividet volden virker fra. På dette operative nivået eksisterer det ulike former for tillit til volden. En avlesning av disse virkningshorisontene avslører en dyp tillit til volden som problemløser, som identitetskonsoliderende aktivitet, som en virksomhet forbundet med opprettelsen av en autentisk maskulinitet, etc.

En vesentlig intensjon med et begrep om *kreativ vold* er at det kan bidra til å åpne opp og gjøre andre sider ved volden tilgjengelig for utforskning. Undergrupper av kreativ vold er *konservativ vold* og *progressiv vold*. Den konservative volden utgjøres av de voldsformasjoner som hovedsakelig tar sikte på å bevare og stabilisere et identitetssystem som oppfatter seg utsatt for ulike former for trusler. Den progressive volden peker ut over det stabiliserende element, og knyttes til manifeste intensjoner, ideologiske målsetninger etc., og har ofte et utopisk sikte. Noe som for eksempel blir tydelig i *Fight Club*, hvor volden har både et maskulinitetsoppbyggende og et revolusjonært politisk sikte. Et konkret voldsuttrykk vil svært ofte bestå av ulike former for sammenblanding av de to hovedgruppene.

Selv om begrepet *kreativ vold* er en nyskaping, så er ikke substansen i begrepet av nyere dato. Det spesielle ligger i koblingen til en maskulinitetsdiskurs. Det forhold mellom kreativitet, destruksjon og skapelse, som ligger i et begrep om *kreativ vold*, er kulturhistorisk sett ikke et uvanlig fenomen. Den eksisterer i et utall ulike utgaver. På det mytologiske plan er nærmest enhver form for skapelse knyttet til destruksjon. Fra gresk tanke kjenner vi Kronos som kastrerer Uranos, for at verden skal komme i gjenge, og kaster farens avskårne kjønn i havet. Kjærlighetsgudinnens fødsel er et resultat av dette.⁹ *Titanomachien* forteller om de videre kamper og konfrontasjoner, som til slutt førte til opprettelsen av den eksisterende orden av verden. I indisk mytologi finner vi for eksempel at gudeparet Brahma og Shiva står for henholdsvis skapelse og destruksjon. I tidlig gresk filosofi lanserer Heraklit, innen rammene av en transformatorisk virkelighetsoppfattelse, et dynamisk natursyn som spissformuleres i aforismen om krigen som alle tings far. Det vil si at når en ting eller et fenomen oppstår, blir det til på bekostning av noe annet. Virkelighetens innerste natur eller

⁹ F. Guirand i New Larousse encyclopedia of mythology (1981): 88. "While he unsuspectingly slept, Cronus, who with his mother's aid lay in hiding, armed himself with the sickle, mutilated his father atrociously and cast the bleeding genitals into the sea. From the terrible wound black blood dropped and the drops, seeping into the earth, gave birth to the redoubtable furies, to monstrous giants and to the ash-tree

styringsprinsipp, logos, er motstridende krefter som holder alle ting i balanse. Tanken om at noe må ødelegges for at noe annet kan skapes, kjenner vi også fra kunsten. Nietzsche, som var inspirert av Heraklit, er nær disse tankene i ungdomsverket *Tragediens fødsel* hvor han på et ontologisk nivå forstår virkeligheten som bestående av to motstridende prinsipper av guddommelig karakter; henholdsvis de dionysiske og apollinske driv. Tanken er at det dionysiske kaos må fravristes et kosmos ved hjelp av de formgivende apollinske krefter, for at en levbar, ordnet verden skal kunne oppstå.

Et begrep om *kreativ vold* har i utgangspunktet også likhetstrekk med det René Girard forstår som *generativ vold*.¹⁰ Den generative vold er det direkte kreative, skapende aspekt ved voldsprosessen, slik Girard forestiller seg den. Dette er Girards bidrag til forståelsen av volden som en kulturskapende kraft.¹¹ Tankene artikulere han i forestillingene om syndebukken, utstøtelsesmekanismen, og den urhistoriske etablering av offerriten som samfunnets første og primære sammenbindende sosiale institusjon. Her er han tydelig inspirert av Freuds tese i *Totem og Tabu*, hvor det seksuelt motiverte faderdrap, skyldkompleksene, og det kannibalistiske måltid betraktes som de kulturkonstituerende handlinger *par excellence*. En handlingskonstellasjon som blir teoretisk videreutviklet blant annet av Levis-Strauss. Han spissartikulerer forholdet i utsagnet om at forbudet mot incest er et påbud for samfunnsdannelse.

Med voldens generative egenskaper sikter Girard til den evne volden har til å stabilisere konflikter på gruppenivå og dens kraft til å opprette sentrale samfunnsmessige institusjoner.¹² Mitt begrep om *kreativ vold* tar ikke sikte på å forsøke å belyse den rolle volden spiller i opprettelsen av en kulturs institusjonelle forhold. I den forstand står begrepet langt nærmere forestillingene om utstøtelsesmekanismen og syndebukken, som begge impliserer voldsformasjoner med en klar egostabiliserende funksjon.

Ifølge Girard skjer det en transformasjon av volden i selve voldsutøvelsen. Den onde volden transformeres til god og nyttig vold (grunnet dens kreative funksjon). Det er når ”den onde vold” fra individene i gruppen treffer syndebukken at den blir god. Den transformeres til

nymphs, the Meliae. As for the debris which floated on the surface of the waves, it broke into a white foam from which was born a young goddess, Aphrodite, “who was first carried towards the divine Cythera and thence as far as Cyprus surrounded with waves.”

¹⁰ Hans J. Lundager Jensen (1991): 99. ”Som det blev fremhævet i kap. 2, foreslår Girard en generativ modell; du fra den oprindelige udstødelse kan man (og det vil sige: bør man forsøge at) forklare alle institusjoner som mer eller mindre fremskredne spesifikasjoner af dele af det komplekse fænomen, som den oprindelige udstødelse var. Vi så, hvordan på den ene side kongedømmet, på den anden side det rent tekniske dyreoffer hver på sin måde kunne betragtes som udløbere af udstødelsen; de er begge kommet i stand ved aflæggelse af en bestemt side af det oprindelige, komplekse fænomen og ved rendyrkelse af et andet. Hvordan kommer denne generering i stand? Girard foreslår her, at ønsket om at gentage, dvs. imitere, den oprindelige begivenhed (for dens lykkebringende effekts skyld) i sig selv medfører en forandring av udgangspunktet.”

¹¹ Hans J. Lundager Jensen (1991): 43. ”Alle kræfter, negative som positive, kan føres tilbage til ét fænomen: det mimetiske; og alle religiøse fenomener og institusjoner kan føres tilbage til en figur: syndebukken.”

god både ved at den har en kathartisk funksjon på det som er i ferd med å utspille seg til en farlig og truende gruppedynamikk, og den er god eller generativ, fordi den i og med utstøtelsen og drapet på syndebuggen instituerer offeret som en primær og stabiliserende samfunnsmessig institusjon.¹³ Det strider mot den forståelse jeg har. Slik jeg ser det, har ikke volden en god og en dårlig side, den har kun en grunnleggende kreativ rettethet.

En av grunnene til at jeg benytter begrepet er at det i seg selv problematiserer volden som kategori. Den innringer noen av de tvetydigheter som er knyttet til voldsbegrepet. En annen vanlig dobbelthet som er innebygd i volden er at den blir betraktet både som svært nyttig og skapende og som gjennomført destruktiv i en konfliktsituasjon. Betrachtinger som oftest står i et forhold til hvilken side en befinner seg på i en voldstvist. I denne type kontekster er den både svært attråverdige og dypt uønsket. Voldens doble ansikt skjules ofte på det definitoriske plan i skillet mellom legitim og illegitim vold. Den legitime volden betraktes som oftest som kreativ fra utøvernes side, men uten at den type positive valører blir klebet til den. Begreper som frihetskjemper og terrorist peker for eksempel mot en kamp om definisjonsmakt som er artikulert på skillene mellom legitim og illegitim, skapende (god) eller destruktiv (dårlig) vold.

På den politiske scene finner vi dette doble voldsansiktet. I internasjonal politikk er det slik at voldsevne gir handlingsevne. I denne machiavelliske oppfatning av realpolitikkens natur, blir politikk i siste instans et spørsmål om ”voldens økonomi”. Trekker vi denne tesen litt lenger fremkommer et perspektiv hvor volden fremstår som statsdannelsens *archè*, det grunnstoff den blir til av, og som den til slutt går til grunne i. Denne machiavelliske oppfatning kan også sies å ligge til grunn for Thomas Hobbes og Norbert Elias syn på statsdannelsens natur.

På individnivå forholder det seg imidlertid litt annerledes. En kan ikke umiddelbart utvide de ovenfor nevnte voldslogikker, og hevde at volden konstituerer det enkelte jeg eller den enkelte personlighet. Det er heller ikke slik at det eksisterer noen direkte sammenheng mellom voldsevne og selvhevdelse (da måtte det imidlertid dreie seg om en raffinering og transformering av de voldelige uttrykksmidler til størrelser som evne til å rivalisere og konkurrere, og til strategisk å kunne mestre et spill). Men selv om volden ikke er den dominerende faktor i konstitueringen av det enkelte selv, så er det min oppfatning at den i

¹² Innflytelsen fra Freuds tanker om brødrenes faderdrap, skyldfølelsene og det kannibalistiske måltid, i *Totem og Tabu*, er tydelig på en rekke nivåer hos Girard. Det samme kan også sies om Levis Strauss kommentarer til Freud om at incestforbudet er et påbud om samfunnsdannelse.

¹³ René Girard (1972): 286. “Dismemberment is emblematic of triumph and resurrection; it reflects the operation of the surrogate victim, the transformation of maleficent violence into beneficent violence.”

svært mange tilfeller bidrar til å opprettholde og stabilisere et maskulint selv. I denne sammenheng opplever jeg det som relevant med et begrep som *kreativ vold*.

Dersom det er slik at volden på individnivå i en rekke tilfeller kan sies å ha et kreativt sikte, at den bidrar til å rette opp et jeg som er blitt krenket, så kan denne innfallsvinkelen si noe om denne krenkelsens natur, hva den skyldes, og eventuelt gi tanker om hvordan den kan forebygges. Et perspektiv jeg har anvendt i tolkningen av karakteren Foster i filmen *Falling Down*, er at den såkalte blinde vold han utøver har en helt spesifikk rettethet, som blir tydelig og derved langt mer forståelig når vi fokuserer på dens kreative intensjonalitet. Den type vold Foster utøver er selvfølgelig svært kompleks og kan forstås på flere nivåer, men det som er helt tydelig er at den retter seg mot de elementer ved samfunnsutviklingen, både tekniske og mentale/moralske som har bidradd til å undergrave det verdssystem som lå til grunn for konstitueringen av den form for maskulinitet som ga Foster en selvfølgelig plassering i det sosiale fellesskap og en legitim og anstendig identitet. Selv om volden er paradoksal og suicidal så søker den i siste instans å stabilisere Fosters jeg, ved å forsøke å gjenopprette den tilstand som ga ham tilhørighet til fellesskapet. En annen måte jeg anvender begrepet om *kreativ vold* på, er i analysen av *American Psycho*. I dette tilfellet er volden knyttet til en hegemonisk form for maskulinitet, som befinner seg på innsiden av samfunnet. I en slik kontekst er volden forbundet med sentrale elementer ved identiteten. Dette er elementer som er relatert til livsstilsfeltet og de bestrebelsene den enkelte må gjennomgå for å erverve seg trendriktige identitetsmarkører. I begge tilfeller dreier det seg imidlertid om at vesentlige aspekter ved voldsutøvelsen blir tilgjengelige når konstellasjonen *kreativ vold* og maskulinitet blir brukt som analyseverktøy.

I hovedfaget mitt, *Vold – et filosofisk forsøk*, skrev jeg om voldens betydning på et kulturkonstituerende nivå. Dette gjorde jeg uten å ha et kjønnsperspektiv, og uten å oppleve at det var en signifikant mangel ved oppgaven. Når jeg i dag tematiserer vold opplever jeg det som svært problematisk og ikke trekke inn en kjønnsdimensjon. En iøynefallende grunn for det er at det i all hovedsak er menn som utøver vold. Det finnes selvfølgelig også kvinner som utøver vold, og noen forskningsrapporter viser at denne volden er økende. Vold i lesbiske forhold er også et kjent fenomen.¹⁴ Og Elisabeth Badinter påpeker i *XY* at kvinner står bak en

¹⁴ Lynne Seagal (1990): 262. „That domestic violence is not some fatality inscribed in male–female relationships is apparent if we look at the different types of family forms which have generated violence. In *Naming the Violence: Speaking Out About Lesbian Battery*, various women in the United States write of their experience of violence from other women. “We were so clear about violence as a feature of heterosexual relationships,” Barbara Hart announces with dismay, that it was hard to accept that “women were beating and terrorizing other women.” These women report daily episodes of violence which had become almost a ritual in some lesbian bars in the US.”

rekke former for vold mot små barn.¹⁵ Det er også mulig å utvide voldsbegrepet og hevde at det eksisterer en rekke ulike nivåer av vold i primære omsorgskonstellasjoner. Likevel er volden koblet til maskuliniteten på en helt annen systematisk måte. Menn er i en helt annen grad involvert i og sosialisert inn i ulike sosiale praksisformer, som krever at det blir utviklet et voldsteknologisk ferdighetsreservoar. Slik jeg ser det, er det svært vanskelig å forstå de ulike voldsgenererende mekanismer uten å studere nærmere de typer av maskulinitet som denne volden er koblet til. I avhandlingen vil jeg søke å vise hvordan en rekke former for vold kun kan bli gjort forståelig dersom den blir betraktet i forhold til den rolle den spiller internt i ulike maskulinitetsformer. Dette er en av grunnene til at avhandlingen har fått en eksplisitt maskulinitetshistorisk dimensjon.

Volden er ikke blind

En rekke av de voldsformasjoner jeg kommer til å undersøke i kunstverkene, er vold som i dagligtale ofte vil bli betegnet blind vold. Et begrep som blind vold er, slik jeg ser det, et tilslørende begrep. Volden har alltid en rettethet. Selv om det umiddelbart kan være vanskelig å få øye på, så er det intensjonalitet i volden. I tillegg refererer den dynamikker på samfunns og individnivå. Det vil si at den er relasjonell i den forstand at den inngår i ulike sammenhenger og springer fra et sett motiver. Dette er et perspektiv som uttrykkes hos psykologen Per Isdal. I *Meningen med volden* uttaler han:

*For offeret er volden blind nettopp fordi den ikke har noen forhistorie, intet forvarsel og heller ingen mening utover det å skade. ..For ham som utøver volden, derimot, vil volden aldri være blind og meningsløs. Sett fra hans perspektiv vil det alltid finnes en forhistorie, en indre følelsestilstand, et valg og en hensikt. Sett fra utøverens side har volden alltid en mening, og dermed vil den alltid kunne bli logisk.*¹⁶

¹⁵ Elisabeth Badinter (1995): 230. „More commonplace, though constantly denied, is maternal violence, visible or invisible. In France, 700 children die every year following parental abuse, 50 000 are tortured by their parents, not to mention all those who suffer mental and psychological violence that leaves no trace. It is known that in the great majority of cases, the mother is the one responsible for these acts.”

¹⁶ Per Isdal (2000): 11.

I tillegg til en forhistorie, en indre følelsestilstand, et valg og en hensikt, legger jeg vekt på at det finnes et samfunn, en sosial setting, en historisk utvikling, en diskurs om maskulinitet, en kjønnsordning, etc., som denne volden er en immanent del av, og som i mange tilfeller er vesentlig for meningsaspektet.

Den såkalte blinde vold blir ofte betraktet som mer grusom, urettferdig og destruktiv enn den spesifikke volden. Dette henger blant annet sammen med at det ikke umiddelbart lar seg lokalisere en forståelig forbindelse mellom voldsutøver og offer. Når det gjelder den blinde volden er det i utgangspunktet vanskelig å få øye på motivasjonsfaktorer som kan kaste et forståelig og eventuelt formildende skjær over overgrepene. Den spesifikke volden kan oppfattes som mer eller mindre legitim, avhengig av karakteren til den aktuelle situasjon eller konflikt. Den blinde volden bærer alltid med seg et illegitimt preg. På et plan skyldes dette at vanlige voldsutløsende faktorer som hevn og gjengjeldelse ikke er umiddelbart observerbare.

Det er relatert en langt klarere motivkrets til den spesifikke volden. Dette henger sammen med at den er knyttet til det sosiale spill på en mer direkte og eksplisitt måte enn den blinde volden. Den er fremfor alt en respons på en sosial situasjon. Derfor har den spesifikke volden et langt mer fremtredende kommunikativt aspekt. Den forteller både noe om karakteren av et mellommenneskelig interaksjonsforhold, og et individs måte å håndtere dette på. Selv om den inneholder en rekke undergrupper, preget av stor nyanserikdom, så har den karakter av å si fra, av å sette grenser, hevde et slev eller tilfredsstillende et begjær.

Den blinde volden er på en helt annen måte frikoblet fra aktuelle relasjoner mellom mennesker. Den er sjelden en respons på en pågående konfliktsituasjon. Derfor viser ikke voldsutøvelsens karakter eller styrke direkte tilbake på ulike mellommenneskelige tilknytningsforhold. Den refererer i større grad til et individ som på vesentlige området eksisterer i en form for isolasjon fra eksisterende mellommenneskelige forhold.

Den blinde volden oppfattes som blind fordi den ikke tar i betraktning (eller ikke er relatert på meningsfull måte) til de spesifikke trekkene ved det individ den rammer. (Den kan gjerne være rettet mot gruppespesifikke forhold, men er i prinsippet kun utvendig relatert til den den rammer.) Den er ikke en del av dette individets forhistorie eller engasjement i virkeligheten. I den forstand er den ikke direkte relatert til den ytre virkelighet. Dens konstitutive rammer må lokaliseres andre steder. Den peker i langt større grad mot bevegelser i individuelt drama.

En måte å gjøre de ulike voldsformasjoner tilgjengelige og meningsfulle på, er å gå nærmere inn på noen av de funksjoner de utfører. På operativt nivå lokaliseres noen av voldens fremtredende dimensjoner i dens kreative aspekter. Jeg skal gi noen eksempler.

Både Foster i *Falling Down* og Bateman i *American Psycho*, og til dels også Jack i *Fight Club*, er skikkelser som fra observatørens standpunkt kan sies å utøve blind vold. Ingen av disse menn har noen personlige relasjoner i forhold til den eller det volden deres rammer. Det innebærer at de på individplan ikke er drevet av nagende hevnfølelser overfor noen som har krenket dem. Likevel vil det være helt feilaktig å hevde at voldshandlingene er blinde. Selv om målet for volden er mer eller mindre tilfeldig, så er ikke nedslagene tilfeldige. Dersom jeg går enda et sted bak Fosters amokgåing og sette fokus på de betingelser som har vært konstituerende for de krefter som uttømmer seg som blind vold, så er det mulig å få et innblikk i en flik av det moderne Amerikas utviklings og produksjonshistorie. Det er mulig å skimte en skisse av en kapitalismelogikk, av en mentalitetsprofil som kanskje gjelder en hel befolkning.

Et lignende tilfellet gjelder også for Jack i *Fight Club*. Dersom han betraktes under headingen blind vold, fremstår han som en galning som står alene på en øde parkeringsplass og slår på seg selv. På et tidspunkt i deleriets utfoldelse får han noen tanker om en utopisk verden befolket av ordentlige menn, som driver han til å sprengte sentrale kredittinstitusjoner i luften. Tar vi steget bakenfor det umiddelbare fenomenologiske voldsnivået, støter vi på noen av de sentrale dynamikker som opprettholder konsumsamfunnet. Vi finner konsum som trend- og livsstilsbesatt samtidskultur, og vi kan få øye på en maskulinitetsdiskurs med lange historiske føringer.

De samme resonnementer gjør seg også gjeldende i forbindelse med *American Psycho*. Dersom vi velger å betrakte Batemans kyniske drapstokter som uttrykk for en psykopats vanvidd, så blir det langt vanskeligere å oppdage de forbindelseslinjer et slikt individet har til fellesskapet og normaliteten. Derved er det besværligere å få øye på at en skikkelse som Bateman reflekterer vår tids former for samhandling mellom mennesker. Og at han i rendyrket form fremviser forhold som i økende grad leverer premisser for samtidige måter å være menneske på. De voldsformer som er operative i disse kunstverkene, er ikke blinde. De er et parameter på virkelighet, og de speiler kultur.

Volden er i de universene disse kunstverkene presenterer knyttet til maskuliniteten på ulike måter. I *Fight Club* skal volden redde et rådvilt maskulint subjekt fra å forsvinne i det postmoderne samfunns virvar av trender og stiltilbud. Den er knyttet til det maskuline jeg, som en del av et autensitetsprosjekt. Dette er en voldsform jeg betegner som *progressiv vold*. Den peker fremover. Den har en konstruktiv hensikt ut over den umiddelbare forankring av selvet. I *American Psycho* har volden en ren egostabiliserende funksjon for det maskuline subjekt. Det er som oftest når de distingverende midler som er knyttet til smaken ikke

fungerer herredømmesettende – som for eksempel når en bordbestilling på en restaurant som er i skuddet, ikke er mulig å få til, og posisjonen i det maskuline hierarki er truet – at volden fungerer som en stabiliserende størrelse. Dette representerer en voldstype, eller undergruppe av den *kreative vold* jeg har kalt *konservativ vold*.

Med Bateman og Jack skjer det imidlertid et generasjonsskifte når det gjelder voldsutøvelse. Ingen av dem har røtter i det maskulinitetsideal Foster har bygd livet på.. De er vokst opp i den postmoderne kultur. Likevel representerer de to ulike voldsfigurasjoner. Selv om de voldsformer vi får presentert i *Fight Club* er rå og grusomme nok, så eksisterer der en naiv og håpefull intensjon i disse former for voldelighet, som er fraværende i *American Psycho*.

De voldsmønstre som er på ferde i *Fight Club* og *American Psycho*, representerer på mange måter motpoler innen det moderne distinksjonsunivers. Den vold Jack utøver er progressiv i den forstand at den tar sikte på stoppe den måte konsumkulturen utvanner og undergraver mannen på. Den søker en plattform, og viser en vilje til å etablere veier mot en mer verdig og autentisk form for virkelighet. Den vold Bateman utvikler ligner de voldskonstellasjoner som Foster iverksetter i den forstand at den ikke peker ut over seg selv og det individ den springer fra. Den har ikke til hensikt å skape noe nytt, etablere overgangsbetingelser til en bedre og mer levbar verden. Den har en dypt konservativ karakter. Hovedhensikten bak volden er å begrense kaos. Dens rettethet er å sette en orden, gjenopprette grensesystemene, reetablere et sett av poler som det distingverende kosmos kan forankres i. Som et element i en kosmosgenererende bevegelse, vil volden også fungere som et individuierende prinsipp; en kraft som får individet til å fremstå med tydeligere og klarere trekk.

Jeg forestiller meg ikke at disse begrepene kan gi uttømmende forklaringer på de ulike handlinger vi rubriserer som vold. Men jeg tror de kan tjene som en nyttig innfallsvinkel til studiet av noen former for vold. Da særlig i sammenheng med de voldsformer som står i forbindelse med etableringen og konsolideringen av et maskulint jeg.

1 Teoretiske perspektiver på vold og kjønn

1.1 Forskning om kjønn og menn

”Men hva vil det sige at skrive mandehistorie / mandens historie? Er nitiendedele af historien som vi kender den, ikke på én eller annen måde mandens historie? Jo, selvfølgelig handler den primært om mænd som statsmænd, herremænd, soldater osv., men den handler ikke om manden som kønsvesen – den handler ikke ”om den særlige stilling, mændene indtager i menneskeheden.”¹⁷

I England og USA finnes det et rikt utbud av litteratur som problematiserer samtidens maskuline jeg. Disse er ofte rubrisert under headingen ”Men’s studies” og til dels også ”Gay Studies”. I Norden mangler det systematisk forskning og begrepsutvikling på dette feltet.¹⁸ Dette er imidlertid under utvikling.¹⁹ Det eksisterer et nettverk for denne form for forskning,²⁰ og det er iverksatt prosjekter fra sentralt hold, som NorFAs satsing på ”Kjønn og vold”, som sikter mot å stimulere og integrere ulike forskere og forskningsmiljøer.

¹⁷ Fausing, Kisleberg, Claussen (1984): 9.

¹⁸ Johansson/Ekenstam (1998): 7. “Mansforskningen utvecklas i snabb takt på 1980-talet, delvis som en konsekvens av 1970-talets feministiska diskussioner. Mansforskningen har därför i stor utsträckning formulerats i relation till och som et stöd för feministernas kamp för ett jämlikt samhälle. De män som engagerat sig i denna forskning har också ofta varit involverade i ett politiskt arbete som skett i nära samröre med olika feminister. För att förstå mansforskningens utveckling måste man därför också känna till utvecklingen inom den feministiska diskussionen och teoribildningen.”

¹⁹ David Tjeder (2002): 1. Aven männen har en historia som kan skrivas som genus. Detta börjar historiker äntligen förstå. Fältet, som knappast fanns för femton–tjugo år sedan, har redan hunnit explodera så att en täckande översikt över den forskning som utförts blivit närmast en omöjlighet. En hel rad forskare från olika discipliner skriver nu böcker och artikler i imponerande mängd kring frågan om hur manligheter konstruerats och sett ut i historien. Det är egentligen först nu vi börjar förstå hur viktig även manlighetens konstruksjon är för en fullständig uppfattning av genus i historien.”

²⁰ ”Nettverk for forskning om menn”, ble etablert i 1989. Initiativtagere er Øystein Gullvåg Holter, Jørgen Lorentzen og Knut Oftung og Helene Aarseth.

En konsekvens av feministisk forskning er en tydeliggjøring av kjønnet.²¹ At kjønn er på ferde overalt i det daglige liv, og at det har signifikant betydning for de måter vi handler, oppfatter, ser verden og oss selv på.²² I de senere år har også mannen som kjønnsvesen blitt gjenstand for forskning i såpass stor og systematisk grad at det er riktig å snakke om mannsforskning som et akademisk felt som er i emning.²³ Forskningsfeltet er utpreget tverrfaglig. Det har likevel vært en tendens til at sosiologer har dominert fagdebatten.

Internasjonalt er amerikaneren Michael Kimmel og australieren Robert W. Connell sentrale skikkelser. De er begge sosiologer. Kimmels mest kjente bok er *Manhood in America*. Kimmel setter seg fore i denne boken å gi en skisse av den amerikanske manns historie. Dette gjør han med utgangspunkt i en oppfatning om at "American men have no history".²⁴ Med det anslaget påpeker Kimmel at selv om den offisielle historien tradisjonelt sett har vært fortellingen om menns bedrifter, så har den ikke berørt temaet om hvordan det oppleves og hva det innebærer å være mann. Han tilføyer da, "American men have no history of themselves as men."²⁵ Det har ikke vært undersøkt hvordan erfaringene av maskulinitet har virket strukturerende inn på menns liv. Hva det innebærer å skulle leve opp til ulike idealbilleder av det å være mann. Hvilken bestrebelser og omkostninger det å etablere seg som en legitim mann innen et gitt kulturelt felt medfører, etc. Det vil si at maskulinitet på fenomenivå er et område uten historie.

Kimmel, som er en uttalt profeminist, så i utgangspunktet maskulinitetens kjerne som en vilje til makt, kontroll og dominans. Undersøkelsen viste at det dominerende identitetskonstituerende tema i den amerikanske manns historie, tvert om var en stadig frykt for å bli dominert og kontrollert av andre. På dette punkt adskiller Kimmel seg fra Connell, som legger vekt på at en samfunns sentrale eller hegemoniske former for maskulinitet er

²¹ Fausing, Kisleberg, Claussen (1984): 9. „Da Simone de Beauvoir for 35 år siden ga ut sitt kjønnspolitiske verk *Det annet kjønn*, om kvinnens spesielle situasjon, skrev hun i innledningen bl.a: ”En mann ville aldri finne på å skrive en bok om den spesielle stilling mennene inntar i menneskeheten.” Utgivelsen av denne boken her, vitner om at historien ikke har stått stille i disse årene – det som var utenkelig for 35 år siden er mulig i dag. Men i denne kulturrevolusjonen er det ikke mannen som har stått i frontlinjen. Den er satt i gang av kvinner som Simone de Beauvoir, og etter hvert har kvinnebevegelser verden over vært drivkraft i utviklingen. Det er for så vidt karakteristisk at noen av de første utgivelser som har forsøkt å plassere *mannen* i en historisk og kulturell sammenheng, har vært skrevet av kvinner (Chessler 1978, Walters 1978).”

²² Per Folkesson (2000): 68. „Så kommer man alltid til könet, säger en forskare som fått blick för och medvetande om könets sociala, kulturella och politiska innebörder. En forskare som bidrar till att rekonvertera det manliga könet ur dess könlösa neutralitet. Michael Kimmel (1996) travestrar i *Manhood in America* det kinesiska ordstävret ”The fish are the last to discover the ocean” när han påpekar att den vite heterosexuelle medelklassmannen är den siste att upptäcka könsordningen.”

²³ Anne Marie Berggren (1999): 9. „Och til slut är det detta som måste vara avgörande. Män vil veta mer om sig själva. Yvonne Hirdmann har säkert rätt i att detta är en drivkraft snarare än att män vill kritisera sig själva, analysera asymmetrier, eller den manliga normens primat. Men sammantaget främjar ett mansperspektiv forskningen. Genusforskning i kvinnoperspektiv mår väl av att utmanas av genusforskningen i mansperspektiv. Det är absolut nödvändigt att denna kommer till för att vi alla skall få insikter och kunskaper som är fruktbare ur alla perspektiv. Det är det viktiga.”

²⁴ Michael Kimmel (1996): 1.

²⁵ Michael Kimmel (1996): 2. „So how can I claim that men have no history? Isn't virtually every history book a history of men? After all, as we have learned from feminist scholars, it's been *women* who have had, until recently, no history: In fact, if the book doesn't have the word *women* in the title, it's a good bet that the book is largely about men. Yet such works do not explore how the experience of being a man, of *manhood*, structured the lives of the men who are their subjects, the organizations and institutions they created and staffed, the events in which they participated. American men have no history of themselves as men.”

betydelige maktfaktorer, som står i en ekskluderende og selvhevdende forhold til andre former for maskulinitet og til kvinner mer generelt.²⁶

Angstens kjerne er å fremstå som umandig og feminin, som svak eller skremt. Kimmel tematiserer ikke eksplisitt denne umandighetsdiskursens betydning for etableringen av de ulike former for legitim maskulinitet. Dette er imidlertid en tematikk som på ulike nivåer er til stede i mannsforskningen, men som først blir eksplisitt tematisert og satt inn i en maskulinitetshistorisk ramme av Jonas Liliequist. I tillegg betoner Kimmel den store betydning redselen for å misslykkes, for å bli en taper, har i den amerikanske manns bevissthet.

Som en rekke andre fremtredende forskere innen feltet, deriblant historikerne George L. Mosse og E. Anthony Rotundo fokuserer Kimmel på den amerikanske middelklassens dominerende mannsbilde. Vesentlige elementer i dette har vært behovet for selvkontroll, projeksjon av frykt og redsler på de som fremstår som annerledes, og en type flukttendenser når maskuliniteten har vært truet, som ved drastiske endringer i arbeidsmarkedet etc. Disse har hatt som formål å bøte på en krakelerende selvfølelse, og gjenopprette en opplevelse av verdi.²⁷ Alle tendensene står imidlertid i forhold til et grunntema om at maskulinitet ikke er noe som er gitt eller oppnådd en gang for alle, men en utmerkelse som uopphørlig må bekreftes og bevises.²⁸

I denne historien, slik Kimmel avdekker den, har jakten på mannlig identitet og status, vært sentrale fokus. Det å være mann i Amerika har vært en ustabil og usikker affære. Ifølge Kimmel har det amerikanske samfunn i mindre og mindre grad etter som historien har forløpt vært i stand til å gi sine mannlige borgere en stabil og sikker identitet.²⁹

This theme – proving manhood, manhood as a relentless test – has been and continues to be a dominant one in American life. The drive to “prove” it and the heroic and not-so-heroic efforts we have made to do so are the subjects of this book. As a historical sociologist, I set out by asking if we were, as Henry Clay called us, “nation of self-made men,” then how did one make one’s self? How did one prove it? What were the

²⁶ Marie Nordberg (2000): 46. “Där Connell fokuserar på maskulinitet som maktfaktor genom hegemoni, dominans och underordning, väljer Kimmel en annan väg. Kimmel lyfter istället fram maskulinitetsförmeringen som byggande på rädsla för att bli dominerad, på flyktbenägenhet och på projektion av önskade egenskaper på andra grupper i samhället.”

²⁷ Michael Kimmel (1996): 2. „Beginning in the early part of the nineteenth century, the idea of testing and proving one’s manhood became one of the defining experiences in American mens’ lives.”

²⁸ Michael Kimmel (1996): „Beginning in the early part of the nineteenth century, the idea of testing and proving ones manhood became one of the defining experiences in American mens’ lives.”

²⁹ Michael Kimmel (1996): 330. „The Self-Made Man, that model of manhood we have inherited as the only marker of our success as men, leads more than ever before to chronic anxiety and insecurity.“

*visible outward signs of having successfully achieved manhood? Over our two centuries of history, American manhood became less and less about an inner sense of self, and more and more about a possession that needed to be aquired.*³⁰

Et sentralt tema i mannsforskningen er mannens forhold til arbeidet. Hovedtematikken er her sentrert i triangelet arbeid, identitet og maskulint verd. De første nordiske bøkene om maskulinitet viet stor plass til arbeidet, markedet og konkurransens betydning for etableringen av maskulint verd.³¹ Her var et sentralt utgangspunkt for en maskulin epistemologi, for forståelse og betraktning av verden og et utgangspunkt for å knytte relasjoner til andre.³² Dette har ifølge Kimmel også hatt avgjørende betydning for utformingen av amerikansk maskulinitet.

Kimmel lokaliserer tre dominerende former for maskulinitet, som har figurert som sentrale akser for forståelsen av legitim maskulinitet. Disse ideal stammer fra ulike klasser og eksisterte ifølge Kimmel fra sent 1700-tall og frem til i dag. Disse er *The Genteel Patriarch*, som stod som den maskuline representant for den jordeiende klasse, så har det vært *The Heroic Artisan*, som har vært den form for maskulinitet som har vært knyttet til småbedrifter, håndverkstradisjonen etc., og ved begynnelsen av forrige århundre vokste det frem en form for maskulinitet som i større og større grad har dominert forståelsen av hva det vil si å være mann i Amerika, formulert i begrepet *the Self-Made Man*.³³

Kimmel har skrevet historien om de dominerende mannsideal i amerikansk historie. David Tjeder kritiserer ham på dette punktet.³⁴ Kjernen i kritikken er at Kimmel med denne idealtypiske tilnærmingen utelukker eksistensen alternative former for maskulinitet. Enhver form for historisk forandring er kun ulike varianter av disse tre ideal. En annen måte å lese Kimmels historiefortelling på er å se idealene som representanter for ulike forestillingskretser som andre former for maskulinitet er varianter av. Da representerer de det forråd av mannlige

³⁰ Michael Kimmel (1996): ix.

³¹ Kiselberg (1979) og Fausing/Kisleberg/Clausen (1984).

³² Fausing/Kisleberg/Clausen (1984): 12 og 14. „Hele dette bildet forandres i og med kapitalismens oppløsning av det tradisjonsforankrede samfunn. Vareproduksjonen fører til at de gamle sosiale fellesskap svekkes og baner veien for den individualisme som kommer til uttrykk i ordtaket ”enhver er sin egen lykkes smed”. Individets sosiale skjebne avhenger etter hvert – formelt og i stor grad også reelt – av ens egen prestasjonsevne og konkurransevne, og til den hører talentet for nettopp *ikke* å gjøre som de andre, å bryte tradisjonen. Det er *karrieren* som åpner seg som livsperspektiv. ..Man kan si at det nye borgerskapets livsperspektiv er bygd inn i den tradisjonelle utforming av livssyklusen på en slik måte at den forvandles til et karriere-forløp – *the ladder of success*.”

³³ Michael Kimmel (1996): 9. “In rough outline my argument will look something like this: At the turn of the nineteenth century, American Manhood was rooted in landownership (the Genteel Patriarch) or in the self-possession of the independent artisan, shopkeeper, or farmer (the Heroic Artisan). In the first few decades of the nineteenth century, though, the Industrial Revolution had a critical effect on those earlier definitions. American men began to link their sense of themselves as men to their position in the volatile marketplace, to their economic success – a far less stable yet far more exciting and potentially rewarding peg, upon which to hang one’s identity. The Self-Made Man of American History was born anxious and insecure, uncoupled from the more stable anchors of landownership or workplace autonomy.”

³⁴ David Tjeder (2002): 3. ”Dessa tre ideal från tre olika klasser fans redan under tidig 1800-tal, menar Kimmel, och sedan är det som att alla senare förändringar i manligheter i grunden bara är nya varianter av dessa tre ideal.”

egenskaper og verdier som amerikanske menn må ta i bruk for å få identitet. De er kjerneelementer i det stilhistoriske maskulinitetsreservoar.

Min kritikk av Kimmel retter seg i hovedsak mot hans trofasthet mot sitt eget sosiologisk dominerte utgangspunkt. Dette tillater ham å registrere flere maskulinitetstyper som har og har hatt sentrale formative posisjoner i amerikansk historie, men det hindrer ham i å utsi noe om hvilke begjærstrukturer som er aktive identitetsoppbyggende størrelser i disse former for mandighet. I motsetning til Connell, som søker å forene et sosiologisk og et psykologisk perspektiv, her Kimmel et mer rendyrket sosiologisk utgangspunkt.³⁵

Det moderne USA er uten tvil preget av the Self-Made Man. Det er også en form for maskulinitet Kimmel gir et inngående portrett av. The Self-Made Man er en skikkelse som er revet vekk fra jorden og tradisjonen, fra de bånd som skaper kontinuitet og som deler ut identiteter som er stabile og som gir umiddelbar tilhørighet. Han er i stor grad prisgitt markedet når det gjelder etableringen selvverd og identitet.³⁶

The Self-Made Man er en mannsfigur med en lang fartstid i USA. Skikkelsen dekker et historiske spenn som omfatter både produksjons og konsumentmaskuliniteten. Ulikheten i benevnelse og oppdeling skyldes at vi har ulik fokus. Kimmel har en deskriptiv profil, han er ute etter de sosiologiske rådata. Dette gjør at han avleser kulturbildet på en bestemt måte. Jeg innringer det historiske med vekt på å perspektivere samtiden. Jeg er også i større grad ute etter forholdet mellom begjær og identitet. I tillegg har jeg fokus på den måte kroppen blir seksuelt ladet på, som ikke finnes hos Kimmel. Begjæret etter rivalisering som en psykiske kjerne som genererer personlige egenskaper og maskulinitetsmarkører er imidlertid felles for disse formene for mannlighet.

For Kimmels er maskulinitet ikke statisk gitt og uforanderlig. Det er noe som må erverves. Ifølge Kimmel finnes det ikke en evig kjerne i dypet av en manns psyke, som det er hans oppgave å avdekke og integrere i selvet, slik de Jung inspirerte mytopoetene med Robert Bly i spissen hevder. Han er på linje med Connell og andre konstruksjonister når han hevder at maskulinitet er et sosialt fenomen. At de ulike oppfatninger vi har av maskulinitet, av det å

³⁵ Lynne Segal (1990): 102. "Writers like Kovel and Connell have – from opposite directions – begun to pioneer ways of thinking about the links between the psychic and the social, without undermining the autonomy of the two spheres."

³⁶ Disse logikkene er knyttet til økonomi, til inntjeningssevne som markør for maskulint verd, til tap og vinn med samme sinn, til utskillelsen av vinnere og tapere. Fausing, Kiselberg og Clausen gir en treffende karakteristikk av noen av de menneskelige omkostninger rivaliseringen og konkurransen har for det maskuline selv. Fausing, Kiselberg, Claussen (1986): 104. "Menn har mange bekjente og ingen venner. Slik heter det. Men hva er det så som skiller et vennskap fra et bekjentskap? Noen har forsøkt å karakterisere vennskap som forhold hvor man tør tenke høyt for hverandre og blottlegge sine såkalte svakheter. Men den tradisjonelle mansrollen er forholdet imidlertid at avakheter skal hemmeligholdes – spesielt for andre menn. Åpenhjertighet kunne skade prestisjen og dermed bli en trusel mot konkurransevnen. Og demonstrasjon av konkurransevne er som kjent ikke det minst vitale punkt i menns forhold til andre menn. På alle bauger og kanter impliserer den kapitalistiske markedsøkonomi konkurranse mellom de arbeidende, og det har av historiske grunner først og fremst vært mennene som ble bærere av og ofre for konkurransenormen. For å kunne hevde seg i konkurransen har det vært nødvendig å inderliggjøre disse normene. Å overskride dem kommer stort sett på tale når det kan betale seg for den enkelte privatinteresse å inngå allianser med andre

være mann, er skapt i en kulturell og samfunnsmessig kontekst. Maskulinitet betyr således forskjellige ting på forskjellige tidspunkter for forskjellige folk.

Ved siden av Kimmel har også historikeren E. Anthony Rotundo gitt en oversikt og presentert en typologi over flere sentrale maskulinitetsformer i boken *American Manhood*. Undersøkelsen hans er sentrert rundt middelklasens mannlighet i nyere amerikansk historie. Han foretar en annen inndeling enn det Kimmel gjør. De sentrale maskulinitetsformer han lokaliserer, er *Communal Manhood*, *Self-Made Manhood* og *Passionate Manhood*. *Communal Manhood* er ifølge Rotundo en form for maskulinitet hvor det å være en sentral aktør i fellesskapet betyr mer for konstitueringen av identitet enn den type økonomisk suksess som ble det sentrale element i *The Self-Made Manhood*. I *Communal Manhood* var det i langt større grad den familiemessige bakgrunn som ga disse middelklassemennene deres sosiale status og plassering i fellesskapet, enn fruktene av ambisjon og karriere og det aggressive og rivaliserende driv som førte til suksess i forretninger og profesjoner, som ble til den indre kjerne i *The Self-Made Manhood*. *Passionate Manhood* fikk ifølge Rotundo utbredt fotfeste fra slutten av 1800-tallet og var preget av en positiv aksentuering av menns følelser og lideskaper. Det innebar at både lek og fritidsaktiviteter ble legitime sysler for menn, men også at konkurranselyst og ambisjon i økende grad ble betraktet som etterstrebellesverdige mål i seg selv. Et konsekvens var at maskulin identitet også fikk ankerfeste utenfor arbeidet, i tilknytning til de aktiviteter som mannen tok del i på fritiden.³⁷ Mens både Kimmel og Rotundo gir en god skisse av de former for sosial dynamikk som ligger til grunn for fremveksten av *The Self-Made Man*, så kan Rotundo i større grad forklare fremveksten av den ”leisure-class”, som distingverer seg gjennom det Veblen har kalt ”conspicuous consumption”.

Hierarkier mellom menn

I könsgörande behöver vi se både nyanser, strukturers verkan, makt och rädsla för dominans, att inte räcka till. Det viktiga här är, som jag ser det, att inte i förväg gå in med färdiga modeller och förutsätta hur könsmönstren ser ut. Istället bör vi empiriskt och med hjälp av olika teorier undersöka hur makt, rädsla, könsordningar och andra

privatinteresser. Resultatet er en instrumental solidaritet som varer så lenge det kan betale seg. Denne instrumentalisering av menns forhold til menn er en av grunnene til den overfladiskhet som hersker i mannsforholdene.”

³⁷ E. Anthony Rotundo (1993):

*sociala relationer kommer till uttryck i olika situationer, på olika platser och tider och då även fokusera variationer och nyanser. Altså komplicera våra förståelser och redovisningar mer.*³⁸

Mens Kimmel tegner en slags lineær historie, som legger vekt på hvordan en type maskulinitet avløses av en annen, så er Robert W. Connell opptatt av å utvikle en teori hvor han undersøker de forhold menn står i til hverandre.³⁹ Den mannlige kjønnsordning og de dynamikker som regulerer denne er et sentralt anliggende for Connell.⁴⁰

Kimmel har en nokså enkel og idealtypisk fremstilling av de former for maskulinitet som har dominert amerikansk historie. Med sin dynamiske og hierarkiske maskulinitetsformteori nyanserer Connell dette bildet. Mens Kimmel ser ut til å mene at de ulike former for maskulinitet konstitueres som et resultat av egenarten i ulike sosiale prosesser, så skjer det et viktig tillegg hos Connell. Selv om Kimmel legger vekt på at maskulinitet i hovedsak konstitueres i homososiale relasjoner, så har han ingen teori eller hypotese om disse relasjonenes karakter. Connells styrke, og det som nok har bidradd til å gjøre ham til den dominerende teoretiker på feltet, er hans teori om de maktforhold som har konstituerende innflytelse på mannlighet, internt i mennenes kjønnsorden. Maskulinitetsformsteorien til Connell sikter både mot å vise hvordan en type menn, de som representerer den såkalte hegemoniske form for maskulinitet har makt over andre menn, som for eksempel homoseksuelle menn, som faller inn i gruppen marginalisert maskulinitet, og over kvinner. Connell peker på at tre hovedområder som styrer og regulerer forholdene mellom menn og kvinner. Disse utgjøres av *arbeid, makt og begjær*.⁴¹

Connells mest innflytelsesrike bok er *Masculinities* (1995). Det banebrytende perspektivet i denne boken er den måte han vektlegger flertallsformen *masculinities* på. Her

³⁸ Marie Nordberg (2000): 47.

³⁹ Lynn Segal (1990): 95–96. Seagal gir her en kort og konsis redegjørelse for den overordnede posisjon Connell befinner seg i, når han formulerer sin maskulinitetsformsteori. "Connell produces what he calls a "theory of practice": a practice-based approach to personality whereby human agency is contextualised within the personal, intersubjective, discursive and broader structural dynamics of particular social groupings at particular moments. He draws primarily on psychoanalysis (with its rejection of any fixed sexual identity and its awareness of internal conflict), on sociology (with its emphasis on structures of labour and power), and on sexual politics (with its emphasis on the ongoing struggle between women and men."

⁴⁰ David Tjeder (2002): 1. "Om nogen teoretiker dominert feltet er det den australiensiske professoren i sosiologi Robert Connell. Connells dominans är dock inte så stark att feltet blivit likriktat. Overhuvudtaget kan feltet sägas vara underteoretiserat. Detta visas av det ofta ogenomtänkta användandet av Connells begrepp hegemonisk maskulinitet."

⁴¹ Robert W. Connell (1995): 73. "It has been clear since the work of Juliet Mitchell and Gayle Rubin in the 1970s that gender is an internally complex structure, where a number of different logics are superimposed. This is a fact of great importance for the analysis of masculinities. Any one masculinity, as a configuration of practice, is simultaneously positioned in a number of structures of relationship, which may be following different historical trajectories. Accordingly masculinity, like femininity, is always liable to internal contradiction and historical disruption. We need at least a three-fold model of the structure of gender, distinguishing relations of a) power, b) production and c) cathexis (emotional attachment). This is a provisional model, but it gives some purchase on issues about masculinity."

introduserer han det vi kan kalle en hierarkisk maskulinitetsform teori. Ifølge Connell eksisterer det en rekke former for maskulinitet. Selv om innholdet i formene ikke er spesifisert, og til enhver tid avhengig av tid, sted og kulturell kontekst, så mener han imidlertid at det finnes en type maskulinitetskonfigurasjoner som er stabile over tid. Innen det han oppfatter som vestlig, patriarkalsk kultur, skisserer han en grunnleggende maskulinitetskonstellasjon.⁴² Denne består av det han kaller *hegemonisk maskulinitet*, *medvirkende(forhandlende) maskulinitet* og *underordnet maskulinitet*, og i tillegg anvender han en del ganger også termen *marginalisert maskulinitet*.⁴³

Maskulinitet og kjønn er således for Connell grunnleggende sett relasjonelle størrelser. Med det mener han at en rekke sosiale praksisformer, som står i et innbyrdes forhold til hverandre, er bærere av et samfunns kjønnsordning. "Masculinity", to the extent the term can be briefly defined at all, is simultaneously a place in gender relations, the practices through which men and women engage that place in gender, and the effects of these practices in bodily experience, personality and culture".⁴⁴ I den sammenheng kommer det også tydelig til syne at kjønn ikke refererer til noe statisk gitt, men er mer å forstå som en rekke samfunnsmessige handlingsmønstre eller praksisformer, som ad ulike veier er knyttet til kjønn og de ulike posisjoner individene inntar i samfunnsstrukturen.

Connell er opptatt av at forandringer i de maskuline kjønnskonfigurasjoner skjer både innenfra kjønnsordningen, og som et resultat av "utenforliggende" forhold, som ny teknologi, nye produksjonsforhold, etc. I motsetning til Connell som synes å legge mest vekt på de muligheter for forandring som genereres innen kjønnsrelasjonene, så er mitt fokus i langt større grad på betydningen av forhold som i en viss forstand ligger utenfor kjønnsordningen. Dette dreier seg om forandringer i produksjonsvilkår, i markeder, i ny teknologi og ikke minst hvordan de endrede samfunnsmessige dynamikker virker inn på et begjæringsnivå, og den måte begjæret er knyttet til konstitueringen av identitet på. Dette vil ikke si at jeg underkjenner betydningen av press og forandringer innen selve kjønnsordningen, som for eksempel feminismens betydning med henhold til en rekke type endringer i flere sentrale maskulinitetsformer, men at det ikke er her mitt hovedfokus ligger

Den hegemoniske maskulinitet er nærmest å forstå som det dominerende bilde på legitim mannlighet som figurerer i media, i idretten og sportens konstruksjoner av forbilder og

⁴² Hilde Gunn Slottemo (2000): 43. Slottemo har i denne artikkelen en annen oversettelse av Connells maskulinitetsbetegnelser enn den jeg opererer med. "derfor ønsker Connell å undersøke samspillet mellom de ulike maskulinitetene, og ender opp med fire hovedposisjoner som alle står i relasjon til hverandre i en sosial struktur. Disse fire posisjonene kaller han hegemonisk, underordnet, virkende og marginalisert."

⁴³ Robert W. Connell (1995):

⁴⁴ Robert W. Connell (1995): 71.

i store deler av popkulturen.⁴⁵ Den representerer således et idealbilde som de fleste menn på forskjellige tidspunkter og med forskjellig styrke og intensitet må forholde seg til. I *Masculinities* kobler Connell hegemonibegrepet til en patriarkatteori, og gir det følgende utforming: ”The configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and subordination of women.”⁴⁶

Innholdet i den såkalte hegemoniske maskulinitet kan være sterkt varierende. I *Manhood in America* refererer Kimmel til sosiologen Ervin Goffmans beskrivelse av den forestilling om maskulinitet som menn i USA i stort monn måler seg mot. ”In an important sense there is only one complete unblushing male in America: a young, married, white, urban, northern, heterosexual, Protestant, father, of college education, fully employed, of good complexion, weight, and height, and a recent record in sports... Any male who fails in any one of these ways is likely to view himself – during moments at least – as unworthy, incomplete, and inferior.”⁴⁷ Jeg oppfatter dette som en god indikator på hva som kan forstås som hegemonisk maskulinitet. Andre karakteristika ved en såkalt hegemonisk maskulinitet finner vi i Thomas Johanssons artikkel ”Muskler, svett og maskulinitet” i *Rädd at falla*. Her er det gym og bodybuilderkulturen som er i sentrum. Selv om bodybuilderkroppen figurerer som et uomtvistelig referansepunkt her, så konstitueres det hegemoniske vel så mye gjennom et sett innstillinger og mentale forutsetninger som påpekes i begrepene *disiplinering*, *selvkontroll*, *selvtillit* og *selvrealisering*.⁴⁸

Nå er selve hegemonibegrepet sterkt diskutert innen mannsforskningen. Begrepet Hégegoniá er gresk og betyr noe i retning av lederskap, ledende stilling (blant stater) etc. Det hegemonibegrep Connell anvender stammer fra italieneren Antonio Gramsci, som anvender begrepet i sin klasseanalyse. Fra Connells side ble begrepet i utgangspunktet introdusert som et analyseverktøy som kunne fange maktdimensjonene i kjønnsordningen på en bedre måte enn de rådende kjønnsrolleteoriene. I *Masculinities* er fokuset mer rettet mot relasjonene og dominansforholdene menn imellom, enn i *Gender and Power* fra 1987, hvor relasjonen mann–kvinne også er sentral.

⁴⁵ Bo Nilsson (1999): 16-17. ”Robert Connell ger, utifrån antonio Gramsci, en närmare definition av hegemonisk maskulinitet. Med västerlandet i åtanke likställer han den med det manliga övertag som finns inbäddat i t ex media, religion, lönestrukturer, arkitektur och skattepolitik. Vidare är den heterosexuellt präglad, nära kopplad till äktenskapsinstitutionen och underordnar homosexualitet genom exepelvis politik, gatuvåld och ekonomisk diskriminering. Denna förhärskande maskulinitetsform innefattar dessutom strategier som medför att även kvinnor bär upp maktförhållandet.”

⁴⁶ Robert W. Connell (1995): 77.

⁴⁷ Michael Kimmel (1996): 5.

⁴⁸ Johansson/Ekenstam (1998): 244. ”Styrketräning och bodybuilding handlar inte enbart om fysiska övningar och muskelträning, utan minst lika mycket om *mental träning*.”

En kritikk av Connells strukturelle tilnærming finner vi hos Victor Seidler. Seidlers argument mot Connell er at vektleggingen på det strukturelle og maktmessige i forholdet mellom de ulike typer maskuliniteter ikke gir rom for å belyse hvordan den enkelte mann blir til den person han er. Seidlers syn er at Connell her reintroduserer skillet mellom det politiske og det personlige, og at Connell understreker det politiske på bekostning av det personlige.⁴⁹ Til forskjell fra Connell legger Seidler således vekt på sosiale og maktmessige forhold, samtidig som han åpner opp for en studie av de måter mannens emosjonelle make-up, blir konstituert og konsolidert på.⁵⁰ I sin forskning legger Seidler blant annet vekt på hvordan oppfatninger av maskulinitet som har vært rådende fra opplysningstiden av, i utstrakt grad tuftet på en kartesiansk fundert antropologi, har bidradd til å splitte mannen fra dype emosjoner. I denne sammenheng er han opptatt av den rolle moderne, reichiansk-inspirerte former for kroppsbevissthet og terapi kan knytte sammen den splitting mellom natur og kultur som den protestantisk profilerte affektregulering og mannens instrumentelle form for fornuft opprettholder.

Min tilnærming er tredelt. På et nivå søker jeg å belyse forholdet mellom maskulinitet og samfunn. Det gjør jeg blant annet ved å vise hvordan ulike sosiale forhold innvirker på konstitueringen av produksjon og konsumentmaskuliniteten. Når det gjelder Foster i *Falling Down* gis det blant annet et innblikk i hvordan de endrede økonomiske, arbeidsmessige og kjønnsmessige forhold griper inn i en form for hegemonisk maskulinitet, og marginaliserer denne. Tilsvarende gjelder for Jack i *Fight Club*, hvor det blir tydelig at den postmoderne konsumprofil får et identitetsgrep i mannen. I tillegg tematiserer jeg betydningen av fraværende fedre, manglende initiasjon etc. Det andre nivået er hvordan ulike befolknings eller mannsforvaltningsregimer griper formativt inn i opprettelsen av hegemoniske eller legitime former for maskulinitet, så som den moderne gymnastiske bevegelse, sporten, og også virksomme historiske kropps og mentalitetsformingsregimer som forestillinger om ære og en duellistisk praksis. I tillegg refererer jeg også til en rekke psykiske/emosjonelle aspekter ved maskulinitet, om enn ikke innenfor den terapeutiske tilnærming som finnes hos Seidler. Den vinkelen som styrer perspektivet i de tre ulike nivåene i min tilnærming, er forestillingen om voldens kreative aspekt.

⁴⁹ Victor J. Seidler (1997): 4–5. "The emphasis was upon masculinities but it was not open to the contradictory nature of men's lives and their complex relationships *with* diverse masculinities. Rather it castigated these concerns as "personal" or, as in Connells later work *Masculinities* (1996), as "therapeutic". Somehow we had ended up with reinstating a distinction between the "personal" and the "political". This also meant that we could not think about how boys had grown up into manhood and the transitions that had taken place in the process. We might be able to study a diversity of different masculinities in the present, but we would find it difficult to grasp how these men had become the men that they are."

⁵⁰ Victor J. Seidler (1997): xii. "Since an Enlightenment vision of modernity has been set within the terms of dominant masculinity, this involved unsettling rationalist forms of social theory and philosophy. It called for different ways of thinking and feeling. Somehow we

Connells tilnærming muliggjør et fokus på maktrelasjoner, ikke bare mellom kjønnene, men også internt i en kjønnskategori, det vil si på menns makt over andre menn. Det peker på at menn har ulik tilgang til makt i den såkalte patriarkalske struktur, og tar del i den såkalte patriarkalske dividende på vidt forskjellige måter. Jeg tar utgangspunkt i den teori om kjønnsordningens natur som Connell fremsetter. Dette modifierer jeg imidlertid slik at det fungerer innen den analytiske horisont jeg arbeider innenfor. Mitt anliggende er det mannlighets eller normaliseringspress som utøves internt i selve kjønnsordningen. Et vesentlig aspekt utgjøres av den enkelte manns bestrebelser på å fremstå som en legitim maskulin enhet. En skikkelse som opplever å handle og være på innsiden av etablerte kategorier for maskulinitet.

Maria Nordberg synes i den kvalifiserte gjennomgåelsen av hegemonibegrepet i artikkelen *Hegemonibegreppet och hegemonier inom mansforskningsfältet* å være skeptisk til et slikt fokus, som ensidig vektlegger de ulike relasjoner og maktforhold menn imellom, og som på den måten blant annet søker å belyse de bestrebelser den enkelte mann må gjennomgå for å fremstå som en gangbar maskulin mynt. Slik jeg leser det, savner hun et mer utvidet relasjonsbegrep innen kjønnsforskningen. Dette er en kritikk som hun imidlertid retter både mot feminismen og mannsforskningen.⁵¹ Slik jeg ser det, er dominans- og rivaliseringsforholdene menn imellom, og dets konsekvenser for rangeringen i kjønnsordningen, samt kompleksiteten i menns bestrebelser på å fremstå som ”ordentlige” menn et underbelyst tema i forskningen. Etter min oppfatning er en vesentlig gevinst ved et slikt perspektiv at det bidrar til å forstå konstruksjonen av ulike maskulinitetsformer, og at det åpner mulighet for en analyse av de sosiale og kjønnsmessige dynamikker som opprettholder de ulike typer hegemonisk maskulinitet.

Nordbergs kritikk av feminismens ensidige fokus på forholdet mann–kvinne i et makt og dominansfokus, er etter mitt syn perspektivgenererende. I forhold til mitt prosjekt, kan for eksempel en studie av makt og rivaliseringsforholdene kvinner imellom vise hvordan disse, ikke bare er vesentlig for forståelsen av kvinnelig identitet, men også hvordan de bidrar til å bestyrke og opprettholde en tradisjonell kjønnsordning. (Blant annet gjennom de måter umandighetskategorien blir forvaltet på.)

Fra det perspektiv Nordberg fremsetter vil det være en klar mangel ved min fremstilling at forholdet mann – kvinne figurerer som et underbelyst tema. Dette er en kritikk

needed to link new psychologies, informed by psychotherapy but not limited by its disembodied visions of mental life, with social theories that have learned from feminism and ecology to reinstate emotions and feelings as sources of knowledge.”

jeg langt på vei er enig i, og som det er svært vanskelig å omgå. Jeg vil likevel søke å legitimere innfallsvinkelen min til kjønnsfeltet ved å påpeke mangelen på kunnskap om menn som menn. Det er et faktum at feministiske studier har frembrakt en solid kunnskapsbase om kvinnen som kvinne på en rekke områder. Dette er ikke på samme måte tilfelle når det gjelder mannen. Selv om det svært ofte i praksis er et maskulint subjekt som blir tematisert når det snakkes i allmenne kategorier om mennesket, så er det også et faktum at det ikke er opparbeidet noen betydelig kunnskapsmengde om mannen som mann, både i et samtidig perspektiv, og heller ikke i relasjon til en ”maskulin fenomenologi” i en historisk sammenheng. (På sikt er det både vesentlig å opparbeide en ”maskulin fenomenologi” (noe forskere av begge kjønn for tiden bidrar med), men samtidig også å fokusere på kjønnsrelasjonen, ikke bare i maktmessige men også i et livsutfoldelsesperspektiv hvor lyst og kjærlighet ikke blir fastlåst i et kjønnspolitisk blikk som ikke makter å overskride tradisjonelle kategorier for dominans og selvhevdelse.)⁵²

Som Kimmel påpeker, er det å være mann en prosess. Maskulinitet er noe som hele tiden må bekreftes, bevises og rekonstrueres. Maskulinitet er ikke noe som er oppnådd en gang for alle. Det kan som en rekke andre aktiva, som en lommebok, en aksjeportefølje, mistes eller synke drastisk i verdi. Den eksistensielle investering i maskulin identitet er således et prosjekt med stor risikofaktor.

Kimmel har ikke noen utarbeidet teori om hvordan bekræftelsen av maskulinitet er en uopphørlig affære. Han peker på at behovet for konsolidering av kjønnsidentiteten øker betydelig i krisetider, og at menn da gjerne tyr til en rekke protomaskuline handlinger, som skal sørge for at maskuliniteten ikke blir dradd i tvil. I USA har det for eksempel vært vanlig for menn, ifølge Kimmel, å bekræfte et maskulint verd ved å konfrontere sivilisasjonens grenser, enten dette er en dirkete villmark, eller en av de ”frontiers” som pionerene måtte krysse og kultivere. En rekke av disse menn var fratatt sin økonomiske og kulturelle kapital, noe som førte til at det ble lagt desto større vekt på den maskuline kapitalen, på det å fremstå som en uomtvistelig, legitim mann.

Kimmel åpner på mange måter mannskategorien, og peker på at det som av mange har blitt oppfattet som et stabilt og vedvarende maskulint selv, tvert om må sees på som et utslag av en rekke komplekse og vedvarende prosesser. Fra dette utgangspunktet er det mulig å lage

⁵¹ Marie Nordberg (1999): 42. ”Om feministisk forskning ofta ensidigt fokuserat relationen man–kvinna, kan det lite förenklat ses som att mansforskningen mer intresserar sig för relationen man–man. Detta förhållande kan ses komma till uttryck i Connells *Masculinities*, även om relationen man–kvinna ändå till viss del finns närvarande i texten.”

⁵² Marie Nordberg (1999): 61. ”Avslutningsvis tror jag mansforskningen har mycket att vinna på en genusvetenskaplig inriktning där både feministiska teorier, queer- och mansforskningsteorier kan mötas på lika villkor. En mötesplats med högt i tak där olika analytiska begrepp får möjlighet att befrukta varandra. Olika teorier kan då appliceras på ett och samma material och såväl mansforskningsförståelser och feministiska förståelser skulle då tillsammans kunna **komplisera bilderna av män och kvinnor**.” (min utheving)

en slags teoretisk amalgam av Kimmels og Connells synspunkter. Slik jeg ser det, kan det da fremstå et perspektiv hvor det kan vinnes forståelse både for prosesser som konstituerer og opprettholder den hegemoniske form for maskulinitet, og de dynamikker som regulerer forholdene menn imellom internt i den maskuline kjønnsordning. Vi får da et forskningsfelt som i langt større grad består av spenninger og prosesser enn statisk gitte entiteter.

Slik jeg ser det, er dette særlig vesentlig når det gjelder å belyse ulike relasjoner mellom maskulinitet og vold. Det er det fordi dette kjønnsfeltet inneholder en rekke voldsfremmende og voldsbekreftende dynamikker. Historisk sett har den intime forbindelsen mellom maskulinitet og vold i stor grad blitt vedlikeholdt og legitimert gjennom ulike pressfaktorer som er operative internt i mennenes kjønnsordning. Særlig tydelig viser dette forholdet seg når det gjelder hevn og æresdrap. I de kjønnsordninger som fremmer denne type voldsprofil, er den enkeltes status som mann i utstrakt grad knyttet til evnen til å håndtere ulike voldsteknologier og villigheten til å anvende disse. Denne tette identitetsrelasjonen mellom mannlighet og vold blir uopphørlig bestyrket og bekreftet av den type umandighetspress som er på ferde i den hierarkisk oppbygde mannlige kjønnsorden.

Blir alle menn menn?

“Being a man,” we learn from Norman Mailer, “is the continuing battle for one’s life.” Like the Arthurian knights at arms, forever at war, with oneself, with women, with honour, the contemporary guardians of true manhood still believe that living one’s life as a man involves toughness, struggle and conquest. Man is forever at war because, as Mailer once again informs us, he “can hardly ever assume he has become a man”.⁵³

Sitatet indikerer at mannlighet er noe nesten ingen menn oppnår. En mann kan ha et godt selvbilde, et tilfredsstillende kjærlighetsforhold, et godt sexliv og karrieremessig suksess, og likevel oppleve at han mangler noe på å være ordentlig mann. I tillegg er heller ikke alltid tiden på mannens side. Han kan nok bli klokere og rikere med årene, men etter en viss tid er det stor sannsynlighet for at han ikke lenger er den mann han var. Det vil si at ettersom tiden går står han ikke bare i fare for å miste ikke bare ungdom, potens og vitalitet, men også mandighet.

Et underliggende tema i forskningen på menn, er mandighetens status. Mens feministiske tilnærminger som tar utgangspunkt i forestillingen om et patriarkat, som oftest betrakter mandighet som en uproblematisk kategori, og tar det for gitt at alle menn er virkelige menn, og i den forstand tar aktivt del i et undertrykkende regime, så ser kategorien menn ganske annerledes ut fra innsiden. Et vesentlig perspektiv er at mandighet er en kjønnskategori som ikke alle menn er kvalifisert til å ta del i. Det er ikke alle menn som oppnår å bli ”mann”, og en rekke menn tar på ufullstendig måte del i mandigheten. Menn kan i tillegg diskvalifisere hverandre fra kategorien mannlighet, på en mer radikal måte enn for eksempel kvinner kan diskvalifisere hverandre fra kjønnskategorien kvinnelighet på. I tillegg kan enkelte kvinner ha makt til å diskvalifisere menn fra mandighetskategorien. Dette gjelder særlig de maskulinitetsformer som er etablert på en eksplisitt seksuell profil. Mannlighetsmarkørene er ikke til odde og eie. De har en temporær status. Selv om umandighetskategorien er en helt vesentlig del av enhver oppfatning av maskulinitet, så er umandighetsdiskursens betydning for konstitueringen av maskulin identitet et svært underbelyst tema i forskningen. Her er et vesentlig spørsmål, slik jeg ser det, hvem som har makt til å forvalte, og hvilke former for makt det er som forvalter de ulike forestillinger om det umandige.

Forståelsen av det maskuline jags kulturelle status blir som oftest studert ut fra to forskjellige perspektiv, som kan rubriseres som det konstruktivistiske og det essensialistiske. I debatten mellom konstruktivisme og essensialisme, er Connell eksplisitt på konstruksjonistenes side. Han går mot den essensialistiske tanke om at menn gjør spesielle ting i kraft av de er menn. Connell vil hevde at det ikke finnes en maskulin kjerne eller essens som gir paradigmatisk føringer for det system av handlinger menn utfolder til daglig. Det er ikke slik at mannen jakter, i villmarken eller på kontoret, på markedet etc., fordi han er mann, og derfor følger sine instinkter eller utfolder de naturnødvendigheter som ligger som imperativer i kjønnnet. Han jakter på ulike plan fordi han er blitt opplært til å handle slik gjennom de sosiale praksisformer han er blitt sosialisert inn i. Det er ingen biologiske determinanter som tvinger ham til å erobre og underlegge seg kontinenter så vel som kvinner. Mannlighet er i det konstruktivistiske perspektivet en konsekvens av ulike sosiale konvensjoner, som i prinsippet kunne vært helt annerledes.

Essensialismen har et nærmest diametralt motsatt syn, og hevder at det eksisterer en maskulin kjerne, som er uavhengig av kultur og sosial konvensjon. Det er denne det gjelder å kartlegge, avdekke og aktivisere. Den essensialistiske retningen i forskningen preges av en

⁵³ Lynne Seagal (1990): 104.

søkning etter en genuin og ekte maskulinitet. Dette er en slags maskulin jeg kjerne, som når den er oppdaget og avdekket fremstår som udiskutabel. Denne essens evner å gi en opplevelse av maskulint værensfylde. Den tilfører det maskuline jeg en selvfølgelig tilhørighet til et fellesskap av menn, og gir ham umiddelbar eksistensberettigelse. En av de mest typiske representanter for denne tradisjonen er den såkalte mytopoeten Robert Bly, med sin bestseller *Iron John*. I den voluminøse litteraturen finner vi titler som *Knights Without Armor: a Practical guide for men in Quest for Masculine Soul*, av Aaron Kipling, og *Fire in the Belly. On being a Man*, av Sam Keen. En av de mest fremtredende inspirasjonskilder til denne form for litteratur er psykologen Carl Gustav Jung, og hans tanker om de arketypiske mønstre i det ubevisste. En vesentlig bærebjelke i Jungs psykologi er at mennesket ikke bare formes av interaksjonen med omgivelsene, fra den primære danning innen familieenheden, til den videre sosialisering gjennom skoleverket, vennekrets, kjærlighetsliv og arbeidsrelasjoner, men at det i den kollektive delen av det ubevisste eksisterer en sort medfødte evner, egenskaper, eller ideer for å snakke med Platon, som i ulik grad former og påvirker oss.

Foruten å være en vesentlig ingrediens i en litteratur om maskulinitet med gode salgstall, så figurerer de essensialistiske maskulinitetsoppfatningene som bakteppe i en rekke kunstverk og ikke minst i ”folkelige” oppfatninger av maskulinitet. En film som *Fight Club*, som jeg skal analysere nærmere i kapittel 4.4, er for eksempel tydelig konstruert over en tankemessig lest som har forestillingen om genuine maskulinitet som sin forutsetning. I filmen er denne kjernen lokalisert i mannens kropp. Tankegangen er at det moderne samfunnet har degenerert og feminisert det maskuline jeg. Denne tapte manndom må gjenerobres. Middelet er en strategisk bruk av vold.

I kontroversen mellom konstruktivismen og essensialisme er det sammenfall mellom mitt eget og Connells syn. Jeg inngår i den konstruksjonistiske tradisjon i kjønnsforskningen. Denne kan på mange måter sies å begynne med Simone de Beauvoirs utsagn i *Det annet kjønn*, om at kvinne er ikke noe man er, det er noe man blir. Med dette utsagnet åpner hun for betydningen av historien og det sosiale felts innflytelse i opprettelsen av kvinnen. Derved blir også det samfunnsmessige maktfelt trukket inn i kjønnsdebatten. Forestillingen om kvinnen som en bestemt ”figur”, som ”det annet kjønn”, er ikke uttrykk for naturgitte lovmessigheter, men er et uttrykk for den måte en rekke maktinteresser opererer på. Et lignende perspektiv finner jeg det også naturlig å knytte til mannen.

Jonas Liliequist kommer her med et viktig tillegg, som både understreker og utvider Connells teori. ”Vi föds inte till män, vi blir det! Så kan Simone de Beauvoirs klassiska

sentens omformuleras eller rättare sagt kompletteras. Men alla män ”blir” inte riktiga män!”⁵⁴ Med dette utsagnet innleder på mange måter Liliequist tematiseringen av umandighetsdiskursens betydning i mannsforskningen.

Utsagnet peker blant annet på at maktforholdene både internt i en kjønnskategori og mellom kjønnene eksisterer på en rekke ulike nivåer og er svært komplekse. Det indikerer også at en trenger et nyansert maktteoretisk apparat, for å fange de dynamikker som er på spill. Jonas Liliequists forskning gir viktige bidrag til differensieringen av kjønnsmakten. I artikkelen *Från niding till sprätt – En studia i det svenska omanlighetsbegreppets historia från vikingatid till sent 1700-tal* peker han på en rekke sentrale spørsmål av maktmessig karakter mellom kjønnene. Hvilken form for patriarkalsk makt kan for eksempel den umandige mann eller den uhelbredelige onanist ha overfor den seksuelt umettelige kvinnen? Eller hvilken makt kan den mannlige mann som ønsker å være tradisjonell mann og solid familieforsørger ha over kvinner som er ”ständigt benägna att tillmötesgå sexuella inviter från andra män?”

*I den manliga retoriken på tavernor och kaféer framställer männen ofta sig själva som offer för kvinnliga passioner. Samtidigt som maskulinitet i Andalusien i högsta grad är förknippad med sexuell förmåga och sexuella prestationer, ansees kvinnor vara sexuellt omätliga och ständigt benägna att tillmötesgå sexuella inviter från andra män. Men kvinnans liderliga natur ursäktar inte mannen. Tvärtom! Den man som inte förmår kontrollera sin hustrus sexualitet görs till allmänt åtlöje. Han blir kallad *cabrón*, det vill säga *getabock*, och får horn och görs till allmänt åtlöje. *Getabocken* och *hornen* som symbol för den bedragne äkte mannen återfinns i hela den kristna medelhavskulturen. *Hornen* har tolkats på lite olika sätt, men att *cabronen* har tappat sin manlighet och lidit nederlag både i sexuell och social mening är uppenbart.*⁵⁵

Hovedlinjen i Liliequists resonnementer er en historisk kartlegging av noen umandighetsdiskurser som et hegemonisk maskulinitetsregime etablerer seg på bekostning av. Han viser hvordan umandighet konstitueres på forskjellig vis i en medelhavskultur og i en nordisk kontekst. Han peker også på en rekke historiske variasjoner i umandighetsbegrepet. I

⁵⁴ Jonas Liliequist I Anne Marie Berggren (1999): 73.

⁵⁵ Jonas Liliequist I Anne Marie Berggren (1999): 74.

middelhavskulturen er for eksempel kjønnsideologien erotisert og fallosentrisk på en ganske annen måte enn i en nordisk sammenheng. Mens mandighet og umandighet er blitt definert mer i termer av styrke og selvkontroll og mangel på disse egenskapene i en nordisk kontekst, fremstår det mandige og umandige i latinske kulturer i eksplisitte seksuelle termer.⁵⁶ I disse kulturene kan menn miste sin mannlighet, ikke bare ved å opptre feigt og unnvikende, men også ved ikke å være i stand til å kontrollere sin kvinnes seksualitet. Noe som peker på at reminisenser av et tradisjonelt æresbegrep er aktive størrelser i disse former for mannlighet. Den bedradde mannen har, som Liliequist påpeker ”lidit nederlag både i sexuell og och social mening.”

En av årsakene til at maktkampene og rivaliseringen menn imellom blir eksplisert i seksuelle termer, skyldes ifølge Liliequist at mannligheten i disse kulturene blir postulert som overlegen og skarpt adskilt fra det kvinnelige.⁵⁷ Selv om dette er trekk som kjennetegner tradisjonell patriarkalsk kultur, er det ikke mulig å forstå den mellommenneskelige interaksjon ved å postulere entydige maktforhold mellom kjønnene eller internt i kjønnskategoriene. Når kvinnen blir en kampplass hvor menn beviser maskulint verd og rivaliserer med hverandre, og samtidig står i fare for å miste sin maskulinitet i full offentlighet, oppstår det et sett av kompliserte maktrelasjoner. Disse er ikke alltid umiddelbart sammenlignbare med hverandre, men indikerer at det kjønnsmessige maktfelt opererer på ulike nivåer og med et bredt spekter av nyanser. Den seksuelt bevisste og erotisk begavede kvinne som kan forholde seg med en viss distanse og strategisk innsikt til kjønnsspillet, har for eksempel stor makt.⁵⁸ ”Kvinnens makt beror på mannens lidenskap”,⁵⁹ skriver Leopold von Sacher-Masoch i *Venus i Pels*.⁶⁰ Den dydige puritanske kvinne kan ikke på samme måte være en aktiv deltager i kjønnsfeltet, og må nøye seg med å sitte på sidelinjen å moralisere. En

⁵⁶ Mannlighetsformene både i Norden og i middelhavskulturen er selvfølgelig langt mer varierte enn dette bildet viser. Det kan likevel anvendes som en illustrasjon på ulike måter menn står i forhold til umandighetskategorien på.

⁵⁷ Denne type seksualisering av de maskuline hierarkier og kjønnsrelasjonen kan ikke bare sees som en konsekvens av den kulturelle status av menn og kvinner, hvor menn blir definert som overlegen og maskulinitet skapt adskilt fra det feminine. Det indikerer også at det eksisterer også for kvinnene en betydelig seksuell frihet innen de rammer denne kulturen setter, noe som for eksempel ikke er tilfelle for den greske kulturs vedkommende. Foucault skriver blant annet. Michel Foucault (1992): 163–165. ”For the threat to marriage did not come from the pleasure which the husband happened to enjoy here or there, but from the rivalries that might form between the wife and the other women over one’s position in the household and over the order of precedence to be observed. The “faithful” husband (pistos) was not the one who linked the state of marriage to the renunciation of all sexual pleasure enjoyed with someone else: it was the husband who steadfastly maintained the privileges to which the wife was entitled by marriage. And while it does imply a certain reciprocity of behaviour between the man and the woman, this is in the sense that the man’s faithfulness would correspond not so much to the good sexual conduct of the wife, which is always presupposed, but to the way in which she conducts the household and conducts herself in the household.”

⁵⁸ Dette er en posisjon vi blant annet kan spore konturene av hos Jean Baudrillard (1997): 9. ”Men derved glemmer de, at kvindens sterkeste våben overfor manden ligger i forførelsen, beherskelsen av overfladen og skinnen, som mandens begær fanges i, og ikke i overtagelsen af den mandlige fokusering på den dybtliggende mening, på den bagvedliggende kropslige sandhed. Når kvinden bevæger sig fra sin (formodede) status som subjekt, herre og mester, mister hun netop denne forførelsens magt, som alene kan få det mandlige univers af produktion, sandhed og seksuell magt til at smuldre.”

⁵⁹ Leopold von Sacher-Masoch (2002): 23.

⁶⁰ Leopold von Sacher-Masoch (2002): 18. “Mannen begjærer, kvinnen begjæres. Dette er kvinnens eneste, men avgjørende fordel. Fra naturens side er mannen utlevert til sin lidenskap, og kvinnen tar feil hvis hun ikke gjør ham til sin underordnede, til sin slave, ja, til sin leke, og til slutt forråder ham.”

posisjon Camille Paglia hevder er altfor vanlig blant middelklassens pietistiske feminister.⁶¹ På den annen side så vil for eksempel den mann som ikke makter å opprettholde sin seksuelle prestisje ikke bli betraktet som potent nok til å inngå som fullverdig mann i den maskuline kjønnsordning. Den makt han har i forhold til andre menn, og derved også indirekte i forhold til kvinner, er således begrenset.

Når det gjelder middelhavskulturene bekrefter Bourdieu langt på vei Liliequists syn. Bourdieu ser imidlertid seksualiseringen av mandigheten som et langt mer allment trekk, som kun fremtrer med sterkere og tydeligere konturer i disse områdene, enn Liliequist synes å gjøre. Han uttaler samtidig at en kjerne i den mannlige seksualitet bygger på rivalisering og erobringens logikk.⁶²

Når Bourdieu tematiserer det vi kan forstå som æres-, rivaliserings- eller rett og slett mandighetssensitiviteten, gjør han det innenfor rammene av et lukket eller hermetisert maskulint subjekt. Selv om et av Bourdieus hovedanliggender er å undersøke hvordan det sosiale er blitt innskrevet i enkeltindividet slik at det fremstår som dettes natur, så anvender han ikke denne logikken på det enkelte mannlige subjekt han mener opprettholder og legitimerer den maskuline dominans. Bourdieus statiske maskulinitetskonsepsjon medfører blant annet at den såkalte maskuline dominans blir en lite nyansert og abstrakt størrelse. Det er et stort spørsmål om det gir mening å hevde at skikkelser som Foster i *Falling Down*, Jack og Robert Paulsen i *Fight Club*, Buffalo Bill i *Nattsvermeren*⁶³, etc., bidrar til å opprettholde denne kjønnsordningen på en slik måte at de får et maktmessig/lystmessig utbytte av den, som er grunnet på en undertrykkelse av kvinner.⁶⁴

Det virker som Bourdieus perspektiv er at menn generelt får et stort utbytte av den såkalte maskuline dominans. Det innebærer at de også ville søke å opprettholde disse interaksjonsmodi denne artikulere seg på, selv om de ble seg dette androsentriske ubevisste lag i samfunnet bevisst. Slik jeg ser det, er den såkalte maskuline dominans en langt mer

⁶¹ Camille Paglia (1994): ix. "The title of this book (vamps & tramps, min red.) evokes the missing sexual personae of contemporary feminism. Vamps are queens of the night, the primeval realm excluded and repressed by today's sedate middle-class professionals in their orderly, blazing bright offices. The prostitute, seductress, and high-glamour movie star wield woman's ancient vampiric power over men. This power is neither rational nor measurable. ... The "nice" girl, with her soft, sanitized speech and decorous manners, had to go. Thirty years later, we're still stuck with her – in the official spokesmen and anointed heiresses of the feminist establishment."

⁶² Pierre Bourdieu (2000): 28. "Ikke bare fordi jentene og guttene helt opp til våre dagers europeiske og amerikanske samfunn har helt forskjellige synspunkter på kjærlighetsforhold, som oftest av mennene tenkt innenfor **erobringens logikk** (særlig i samtale mellom venner, hvor det avsettes stor plass til skryt om kvinneerobringer), **men fordi selve seksualakten av menn oppfattes som en form for dominans, tilegnelse og "beherskelse"** (mine uthevelser).

⁶³ *The Silence of the Lambs* (Jonathan Demme, 1991)

⁶⁴ En fare ved det perspektiv jeg lanserer er selvfølgelig at det igjen kan bidra til en hermetiserende male-bonding diskurs, dersom det blir anvendt uten en tematisering av overordnede sosiale maktforhold. Marie Nordberg advarer mot en slik tendens i forskningen om menn. Marie Nordberg (1999): 61. "Våre egne foreställningar om kön finns ständigt med, låt oss därför kritisk beakta och reflektera kring vilken betydelse dessa har för hur mansforskningsfältet formas. Leder undvikandet av att problematisera könsmaktsordningen mellan kvinna och man till att mansforskningen blir inriktad på att lyfta fram män enbart som missförstådda offer, kämpande mot andre män och utan egentlig maktutrymme? Blir området ett fält där manliga forskare kan bekräfta sin könsidentitet, skapa sina egna bilder och förståelser av män. Bilder som inte behöver problematiseras?"

kompleks størrelse enn det Bourdieu forestiller seg. I denne sammenheng er det maktpåliggende å se om det virkelig er slik at mennene tjener grovt på å opprettholde denne. Eller om det dreier seg om strukturer, som på en rekke områder favoriserer mannen, men som har vesentlige omkostninger for begge kjønn. Og det neste spørsmål blir selvfølgelig i hvilken grad de strukturer Bourdieu lokaliserer hos de kabylske berbere, kan sies å representere ubevisste lag i den sosiale ordning som gjelder i de utviklede postmoderne samfunn.

Det er et nokså uomtvistelig fakta at mennene er bærere av en sentral mannsrelatert æreskodeks i disse samfunnene. Et sentralt anliggende ved denne er at den bidrar til å overvåke og regulere kvinnenens seksualitet. Vesentlige aspekter ved den legitime anvendelse av kvinnenens seksualitet blir forvaltet og regulert via de føringer æresbegrepet foreskriver, internt i den maskuline kjønnsordning. Dette kan betraktes som et dominansforhold, og derved et uttrykk for patriarkalske strukturer. Denne dominansen kan imidlertid kun opprettholdes så lenge den enkelte mann oppfyller de rådende kriterier for hva det innebærer å være en ordentlig mann. I denne sammenheng innebærer det at han er villig til å hevne krenkelser og begå æresdrap, til å ofre livet for å beskytte klanen og familien. Dersom det viser seg at mannen ikke er i stand til å forvalte et voldsteknologisk ferdighetsreservoar, og derved viser seg uskikket til å ivareta og forsvare familieæren, står han i fare for å miste sin status som mann. En umandig mann er i disse samfunn ikke verdig respekt, og må regne med å bli sanksjonert og marginalisert. Et slikt enkelt eksempel peker blant annet på at en rekke implisitte omkostninger ved det å være mann, som kan bidra til å nyansere og komplisere maskulinitetsforståelsen. Dette står nærmest i motsetning til det syn på mannlighet som vi finner hos Bourdieu, som i større grad bidrar til å lukke og hermetisere kategorien.

Når det gjelder mannens seksuelle selvhevdelse er det, slik jeg ser det, maktpåliggende å se denne i relasjon til hierarkiet og rivaliseringen internt i kjønnsordningen. Bourdieu uttaler:

Og selv om det minste seksuelle avvik er ytterst alvorlig og gjør at man ikke tør uttrykke det åpent, inneholder enhver hevdelse av virilitet en indirekte utfordring av andre menns maskuline integritet, og denne utfordringen rommer prinsippet om synet på den maskuline seksualitet som konkurranse, noe som tydeligere kommer til uttrykk i andre regioner innenfor middelhavsområdet og langt utover det.⁶⁵

Dette utsagnet er direkte uforståelig dersom en kun beholder et mann – kvinne perspektiv, og ikke trekker den maskuline kjønnsordning inn i det analytiske fokus.

”Enhver hevdelse av virilitet kan ansees som en trussel”, uttaler Bourdieu. Jeg betrakter utsagnet som en overdrivelse som i enkelte tilfeller kan gi gode perspektiver på en kjønnsidentitetsproblematikk. I kapittelet *pluss minus penis?* tematiseres Buffalo Bill fra filmen *Nattsvermeren*. Han er en skikkelse som søker å kamuflere og nøytralisere sitt eget kjønnsorgan. Han vil møte verden *minus penis*. Bakgrunnen for dette ønsket, som får bisarre manifestasjoner, er en komplisert kjønnsidentifiseringsproblematikk. På et annet plan, som ligner det samfunnsmessig ubevisste nivå som Bourdieu tematiserer, er dette ønsket et resultat av de rivaliseringskomponentene vi finner internt i den maskuline kjønnsordning. Internt i det maskuline kjønns hierarki vil enhver ”viril selvhevdelse” som Bourdieu påpeker kunne bli betraktet som en potensiell trussel, som risikerer å bli imøtegått. Det innebærer blant annet at det individuelt psykologiske nivået og de identifikasjonsscenarioer som er operative der, kan bli bestyrket og bekreftet på nivå av det sosialt ubevisste. (Samtidig som dette nivået utmerket godt er i stand til å produsere sine egne patologier.) Slik vi møter Bourdieus utsagn i *Den maskuline dominans* står det nærmest å svever i løse luften, uten spesifikk nivåreferanse. Ved å relatere denne type innsikter til en analyse av den mannlige kjønnsordning, ville det for Bourdieu vært mulig å åpne opp maskulinitet som et felt for undersøkelse, i stedet for et område for lettvent kritikk. I tillegg kunne utsagnet fått dybde og tyngde ved å bli artikulert ut fra det androgyne ubevisste nivå som Bourdieu tenker fra.

Det ser i disse tilfellene ut til at Bourdieu i større grad bruker sine tradisjonelle intellektuelle verktøy og innfallsvinkler til å slå fast gamle dogmer, enn til å stille grunnleggende spørsmål til kjønnsordningen.

De argumenter Victor Seidler anvender overfor Connell kan også anvendes når det gjelder Bourdieu. Bourdieu lokaliserer et dominansforhold og en maktlogikk i et sosialt felt, og utbroderer dette med raffinement. Han viser imidlertid lite eller ingen forståelse for hvordan mennene innføres i dette feltet, hvilke type emosjonsutvikling og hvilke psykodynamiske prosesser som ligger til grunn for ynglingens utvikling til mann. Det vil si at han griper ikke det prosessuelle (eller performative) aspekt ved maskuliniteten. Det at maskulinitet er noe som hele tiden må opprettholdes gjennom bestemte handlinger, og som kan mistes ved andre. Nært relatert til den umandighetskategori som Liliequist formulerer,

⁶⁵ Pierre Bourdieu (2000): 28.

hevder Victor Seidler at et gjennomgangstema i mange menns liv, delvis artikulert, men alltid tilstedeværende på et pre-bevisst eller ubevisst nivå, er spørsmålet ”Am I Man Enough”.⁶⁶

*The question ”am I man enough?” is often a question that remains unasked though it hovers at the edge of so many men’s conscious minds. Sometimes it is too threatening to put into words. But it has remained a defining concern for dominant masculinities in the modern West. Within an Enlightenment vision of modernity masculinity can rarely be taken for granted. It is something that always has to be proved. This creates an uneasy intensity in many men’s lives as they can feel haunted by a sense of inadequacy, a sense that they are not good enough, but have to prove that they are “man enough”. This can force many men into compulsive activity and make it difficult for men to feel at ease and accepting of themselves.*⁶⁷

Robert A. Nye opererer også innenfor et perspektiv som har mange likhetstrekk med det vi finner hos Liliequist. Til forskjell fra Liliequist perspektiverer han imidlertid det fragile og prosessuelle aspekt ved mandigheten ut fra æresbegrepet og ikke umandighetskategorien som Liliequist gjør. Nye påpeker at i et samfunn hvor maskuliniteten er underlagt en høy grad av seksualisering og hvor virilitet og seksuell utholdenhet er vesentlige maskulinitetsmarkører, så har vi å gjøre med en maskulinitet som også er svært fragil. Dette skyldes at den hele tiden fremvises og derved er nærmest kontinuerlig tilgjengelig for utfordringer.⁶⁸ Disse to posisjonene er imidlertid av utfyllende karakter. Umandighetskategorien er på mange måter en eksplisitering av æresbegrepets bakside. En mann som mister sin ære, mister også for en stor del sin maskulinitet. ”Men, however, may also lose their honour in a variety of ways, suffering a kind of annihilation and social death. They might act in a cowardly or fearful manner, commit civil crimes, break a betrothal, engage in unprovoked violence, or fail to oversee and protect the honor of the women in their family.”⁶⁹ Både æresbegrepet og umandighetskategorien peker på noen av de omkostninger som er forbundet med det å skulle figurere som en legitim maskulin størrelse innen et gitt kulturelt felt. Det indikerer også at de

⁶⁶ Paradoksalt nok står Connells begrep om hegemonisk maskulinitet også i relasjon til en umandighetsdiskurs. Dette er en maskulinitetsform som etablerer seg gjennom en rekke ekskluderingsprosedyrer, hvor utskillelsen og defineringen av et eget kjønnsdomene som er eksklusivt umandig, er en sentral strategi.

⁶⁷ Victor J. Seidler (1994): xi.

⁶⁸ Robert A. Nye (1998): ”The irony of male authority in such societies is that the considerable power males possess by virtue of their masculinity is exceedingly fragile, is open to constant challenge, and produces keen feelings of vulnerability in men.”

⁶⁹ Robert A. Nye (1998): 10.

som er i en posisjon hvor de kan være delaktig i forvaltningen av umandighetskategorien, sitter inne med et betydelig ”uoffisielt” maktpotensial. Hvilken utforminger dette maktpotensial har, er avhengig av en analyse av spesifikke kulturelle kontekster. Det som imidlertid er hevet over enhver tvil, er at det er et domene hvor kvinner har betydelig innflytelse. Den gir rom for en nyansering av maktbegrepet.

Den åpner for spørsmål som i hvilken grad en umandig mann har makt over kvinner, eller i hvilken grad en umandig mann er tiltrekkende for andre kvinner seksuelt sett. Axel Sandemoses beryktede utsagn om at kvinner ikke vil ha vakre menn, men menn som har vært sammen med vakre kvinner, antyder noe av den maktmessige mangfoldighet i kjønnsordningen. Umandighetskategorien kan også gi en rekke andre perspektiver på hvordan kvinnenes interne maktkamp påvirker oppfattelsen av det mandige. Borgerskapskvinnens sosiale forfengelighet kan for eksempel sees som motstykket til mannens ambisjons og karrierebevissthet. Derved vil også en del av mannlighetskomplekset kunne bli betraktet som en funksjon av mannens evne til å leve opp til de krav til sosial status og økonomisk inntjeningsevne som er kompatibel til kvinnens ulike nivåer av sosial forfengelighet. I denne makt og interessekonstellasjonen står umandighet og karrieresuksess i et antitetisk forhold til hverandre, samtidig som potens og suksess blir knyttet sammen. Umandighet som innfallsvinkel kan således avdekke en rekke komplekse forhold av maktmessig karakter som har formativ innflytelse på opprettelsen av legitim/hegemonisk maskulinitet.

Det eksisterer imidlertid et mer radikalt potensial til forståelsen av konstruksjonen av mannlighet i Liliequists umandighetsforståelser enn det vi finner i Connells teorier. Det konservative draget i Connells teoribygning leder til en syndebukksfiksering. Sivilisasjonshistoriens skurk *par excellence* er det han forstår som hvit, hegemonisk (middelklasse) maskulinitet. I Connells perspektiv er det en dominerende form for maskulinitet som det dreier seg om å detronisere. Han har ikke et analytisk blikk for de sosiale ”maskulinitetsprosesser” som skaper det hegemoniske. Derved umenneskeliggjør han i stor grad også denne type mandighet. Umandighetskategorien inneholder et helt annet menneskeliggjørende aspekt idet den peker på en rekke av de krav som må innfries, de prosesser som må gjennomleves og de egenskaper som må erverves, for at et individ skal kunne fremstå som en legitim maskulin enhet.

En åpenbar svakhet ved Connells teori er at han ikke kan si noe om hvor den hegemoniske form for maskulinitet kommer fra. Styrken ved Liliequists bidrag er en forståelse av at det mandige blant annet skapes av et kjønnsbetont normaliseringspress. Umandighetsdiskursen er riset bak det maskuline kjønnspeilet. Umandighetskategorien åpner

også opp for at mandighet er noe som eksisterer på ulike nivåer innen en og samme form for maskulinitet. Et vesentlig område hvor dette kommer til syne er i skillet mellom det offentlige og private. En mann kan ha ervervet seg tilstrekkelige med maskulinitetsmarkører til å bli rubrisert innen rammene av en hegemonisk maskulinitet gjennom de verv og opptredener han har i det offentlige. I det private kan han imidlertid inngå i en tradisjonell umandighetskategori, som for eksempel kan være grunnet i hans seksualmønstre. Dette gjør at den makt han besitter i kraft av sin hegemoniske posisjon er en svært tvetydig affære. Han kan for eksempel når som helst bli avmaskulinisert ved at det private siver ut i det offentlige, samtidig som hans offentlige prestisje ikke trenger å ha verdi på den private arena, etc., etc.

I avhandlingen vil betydningen av umandighetsdiskursen noen ganger være direkte artikulert, andre ganger kun til stede som et av flere baktepper en maskulinitetsform beveger seg i forhold til. I analysene av moderne kunstverk vil ulike varianter av umandighetskategorien forefinnes på forskjellige måter. I *Fight Club* fremkommer det et scenario som blant annet lodder en dynamikk hvor forholdet mellom umandighet og konsum er et sentralt aspekt. I *American Psycho* presenteres vi for et univers hvor umandighet står i et intimt forhold til manglende beherskelse av forskjellige identitetsmarkører innen et distinksjonssystem. Når det gjelder *Falling Down* risses konturene av en moderne virkelighet hvor umandighetsdiskursen er forbundet med en form for tradisjonell maskulinitet som i løpet av kort tid er blitt transformert til en størrelse som ikke lenger kan anvendes innen den sosiale produksjon. I forhold til *Nattsvermeren* lokaliseres umandighetskategorien i relasjon til seksualitetsformasjoner som er blitt så belastende og smertefulle for individet at det ikke makter å romme disse innen de rammer rådende former for maskulinitet setter. Trusselen fra det umandige peker på hvor skjør mange former for maskulinitet er, og hvor voldsomme handlinger som blir iverksatt, blant annet for å unngå det umandige. De maskulinitetsformene som blir analysert er utsatte størrelser på svært forskjellige måter. Felles er det at moderniteten og sen-moderniteten huser sosiale og eksistensielle dynamikker som på ulike måter setter disse formene for mannlighet under press. De dramatiske handlingene vi får presentert er på forskjellige nivåer en respons på et undergravende trykk.

Stereotypiene – George Lachmann Mosse

I den historisk orienterte mannsforskning er det, som vi har sett, vanlig å operere med ulike maskuline stereotyper eller idealkonstruksjoner. Et svært sentralt og mye sitert bidrag til

forskningen kommer fra historikeren George L. Mosse. Det maskulinitetshistoriske hovedverket hans er *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. Mosses arbeider er også forskningshistorisk interessante i den forstand at vi her møter en forsker, som på et stadium i sitt forfatterskap ”plutselig” oppdager at de problemstillinger han arbeider med i realiteten er kjønnsesifikke anliggender.

Nasjonalisme, maskulinitet, seksualitet og respektabilitet er sentrale begreper som Mosses historieforskning dreier seg rundt. Boken *Nationalism and Sexuality* undersøker blant annet forholdet mellom de retninger en nasjon utvikler/beveger seg i, og den type affekt eller seksualregulering som er nødvendig for at det nasjonale prosjektet skal virkeliggjøres. Det er imidlertid først med *The Image of Man*, at han ”oppdager” sitt forskningsobjekt, og Mosses forskning får et eksplisitt maskulinitetshistorisk sikte. En oppdagelse som voldsforskere som Sandmo og Fanon for eksempel ikke gjør.

I dette verket undersøker han den historiske og idémessige fremveksten til det han oppfatter som den ”moderne maskuline stereotypen”. Denne er et mannsideal som henter sine første byggeklosser fra føydalsamfunnets aristokratiske krigerkaste og kristne forestillinger om maskulinitet, og som gradvis ble satt sammen til et mer helhetlig bilde på slutten av 1700-tallet. Denne stereotypen oppfatter han som en form for maskulinitet som i ulike kulturelle utforminger har figurert som et idealbilde fra 1700-tallet og frem til moderne tid. Dette er et synspunkt som i hovedtrekk også deles av ”maskulinitetshistorikeren” Robert A. Nye.⁷⁰ Han gir også en forklaring på kontinuiteten i forestillingen om legitim maskulinitet. Bindeleddet mellom den gamle og den nye tid lokaliserer han i de mannlige æreskodekser. Siden det blant annet er disse æreskodeksene som konstituerer den duellerende praksis og den mentalitetshorisont som opprettholder denne, er det også mulig, å snu på denne maskulinitetshistoriske flis, og hevde at det var det kulturelle krav om at mannen skulle utvikle og opprettholde en rekke voldsteknologiske ferdigheter og beredskaper som sikret kontinuiteten i forestillingene om hva som utgjorde legitim mannlighet.

Den historiske etablering av stereotypen står i forhold til borgerskapets konsolidering av seg selv som klasse. Idealforestilling var et bilde av mannlighet som inneholdt de maskuline egenskaper og verdikonstellasjoner som gjorde mannen skikket til å være en motor og drivkraft i samfunnsutviklingen. Den stod således også i relasjon til nasjonalisme som verdi. Denne kjennetegnes ved at dygder som offervilje, patriotisme og lydighet er integrerte

⁷⁰ Robert A. Nye (1998): 8. ”What I learned, suprisingly, is that although the language and empirical basis constituting what it meant to be a man changed radically with the production of new formal knowledge about the body, the primordial qualities of manliness exemplified in the noble gentleman were adopted with minimal revisions by middle-class men. The instrumentality that facilitated this process of adaptation

delar av mannens etiske substans. Mosse legger vekt på at idealet er prototypen på den respektable mann. Den representerer de egenskaper som gjør det mulig for en mann å inngå som en legitim størrelse i samfunnets mest sentrale livsstilsformasjoner.

Stereotypen hadde en utpreget kroppslig side. Til forskjell fra de aristokratiske forestillinger er det ikke bare klesdrakt og måter å føre seg på som nå får betydning for maskulin fremtreden. Det utvikles en ren maskulin estetikk hvor mannskroppens fysiske utforming står i sentrum. Ifølge denne skal den forbilledlige mann forme og skulpturere kroppen med utgangspunkt i Winkelmanns representasjoner av de greske ynglinger. Denne maskuline idealkropp, eller bilde på skjønnhet fremstod også som en etisk størrelse, i den forstand at det var et nært forhold mellom fysisk skjønnhet og etisk høyverdighet. Den vakre og harmoniske kroppen ble et tegn på det moralsk integrerte individ. En mann med ranke skuldre og en fast hake, hadde ingenting å skjule og var fast i sine beslutninger og gjerninger, og ofret seg heroisk for familie og fedreland. Det innebærer de ulike egenskaper som mannen er tuftet på kan avleses i det offentlige rom. Moralen kan også leses slik at dygder som kjærlighet til arbeid, måtehold, offervilje, renslighet etc., er etiske størrelser som gir kroppslig helse og velformede kroppsdeler. Dette er en tankegang som også finnes i Oscar Wildes *The Picture of Dorian Gray*.

Dette skjønnhetsidealet som ble artikulert av Winckelmann finnes som et sentralt element i de store ideologiske virkelighetsrepresentasjoner i forrige århundre. Det er for eksempel en påtagelig likhet mellom de maskuline frontbilder som figurerer i så antitetiske størrelser som fascistisk, kommunistisk og sosialdemokratisk propaganda. Den politiske plakatkunst som blomstret i første halvdel av det tyvende århundre gir tydelige eksempler på dette.

Et vesentlig element ved den maskuline stereotypien er det Mosse omtaler som mottypen. Dette er de former for mannlighet som blir erklært ugyldige. Disse inkluderer den homoseksuelle, jøden, onanisten, den bleke muskelfattige litterat etc. Foruten å være umandige, så blir disse figurene også betraktet som umoralske, svake og servile. Mosses tematisering av mottypen kan sees som en konkretisering av det Connell har kalt marginalisert maskulinitet. Connells perspektiv indikerer at det er et konstant spenningsforhold mellom de hegemoniske og de marginaliserte former for maskulinitet. Mosse har imidlertid et langt mer statisk perspektiv på både stereotypen og mottypen. Her kunne umandighetsdiskursens

was a male code of honour that survived the destruction of the Old Regime in 1789 by accommodating its practices and usages to the unique sociability and legal arrangements of bourgeois civilization.”

betydning for etableringen av stereotypien åpnet perspektivet. Mosses idealtipe er fast og meislet. Det er noe sikkert og stabilt og vedvarende over den.

Det er videre Mosses poeng at denne stereotypen har vært kompatibel til de totalitære regimer i forrige århundre. Den har inneholdt et element av voldelighet som fikk optimale utfoldelsesbetingelser i Hitler Tyskland. Mosse fremstilling av fremveksten av denne maskuline stereotypien er et svært interessant bidrag til forskningen, som ofte blir sitert og kreditert av andre, men som også er gjenstand for mye kritikk. Det er spesielt det forenklete synet på maskulinitet som blir dradd frem. Både Ekenstam og Tjeder påpeker det reduksjonistiske ved å snakke om *et* mannlig idealbilde.⁷¹ Ifølge disse forskerne er det åpenbart at det i tråd med de resonnementer Connell legger for dagen eksisterer en rekke ulike former for mannlighet på samme tid i et kulturelt felt. I tillegg har ikke Mosse i særlig grad betont de interne motsetninger som eksisterer i denne formen for maskulinitet.⁷² Dette er en type kritikk som også rammer Kimmel og til dels også Connell.

Denne kritikken kan også anvendes på mitt eget arbeide. Slik jeg ser denne kritikken er den først og fremst en inspirasjon til videre forskning. Historisk mannsforskning er ennå ikke et fullt utviklet forskningsfelt, og jeg ser det som naturlig at det i denne fasen trekkes lange linjer, som nok kan være unyanserte, men som kan påpeke utviklingstrender, brudd og kontinuiteter, som kan ha verdi, og ikke minst være utgangspunkt for videre forskning. I denne forstand har arbeidende til de ovennevnte teoretikerne fungert som svært vesentlige intellektuelle stafettpinner.

Norden

I Norden har maskulinitet vært tematisert siden begynnelsen av 80 tallet. De som er først ute er danskene. En av de banebrytende bøkene her er Fausing, Kiselberg og Clausens *Billeder af mændenes historie* (1984). Kiselbergs *To og et halvt kapittel av mændenes historie*, er også sentral(1979). Den lille artikkelsamlingen *Hengivelse* (1981) om menns orgasmer utgitt på informasjons forlag og redigert av Tor Nørretranders må også regnes med. Den er et viktig

⁷¹ David Tjeder (2001): 4. "Samtidig är Mosse ännu fyrkantigare än Kimmel och Rotundo. Den maskuline stereotypen skapas kring 1800, och har sedan dess endast genomgått marginella förändringar, menar Mosse. Historien om den moderna mannligheten blir historien om den muskulösa kroppen som är villig att dö för sitt fosterland. Det är som att inga andra ideal verkat bland män under de senaste 200 åren. Et sätt att komma bort från de enkla förklaringar om förändring som karkatäriserar främst Mosse och Kimmel, men även Rotundo, är att undersöka faktiska mäns liv."

⁷² Claes Ekenstam i Anne Marie Berggren (1999): 167. "Mosse kan uppfattas som schematisk og förenklande. Han talar ju enbart om *en* manlig idealbild och ger därmed en tämligen homogen bild av vår västerländska kulturs mansbil, som i realiteten varit mer motsägelsefylld och dessutom genomgått viktiga förändringar. Förmodligen bör man därför laborera med flera mansbilder. Men jag anser likväl att Mosses historik är användbar för att lyfta fram vissa utvecklingstrender, som den förändring i förhållande till självkontroll som här står i fokus."

anslag til debatt om menns seksualitet og særlig den såkalte orgastiske potens, som for lengst burde vært fulgt opp av grundige studier og heftig diskusjon.

Steffen Kiselberg uttaler sitt forskningsprogram på følgende måte: (marxistisk utgangspunkt.)

Nu er det næppe en opgave for enkeltpersoner at udvikle en strategi for mandefrigørelsen, men det kunne det derimod være at undersøge det samfundsmæssige grundlag dels for de personlighedsideal, mandebøgerne beskriver og kritiserer, dels for deres "krise", -og det er hva jeg har sat mig for med det følgende. ... -netop fordi "manderollen" ikke kun støtter sig på vilkårlige verdier, men er et produkt av samfundsmæssige (kapitalistiske) forhold, som i det væsentlige stadig står ved makt. Og herom handler det følgende.⁷³

Kiselbergs bok har en sterk freudo-marxistisk tilnærming. Store deler av boken dreier seg således om å forklare den kapitalistiske vareproduksjon, de strukturelle endringer i mellommenneskelige forhold som oppstår når arbeidsdelingen blir mer differensiert og lønnsarbeidet oppstår. I den sammenheng gir han også en redegjørelse for den historiske differensiering mellom produksjon og konsum som han mener kapitalismen er grunnet på.⁷⁴ Denne konstallasjonen sees så som opphavet til konstitueringen av en familiær intimsfære og en produksjonssfære. Disse forskjellige sfærene opprettholdes av ulike samfunnsmessige praksisformer, som inneholder ulike betingelser for opprettelse av identitet og derved også for fiksering av kjønn.

Oppløsningen av den landlige patriarkalske storfamilie og innføringen av det alminnelige lønnsarbeid er således opptakten til den borgerlige familiekonstellasjon. Innen denne ser han det ødipuskompleks som Freud utarbeidet som en sentral psykisk dannelsesinstans. Ifølge Kiselberg dreier det ødipale triangel seg først og fremst om dannelsen av den mannlige kjønnskarakter. I den forbindelse legger Kiselberg vekt på at konstitueringen av de sadistiske impulser som for mannens vedkommende er en konsekvens av den ødipale sosialiseringssprosess, blir nyttige egenskaper i kampen på markedet.⁷⁵

⁷³ Steffen Kiselberg (1979): 40–41.

⁷⁴ Steffen Kiselberg (1979): 54.

⁷⁵ Steffen Kiselberg (1979): 76.

Påstanden om den maskuline sadisme som strukturelement og drivkraft i opprettholdelsen av konkurransesamfunnet er lite egnet som et instrument å tenke og analysere maskulinitet med på et historisk strukturnivå. Et analyseverktøy som det psykoanalytiske ødipale triangel synliggjør ikke maskulinitet i historien på måter som kan kontekstualisere og bidra til forståelse av vår tids mannligheter.

Kiselbergs bok handler mer om samfunnsformasjoner og idealtyper, enn om menn på et konkret fenomenologisk nivå. Boken kan i større grad betraktes som en kritikk av det borgerlige mannsidealet, blant annet konkretisert i skikkelse av Benjamin Franklin, enn en nyansert redegjørelse for mennenes livssammenhenger i et historisk perspektiv. I likhet med Kimmel og Mosse gir han en overordnet idealtypisk fremstilling av en maskulinitetsform, som han mener har hatt dominerende innflytelse i europeisk historie fra 1700-tallet frem til i dag.

Kiselbergs har en rekke utlegninger av de logikkformer som konstituerer en økonomisk orden, og betydningen de historiske endringer i disse har på opprettelsen av ulike former for maskulinitet. Til forskjell presenterer Mosse oss for en mer detaljert beskrivelse av den historiske utvikling av et bestemt mannsideal. Han viser med et vell av konkret historisk informasjon de ulike byggeklosser denne forestillingen om mannen består av, og på hvilke måter på hvilke historiske tidspunkter disse blir en virksom del av det han omtaler som den maskuline stereotyp. Mosse representerer således en vesentlig utvikling i forhold til Kiselberg. Likevel opererer han, som vi har sett, med en vel statisk og firkantet syn på maskuliniteten. Det som ofte savnes i Mosses fremstilling, er de konkrete levende menn, skikkelser gjort av kjøtt og blod.

Kjøtt og blod

”Kjøtt-og-blod-tradisjonen” i forskningen om menn er av relativt nyere dato, og ivaretas hovedsakelig av litteraturvitere, historikere og idé/mentalitetshistorikere. Sentrale navn er Jørgen Lorentzen og Claes Ekenstam. Både Lorentzens og Ekenstams historikk inneholder mye av det som savnes hos Kiselberg, Kimmel, Connell og Mosse, nemlig en nærmere redegjørelse for hvordan menn opplever sin egen maskuline posisjon. En av svakhetene ved denne type forskning er selvfølgelig at de ytre rammers betydning for opprettelsen av maskulinitet ikke blir gjenstand for dyptgående tematisering.

Jørgen Lorentzens bidrag til forskningen om menn er todelt. Den ene siden utgjøres av en politisk inspirert kamp for likestilling som først og fremst kommer til uttrykk i en rekke artikler i antologier og tidsskrift, og i en rekke fora for offentlig debatt, som fjernsyn, radio og aviser. Den andre utgjøres av analyser og problematiseringer av kulturhistoriske betingelser for opprettelsen av ulike former for mannlighet. Jørgensen som Holter tilhører den konstruktivistiske del av mannsforskningen. Den hittil viktigste boken i forfatterskapet er *Mannlighetens muligheter* (1998). Denne er en analyse av en rekke mannskjebner rundt århundreskiftet, en periode som i litteraturvitenskapen gjerne blir betegnet som *det moderne gjennombruddet*. Lorentzen tolker og forstår maskulinitet og mannlighet i litterære verker av Hamsun, Garborg, Strindberg og Dostojevskij. Dette gjør han innen en feministisk inspirert forståelse av patriarkatet, og de sosiale prosesser som opprettholder og forandrer dette. Siktemålet er å vise noen av de problematikker og brytninger som oppstår når de verdiformasjoner en maskulinitetsform er grunnet på, ikke lenger forstås som selvfølgelige og gyldige størrelser.⁷⁶ Mens Faludi kartlegger hvordan en rekke maskulinitetsformer i 1990-tallets USA, har mistet sitt kulturelle grunnlag og derved også sin legitimitet, er et av Lorentzens siktemål å vise noen av de indre konfliktscenarier som oppstår når *pater familias* må forholde seg til en familiestruktur hvor de tradisjonelle hierarkiske ordninger står i et brytningsforhold med strukturingsprinsipper av mer egalitær art. Dette tydeliggjøres gjennom Rittmesterens skjebne i Strindbergs *Faderen*. Rittmesteren figurerer her som representant for den tradisjonelle maskuline makt som ikke transformeres i møte med den nye tid og den nye kvinne. Det er så å si rigiditeten i denne maskulinitetsformen som knekker ham. Den andre form for maskulinitet Lorentzen tematiserer er den såkalte brudd-maskulinitet. Dette er skikkelser som er i opprør mot den rådende hegemoniske form for maskulinitet. I boken representert av Gram og Nagel i henholdsvis Garborgs *Trette menn* og Hamsuns *Sult*. I tillegg til disse introduserer også Lorentzen en tredje form for mannlighet, representert ved fyrst Mysjkin i Dostojevskijs *Idioten*. Det vesentlige aspekt ved denne er at den peker mot andre mulige måter å være mann på.

Boken, som store deler av Lorentzens øvrige forskning, har således både et maskulinitetshistorisk og et aktuelt sikte. Den er et bidrag til den historisk orienterte mannsforskning i den forstand at den eksplisitt tematiserer hva det innebærer å være mann i en bestemt historisk epoke, underlagt bestemte sosiale prosesser. Den har en aktuell, utopisk dimensjon, idet den med bakgrunn i de historiske innsiktene søker å vise de kulturelle og

⁷⁶ Jørgen Lorentzen (1998): 162. "Rittmesteren går fra en ureflektert varen som mann gjennom sine handlinger til en usikker kjønnsidentitet på grunn av tvil om sin patriarkale makt. Rittmesterens identitet som mann er altså dypt knyttet til hans makt, og idet makten rokkes, trues

menneskelige punkter som kan være fruktbare utgangsposisjoner for opprettelsen av nye former for maskulinitet.⁷⁷ Dette utgangspunktet lokaliseres, ikke i et sett eksplisitte verdiformasjoner, men i en mannlig etikk, inspirert av Levinas tenkning, som har relasjonen og det dialogiske som sitt utgangspunkt. Lorentzen avslutter på følgende måte:

*Han (fyrst Mysjkin) er revet opp fra historien, og vi møter ham bare en kort stund på besøk i St. Petersburg, hvor han inntreer i en rekke dialoger med andre på en slik måte at han viser dialogens absolutte etiske side: muligheten for å se den andre på en slik måte at han ikke bare kan vise hengivenhet og tilgivelse for den andre, men slik at han kan tilgi seg selv for at han i denne perioden av sitt liv, lever lykkelig på grunn av alle de vidunderlige ting han møter for hvert skritt han tar: et barn, Guds morgenrøde, et gresstrå og øynene som ser på ham og elsker ham.*⁷⁸

Slik Lorentzen ser det representerer fyrst Mysjkin en form for maskulinitet som har fremtiden foran seg. Han representerer et markant brudd, både med den type produksjonsmaskulinitet vi får presentert hos Kiselberg, spissartikulert i skikkelse av Benjamin Franklin, og de representanter for en patriarkalsk maskulinitet som Mosse har satt sitt analytiske øye på. Det er også en radikalt annerledes maskulinitetsform enn det vi finner i Kimmels utlegninger av *The Self-Made Man*. Fyrsten ser ut til å representere en form for maskulinitet som har klart å bryte det hermetiske, atomiserte selv, og synes å være i stand til å henvende seg til andre og til virkeligheten, på måter som overskrider hans ambisjonsmønstre.

Som eksempel på et hermetiske subjekt finner vi i Gabriel i Arne Garborgs *Trætte mænd*. Her blir vi presentert for en hovedperson som er fanget i sitt eget jeg, og som har krakelert som en kjønnslig, seksuell størrelse. Lorentzen skriver: ”I en slik ustabil relasjon klarer ikke Gabriel å se den annen som en annen, den andre blir ikke en annen som setter jeget på prøve i et etisk forhold, den andre oppleves isteden som en del av jeget, som dobbeltgjenger som speiler jegets ustabilitet og truer med destabilitet. Gabriel er fundamentalt sett vendt inn mot seg selv.”⁷⁹ Dette kan selvfølgelig betraktes som en mer alminnelig

også hans væren som mann.” 165. ”Han nedlegger sine tegn på makt, samtidig som han nedlegger seg selv som mann.”

⁷⁷ Jørgen Lorentzen (1998): 210. ”analysene viser at i alle de tre tekststoffellene omgjøres undringen og møtet med objektet til en kriseopplevelse og adskillelse fra den andres sosialitet. Møtet med den andre gjør at de mister seg selv og blir værende i sin egen lidelse. Forskjellen tåles ikke, og mennene overgir seg til intetheten.” 212. ”Jeg vil hevde at bare gjennom denne form for naiv mannlighet, det vil si en mannlighet som våger å smelte for den andre, vil det mannlige kunne oppleve nytelsen.”

⁷⁸ Jørgen Lorentzen (1998): 225.

⁷⁹ Jørgen Lorentzen (1998): 133.

narsissistisk posisjon, eller vi kan se denne type lukkethet som en særegen vestlig eksistensmodus, det vil si mer som karakteristika ved en individform enn som en nevrose. I realiteten en særegen måte å være mann på, som har sitt utspring i en bestemt type europeisk kulturtradisjon.

Som en idealtipe representerer fyrsten en form for maskulinitet som står milevis fra de skikkelser som blir formulert i en rekke av de kunstverk jeg analyserer. Pat Bateman i *American Psycho* har ingen former for reell åpenhet eller kontakt med omverden. Han ser deler av virkeligheten, men blikket hans er styrt av hans kontinuerlige og desperate forsøk på å opprettholde et jeg, og inngå som en legitim størrelse i en bestemt livsstilsformasjon. I stedet for vidunderlige ting, Guds morgenrøde og kjærlige blikk, legger Bateman merke til at uteliggeren Al er kledd i årets uteliggermote, før han vipper frem en kniv, stikker hull i øyeeple hans, og maltrakterer det forskrekkede individ til døde. Bateman er ikke som Gabriel en skikkelse som holder på å gå til bunns i eget jeg. Det finnes ikke noen sjel og noe jeg å gå til grunne i. Dersom det finnes en bunn, så er Bateman allerede der, og det eneste bestandige der er en ondskap som hermetiserer ham rundt eget ego og driver ham gjennom verden.

Slik Lorentzen ser det ligger livsbetingelsene for fremtidige former for maskulinitet i en type etikk som legger vekt på relasjonen og den andres betydning. Heri ligger det en tanke om at det åpne møtet med den andre, og den personlighetskonstituerende effekt denne relasjonen har, er en uomgjengelig forutsetning for menneskeliggjøringen av individet. Dette er en tiltalende, men slik jeg ser det, utilstrekkelig posisjon. På et individnivå er det selvfølgelig mulig for den enkelte å bryte en lukkethet gjennom en type etisk forpliktelse til å åpne seg mot andre, og stå i et refleksivt forhold til relasjonen og de prosesser som utspiller seg der. Denne type tenkning tar imidlertid ikke høyde for den betydning de historisk konstituerte kulturelle kategorier har for opprettelsen av kjønn. Den ser således ikke hva som kjennetegner disse kategoriene. Derfor blir det også vanskelig å lokalisere de akser og prosesser som er sentrale for opprettholdelsen av vår tids kjønnsordning. I denne sammenheng er de tanker om Androgynatet som Holter introduserer mer fruktbare, idet de oppfordrer til å undersøke hvilke sosiale prosesser som er spesifikke for vår tid, og hvordan disse virker på opprettelsen av maskulinitet og struktureringen av kjønnsfeltet. Min tilnærming til denne problematikken står således nærmere det perspektiv Holter lanserer enn de ansatser til utopisk mannlighet som Lorentzen tenker ut fra.

Snørr og gørr i historien

I Sverige er Clas Ekenstam en sentral figur og en motor i forskningen om menn og maskuliniteter. Foruten den voluminøse *Kroppens idéhistoria* har han stått som redaktør for noen av de mest sentrale og betydningsfulle antologier om maskulinitet som er utgitt i Norden. I 1998 kom antologien *Rädd att falla – Studier i manlighet*, og i 2001 kom *Sprickor i fasaden – Manligheter i förändring*. Begge disse antologiene er eksplisitt viet forskning om menn, og presenterer bidrag fra sentrale forskerne på området. Antologien representerer et nytt steg i forskningen om menn og maskuliniteter. Dette kommer blant annet frem ved at de både har ett historisk perspektiv, men forsøker fremfor alt å gripe kompleksiteten i menns væremåter. I den forstand at antologiene peker et steg fremover idet de bærer i seg det jeg vil kalle ansatser til en maskulin fenomenologi. Det vil si et forsøk på å bevege forskningen, vekk fra den tradisjonelle kjønnspolitiske scene, og i retning av menns faktiske opplevelse av sin virkelighet.

Ekenstam har en mentalitets- eller idéhistorisk tilnærming til problematikken. Han bygger i vesentlig utstrekning på de studier som er gjort av Norbert Elias og den franske Analle-skolen, med Phillip Ariès, Michel Foucault, Richard Sennet som sentrale profiler. Tenkere som Peter N. Stearn og George L. Mosse som har en eksplisitt maskulinitetshistorisk profil er vesentlige utgangspunkter for hans analyser av mannligheten i historien. Når det gjelder forståelsen av de mer ”nære” psykiske og kroppslige prosesser er det Wilhelm Reich og Reichs elev Alexander Lowen, som utgjør det teoretiske fundament.

I antologien av *Rädd at falla* formuleres det et slags program for den videre kjønnsforskningen som setter mannen i sentrum. ”Även om det är viktigt at vi inte släpper fokus på de viktiga jämställdhetsfrågorna är det nödvändig att utveckla mer grundforskning och att skapa en ökad kunskap om mannens historia, samt om den komplexitet som präglar konstruktionen av dagens manligheter.”⁸⁰

Som sitatet indikerer, har store deler av den pågående mannsforskning et dobbelt sikte. Den skal både kaste lys over mannens historie, si noe om hvordan det har vært å være mann historisk sett, samtidig som den søker å utsi hva som kjennetegner dagens maskuliniteter, hvordan de inngår i kjønnsfeltet, og hvilke former for utvikling som er relevante og som kan påvirke den menneskelige utveksling i kjønnsfeltet.

Ekenstams sikte er således å lokalisere og analysere de langsiktige forandringer i maskulin identitetskonstruksjon. Hans sentrale fokus er det maskulinitetshistoriske samspill mellom selvbeherskelse og utlevelse av følelser. Disse undersøker han i essayene ”Kroppen, viljan och skräcken för at falla: ur den manliga självbehärskingens historia”, ”En historie om manlig gråt” og ”Manlighetens kriser og kransar: mansbilder och känsloliv vid tre sekelskiften”.

Utgangspunktet for Ekenstams undersøkelser er et emosjonelt uttrykk som for mannens vedkommende er blitt mer og mer marginalisert og tilbakevist opp gjennom historien, nemlig gråt. I dag kan gråt som et sentralt forskningstema umiddelbart kunne vekke en rekke motreaksjoner hos mange menn. Det vil blant annet kunne oppfattes som en oppfordring til feminisering av mannen. Rent forskningspolitisk sett kan det sees som et knefall for et feministisk press og å mye opp og ”bløtgjøre” mansrollen. Det interessante spørsmål i denne sammenheng er imidlertid hvorfor det er slik at et fenomen som gråt i vår kultur, knytter mannen til en feminisering og en umandighetsdiskurs. Hvilke kulturelle mekanismer er det som har ført til at gråt, i motsetning til aggresjon, ikke betraktes som et sterkt maskulint affektuttrykk.

”Den interresanta frågan är dock varför man finner så få män som gråter i dag, när det er så godt om dem längre tibaks i historien.”⁸¹ Ekenstams prosjekt er således en slags utlegning av en gråtens disiplinerings og konstitueringshistorie. Utgangspunktet er en analyse av de gråsteknologiske ferdigheter menn på ulike historiske tidspunkter er i besittelse av. I denne emosjonalitetshistoriske utlegningen følger Ekenstam i hovedsak det historieskjema som er lagt av Norbert Elias. I grovkornet utgave impliserer dette at det maskuline emosjonsuttrykk opp gjennom historien, fra det tidlig moderne samfunnet frem mot vår egen tid, er blitt utsatt for en tettere og tettere affektregulering. Denne har minsket og begrenset det maskuline uttrykksregister. For gråtens vedkommende har den gått fra å være et legitimt maskulint uttrykk for følelser og affekter, til i moderne tid å bli en integrert del av en umandighetsdiskurs. Ordentlige menn gråter slettens ikke.

I den mykenske storhetstid Homer skildrer i sine store epos er det imidlertid ingen konflikt mellom ekte maskulinitet og åpenlys gråt.⁸² Achilles gråter i Illiaden så sanden og rustningen vætes sammen med sine menn ved vennen og våpendrageren Patrokolos' bære.

⁸⁰ Ekenstam/Johansson (1998): 9.

⁸¹ Ekenstam/Johansson (1998): 118.

⁸² Ekenstam/Johansson (1998): 51. ”I vår tid påstås ofta män vara tillknäppta och oförmögna att visa känslor. Att gråta har länge uppfattats som omanligt i den västerländska kulturen. Som framgår av de medeltida männens intensiva sorgereaktioner i offentlighetens ljus har det emellertid inte alltid varit så. Den fråga som här skall diskuteras är om den nutida mannens konfliktfyllda förhållande till gråten, men även hans svårighet med att uttrycka flera andra känslor, sammanhänger med ett visst slags mansideal som vuxit fram med det moderna samhället.”

Menn kan gråte både kollektiv og offentlig, uten at det har noen som helst negativ innflytelse på deres maskuline status. Det kan tvert om sees som uttrykk for noe spesifikt mannlige.⁸³ Allerede i den klassiske greske epoke argumenterer imidlertid rasjonalisten Platon ut fra sin tredeling av sjelen mot den frie utlevelse av maskulin gråt. Dette gjør han med bakgrunn i et maktperspektiv. Forutsetningen for at en fri mann skal kunne styre og herske over andre, er at han er i stand til å mestre seg selv. Det er imidlertid først ved slutten av middelalderen og gjennom etableringen av nye produksjonsforhold at reguleringen av de maskuline affekter for alvor setter inn. Den affektregulering som nå ser dagens lys står i produksjonens tegn, idet den tar sikte på å gjøre mannen til en habil og lønnsom enhet innen rammen av en bestemt produksjonsorden. Denne historien er selvfølgelig ikke en stramt lineær begivenhet. Der finnes en rekke kryssende tendenser, og noe som kan ligne direkte tilbakefall, slik som for eksempel romantikkens dyrkning av en viss type sensibilitet og naturfølelse.⁸⁴ På 1930-tallet kulminerer imidlertid denne utviklingen i et autoritært, stramt og stålsatt mannsideal, ifølge Ekenstam.

Ekenstams arbeide er, slik jeg ser det, en viktig historisk innfallsvinkel til den maskuline emosjonologi. Denne kan betraktes som en lære om de emosjonelle mønstre og uttrykk som er godkjente størrelser i det som på ulike tider og i forskjellige former for kulturell kontekst betraktes som legitim maskulinitet. Det jeg i denne sammenheng savner fra Ekenstam, som opprinnelig er idé- eller mentalitetshistoriker, er en bredere redegjørelse for gråten som en dynamisk kategori.

Med det mener jeg at tårer ikke er noe entydig noe. Gråt er som vold en kategori som alltid er kultur og epokerelatert. Det vil si at både en tårestrøm og et voldsuttrykk kan på forskjellige historiske tidspunkter og i ulike kulturelle kontekster representere svært ulike emosjonelle horisonter. Selv om gråten er et følelsesutbrudd, som også en rekke voldsuttrykk kan sies å være, så vil både dens betydning og de emosjonelle kompleksene den er relatert til, være svært varierende størrelser. Gråt er som vold dypt implisert i kulturprosjektet.

I denne sammenheng mener jeg det er viktig å kartlegge ikke bare hvilket forhold det å gråte, det å felle tårer står i til ulike forestillinger om maskulinitet, men også å kartlegge den øvrige struktur av emosjoner gråten inngår i og er bundet opp med. De former for gråt som er

⁸³ Ekenstam/Johansson (1998): 55. "Trots att Akilles och hans män beskrivs som modiga krigare uppfattas på intet sätt deras obehärskade känsloreaktioner stå i något motsatsförhållande till deras manlighet. Tvärtom tycks det som om själva häftigheten i sorgereaktionen och den aktiva utlevelsen av lidande vid denna tid ses som specifikt manlig."

⁸⁴ Ekenstam/Johansson (1998): 117. "Under renässansen problematiseras attityden till manlig gråt efter medeltidens relative tolerans, för att sätta än starkare avtryck inom 1600-talets ekspansiva aristokrati. 1700-talets oppmjukning av sederna tycks åter släppa fram floder av manliga tårar. Med fremväxten av ett modernt mansideal decennierna kring sekelskiftet 1800 krymper utrymmet för den manliga gråten åter successivt, även om detta sker med skiftande hastighet i olika länder och med varierande framgång inom olika sociala grupper. I slutet av samma sekel tycks mansbilden hårdna ytterligare i större delen av den västerländska kulturen, med ett intensifierat avståndstagande till manliga tårer som följd. Denna utveckling kulminerar med 1930-talets auktoritära mansbilder."

knyttet til hegemonisk maskulinitet er i dag er for eksempel vesensforskjellige fra den type gråt vi finner hos Achilles. De historiske og de nåtidige maskuline tårestrømmer representerer helt ulike ”kulturuttrykk”. De referer ikke bare til en ganske annen form for emosjonelt og affektivt make up, men til grunnleggende forskjellige maskulinitetskonstruksjoner.

Achilles er for eksempel et langt mer ytrestyrt individ enn hva som er tilfellet med de øvrige former for historisk maskulinitet som Ekenstam studerer. Det vil si at det handlingsinitierende trykk, ikke nødvendigvis tilskrives ”indre” beveggrunner, men i langt større grad ser ut til å referere til ”ytre” størrelser, som for eksempel ved henvisning til *moira*, skjebnen, eller enkelte av de guddommer som er overalt i gresk litteratur og forestillingsverden. (Eros skyter for eksempel sine piler, og Dionysos inngir sine følgesvenner og dyrkere rus og bakkantisk vanvidd, etc.)⁸⁵ Gråten kan i denne maskulinitetskonstruksjonen derved betraktes som et mer umiddelbart affektuttrykk, som ikke nødvendigvis utsier noe spesielt om personen, bortsett fra at dette uttrykket akkurat nå dominerer ham.

Betrakter vi gråtens status i en mer moderne form for maskulinitet vil den ha en helt annen referansehorisont. Gråten vil i en viss forstand ha en lignende status som seksualiteten hadde for bare noen ti år tilbake. Gråten er i dag konstituert som et uttrykk for et særlig sensitiv og sårbart emosjonsområde, som utsier noe hemmelig om ens indre som det gjelder å skjule. Den moderne manns tårestrøm vil i langt større grad enn hva tilfellet er med de homeriske helter ha en referanse til en indre hemmelighet, en emosjonell egentlighet, som et uttrykk som utsier noe udiskutabelt sant om personen. Den gråtende mann er ikke bare umandig, tårene er ikke bare uttrykk for svakhet og redsel. Han er i en viss forstand også ekte. Han avdekker et sant selv. Dette er ikke ulikt en rekke moderne forståelser av seksualiteten. Freud, og for øvrig også hele syttitallets seksuelle frigjøringsbølge, betraktet seksualiteten som den indre sannhet og hemmelighet ved mennesket, som det gjaldt å sette fri. De maskuline tårer peker på lignende måte på eksistensen av en egentlig og autentisk emosjonskonstellasjon, som tidligere har vært undertrykt, men som via tårene endelig blir frigjort slik at den kan bli integrert i individet.

Gråtens status og mening er avhengig av den plassering den har i den spesifikke maskuline emosjonologi den inngår i.⁸⁶ Når Ekenstam ikke gir en grundigere tematisering av

⁸⁵ E.R. Dodds (1951): 9. ”But to Homer it is not caprice: it is the act of a god, who ”increases og diminishes at will a man’s *aretè* (that is to say, his potency as a fighter).” S.28. ”In my first chapter I discussed Homer’s interpretation of the irrational elements in human behaviour as ”psychic intervention” – an interference with human life by nonhuman agencies which put something into a man and thereby influence his thought and conduct.”

⁸⁶ Falkeide / Grønseth og Grønseth (1991): 107. ”Keleman ville ha sagt: ”Hvordan gråter vedkommende? Gråter vedkommende på en måte som vil hjelpe? Er dette en uttømmende gråt? En håpløs gråt? Gir gråten styrke?”. Dette er enkle ting man kan legge merke til hvis man jobber terapeutisk etter Kelemans metode. Personen som gråter befriende blir lysere til sinns, øynene lyser opp, og etter en stund får vi ofte et skifte til latter. Et spontant skifte fra gråt til latter. Gråten og latteren er, -når de er nært knyttet til hverandre, en del av følelsenes lindrende karakter. En annen type gråt er den som aldri blir til latter og som gjør både pasienten og terapeuten deprimeret. Den tar bort muskeltonus,

disse sidene ved gråtens kulturhistorie, så blir verken gråten som en rent strategisk affekt i machiavellisk ånd (slik tilfellet var ved en rekke hoff, før affektreguleringen ble "second nature, og fremdeles figurerte som *persona*, som en konvensjon man kunne ta av og på etter som situasjonen krevde det) belyst, men viktigst, han bereder ikke grunnen for et begrepsreservoar som kan gripe hva gråt som et maskulint affektuttrykk vil innebære i en postmoderne kjønnsorden.

Blikket fremover

*Var fanns då de vanliga männen, de som fångar vår uppmärksamhet innte bara som utövare av destruktiv makt, som inte begått övergrepp eller varit allmänt osympatiska och knasiga? Finns de överhuvudtaget? Kunde det också finnas bra män, värda att lyfta fram för sina goda egenskaper? Existerade det möjligtvis företeelser förknippade med manlighet som kunde utgöra något eftersträvansvärt? Eller var manlighet per definition, i själva sin essens, något negativt och problematisk, i skarp kontrast till den goda och relationsinriktade kvinnligheten? Och slutligen: manlig sexualitet, var den bara den bakomliggande faktorn til våldtäkt, utnyttjande och kränkning eller skulle den också kunna utgöra en källa till liv, glädje och ömsesidig njutning?*⁸⁷

Selv om Ekenstams utgangspunkt er unødvendig defensivt, så peker han på nødvendigheten av å trekke frem et bilde av mannen som overskrider de imperativer produksjon, konsum og militærmakt har innskrevet. Gjennom de maskulinitetshistoriske bidrag fra Lorentzen og Ekenstam får vi presentert ulike mannsfigurer som har utviklet et sett emosjonelle egenskaper og intellektuelle ferdigheter, som bryter med de mentalitetshorisonter som er dominerende i en rekke av vår tids sentrale maskulinitetsformer. Lorentzen fremhever som vi så grev

pasientens selvtillit og følelsen av å klare seg. En type gråt som er full av selvmedlidenhet. Dette er en type gråt som, etter Kelemans mening, hindrer vekst og utvikling. Pasienten må ikke oppmuntres til dette, man må heller peke på og oppmuntre de elementer som mangler. Det som mangler er endring i muskeltonus, mer arbeid med føttene og respirasjonen og mer arbeid med hvordan å skape håp i kroppen. Man kan oppsummere Kelemans arbeid i vektleggingen av den formative prosessen; hvordan du vokser."

⁸⁷ Claes Ekenstam (2001): 7.

Mysjkin i Fjodor Dostojevskijs *Idioten* som en slik skikkelse, og Ekenstam finner en mannsfigur som kan ha modifierende innflytelse på fremtidige former for mannlighet i den svenske skald og hoffmann Johan Gabriel Oxenstierna (1750–1818). Mer enn firkantede stereotyper eller idealbilder som samtidens menn oppfordres å leve opp til, kan disse skikkelsene sees som indikatorer på emosjons og mentalitetsprofiler som åpner for mer reelle mellommenneskelige interaksjoner.

Lorentzens og Ekenstams tematisering av henholdsvis Mysjkin og Oxenstierna er også forestillinger om maskulinitet som kan ha en perspektiverende funksjon. Setter vi de egenskaper, sentrert i det relasjonelle og det emosjonelle, som Mysjkin og Oxenstierna representerer i forhold til en figur som Foster i filmen *Falling Down*, blir en rekke av de aspekter på individplan som leder til Fosters tragedie åpenbare. Foster representerer en moderne maskulinitetsform som ikke takler det relasjonelle. Med røtter i femtallets utdannede middelklasse er han så å si konstruert for å gjøre en bestemt type karriere, samtidig som han er designet for å være *breadwinner* for en familie som er bygd på et énlønns-system. De relasjonsteknologier og de måter å forholde seg til seg selv på som disse avkrever, er ikke særlig sofistikerte. I møte med en verden i forandring blir mangelen på relasjonelle ferdigheter fra Fosters side åpenbare. Det mest tydelige tegn på at Foster ikke behersker det relasjonelle er at han, bortsett fra moren, er alene i verden. Det er for eksempel ingen venner rundt ham når livskrisen oppstår. At hans evne til å inngå i reell interaksjon ikke har vært særlig utviklet i familiesituasjonen, får vi presentert i retrospektiv gjennom en video. Her blir vi vitne til en mann som med en viss feberaktiv iver forsøker å presse familierelasjonene inn i et standardisert amerikansk bilde på idyll og lykke (gyngehestscenen).

Oxenstiernas følelsesmessige utagering, og særlig hans tårepersende ferdigheter, er ifølge Ekenstam ”ett säkert tecken på att emotionella band existerar mellan människor.”⁸⁸ Det er godt mulig at dette er riktig. Men selv om det eksisterer emosjonelle bånd mellom mennesker, kreves det en velutviklet emosjonell teknologi som står i forhold til de kulturbevegelser vedkommende er en integrert del av, for at de skal få en konstruktiv brodd, eller bli relasjonelle og ikke bli en del av en narsissistisk dyrkning av selvets sentiment. I den forstand utsier heller ikke tårene og emosjonene noe bestemt om det kvalitative aspekt ved relasjonene.

Det er mulig å rette den samme type kritikk mot Ekenstam, som mot Lorentzen. Gjennom å fokusere på et konkret mannlige eksempel, som Oxenstierna, på et gitt historisk tidspunkt, unngår han den ”umenneskeliggjøring” som unektelig hefter ved de mer

idealtypiske fremstillinger vi finner hos Kimmel og Mosse og til dels også Connell. Analysene av en gitt mannlighet blir derved langt mer nyansert og konkret. Dette person og epokefokus fører imidlertid til at forståelsen av det strukturelle aspektet blir mer begrenset. Her gis kun plass til en litt enklere form for historisk basert kausalitet som gyldig forklaringsmåte av typen: ”Klyftan mellan offentlig och privat livssfär vidgades i det moderna samhället. Förmodligen fick detta till konsekvens att självkontrollens betydelse ökade.”⁸⁹ Som analyse av de former for sosial dynamikk som konstituerer en bestemt maskulin mentalitets- og emosjonsprofil, er disse av noe beskjeden karakter.

Relasjonens status

När man diskuterar genusforskning i mansperspektiv dyker frågan upp vad ett genusperspektiv i forskningen är. En översiktlig definitjon (i den mån man överhuvudtaget kan eller bör ägna sig åt definitioner) är att det handlar om de problematiserade relationerna mellan kvinnor och män.⁹⁰

Det er noe riktig i Anne Marie Berggrens uttalelse. Et vesentlig element ved det å være et kjønnet vesen er å forholde seg til personer av motsatt og samme kjønn. Å hevde at den del av kjønnsforskningen som eksplisitt fokuserer på menn får sin egenart og legitimitet gjennom å forske på relasjonen mann–kvinne, er imidlertid å snevre feltet.

Et av de store problemer i dagens samfunn er at vi ikke mestrer relasjoner. Skilsmissestatistikkene understreker at det er vanskelig å være både mann og kvinne og ikke minst at det er problematisk å forholde seg konstruktivt til hverandre over lenger tid. Det innebærer imidlertid ikke, slik jeg ser det, at kjønnsforskningen nødvendigvis må ha et eksplisitt fokus på relasjonene mellom kjønnene. At den er et sosialdemokratisk prosjekt. Et av argumentene mot Berggrens tankegang, er at vesentlige deler av kjønnskonstitueringen utspiller seg på andre arenaer enn selve kjønnsrelasjonen. Det trenger derfor ikke å innebære en dekontekstualisering verken av volden, seksualiteten eller kjønnene å ikke eksplisitt fokusere på relasjonen mann–kvinne. Dersom det er slik at kjønnsforskning handler om ”de

⁸⁸ Claes Ekenstam i Anne Marie Berggren (1999): 164.

⁸⁹ Claes Ekenstam i Anne Marie Berggren (1999): 169.

⁹⁰ Anne Marie Berggren (1999): 5.

problematiserte relationerna mellan kvinnor och män”, så vil jeg mene at det er på en langt mer indirekte måte enn det Berggren synes å gi uttrykk for. Eksempelvis er det slik at relasjonene menn imellom er et underbelyst tema i forskningen. De dynamikker og rivaliseringsforhold som eksisterer internt i den mannlige kjønnsordning er det vesentlig å få belyst fordi det har så stor betydning for de måter menn velger å utføre deres mannlighet på. I den forstand er de også en integrert del av forholdet mann–kvinne.

Verken vold eller seksualitet er imidlertid solipsistiske størrelser. De er handlinger og praksisformer som står i et forhold til andre mennesker, institusjoner og kulturelle fenomener og uttrykk. I *Anthropology of Violence and Conflict* er en av hovedtesene nettopp at volden alltid er en relasjonell størrelse, og ikke kan forstås som en isolert hendelse.⁹¹ Relasjonaliteten dreier seg imidlertid ikke utelukkende om forholdet mann–kvinne eller om ulike aspekter ved kjønnsystemet. Når det gjelder voldens konstituerende aspekter, så er disse både relatert til historiske og psykologiske prosesser og aspekter ved begjærsutvekslingssystemet. Med henhold til vold så viser det relasjonelle aspekt seg på ulike fronter. I de tilfellene jeg studerer er relasjonsforholdene i større grad knyttet til et aktørnivå enn til offer eller observatør. Tilknytningene viser seg da i de ulike former for retthet som er immanente i voldsuttrykket, til motiver, utløsende og konstituerende betingelser.

Vold er forhold mellom menn og kvinner og barn, hvor det som oftest er menn som er utøveren. Denne gir seg forskjellige uttrykk. I *Fight Club* er volden en ren maskulin affære, i den forstand at den både blir utøvet av, og rettet mot menn, med unntak av sluttscenen hvor det dreier seg om fysisk destruksjon av de lokaler hvor store kredittselskaper har kontorer. De vesentligste relasjoner i denne konteksten lokaliseres i triangelet vold, konsum og umandighet. I *American Psycho* er drapene nokså likt fordelt mellom kjønnene. I *American Psycho* er den sentrale fokus voldens relasjon til konstitueringen av identitet i samtiden. Den er knyttet opp til den betydning distinksjonssystemene og livsstilsformasjonene har i vår tid.

I *The Silence of the Lambs* er det kvinner som er i sentrum for Buffalo Bills vold. Selv om dette er en type vold som rettes mot kvinner så har den paradoksalt nok lite med den aktuelle relasjonen mann–kvinne å gjøre. Her er volden, i alle fall tilsynelatende, rent instrumentell. Det vil si at kvinnene drepes fordi de som lik skal fungere som instrumenter som kan brolegge konfliktene i Buffalo Bills kjønnsidentitet. De er en del av det kjønns-

⁹¹ Schmidt/Shröder (2001): 3. Den grunnleggende forståelse av voldens relasjonalitet som disse studiene utgår fra er nedfelt i følgende tre punkter: ” 1. Violence is never completely idiosyncratic. It always expresses some kind of relationship with another party and violent acts do not target anybody at random (although the individual victim is likely to be chosen as representative of some larger category.) 2. Violence is never completely sense- or meaningless to the actor. It may seem senseless, but it is certainly not meaningless to victim or observer. As social action, it can never be completely dissociated from instrumental rationality. 3. Violence is never a totally isolated act. It is – however remotely – related to a competitive relationship and thus the product of a historical process that may extend far back in time and that adds by virtue of this capacity many vicissitudes to the analysis of the conflictive trajectory.”

transformasjonsscenario Bill rigger opp. I *Falling Down* står volden i relasjon til et samfunn som ikke lenger har plass til eller kan nyttiggjøre seg de former for maskulinitet som er tuftet på et tradisjonelt verdigrunnlag.

Når det gjelder menns vold mot kvinner, så er det kun et svært begrenset utsnitt av denne problematikken jeg fokuserer på. Det gjør jeg i kapittel 8 i forbindelse med tematiseringen av Marquis de Sades roman *Justine* og Hitchcocks *Psycho*. Det jeg søker å vise i den konteksten er at når det gjelder seksualisert vold, også den som er rettet mot kvinner, så er det i hovedsak to voldslogiske formasjoner som er operative. I den første dreier det seg om seksuell dominans, og voldens betydning i opprettholdelsen av individet som en lystmessig potent enhet. I den andre er det voldens lystavvergende og egobevarende funksjon som er det sentrale. Disse voldsformasjonene blir også belyst ved menns vold mot kvinner slik denne blir presentert av Klaus Theweleit i det voluminøse verket *Male Fantasies*. I disse tilfellene kan kvinnen ha en direkte utløsende effekt med henhold til volden. Et scenario med lignende logikkformer tematiserer jeg også *Dressed to Kill*. Volden i disse tilfellene er ofte et resultat av at mannen blir tiltrukket av og opphisset av en kvinne, og samtidig ikke makter å romme eller forvalte denne opphisselsen. Spissartikulert i utsagn som ”I am glad I took care of that cock-teaser.”

En ytterligere årsak til at jeg ikke har lagt mer vekt på volden i relasjonen mann–kvinne skyldes at jeg i større grad har fokusert på betingelser knyttet til konstituering og opprettholdelse av mannlig identitet. Det blir ofte understreket i forskningen om menn, og kanskje tydeligst i Michael Kimmels bredt anlagte undersøkelse av historien til amerikanske menn, at konstitueringen av maskulinitet historisk sett har vært et overveiende homososialt fenomen.⁹² Det vil si at menn i overveiende grad har søkt bekreftelse på identitet og godkjennelse av andre menn. Kvinner har i denne konteksten tradisjonelt sett hatt liten innflytelse på opprettelsen av legitim maskulinitet.⁹³ Michael Kimmel hevder i boken *Manhood in America*: ”It’s other men who are important to American men; American men define their masculinity, not as much in relation to women, but in relation to each other.

⁹² David Tjeder (2002): 5. ”En möjlig kontrovers med feminismen är den nye mansforskningens betoning på vikten av homosocialitet för manligheten. Forskare som studerar manlighet analyserar inte sällan uteslutande relationer mellan män för att begripa manlighet, något som ibland sticker i ögonen på kvinno- och genushistoriker som menar att frågan om kvinnors underordning osynliggörs i den nye forskningen om män. Detta behöver dock inte alls vara fallet. Istället pekar själva fråvaron av ideer om kvinnor och kvinnlighet i diskurser om män på stabiliteten i kvinnors underordning: de finns inte i källorna och har inte varit problematisk för män just för att underordningen inte varit ifrågasatt. Det tycks onekligen som att *vissa* maskuliniteter byggs främst homosocialt, i spell mellan män. Här är det inte underordningen av kvinnan som är av intresse för enskilda män, utan underordningen av andra män. Kimmel går dock förmodligen för långt i att säga att manlighet helt enkelt främst är en homosocial konstruktion, mer än heterosocial.”

⁹³ Jeg har her valgt å overse den ”psykoanalytiske” komponenten, som peker på betydningen av mor–barn forholdet, og de spor og føringer det setter gjennom livsløpet.

Masculinity is largely a homosocial enactment.”⁹⁴ Til tross for at Kimmel understreker den homososiale komponentens betydning for menns oppfattelse og legitimering av seg selv, så utarbeider han ikke et syn på hvordan dette forholdet utspiller seg.

Jeg tror imidlertid at dette er i sterk endring i dag, og at den homososiale komponenten i maskulin identitetsbygning er utsatt for sterk innflytelse fra en rekke andre steder, både fra kvinner, og ikke minst fra mer anonyme faktorer i den måte konsumsamfunnets bærende sosiale dynamikker virker på. Som bakgrunn for konklusjonene sine refererer Kimmel ofte til betydningen av det tradisjonelle arbeidsfellesskapet mellom menn. Rene maskuline arbeidsfellesskap er i dag et fenomen på nedadgående. Arbeidsplasser og sosiale miljøer er i dag satt sammen, kjønnsmessig sett, på en radikalt annerledes måte enn ved midten av forrige århundre. Dette åpner for andre innflytelser. Jeg har imidlertid valgt å ikke tematisere innflytelsen fra disse endringene på kjønnsforholdet. Slik jeg ser det, faller de utenfor avhandlingens rammer.

En annen og kanskje mer dyster årsak til at jeg har utelatt det relasjonelle aspekt, er den overordnede natur den vestlige individkonstituering innehar. Jeg vil i avhandlingen søke å vise at seksualiteten i den vestlige verden nettopp blir forstått ut fra individet som et grunnleggende paradigme. Når seksualiteten blir begrepsfestet som seksualitet med de tidlige sexologer på ca. midten av 1800-tallet, blir den oppfattet som en seksuell kjerne i enkeltmennesket, som gir grunnleggende retningslinjer for hvordan dette mennesket begjærer. Denne kjerne kan så være av heteroseksuell, homoseksuell, sadistisk, masochistisk, etc. karakter. Denne seksuelle essensen bestemmer så de retninger begjæret tar og de preferanser det konsentrerer seg om. Denne typologiseringspraksis av enkeltindividets seksuelle selv, som hovedsakelig ble utført til bruk i rettspsykiatrisk sammenheng, ledet til en kulturell befestning av de ulike seksuelle identiteter. Denne moderniseringen av seksualiteten representerer, slik jeg ser det, en ytterligere tømring og fastlåsning av individformen. Den representerer også, slik Lawrence Birkin vil hevde, en av de første måter konsumsamfunnet gjør seg gjeldende i individet på.⁹⁵ Individet fremstår nå i større grad som et seksuelt atom på den kulturelle scene. Dette viser seg blant annet ved at vi ikke har et utviklet begrepsapparat for relasjonens status og karakter. I vår kultur er ikke det seksuelle noe som konstitueres i et møte, eller noe som får sine grunnleggende betingelser lagt i relasjonen. Den seksualitetsforståelse som har vært operativ i store deler av Vestens historie, er på grunnleggende vis en atomistisk, ikke-

⁹⁴ Michael Kimmel (1996): 7. Sitatet fortsetter slik: "Women have, in men's minds, such a low place on the social ladder of this country that it's useless to define yourself in terms of a woman," noted playwright David Mamet. "What men need is men's approval."

⁹⁵ Lawrence Birkin (1988): vii. "My argument is that sexology emerged during the transition from a protoindustrial culture of production to a mass industrial culture of consumption at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century."

relasjonell størrelse. Dette er også et forhold som blir videreført av en rekke feministiske teoretikere

Med Freud beholdes tanken om seksualiteten som en kjerne, eller drift med biologisk forankring i individet. Forholdet mellom seksualitet og identitet blir imidlertid komplisert med introduksjonen av barnet som et seksuelt vesen. Seksuell identitet er ikke lenger noe gitt. Den voksnes erotiske preferansesett er et resultat av en komplisert psykososial utviklingsprosess. Individet får sin seksualitet formet gjennom de måter det løser interaksjonen og konfliktene med omverdenen på gjennom i hovedsak tre ulike stadier. Når vi nærmer oss vår tid blir en del problemer særdeles presserende. Forholdet mellom natur og kultur blir påtrengende, og med fremveksten av den moderne feminisme blir den maskuline, fallosentriske, forståelsesramme på seksualiteten kraftig problematisert.

Fransk hermetisering

Blant feministiske teoretikere er det vanlig å betrakte maktkonstellasjonene i lys av forestillingen om et patriarkat. Denne tematiseringen blir ofte gjort ut fra en tanke om at den seksuelle relasjon er imprignert av de maktforhold som ellers dominerer i samfunnslivet. Vesentlige feministiske teoretikere har søkt å formulere alternative seksualøkonomier hvor kvinnen ikke forstås i lys av de premisser en patriarkalsk økonomi setter. Ulike former for revidering av psykoanalytisk tenkning har stått sentralt i dette arbeidet. Utgangspunktet for disse har vært en oppfatning av Freuds arbeider som en teorimessig legitimering av kvinnens sosiale underordning. Sentralt i denne forståelsen er hans dictum om penismisunnelse, som impliserer at kvinnens seksualitet er et derivat og et avvik fra normen.

Felles for disse franske teoretikerne er at de benytter seg av en psykoanalytisk forståelsesramme for å formulere et kvinnelig frigjøringsprosjekt. Det er Jacques Lacans reformulering av det klassiske psykoanalytiske paradigmet, som sterkest har preget disse poststrukturalistiske feministene. Med utgangspunkt i Ferdinand de Saussures strukturalistiske lingvistikk reviderte Lacan psykoanalysen, og introduserte språket og kulturen som grunnstørrelser i konstitueringen av individet.

Forsøkene på å etablere en begjærøkonomi som er unndradd de falliske imperativer, har ofte vært sentrert rundt et engasjement for å finne en egen kvinnelig kilde til lyst. Luce Irigaray søker å formulere en basis for kvinnens seksuelle autonomi i en forestilling om

kjønnsleppenes selvstendige lystproduksjon. Julie Kristeva anvender Chora-begrepet for å lokalisere et lystmessig sted som ikke er strukturert med base i den orden som et språk med fallos som dominerende markør setter. En vesentlig akse i Hélène Cixous teoretiske prosjekt dreier seg om å frigjøre en form for kvinnelig lyst eller jouissance, som hun uttrykker det. Ifølge henne tilhører en slik jouissance en instinktuell økonomi som opererer uavhengig av referanser til en maskulin, fallostrisk begjærsutveksling. "Taken together, the works of Kristeva, Irigaray, and Cixous dramatize some of the contradictions that emerge when feminists seek to free women's desire from the structures erected by psychoanalytic phallicism."⁹⁶

Luce Irigaray er en feministisk begjærteoretiker som tenker makt innen de rammer forestillingen om et patriarkat setter. Sentralt i denne maktperspektivering er menns dominans over kvinner. I kjølvannet av denne eksisterer det en oppfatning om at intimsfæren ikke har en transformatorisk innflytelse på de sosiale herskerstrukturer, slik at dette maktforholdet også er operativt i seksualiteten. Det er således den mannlige komponent som setter grunnbetingelser for den seksuelle utfoldelse. Irigarays siktemål blir så å gi kvinnen en seksuell autonomi. Dette gjøres blant annet ved å "redde" kvinnen unna den maskuline, fallostriske begjærsforståelse. Teoretisk sett foregår dette ved at Irigaray fokuserer på kvinnes seksuelle selvtilstrekkelighet. Denne selvtilstrekkelighet lokaliserer hun i det hun oppfatter som kvinnens særegne forhold til masturbasjonen.

Mens mannen må anvende ulike former for teknologi for å utvinne lysten fra kroppen, er kvinnen mer uavhengig av det rent lystteknologiske aspekt, i den forstand at hennes kjønn består av to ulike "soner" (kjønnsleppene). Disse stimulerer hverandre gjensidig uten å henvende seg til et teknologiregime. "Irigaray's vision of woman claims femininity is at once multiple yet inseparable, plural, yet autonomous."⁹⁷ Ved dette grepet redder hun kvinnen unna det fallostriske domene. Hun redder henne imidlertid over i et subjekt som er selvtilstrekkelig i seg selv, og som utvinner sin lyst, i sitt eget kjønns anatomiske design. Hun opprettholder her, slik jeg ser det, forestillingen om "den betydningsløse andre". Det vil si at hun bekrefter og bestyrker forestillingen om det vestlige individ som en hermetisert størrelse, seksuelt sett sentrert rundt sitt eget lystkompleks. Det begrepsapparat hun utvikler bidrar til å øke selvsentreringen. Det bringer ingen nye momenter inn i forståelsen av relasjonens karakter. Seksualitet forstås ikke som noe som konstitueres i en menneskelig relasjon.

⁹⁶ Joseph Bristow (1997): 114.

⁹⁷ Joseph Bristow (1997): 112.

En tenker som Jacques Lacan, ”frigjør” psykoanalysen for den biologiske ramme som Freud setter. Dette gjør han ved å hevde at ”det ubevisste” er strukturert som et språk, og at ”jeg’et” er beleiret, ikke av instinkter og impulser, men av tegn og mening. Dette er en teoribygning som gir muligheter for å tematisere kjønn uavhengig av biologi og essenstenkning. Dette er en av grunnene til at den appellerer til flere fremtredende feministiske ”begjærsteoretikere”. En av de mest sentrale i denne sammenheng er Julia Kristeva. Hennes innsats består blant annet i å modifisere psykoanalysens (og Lacans) fallosentriske paradigme. Dette gjør hun gjennom introduksjonen av Chora- begrepet. Hun hevder at begjæret refererer seg like mye til det moderlige som til det falliske. Hélène Cixous har mange likhetspunkter med Irigaray. Hun formulerer det hun oppfatter som den maskuline logikk under begrepet ”the Empire of the Selfsame”. Gjennom begrepet om den kvinnelige *jouissance* søker hun å etablere et område, eller en lystsfære, som unnslipper den falliske strukturering av seksualiteten.

Slik jeg ser det, viderefører disse poststrukturalistiske feministiske teoretikerne grunnleggende trekk ved det såkalte patriarkalske regimet, til tross for sine uttalte intensjoner om å undergrave den fallosentriske dominans. Selv om de søker å underminere den type binaritet som har preget den vestlige begjærshistorie, er det min oppfatning at de likevel tenker innenfor en av de vesentlige forutsetninger for denne. En av de mest sentrale forutsetningene er individformen. Når de søker å oppløse det kartesianske, hermetiske individ, så gjøres dette på individualitetens premisser. Flukten fra det som oppfattes som amputerende maskulin dominans er så vesentlig at det å utarbeide en lystøkonomi med tyngdepunktet i relasjonen ikke fremstår som noe reelt alternativ. Felles for disse teoretikerne er at de prøver å skrive seg ut av de dominerende diskursene, og overskride det episteme samfunnet befinner seg i. Likevel er de fanget i atomismen i deres egen tenkning. Enten det er et område for en spesifikk kvinnelig lyst/erotikk som skal klargjøres, eller det er en lystøkonomi som søker å unngå å bli befengt med kapitalismens eller mediesamfunnets føringer, så utarbeides forståelsen av begjæret ut fra det enkelte menneske. At begjæret er noe som oppstår, får form og blir til i ulike relasjoner, er ikke en vesentlig tankehorisont.

George Bataille – et maskulint redningsforsøk?

Et stortilt forsøk på å redde det vestlige individ fra sitt innkapslede selv, springer fra George Batailles forfatterskap. Bataille betrakter i *Erotismen* mennesket som en isolert skapning. Denne isolerte skapning inneholder en form for erotiske driv, som ikke kan befestes i kategoriene, mangel, parring og tilfredsstillelse. For Bataille er materien, livet en form for ødslende overskudd, et bilde på dette er solen som et ”frådende kosmisk epilepsianfall”. Skapelse og destruksjon er to aspekter av materiens grunnleggende overskudd. Det innebærer at brutalitet og mord finnes langs samme akse som det grunnleggende overskudd seksualiteten uttrykker.

Et aspekt ved menneskets isolasjon er at det ifølge filosofen er en diskontinuerlig skapning. I motsetning til Irigaray, så gir Bataille et bud på hvordan mennesket kan overvinne den kløft som skiller det fra ”de andre”. Dette gjør han ved å undersøke ulike typer av fysisk, emosjonell og religiøs erotisme, som har det til felles at de forsyner mennesket med en opplevelse av genuin kontinuitet. Denne kontinuitet oppstår når seksualiteten viser videre inn mot destruksjon og død.⁹⁸ Bataille påpeker at sperm og egg i utgangspunktet er to adskilte, diskontinuerlige enheter. Gjennom de enkelte enheters død og undergang kommer det imidlertid en ny enhet til syne.

Selv om Bataille hevder at seksualitetens åpning mot destruksjon og død opphever menneskets diskontinuerlighet, så er det vesentlig å se at dette ikke fører til at den grunnleggende atomistiske personlighetskonstruksjon oppheves. Seksualiteten står i et forhold til det overskudd som er det vesentlige kjennetegn ved det materielle livet, og sprenger derved det enkelte individs livshorison/bane, i den forstand at det inkorporerer død og destruksjon. Seksualiteten står i dette perspektivet som Bataille lanserer i et indre forhold til den grunnbevegelse han mener preger alt liv, og ikke til et annet konkret, pustende, begjærende individ. Den bataillske tanke er at individet må gi slipp på den møysommelig oppbygde individkonstruksjon ved å gi seg hen til livets egen eksess. Og i erotismen våge å se døden og destruksjonen som knyttet til det samme overskudd som driver seksualiteten.

⁹⁸ George Bataille (1996): 20. “Jeg vil nå forsøke å vise at døden, for oss, diskontinuerlige vesener som vi er, innebærer eksistensens kontinuitet: reproduksjonen fører til individenes diskontinuitet, men bringer deres kontinuitet i virksomhet, det vil si: den er intimt forbundet med døden. Gjennom å snakke om vesenes reproduksjon og om døden vil jeg anstrenge meg for å vise at kontinuitet og død er samme sak, og at begge er like fascinerende. Denne fascinasjonen er det dominerende element i erotismen.”

Selv om Bataille her påpeker nødvendigheten av å overskride individformen, så utvikler hen ikke et begrepsapparat, som bidrar til å opprette relasjonen som det område den menneskelige seksualitet utspilles i. For at det skal kunne bli mulig må det, i mine øyne, nærmest opprettes en relasjonstypologi. En type teoriapparat som legger vekten på å artikulere og forstå og begrepsfeste ulike prosesser og dynamikker som er særegent relasjonelle. Dette krever en forflytting av fokus, en relokering av arbeidssted for tenkning om kjønn, seksualitet og erotikk.

1.2 Voldsforskning

Den forskning som har vold som tema har i utpreget grad en tverrfaglig profil.⁹⁹ Innen det området som kan kalles forskning på vold, finnes det sosiologer, filosofer, litteraturvitere, kriminologer, samfunnsvitere og en rekke kjønnsforskere med til dels svært ulikt utgangspunkt og tilnærming, og området har også opptatt forskere som har en utpreget naturvitenskapelig profil, så som forskere fra sosiobiologien. Sosiobiologi er et samlebegrep for en rekke retninger i evolusjonsforskningen, slik som sosialdarwinismen, neodarwinismen, evolusjonspsykologien, evolusjonsbiologi etc.

Noen av forskerne er eksplisitte voldsforskere i den forstand at tyngdepunktet i forskningen deres er konsentrert rundt en voldsproblematikk. En rekke andre innflytelsesrike forskere har imidlertid vold som et av mange tema. Et eksempel er sosiologen Zygmunt Baumann, som har vært opptatt av en rekke ulike tematikker, men som likevel har gjennomført en svært innflytelsesrik voldsstudie i *Moderniteten og Holocaust*. En tenker som Norbert Elias har vold som et dominerende tema gjennom så å si hele forfatterskapet, likevel er det svært sjelden at han tematiserer volden direkte. I stor grad innringer han voldens sentrale betydningsnivåer gjennom sine mentalitets og kulturhistoriske studier. I *Sivilisasjonsprosessen*, som kan sies å ha vold som sitt overordnede tema, er det i hovedsak etikettbøker og historiske forandringer i statsformasjonene som er de primære studieobjekter, og ikke voldsuttrykk eller direkte voldsrelaterte problematikker.

Det er nærmest umulig å gi en uttømmende presentasjon av et forskningsfelt som er så bredt og mangslungent. Jeg har i denne sammenheng vært nødt til å konsentrere meg om den delen av forskningen som har hatt mer eller mindre direkte relevans for mitt eget arbeid. Også

⁹⁹ Det er alltid vanskelig å avgrense et materiale. Forfattere som åpenbart fortjener en plass i kraft blir ofte utelukket. I avhandlingen burde det for eksempel vært gitt oppmerksomhet til den voldsforskning som er gjort av Kristin Skjørtén, Jeff Hearn, Eva Lundgren.

her finnes det åpenbare begrensninger. Det kunne vært på sin plass å sette flere deler av avhandlingen i relasjon både til feministisk litteratur, men også til andre deler av forskningen om menn og maskuliniteter. Avhandlingen ville utvilsomt ha fått et løft dersom jeg hadde forholdt meg til og reflektert inn deler av den filmteoretiske tradisjonen som tematiserer de måter menn fremstilles i film på. Denne gir ofte et rikere og mer nyansert bilde og har et mer våkent øye for kompleksitetene og ambivalensene i de ulike former for maskulinitet, enn det den sosiologisk inspirerte forskningen om maskuliniteter fremviser.¹⁰⁰ Dette åpner ofte for en mer nyansert og differensiert forståelse av volden. Et treårig stipend setter imidlertid klare begrensninger på hvor stor del av den eksisterende litteratur det er mulig å forholde seg til på en konstruktiv måte.

Når det gjelder vold er det helt åpenbart at det dreier seg om et kjønnnet fenomen, om en type atferd som er langt mer utbredt blant menn enn blant kvinner. Voldsuttrykkene og de voldsteknologiske ferdigheter har i tillegg en helt annen karakter for menn enn for kvinner. Selv om der i visse tilfeller kan eksistere en rekke likhetstrekk, så er det å studere vold i stor grad også et studie av mannskjønnet. Fremfor alt er det, slik jeg ser det, en studie i de samfunnsmessige prosesser som oppretter et voldspotensial i det enkelte maskuline jeg, og den måte det samfunnsmessige blir innskrevet eller er delaktig i det psykologiske på. Å gjøre vesentlige deler av volden til et hovedsakelig maskulint fenomen innebærer imidlertid ikke å dele ut ”kjønnskarakterer”, å si noe om at det ene kjønn er ondere, styggere etc., enn det annet (det kan være mye ondskap i dårlig omsorg for eksempel) men at noen ferdigheter og teknologier, noen mentalitetsformasjoner på en helt annen måte er knyttet til mannen som kjønnsvesen. Etnologen Inger Lövkrona utdyper:

Det är män som står för huvudparten av allt världens fysiska våld, som gärningsmän men också som offer. Mäns våld riktar sig såväl mot kvinnor som mot andra män och den egna kroppen. Kvinnors erfarenhet av våld är först och främst offrets.¹⁰¹ Utövande av våld är däremot ingen vanlig erfarenhet för kvinnor. Det starka sambandet mellan

¹⁰⁰ Se her blant annet Cohan/Harks *Screening the Male: Exploring Masculinities in Hollywood Cinema* (1994), Kaja Silverman *Male Subjectivity at the Margins* (1992), Yvonne Tasker *Spectacular Bodies* (1993).

¹⁰¹ Denne uttalelsen kan nyanseres. Lynne Seagal påpeker for eksempel at vold i lesbiske forhold er nokså utbredt. En rekke nye studier viser også at kvinner i økende grad benytter seg av former for fysisk vold, som i det ytre har store likhetstrekk med de former for vold menn tradisjonelt har utøvd. Lynne Seagal (1990): 262. ”That domestic violence is not some fatality inscribed in male–female relationships is apparent if we look at the different types of family forms which have generated violence. ..These women report daily episodes of violence which had become almost a ritual in some lesbian bars in the US. Moreover, as with heterosexual violence, other lesbians “shunned the victims”, and the battered lesbian tended to blame herself. In addition to psychological and emotional abuse, these battered lesbians reported physical assault with guns, knives and other weapons, experiences of rape, sex on demand, forced sex with others and involuntary prostitution – as well as economic dependence through their partners’ control over income and assets.”

*män och våld – och kvinnor och icke-våld – är inte särskilt kontroversiellt. Hur dessa samband kan förklaras är däremot en fråga som delar vetenskapssamhället.*¹⁰²

Sitatet refererer det som kalles ”det maskuline voldstriangel”. Dette er et annet aspekt ved voldens relasjonaltet, som jeg ikke eksplisitt tematiserer. ”Det maskuline voldstriangel” er en begrepskonstellasjon som peker på voldens rettethet. Med det menes at menns vold har tre dominerende retninger. Disse er menns vold mot andre menn, det er menns vold mot kvinner, og det er mannens vold mot sin egen kropp. Dette er en type rettethet som går på objekt og ikke funksjon. Når jeg skriver om voldens rettethet, så er det ikke den eller det den i realiteten er rettet eller anvendt mot som er hovedanliggende, men den funksjon den har for det enkelte voldsutøvende individ, som for eksempel at volden har en *konservativ kreativ* rettethet.

Maskulinitet som ekvivalent med vold?

*Few would deny that men and violence are closely related. In practically every historical setting, violent crime has been overwhelming a male enterprise, and today this is no different.*¹⁰³

Som Lövkrona påpeker, er maskulinitet og vold realhistorisk sett intimt forbundet. De mest ekstreme utslag av denne koblingen finner uttrykk når nasjoner og folkeslag står mot hverandre, eller lider av indre splittelse. Kriger og konflikter utøves i overveiende grad av menn, og har menn som frontfigurer. Her står veltrente, disiplinerte og bevæpnede kropper mot hverandre. Dette er kropper som har gjennomgått systematisk trening og opplæring fra statsmaktens side, for å være best mulig skikket til voldsutøvelse. I tillegg er de utstyrt med en mentalitetsforordning som er fleksibel nok til å bli kompatibel til de fleste former for strategisk voldsutøvelse.

¹⁰² Inger Lövkrona (2001): 9.

En av de klareste og mest utvetydige koblinger mellom menn og vold finner vi i de tradisjonelle ættesamfunn. Den herskende juridiske praksis i disse samfunn er blodhevn. Her er det mannens voldsteknologiske ferdighetsreservoar, hans villighet og evne til å hevne krenkelser, som er den grunnpilar rettsordningen hviler på. I denne type samfunn er det å være mann og det å ha en velutviklet voldsevne nærmest synonyme størrelser.

Forholdet illustreres blant annet av Aiax' skjebne. I Evripides' fremstilling blir krigeren blir fra seg av sjalusi når Achilles rustning blir gitt videre til Odyssevs, og ikke går til ham selv. Forfordelingen ender med at han i et slags delirisk raseri hugger krøtter ned for fote, i den tro at det er hærens menn han kjemper mot. Når han våkner fra berserkgangen og ser hva han har gjort, melder skammen seg. Denne er så sterk at han setter sverdet i sanden, og kaster seg på det. Han har ikke vært mann for sitt raseri. Fornuften har feilet. Han har anvendt stridskreftene i feil sammenheng. I gresk tanke vil det si at han har vært en kaosstørrelse i det etablerte kosmos. Når selvkontrollen på denne måten feiler er han ikke lenger en konstruktiv størrelse i fellesskapet. Han er ikke en «samfunnsstøtte». Det vil si at han har ikke vært i stand til å innfri kulturens krav til det legitime maskuline jeg, som forlanger at en mann skal kunne romme og anvende et stort voldspotensial, samtidig som fornuft og selvkontroll fungerer som aktivt regulerende størrelser. Det ligger her et krav om at den maskuline voldsevne må formes og vedlikeholdes i henhold til kulturens egenart. Det finnes således et utall kulturelt bestemte måter å stilisere volden på, slik at mannen kan eksistere både i forhold til slagmarken og i forhold til hjem og økonomi.

I denne sammenheng er det blant annet den kulturelt utviklede skam-rasjonalitetens oppgave å forme og vedlikeholde det maskuline voldspotensial slik at det står i forhold til kulturens behov. Et vesentlig anstrengelse i de fleste vestlige kulturer er å utstyre disse «dionysiske» krefter med en dimensjon av predikerbarhet. En måte å gjøre det på er nettopp å koble dem til ulike typer rasjonalitet, som æres- og skam-rasjonaliteter, slik vi for eksempel er vitne til i Aiax' tilfelle.¹⁰⁴

Når det gjelder Aiax blir vi presentert for en slags prototypisk fortelling om vold og maskulinitet og nødvendigheten av å anvende volden på en måte som er konstruktiv for fellesskapet, for å fremstå som en riktig mann. I dette ligger der også en distinksjon mellom den påkrevde og den forbudte vold. Volden blir en basiskomponent i den maskuline identitetsdannelse, ikke hovedsakelig på grunn av biologiske imperativer, men fordi det

¹⁰³ Pieter Spierenburg (1998): 1.

¹⁰⁴ E.R. Dodds (1951): 18. "The situation to which the notion of *ate* is a response arose not merely from the impulsiveness of Homeric man, but from the tension between individual impulse and the pressure of social conformity characteristic of a shame-culture. In such a society, anything which exposes a man to the contempt or ridicule of his fellows, which causes him to "lose face," is felt as unbearable."

historisk sett har vært menn som fra statlig hold er blitt trent og opplært i å utøve vold.¹⁰⁵ Den legitime manns utvikling som ansvarlig samfunnsvesen innebærer i en rekke samfunnsformasjoner en systematisk involvering i sosiale praksiser som er relatert til voldsutøvelse. Også i dagens samfunn er det slik at de fleste sosialt sanksjonerte former for makt og voldsutøvelse er knyttet til jobber, innen politi, forsvar, fengselsvesen, forbedrings- og korreksjonsanstalter, som i all hovedsak er besatt av menn.

En rekke av de sentrale problemstillinger som er knyttet til forholdet mellom ættehevnen eller familiesolidariteten og nødvendigheten av maskulin voldsutøvelse får en klar og distinkt artikulering i Aiskylos' tragedie trilogi Orestien. I det ættesamfunn som tragedien utspilles i, er det hevnen som er den fatale volds utløsermekanisme nummer en. Individene inngår her i en enhetlig og solidarisk forpliktet samfunnskropp. I et slikt system står ethvert individ ansvarlig overfor ethvert annet individs handlinger. En mann er således forpliktet til å hevne en krenkelse på et gitt sted i familiesystemet.

Ættens urgamle hevnrav hviler på tronarvingen Orestes etter at hans mor og hennes elsker har tatt hans far, Agamemnon, av dage. Gjennom å aktivere hevnravet vil Orestes utløse et nytt hevnrav. Denne gang vil det være ham selv som skal tas av dage. I denne praksisen ligger der en voldseskalerende dimensjon. Hevnrav vil avføde hevnrav ad infinitum. Konsekvenser er at det overalt i dette samfunnssystemet vil finnes hevnrav, eller enklaver av potensiell vold. (Dette viser forøvrig tragedien tydelig ved at morens elsker ved drapet på Agamemnon har fått en anledning til å hevne sin egen far.) Ættesamfunnene hviler således på en voldslogikk som tilsier at samfunnet kan eksplodere i eskalerende hevnrunder, som har kraft til å legge infrastruktur og sentralmakt øde. Hevnravet representerer en grov ustabilitet. Opprettelsen av en sentral domstol kan bidra til å bøte på dette. I tragedien skjer dette gjennom opprettelsen av setet på Areopagos. Gjennom domsavsigelsen frafaller i prinsippet hevnravet. Domstolen forvalter på mange måter en slags kollektiv hevn. I tragedien var de strukturerende krefters sentrale akse, artikulert i kongehusets autoritet, i ferd med å bryte sammen. Kontinuiteten og samfunnsstrukturen ble reddet ved at Orestes, hevneren og tronfølgeren, ble frikjent av domstolen, og løst fra hevnrav kunne innsettes som statsmaktens ankerfeste. En ny stabilitet som blant annet viste seg symbolsk i tragedien ved at

¹⁰⁵ Lynne Segal. *Slow Motion Changing Masculinities Changing Men*. Virago. 1990. «Some of our perception of the social and cultural linkages between «masculinity» and violence derives from the fact that most of the socially approved uses of force and violence are the jobs of men – the police, army, prison officers, and other agencies of «defense» or correction. It is men, rarely women, who are officially trained to use violence in our society. Yet, as David Morgan has suggested, it is possible in this context to reverse the assumed causal links between «masculinity» and «violence». It could be that it is men's socially determined systematic involvement in various forms of violence which constructs our notions of «masculinity» as indissolubly linked with «violence». The idea that what is at stake here is state violence in the hands of men (rather than, as many feminists believe, male violence in the hands of the state) is supported by reports of women's use of force and violence when they are placed in jobs analogous to men's.»

hevgudinnene, Erinyene, som fremfor alt ønsker ”å svire vilt i manneblod”, bokstavelig går under jorden, og der transformeres til beskyttende størrelser.

Retten på Areopagos fungerer like lite som de nordiske tingrettene, som et voldsmonopol i moderne forstand. Vi ser likevel at denne domstolens sentrale funksjon er å gripe regulerende inn og opprette demarkasjonslinjer i forbindelse med tradisjonell ætterelatert maskulin voldsutøvelse. I denne type samfunnsformasjon er det mannen i skikkelse av hevneren som er bærer av de helt essensielle menneskelige egenskaper. Hevnkodeksen er grunnpilaren i ættesamfunnets basale/hegemoniske form for maskulinitet. Den lest alle typer mannlighet må forholde seg til, i Connells forstand. Hevnerens skikkelse definerer de egenskaper som konstituerer det legitime mennesket innen denne kulturelle orden. De egenskaper han representerer er nødvendige forutsetninger for at denne type sosialitet skal vare ved. Idet Orestes fremstår som en verdig og effektiv hevner, inngår han også som den legitime maskuline skikkelse *par excellence*, i denne type samfunn.

Hevneren er ættesamfunnets mest vesentlige maskulinitetsform når det gjelder dets krav om selvoppholdelse. Han er dets seismograf og kompassnål, idet hans trekk og mottrekk refererer samfunnets aktuelle ”rettsbalanse”. I den sammenheng er hevneren også ættesamfunnets avskrekningsvåpen, hen er kjernen i dets evne til terror og destruksjon, spissformuleringen av dets vilje til voldsbruk. Etter hvert som samfunnet utvikler seg, og statsmakten konsolideres forsvinner plikten og retten til å hevne de krenkelser ættefrender er blitt påført. Det å ta loven i egne hender er i dag en kriminell handling, mens det i det tradisjonelle samfunn både var en plikt som hvilte på mannen, og en handling som bekreftet hans maskulinitet.

Orestes figurerer som en historisk representant for en type hevnerskikkelse som står i et ureflektert forhold til den tradisjon han inngår i. Han er lenket til slektens krav, og opprettholder sin ”personlige integritet” og verd som menneske ved å være tro mot ættesamfunnets lovkodekser og æresbegreper. Når samfunnsformasjonene endrer seg, forandres også hevnerens posisjon, og de krav kulturen setter til maskulin voldsevne.

Ved begynnelsen av moderne tid kan det spores en ny type refleksivitet i forhold til de voldskrav kulturen setter til dens sentrale former for maskulinitet. Når Shakespeare uttaler at ”Something is rotten in the state of Denmark.”, så trenger ikke det utelukkende å referere til de machiavelliske scener som utspiller seg i hofflivets strategiske og ambisiøse univers. Det kan også peke på at den tradisjonelle måte å være mann på er i ferd med å endre seg, at det har skjedd noe i utviklingen av samfunnet som gjør at mannen ikke med samme selvfølgelighet trer i den volds habitus som blir stilt til disposisjon.

Mens Aiskylos er tro mot slekten og blodsbandet; ættens hellige fellesskap i triologien, men søker å skissere en løsning på de problemkomplekser som truer fellesskapets kontinuitet og stabilitet, så tematiserer Shakespeare i Hamlets skikkelse en hevner som ikke på samme måte er innfanget i ættens og familiens krav, og som nettopp blir hindret i sin dystre handling av det vi kan forstå som et utbrudd av en individualbevissthet. Hamlet er således en kulturhistorisk overgangsskikkelse med henhold til maskulin voldsutøvelse. Voldsutøvelsen er ikke en like integrert del av hans maskuline identitet, som tilfellet er hos ættesamfunnenes øvrige hevnerskikkelser. Hamlet blir en disharmoni i slektens gang, en maskulin mutasjon i den endeløse rekke av gjengjeldte drap.

Nietzsche hevder at Hamlets manglende vilje til umiddelbart å gripe til sverdet, skyldes en dyptgående innsikt i tilværelsens urgrunn. Han har erkjent at utlignelsen av krenkelsen ikke forandrer noe.¹⁰⁶ Slik jeg ser det, er Hamlet et renessansemenneske, og han står dermed i brytningen mellom den gamle og den nye tid. Det vil si at de typer samfunnsdannelse som bygger på det gjengjeldte drap som en grunnleggende juridisk kodeks, ikke er kompatible verken til de nye samfunnsformasjoner som er i ferd med å konsolidere seg selv, og eller til de mentalitetesformasjoner som har begynt å få fotfeste i vesentlige toneangivende kretser i renessansefeltet.

Modernitet og mannlig voldsevne

En av dem som klarest presenterer og debatterer denne utviklingslinjen, er Norbert Elias (1897–1990). En av grunntankene i hovedverket *Sivilisasjonsprosessen* er at de ”moderne” nasjonalstater i Europa konsolideres gjennom etableringen av et virkekraftig voldsmonopol.¹⁰⁷ Foruten at voldsmonopolet knytter statslegemet sammen gjennom en enhetlig og sentralisert ordens og forsvarsmakt, så virker det også strukturerende på de prosesser som opprettholder familien, ætten og mannen.¹⁰⁸ Det innebærer blant annet at de former for vold som ansees som legitime ikke lenger blir sanksjonert av familien, men av staten. Dette endrer både mannen og voldens status og utforming. En konsekvens av at den legitime voldens innhold blir fastlagt

¹⁰⁶ Friedrich Nietzsche (1968): 63. “Begge har en gang kastet et blikk inn i tingenes hjerte. De har erkjent dem, og det følge ekkelt å handle. For deres handling forandrer intet i tingenes evige vesen, og de føler det latterlig eller forsmadelig at noen tiltror dem å bringe på rett kjøligjen en verden som er gått av lage. Erkjennelsen dreper handlingen.”

¹⁰⁷ Norbert Elias (1994): 345. “The society of what we call the modern age is characterized, above all in the West, by a certain level of monopolization. Free use of military weapons is denied the individual and reserved to a central authority of whatever kind, and likewise the taxation of the property or income of individuals is concentrated in the hands of a central social authority. ..It is only with the emergence of this continuing monopoly of the central authority and this specialized apparatus for ruling that dominions take on the character of states.”

fra sentralt hold, er en øket affektregulering, og derved et mindre umiddelbart forhold mellom maskulinitet og vold.

Den norske historikeren Erling Sandmo har Norbert Elias og Michel Foucault som inspirasjonskilder i sin voldsforskning. En konsekvens av denne intellektuelle amalgam er at han både viderefører og problematiserer det historieskjema Elias tegner. Han godtar tesen om at øket affektregulering og en endring i menns voldsmønstre er en konsekvens av et fungerende voldsmonopol. I *Voldssamfunnets undergang* påpeker han hvordan det allmenne lovverket som blir implantert blant annet gjennom opprettelsen av sorenskriverembetet, virker endrende og strukturerende på tradisjonell sæd og skikk.¹⁰⁹ En fungerende domstol vil skyve sædvane til side til fordel for sentralmaktens betraktninger.¹¹⁰ ”Og slik er sorenskriveren en nøkkelfigur for den som vil forstå hvordan rettens utvikling på 1600-tallet innebar at domsmyndigheten formelt ble løftet ut av de lokale bøndernes hender og gjort til en del av sentralmyndighetenes makt.”¹¹¹

Med utgangspunkt i den kritikk som er blitt rettet mot Elias fra etnologen Hans Petter Duerr, forholder Sandmo seg kritisk til de totaliserende og universaliserende trekk ved Elias' sivilisasjonsteori.¹¹² Inspirasjonen fra Foucault har imidlertid gjort det mulig for Sandmo å problematisere Elias' ukritiske bruk av selve begrepet vold. Det er dette som er Sandmos originale og vesentlige bidrag til voldsforskningen. Elias synes å gå ut fra at fenomenet vold eksisterer til alle tider, men får forskjellig uttrykk alt etter hvilke former for affektregulering en bestemt kultur avkrever.

Sandmos grunnpoeng er at begrepet vold er en historisk konstruksjon. Det er ikke noe som hele tiden ligger der i historien, og bare venter på å bli oppdaget, systematisert og forstått. Det er en kategori som blir satt sammen med base i en rekke maktinteresser av statlig karakter, og artikulert på grunnlag av et komplekst nettverk av mellommenneskelig interaksjon. De handlinger vi betegner som voldelige som slåssing, knivstikking etc., har selvfølgelig alltid vært der i historien, men er blitt kontekstualisert i andre sammenhenger, og

¹⁰⁸ Norbert Elias (1994): 447. ”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.”

¹⁰⁹ Erling Sandmo i Tor Egil Førland (red.) (1997): 52. ”Likt var det fordi jeg hadde fått bekreftet at norske bønder slo og stakk hverandre ofte, sammenlignet med hva det later til at man gjorde i århundrene etterpå. Forskjellig var det fordi vennskap, samhold og vilje til forsoning stod frem som mye sterkere særdrag ved denne kulturen enn aggresjon og et høyt konfliktnivå.”

¹¹⁰ Erling Sandmo i Tor Egil Førland (red.) (1997): 52. ”I 1634 ble sorenskriveren meddommer på tinget. Enedommer ble han ikke før i 1687, men han må ha vært tingets dominerende figur allerede da. Han brakte med seg sentralmaktens måte å se lokal atferd på. Han domte etter loven. Ikke minst *kategoriserte* han med utgangspunkt i lovverket. Og det er *her* volden kommer inn.”

¹¹¹ Erling Sandmo (1999): 31.

¹¹² Erling Sandmo (1999): 54. ”Slik slutter jeg meg til kritikken av Elias som totaliserende og universaliserende, men på et litt annet grunnlag enn de kritikerne jeg har referert ovenfor. Jeg har vært mindre opptatt av hans eksplisitte postulering av at siviliseringsprosessen med tung nødvendighet sprer seg over verden enn av hans uutalte vitenskapsteoretiske ståsted. Elias blir for meg en absolutist og en vitenskapsteoretisk positivist i sin ikke-relativiserende bruk av begrepet ”vold” og sin allmenne oppstilling av motsetningene mellom vold og stat og mellom vold og sivilisasjon.”

forstått uavhengig av det ”moderne” samlebegrepet vold. Ved inngangen til moderne tid utskilles imidlertid vold som en egen kategori, og som et fenomen det er ønskelig og mulig å bekjempe. Det er Sandmos poeng at dette begrepet om vold figurerer som en del av statsmaktens legitimeringsgrunnlag.¹¹³

Sandmo introduserer her det vi kan kalle et *dynamisk voldsbegrep*. Dette innebærer at vold ikke er en statisk kategori. Det vil si at hva som blir forstått som vold, får form og konturer i relasjon til det samfunn og de spesifikke mellommenneskelige interaksjonsformer den utgår fra.¹¹⁴ Dette gjelder også voldens status, både blant folk flest og juridisk og institusjonelt sett.

Jeg tilslutter meg helt klart forståelsen av vold som en dynamisk og historisk betinget kategori, om enn på et annet grunnlag enn Sandmo. Vold er ikke bare dynamisk i kategoriell forstand. Det vil si at det ikke bare er slik at de ulike voldsuttrykk blir forstått, kategorisert, begrepsfestet, og gitt status og sammenheng i det sosiale liv i relasjon til det overordnede episteme som er virksomt i epoken. Det er også slik at de psykiske og samfunnsmessige betingelsene som konstituerer et voldsuttrykk, og selve voldsuttrykkets karakter, er dynamiske. Det vil si at de tar ulik form avhengig av overordnet kontekst. Vold er for eksempel noe svært annerledes for de frikorpssoldatene på 1920- og 1930-tallet som Theweleit gir en beskrivelse av, og den vold som springer fra en skikkelse som Patrick Bateman i *American Psycho*. Dette gjelder både de konstituerende, utløsende og utøvende sidene ved volden. Det samme finner vi også dersom vi analyserer de voldsformasjoner som er operative i det konsumsamfunn som danner de narrative rammer rundt *Fight Club*, og det gjelder for den type maskulin utdaterthet som kjennetegner det cineastiske scenario i *Falling Down* og det gjelder for den form for sprengte mannlige seksualitetsformasjoner som volden er sentrert i i *Nattsvermeren*. I alle disse kunstverkene har volden ulik substans og motivasjon.

En forskjell er at mens Sandmo er opptatt av det allmenne begrepet om vold, som statsmakten formulerer som utgangspunkt for å implanterer ulike disiplineringsmekanismer, er jeg opptatt av ”den andre siden” av statens voldsdisiplin. Dette omhandler ikke det rent strafferettslige aspekt, hvor sentralmakten sanksjonerer ulike former for maskulin vold eller

¹¹³ Erling Sandmo i Tor Egil Førland (red.) (1997): 48. ”Spørsmålet om vold og voldelighet vil alltid være spørsmål om posisjoner og synsvinkler. På mitt eget felt sikter jeg blant annet mot å vise at ”vold” som generell, abstrakt handlingskategori i utgangspunktet ikke fantes i de bondesamfunnene jeg har studert. Utvilsomt var forekomsten av fysiske volds*handlinger* høy, om vi sammenligner for eksempel med de følgende århundrene. Men det er min hypotese at folk flest ikke samordnet disse handlingene og tenkte seg at de var ulike former av det samme, nemlig ”vold”. Det ligger altså i dette resonnetet at jeg ser på ”vold” som en kulturell konstruksjon. Jeg ser også på den som en konstruksjon som i utgangspunktet er statlig. Det fantes ingen allmenn vold som på forhånd legitimerte statsmaktens vekst og annektering av voldsmonopol. Volden er statsmaktens *tese* vis-à-vis det sivile samfunnet, ikke dets antitese, for forholdet mellom stat og det allmenne fenomenet vold er ikke en motsetning, men en symbiose.”

¹¹⁴ Erling Sandmo (1999): 169. ”Og det er dette delaspektet, denne systematiseringen hvor kategorien ”vold” samles og blir ”moderne”, som jeg her kaller ”konstruksjonen” av volden. Men det er altså ikke snakk om en prosess som kan avgrenses til 1600-tallet. Begrepet vold,

selvhevdelse som kriminell. Den omhandler i større grad de krav som fremsettes både fra staten og den gjeldende maskulinitetsdiskurs, til den enkelte mann om å være i besittelse av et bestemt voldsteknologisk ferdighetsreservoar. Dette er evner og ferdigheter som skal anvendes til å opprettholde lov og orden og til å forsvare eller erobre territorier. Dette voldsteknologiske ferdighetsreservoaret er i aller høyeste grad epoke- og kulturellt relatert. Det er for eksempel vesentlig forskjell på de forestillinger om vold og den mentalitetshorisont som kontekstualiserer disse i et ættepreget samfunn og en mer moderne nasjonalstat. Felles er imidlertid den oppgave staten står overfor. Mannen skal opprettes både som en ”kriger” og en borger med sivile egenskaper.¹¹⁵

Fra min posisjon kan jeg ikke unngå å rette kritikk både mot Elias og Sandmo fra en kjønnsteoretisk posisjon. Kritikken retter seg da mot deres kjønnsblindhet. Jeg anser at kritikken i disse tilfellene er svært relevant i og med at forskningsobjektene deres i realiteten er menn. Det er menn som er de sentrale aktører i den sivilisasjonsprosess Elias analyserer. Selv om det i hovedsak er etikettbøker og manualer for korrekt bordskikk som Elias baserer sine undersøkelser på, og ikke et eksplisitt voldsorientert materiale, så er det pasifiseringen eller ”fredeliggjøringen” av større og større landområder, idet de blir underlagt et voldsmonopol, som er hans hovedtema. De som blir siviliserte og derved mindre voldelige i denne konteksten er menn og ikke kvinner. Kvinner figurerer ikke, på noen signifikant måte, som soldater eller slåsskjemper i europeisk middelalder. Det Elias da analyserer, er de kulturelle prosesser som medfører en grunnleggende endring i en tradisjonell maskulinitetsform. Slik jeg ser det, viser sivilisasjonsteorien til Elias en rekke av de historiske betingelser som har konstituerende innflytelse på en tidlig moderne maskulinitetsform. Han gir en analyse av et vesentlig formativt stadium av det jeg har kalt produksjonsmaskulinitet.

Når det gjelder Sandmo så er det i hovedsak menn og menns voldsutøvelse han tematiserer. I kildematerialet hans finner jeg få kvinner som voldsutøvere. (De som er der slår imidlertid ganske bra fra seg.)¹¹⁶ De er som oftest kun delaktig i saker hvor mannens ære er berørt. Og det er selvfølgelig ikke tilfeldig i og med at æresbegrepet er en maskulin

generelt knyttet til enhver form for maktbruk, var gammelt, og konstruksjonsprosessen finner ikke noen endelig avslutning i 1687. Den pågår fremdeles, for begrepets innhold er og har alltid vært et sosialt og politisk spørsmål.”

¹¹⁵ Knut Kolnar (1999): 65. ”Et grunnleggende problem i de fleste europeiske kulturkreter er hvordan det skal skapes menn som er i stand til å utøve vold uten at de blir rene volds mennesker. Et samfunns sentrale eller stereotypiske maskulinitetsform inneholder derfor et spenningsforhold mellom mannen som voldsutøver og mannen som en skikkelse som er i stand til å forholde seg konstruktivt med et sett av andre egenskaper til en økonomisk og familiær sfære.”

¹¹⁶ Erling Sandmo (1999): 230. ”Da trev Taralds kvinne en øks og ville ut og hugge Kristen; de som stod rundt, fikk vristet den fra henne, men hun kom seg ut, tok fra Kristen spydet han hadde med seg og slo ham i ansiktet med en jernstang ”saa han bløtte”.”

mentalitetskonstellasjon som blant annet har sterk regulativ innflytelse på kvinnens seksualitet.¹¹⁷

Sandmos fremstilling har etter min mening et noe idylliserende perspektiv på fortidens voldsformasjoner.¹¹⁸ Dette skyldes blant annet at han opererer innenfor en ikke-kjønn kontekst. Selv om hans vektlegging av at en rekke ”voldsepisoder” foregikk innenfor en ramme av fellesskap og vennskap, som en motpol til en rekke historikers vel pessimistiske syn på ”de mørke århundrer”, er habil nok, så ser han ikke at volden er en latent og kontinuerlig del av de impliserte maskulinitetsformer. Volden er i disse kulturene i langt større grad operativ innenfor en maskulinitetsdiskurs, enn som Sandmo legger vekt på, innen en type vennskaps og fellesskaps kontekst. Slik jeg ser det, står vesentlige deler av den vold som inngår i de bondesamfunn Sandmo behandler også i ulike forbindelser til en maskulinitetsdiskurs. I denne konteksten er en velutviklet voldsevne helt sentralt for å kunne fremstå som fullverdig mann.

Fra voldsmonopol til byråkrati

Det finnes utallige måter å betrakte statens rolle på når det gjelder menns forhold til vold. I det perspektiv Elias lanserer har statsmakten en nærmest eksklusiv positiv funksjon. Når flere landområder blir lagt under samme voldsmonopol, så innebærer det for Elias at dette området blir pasifisert eller fredeliggjort. I denne prosessen blir en rekke aspekter ved maskulin vold disiplinert, formet eller kriminalisert. Alt i alt blir mannen mindre spontan og voldelig. Volden blir i stort monn fortrent fra dagliglivet. En sosiolog som Zygmunt Bauman er svært skeptisk til det sivilisasjonsperspektiv Elias legger på kulturhistorien. Den økede affektregulering og impulshemming er ifølge Baumann ingen garanti for en mer fredelig verden. En rekke av de sentrale mulighetsbetingelser volden får i det moderne samfunn er ikke en konsekvens av usivilisert maskulint driftsliv, den må tvert om betraktes som en konsekvens av den særegne form for sosial dynamikk som er på ferde i modernitetens samfunnsdannelser. I en forstand er voldens nærmest en immanent faktor i samfunnslegemet

¹¹⁷ Knut Kolnar (1999): 136. ”Når det gjelder kvinner har æresbegrepet historisk sett vært knyttet til seksualiteten. Dette har imidlertid vært en seksualitet som i hovedsak har tilhørt mennene. Slik sett har deres æresbegrep vært en forlengelse av mannens måter å forholde seg til seg selv på. Ektemenn, fedre eller brødre har stått som garantister og forsvarere av kvinnens seksuelle integritet. De koder som regulerer kvinnens seksualitet, er således en refleks av en maskulin etikk. Dette er et poeng Foucault også påpeker for den klassiske greske etikks vedkommende, som han hevder er et utelukkende maskulint prosjekt. De regler som styrer kvinnen atferd, er en konsekvens av mannens frihetsprosjekt.”

¹¹⁸ Erling Sandmo (1999): 244–248.

for Baumann. Et industrielt masse mord som Holocaust kan kun bli forståelig når en gjør en nærmere analyse av det moderne byråkrati og de moderne produksjonsmåters funksjonsmodi. Tanken er at årsakskomplekset til nazitysklands industrielt baserte folkemord i større grad må søkes i en rekke eksistensmåter som er særegne ved moderne kultur, fremfor i en gruppes fiendtlighet mot en annen.

Hans hovedtese er at massedrapet ble muliggjort gjennom det moderne samfunns produksjonsformer, og den tilhørende administrative profil som finnes i det moderne byråkrati, hvor fremmedgjøring, strukturelt basert ansvarsfraskrivelse og stum lydighet mot autoriteter er fremtredende elementer. Han spissformulerer: ”Byråkratiet er ut fra sitt vesen i stand til å utføre folkemord.”¹¹⁹

Den moderne sivilisasjon var ikke en tilstrekkelig forutsetning for Holocaust, men den var en absolutt nødvendig forutsetning. Uten den ville Holocaust være utenkelig. Det var den moderne sivilisasjons rasjonelle verden som gjorde Holocaust mulig. ”Nazistenes masse mord på Europas jøder var ikke bare en teknologisk kraftpresentasjon, utført av et industrialisert samfunn, men også en organisasjonsmessig bedrift utført av et byråkratisk samfunn.” Tenk bare på hva som skulle til for å gjøre Holocaust enestående blant de mange masse mord som har markert menneskeslektens historiske fremgang.¹²⁰

Jeg er ikke uenig i betraktningene om at institusjoner og ulike kulturelle felter i det moderne samfunn fungerer som voldsproduserende enheter. Jeg er enig i Baumans grunntanke om at de voldsformasjoner som eksisterer i et samfunn i stor grad er et resultat av spesifikke funksjonsmodi ved dette samfunnet. Jeg lokaliserer imidlertid årsakskomplekset annetstedshen. Mens Bauman lokaliserer voldens mulighetsbetingelser i byråkratiets tendens til depersonalisering og lydighet mot autoriteter, ser jeg det i langt større grad som en konsekvens av de måter vi søker å etablere identitet på i vår tid. Et vesentlig aspekt ved dette er de måter begjærsutvekslingssystemet opererer i det offentlige rom på. Herunder er det enkelte individs bestrebelser på å inngå som en legitim enhet i et bestemt distinksjonssystem en essensiell faktor. Felles er imidlertid behovet for tilhørighet og aksept.

¹¹⁹ Zygmund Bauman (1997): 148.

¹²⁰ Zygmund Bauman (1997): 47.

Selv om jeg som Bauman er opptatt av de samfunnsmessige forhold og dynamikker som er voldsproduserende, så må det understrekes at vi er opptatt av svært forskjellige fenomener. Jeg er i langt større grad opptatt av personer som står i ulike eksistensielle ”kriser”, hvis egenart reflekterer sentrale elementer ved de prosesser som opprettholder og endrer de moderne og postmoderne samfunn. Baumann på sin side har hovedfokuset på det kollektive nivået. Han søker å vise hvordan virkemåter og produksjonsforhold som er særegne for de moderne samfunn er etisk nøytrale i den forstand at det ikke eksisterer innebygde buffersoner som kan hindre dem i å bli omgjort til kollektive drapsmaskiner. En konsekvens av at Bauman ikke opererer med et begjærs, kropps, kjønns og heller ikke et mer allment eksistensielt nivå, er en oppfattelse av at drapsfabrikkene vil fungere uavhengig av hvilken personer en måtte fylle maskineriet med.

Han kan derved ikke få øye på at vesentlige momenter ved voldsutøvelsen er knyttet til spesifikke anliggender ved de maskulinitetsformer som er involvert. Et av de mest basale poenger er at de byråkrater som var involvert i den møysommelige oppbygning av destruksjonsapparatet i stor grad søkte å inngå som legitime maskuline entiteter i deres respektive sosiale sammenhenger. De ønsket blant annet, som Mosse påpeker, å opprettholde de koder for anstendighet som var knyttet til den stereotypiske maskulinitet. De historiske mulighetsbetingelsene for systematisk utryddelse av et folkeslag var således intimt forbundet med de oppfattelser av anstendighet som var rådende i weimarrepublikkens Tyskland. Det innebar for eksempel at det var svært så maktpåliggende for disse menn å oppfylle de lojalitetsbånd, det nytte og offeretos som var en uløselig del av de rådende oppfatninger av legitim maskulinitet. Det å oppfylle maskulinitetskravene ga dem både en selvfølgelig og en udiskuterbar plass i fellesskapet, samtidig som det sikret dem mot å få umandighetsdiskursens tvilsomme skygge kastet over seg. I denne sammenheng er det nok en gang betimelig å referere til Hannah Arendts opplevelse av Eichmann i Jerusalem, hvor det var det utpreget normale og alminnelige ved Eichmann som var en av de faktorer som slo henne mest. Han fremstod snarere som et pliktoppfylgende, ordentlig, anstendig dydsmønster enn et monster.

Baumann advarer eksplisitt mot å betrakte Holocaust som et spesifikt jødisk anliggende, og retter med det oppmerksomheten mot de strukturelt voldsproduserende mekanismer ved det moderne samfunn.¹²¹ Jeg mener imidlertid at begreper som depersonlisering, objektivisering, fremmedgjøring, etc. ikke fanger på tilstrekkelig måte rekker

¹²¹ Zygmund Bauman (1997): 33. ”Det er to måter å bagatellisere, feiltolke eller avvise Holocaust på når det gjelder dets betydning for sosiologien som sivilisasjons-, modernitets- og moderne sivilisasjonsteori. Den ene måten er å fremstille Holocaust som noe som hendte jødene, som en hendelse i *jødernes* historie. Det gjør Holocaust til noe enestående, behagelig atypisk og sosiologisk sett uvesentlig. I den grad

av de voldsproduserende mekanismer og institusjoner som er spesifikke for vår tid. Disse må i langt større grad søkes i det enkelte maskuline jeks bestrebelser på å opprettholde legitimiteten til sine mest betydningsfulle identitetsmarkører.

Som et eksempel er det mulig å betrakte en skikkelse som Patrick Bateman i *American Psycho* som en fremmedgjort skikkelse, som lever et inautentisk liv i en urban jungel hvor ensomheten i massen depersonaliserer og gjør ham til en brikke i anonyme økososiale krefters spill i en virkelighet uten Gud hvor den absurde følelse av å være et meningssøkende individ i en verden uten mening, får ham til å begi seg ut på ulike drapstokt i en blendende eksistensiell forvirring, hvor drapet både er en relativt meningsløs affære og et desperat forsøk på å finne en kompassnål og fravriste tilværelsen et stykke mening. Disse forklaringskategoriene er imidlertid langt på vei størrelser som i dag har begrenset gyldighetsstatus. De fanger ikke egenarten i vår tids identitetskonstitueringsmekanismer og de voldsproduserende elementer som er immanente i disse.

På kanten av vår verden

Nå eksisterer volden og nødvendigheten av voldsutøvelse på en rekke forskjellige nivåer. I det perspektiv Bauman presenterer, kan volden betraktes som en konsekvens av det teknologi- og produksjonsregimet som har frembrakt den vestlige verden. Denne verden er imidlertid frembrakt ikke bare på bekostning av en Francis Bacon-inspirert undertrykking av naturen, men også gjennom en systematisk undertrykking av andre kulturer.

På lignende vis som en hegemonisk maskulinitetsform konstituerer seg på bekostning av underordnede og marginaliserte former for maskulinitet, så har også de vestlige samfunn etablert sitt kulturelle hegemoni på bekostning av andre kulturer. Vår nære fortid har på vesentlige områder stått i imperialismens tegn. En tenker som reflekterer både imperialismen, og som på vesentlige områder kan sies å underbygge mine tanker om voldens kreative karakter, er Frantz Fanon.

Filosofen Frantz Fanon (1925–1962) betrakter volden fra et undertrykt og kolonialisert folks perspektiv. Han hevder i *Fordømte her på Jorden*, at et folk må befri seg fra de sår det er blitt påført av en undertrykkende makt, ved å konfrontere denne makten med egen

Holocaust blir definert som en videreføring av antisemittismen under andre former, ser det ut som en éngangsepisode som kanskje kan kaste

voldsevne. Frigjøringen av det enkelte selv er avhengig av en vilje til å rense seg fra den undertrykkende makts spor i kropp og sinn gjennom voldsutøvelse.¹²² Tanken her er at volden blir det eneste middel til å rehumanisere de undertrykte. Fanon forestiller seg at kolonivolden har satt seg i kroppen på de undertrykte som dyrisk mordlyst. Denne fungerer på et nærmest kollektivt ubevisst nivå, og fordi den aldri kan bli åpent vedkjent, blir den en indre nagende faktor som ustoppelig fornedrer den kolonialiserte. Den indre underdanighet og splittelse kan kun heles ved at volden rettes mot den undertrykkende og fornedrende makt. Denne volden betraktes som rensende og kreativ. Gjennom denne type vold skaper mennesket seg selv på ny.¹²³ Volden har også et ytterligere skapende, humanistisk element, idet kolonimakten i møte med voldens bumerangeffekt tvinges til å reflektere over seg selv. Når den humanistiske verdikrets avsløres som et komplekst røykteppe som skjuler og muliggjør rekker av overgrep og voldshandlinger vil refleksjonen kunne utgå fra en reell grunn. Den revolusjonære vold betraktes som helende og skapende. ” Ja, for vold kan, akkurat som Achilles' lanse, helbrede de sår den har tilføyd,” som Jean Paul Sartre uttrykker det i forordet til boken.¹²⁴ Implisitt ligger der her et tvetydig syn på volden, som både Girard og Freud vil dele, nemlig at den er destruktiv og nødvendig, men også frigjørende og skapende. Uten vold ingen kultur, og uten en dypere forståelse for voldens indre dynamikk vil kulturen ødelegge seg selv slik revolusjonen eter sine barn.

Fanon betrakter volden som et fenomen som, forstått ut fra min terminologi, har et desidert kreativt sikte. Slik Fanon ser det, kan ikke et undertrykt individ frisettes uten å være delaktig i det humaniserende aspekt som ligger i volden. Selv om det er avkolonialiseringens geopolitiske scene som er Fanons arena, så er det likevel på nivå av det enkelte individ at han tematiserer volden. Og selv om hans teoretiske ambisjon er å sette det intellektuelle rammeverk rundt en nasjon og et folks frigjøringskamp, er det det enkelte individ som er grunnen for voldens kathartiske og rehumaniserende virke. For Fanon har volden ikke bare en identitetsstabiliserende funksjon, slik vi skal se blant annet er tilfelle for en rekke drapsmenn og lystmordere, som for eksempel Pat Bateman i *American Psycho*, men et mer identitetsopprettende sikte. Den identitet som gir rom for en opplevelse av egen verdighet opprettes ifølge Fanon gjennom voldsutøvelsen. Dette er et perspektiv som også kan bidra til

lys over noe *patologisk* i det samfunnet det sprang ut av, men som neppe tilfører noe til forståelsen av dette samfunnets *normale* tilstand.”

¹²² Frantz Fanon (1968): 61. “For den koloniserede kan livet kun bryde frem igjen av kolonistens rådnende lik.”

¹²³ Frantz Fanon (1968): 61. „Men nu sker det, at fordi denne voldelige kamp er det koloniserede folks eneste arbejde, virker den positivt og skabende på deres karakterer. Den voldelige kamp smeder dem sammen til en helhed, fordi hver enkelt danner et voldelig led i den store kæde, den store voldsorganisme, der er vokset frem som reaksjon på kolonistens primære vold.”

¹²⁴ Frantz Fanon (1968): 23.

å kaste lys over de voldsformasjoner og de relasjoner mellom vold og den enkeltes opplevelse av å være maskulin eller mannlig, som er på ferde i en film som *Fight Club*.

I den kontekst jeg arbeider innenfor er det fristende å sette et kjønnsperspektiv på Fanon. Når han tematiserer folket og nasjonen og den enkeltes avhengighet av å etablere et selvstendig selv på et voldsuttrykk, er det nærliggende å spørre om dette er en kjønn kontekstualisering. Er folket og nasjonen en homogen gruppe med samme preferanser og målsetninger, eller fungerer kjønn som en demarkasjonslinje, en markør som påpeker ulikheter i individkonstruksjon og oppfattelse av virkelighet. Sagt på en annen måte: Er det også slik at kvinnene etablerer en individuell selvstendighet og en grunnfestet jeg-følelse gjennom ulike voldsuttrykk, eller er det i realiteten en spesiell form for maskulinitet Fanon snakker om.

Når Fanon hevder at avkolonialiseringen av det enkelte jeg ikke er mulig gjennom parlamentariske prosedyrer og opprettelsen av selvstendige demokratiske institusjoner, så kan det virke som om den individkonstruksjon Fanon tenker ut fra og henvender seg til, er en mer tradisjonell patriarkalsk og autoritær form for maskulinitet. En slik form for maskulinitet vil være konstituert innen rammene av et seksualundertrykkende regime, fundert på dype æreskodekser, og utrustet med lojalitetsformasjoner og vilje til offer, som er klan- og stammeorienterte. For denne type maskulinitet er volden, historisk sett, det mest nærliggende element å bruke for å utligne en krenkelse. Det å reflektere og transformere hevnpulser fremstår ikke umiddelbart som et alternativ som bekrefter oppfattelsen av maskulint verd.

I en forstand betrakter Fanon den moderne imperialisme ut fra mer tradisjonelle ættebaserte logikkformer. I det perspektiv han setter figurerer, slik jeg ser det, kolonimakten nærmest som den store klanen det er nødvendig å foreta en hevnekampanje overfor. Heri ligger det at de former for maskulinitet som tradisjonelt har vært grunnpilarer i en ættekontekst, ser volden og gjengjeldelsen som uomgjengelige størrelser for å gjenopprette en maskulinitet som er blitt krenket. Fanons filosofiske grep rundt denne konflikten ser ut til å være en oppfordring til å begå æresdrap overfor kolonistene som kollektivt har begått overgrep, for å gjenopprette egen ære. Et verdig liv som menneske kan kun oppnås via volden. Et kjønnsperspektiv på denne konflikten kunne bidradd til å reflektere om det var mulig å arbeide gjennom denne type konfrontasjoner, om det var mulig å gjenopprette en krenket maskulin verdighet gjennom andre grep enn hevnen. Dette perspektivet har ikke Fanon. En av konsekvensene blir at han konserverer tradisjonelle voldsformasjoner, ved å tolke denne dynamikken i mer generelle marxistiske termer.

Dette er selvfølgelig et svært komplekst scenario, og det kan være litt lettvindt å kritisere Fanon for manglende bevissthet om kjønns betydning i konstitueringen og håndteringen av en slik type konfliktsituasjoner. For det er helt klart at volden alltid vil figurere som et middel til selvrespekt i en undertrykkelsessituasjon, når det ligger i kortene at motstanderen aldri vil kunne akseptere en som et fullverdig menneske. Det innebærer at handlingsalternativer som i stor grad ekskluderer vold som løsningsstrategi, kun har karakter av å være reelle, når det foreligger muligheter for radikal transformasjon av de eksisterende relasjoner. Noe som innebærer et møte med de maskulinitetsformer og de kulturelle praksiser som har opprettholdt motstanderens (i dette tilfellet kolonimaktens) voldsprofil.

En av grunnene til at Fanon betrakter volden som en uomgjengelig størrelse i rehumaniseringen av det kolonialiserte individ, altså at han tenker innen de rammer en bestemt form for maskulinitet setter. Dette peker også på diskursen omkring essensialisme og konstruktivisme. Hans ensidige og til en viss grad voldsforherligende perspektiv skyldes blant annet at han ikke har et analytisk blikk for de kulturelle praksisformer som i utgangspunktet har opprettet denne type mannlighet. Det vil si at han ikke anvender analytiske redskap som gjør ham oppmerksom på at han tenker innenfor en ramme av individformer som er sosialt konstruerte. Når individet betraktes som en nærmest statisk og absolutt størrelse, så minsker dette tankens fleksibilitet, og gjør det vanskeligere å få opp øynene for alternative måter å agere på. I konfliktsituasjoner kan det innebære at det blir problematisk å se hvordan den enkelte mann skulle kunne reetablere egen verdighet uten anvendelse av vold som er sanksjonert av tradisjonen.

Både Baumanns og Fanons forklaringsstrategier ligger på et samfunnsmessig plan, og vier derfor ikke særlig rom til en individuell psykodynamisk tilnærming. Den nærmest diametralt motsatte posisjonen innen voldsforskning inntas av Klaus Theweleit og den noe mindre kjente Maria Tatar. Begge opererer med en psykodynamisk innfallsport til problematikken maskulinitet og vold. Theweleit henter store deler av inspirasjonen til sitt analytiske rammeverk fra Reich og Deleuze/Guattari, mens Tatar er mer feministisk orientert, og er særskilt inspirert av Melanie Klein og Karen Horneyes tanker om menns livmorssjalousi som opphav til ulike former for lystmord.¹²⁵ Dette er en slags revolt mot Freuds penismissunnelse, og den cineastiske tradisjon som har et formativt utgangspunkt med

¹²⁵ Maria Tatar (1995): 80. "If, as Freud has suggested, myths are projected psychology, then the possibility of womb envy as an important component of psychosexual dynamics becomes all the more evident on the basis of these and other similar cultural stories. Melanie Klein and Karen Horney have written convincingly about men's awe and envy women's capacity for giving birth – for Klein, Freud's phallogocentric thinking is little more than a defense against womb envy. By making war instead of love as Jung's rethoric reveals, men can not only appropriate but also improve on the procreative process, producing a species untainted by the primitive biological process through which women give birth to helpless infants and also eliminating the nuclear family, perceived by the prewar generation as that most oppressive and stifling of all social institutions."

regissørene Lang/Hitchcock, og som i denne ”ask mother” tradisjonen, ser mødrene som ansvarlige for produksjonen av mannlige lystmordere.

”Psykohistorikeren” Klaus Theweleit søker i *Male Fantasies* å forklare den nazistiske volds opphav ved henvisning til en psykisk konstellasjon hvor mordlysten er en sentral ingrediens. Drapene er ledsaget av sterke og voldsomme affekter. Frikorpsoffiseren begår drapene i en slags emosjonell rus.¹²⁶ Det som kjennetegner disse drapskonstellasjonene er ifølge Theweleit blant annet en ”feilplassering” eller en ”feilkobling” av affekter og impulser. I Theweleits forståelse av denne type maskulin nazistisk vold, er det slik at frikorpsoldatene dreper eller anvender vold, der andre ville ha elsket. Perspektiver er at volden figurerer som et slags substitutt for erotikk. Dette er en forklaringsstrategi som står i nærmest diametral motsetning til Baumanns perspektiv, hvor det er den lydige og affektløse byråkrat, og det administrasjons og produksjonsapparat som opprettholdes av disse ansiktsløse mennesker, som muliggjør utryddelsen. I denne sammenheng påpeker han at det var seksjon for administrasjon og økonomi som hadde det offisielle ansvar for utryddelsene.¹²⁷ Baumann mener at sterke affekter, som intens og voldeliggjort seksualitet eller erotiserte former for hat, ikke er en vesentlig del i massedrapets logikk.¹²⁸

Vi vet til og med at når en rekrutterte medlemmer til einsatzgruppen og andre enheter nær drapsstedene, var en spesielt nøye med å luke ut – ved å avvise eller dimittere – alle spesielt entusiastiske, følelseladete eller ideologisk overivrige individer. ... SS-lederne regnet (med rette, ser det ut til) med organisasjonsrutiner, ikke med individuell glød og iver, med disiplin, ikke ideologisk hengivelse. Lojalitet overfor den blodige oppgaven skulle være – og var faktisk – en frukt av lojaliteten til organisasjonen.”¹²⁹

¹²⁶ Klaus Theweleit (1987): x. “People told us that the War was over. That made us laugh. We ourselves are the War. Its flame burns strongly in us. It envelopes our whole being and fascinates us with the enticing urge to destroy. We obeyed . . . and marched onto the battlefields of the postwar world just as we had gone into battle on the Western Front: singing, reckless and filled with the joy of adventure as we marched to the attack; silent, deadly, remorseless in battle.”

¹²⁷ Zygmund Bauman (1997): 47. ”Den avdeling innen SS-hovedkvarteret som hadde ansvaret for å ødelegge Europas jøder, hadde den offisielle betegnelsen Seksjon for administrasjon og økonomi.!

¹²⁸ Thorvald Sirnes (1997): 254. ”Avdelinga i SS som hadde ansvaret for Holocaust, bar navnet ”Kontoret for økonomi og administrasjon. Dei fleste ser på dette som ondsinna ironi, eller som forsøk på villeing og hemmelighold. Men Bauman meiner at navnet er presist og beteckande. For kontoret la stor vekt på slike byråkratiske kjenneteikn som arbeidsdeling, spesialisering, atskilte kompetanseområder, planlegging, hierarkiske rapporterings- og beslutningssystem osv. Det heile var altså forbausande normalt. På eit vis hadde den interne funksjoneringa forrang framfor oppgavane sin natur. Og forutsetninga for dette var upartiskheten, eller nøytraliteten og ikkje-involveringa. Ein skulle ikkje rasa av gårde og bli besatt av innholdet, men passa på formene.”

¹²⁹ Zygmund Bauman (1997): 54.

Ifølge Baumann er således lysten på blod og gleden ved lemlestelse varierende størrelser, og derfor ikke helt til å stole på når det gjelder presis og nøyaktig gjennomføring av fastsatte oppgaver. Emosjoner kan fort snu, og muligheten for at det kan inntreffe et element av såkalt ”dyrisk medlidenhet”, som kan sinke drapstempoet og skape organisatorisk uorden vil hele tiden være en nærliggende mulighet. Egenskaper som lojalitet og pliktfølelse, er det derimot langt lettere å etablere organisatoriske rutiner på. Her kan distansen til handlingenes egentlige natur opprettholdes.¹³⁰

Selv om Baumann er for appolinsk og rasjonalistisk anlagt til å operere med begreper som orgasmeangst og ødipal sadisme som forklaringsstrategier på volden, så er det likevel vanskelig å tro at selv et slikt ”temmet” dyr som Baumann beskriver, skulle kunne utføre de oppgaver de gjorde, uten at vesentlige hat og hevnmkomplekser har vært involverte størrelser. Bare det at de fremstår som så autoritetstro, manipulerbare og føyelige skapninger skulle indikere at de har vokst opp under innflytelse fra de egoutslettende pedagogiske regimer som blant annet Alice Miller gir inngående beskrivelser av, blant annet under betegnelsen den sorte pedagogikk.

Forskjellen i forklaringsmåter kan til en viss grad forklares ut fra at de retter deres analytiske fokus mot vidt forskjellige grupper innen Nazi-Tyskland. Samtidig kan det også betraktes slik at forklaringsstrategiene ikke nødvendigvis er gjensidig ekskluderende, men til en viss grad kan betraktes som utfyllende størrelser. Det vil si at både lysten til hevn, lemlestelse og destruksjon, og organisatorisk nøyaktighet og sirlig kompetanse opprettholdt av en analpedantisk profilert maskulinitet inngår i det grunnlag som danner destruksjonens muligheter. Det innebærer at analpedanten og torturisten utgjør former for maskulinitet som i denne sammenheng i større grad står i et bekræftende enn et ekskluderende forhold til hverandre.

Det som imidlertid er felles, er at de begge forstår volden ikke som noe *ganz anderes*, men som et utslag av normaliteten. En konsekvens av dette perspektivet er at nærmest enhver type voldsanvendelse, fra grensesetting via tortur til massedrap, blir aktuell og nærværende. Volden er noe som til enhver tid er på ferde i våre daglige liv. Den konkrete utforming den får, er en konsekvens av karakteren av de mellommenneskelige interaksjonsmønstre, og den spesifikke sosiale dynamikk som opprettholder sentrale institusjoner i fellesskapet.

¹³⁰ Thorvald Sirnes (1997): 254. ”Dei fleste i SS-systemet så aldri noko offer. Dei stelte med oppgaver som togtider eller arkivering. Men problemet var folka som måtte utføre sjølve drepinga. Før konsentrasjonsleirane blei bygd, t.d. under offensiven på austfronten, blei ofra skotne. Men innsatsgruppene eksperimenterte med kor langt borte ein kunne stå, og likevel vera sikre på å treffa. Hensikta var å få avstand til lidelsane, og gjøra dei så unsynlege som moglig. Men forsøka blei mislykka. Enten så traff ikkje skota, eller så kunne ein sjå for mykje av kva som foregjeikk. Oppgåva blei umoglig å utføra utan å bli involvert. Gasskamrene blei m.a. ei løsnig på dette problemet. SS-folka trengte berre å slippa nokre beholderar ned gjennom åpningar i taket, og ellers skjedde resten av seg sjølv i eit lukka rom. Den nødvendige avstanden til realiteten, eller innholdet i kva ein gjorde, var etablert.”

I motsetning til Baumann, Fanon og Sandmo tematiserer Theweleit eksplisitt forholdet maskulinitet og vold. Det han vinner på en slik perspektivering, er blant annet en innsikt i sentrale voldslogiske prosesser, både på det mentale og kroppslige nivå, og en antydning av hvilke forbindelser som eksisterer mellom disse og vesentlige karakteristika ved det kulturelle felt. Faren ved perspektivet er at han viderefører en klassisk arvesyndstankegang. I Theweleits tapning forstås den som at det hefter noe ondt ved mannskjønnet, og at det er en iboende voldelighet i den maskuline seksualitet. Dersom Theweleit i mindre grad hadde vært influert av det dominerende kjønnspolitiske klima, og for eksempel tematisert en umandighetsdiskurs betydning for konstitueringen av legitim maskulinitet, ville det neddempet arvesyndsperspektivet, og den type dikotomisering det fører med seg når det blir begrenset til mannskjønnet. Derved kunne han lagt grunnen til en mer nyansert og differensiert forståelse av problematikken menn og vold.

2 Begrepsrefleksjoner

Store deler av det materiale jeg anvender i avhandlingen, er ulike kulturuttrykk og kunstverk, som filosofiske/religiøse verker, og romaner og filmer. Særlig i kapittel 4 og 8 anvender jeg litteratur og filmer mange ikke vil anse som signifikante kunstverk. Noen blir betraktet som spekulative, som for eksempel *American Psycho*, mens andre, som *Falling Down* og *Fight Club*, og til dels også *Nattsvermeren* og *Dressed to Kill*, ikke utmerker seg spesielt i strømmen av filmer. *Psycho* og *M* har klassikerstatus. Tematikken menn og vold i actionpreget fremstilling, med kjente skuespillere som maskuline ikoner i hovedrollen, er ikke i utgangspunktet innovativt og nytt. Tanken bak valget av filmer, som i hovedsak er amerikanske, er heller ikke særlig sofistisert eller teoretisk avansert. En rekke filmer og andre kunstverk kunne i prinsippet tjent samme funksjon. Jeg har valgt filmer som har hatt et stort gjennomslag i kulturen. Det er filmer som mange har sett. De har opptatt folks bevissthet, og det er filmer som er blitt mye og til dels heftig diskutert.

Dette reiser en del spørsmål. En relevant innvendig er at jeg kunne ha brukt mer europeisk og skandinavisk stoff. Et legitimt spørsmål er hvilken relevans disse problemstillinger og scenarier har for europeisk, nordisk og norsk kultur. For den amerikanske kultur er egenartet, og produserer i den sammenheng sine helt egne patologier, som ikke nødvendigvis er kompatible til europeiske forhold.

Til det er det å si at det ikke er filmene og de litterære verkene i seg selv som er det vesentlige. Det som har vært avgjørende for meg, er at de illustrerer noen tilstander og problemstillinger som jeg mener er avgjørende for forståelsen av sentrale deler av vår tids voldsproblematikk. I den forstand er de svært nyttige som kulturelle steder hvor jeg kan hente tankefigurer og metaforer, som kan hjelpe meg til å tenke gjennom feltet. Her ligger også en

av årsakene til at jeg har valgt å ikke bygge opp et omfattende referanseunivers rundt de kunstverk jeg har behandlet. Hovedkonsentrasjonen er hele tiden på feltet, det vil si at det vesentlige er å perspektivere maskulinitet, vold og seksualitet, og ikke å gjøre en autoritativ utlegning av filmene og bøkene i seg selv.

I tillegg spissartikulerer disse filmene noen scenarier som er i ferd med å bli signifikante også i en nordisk kontekst. Det gjelder for eksempel konsumets rolle i forhold til konstituering av identitet, slik dette blir fremvist i *Fight Club*. Når det gjelder *Falling Down* får vi innblikk i en form for maskulinitet som er gått ut på dato, og som figurerer som en størrelse som ikke lenger er etterspurt av samfunnet. Utdaterte, overutdannede middelklassemenn er ennå ikke et fremtredende nordisk maskulinitetsscenario. Den type voldsscenario som utspiller seg i filmen, har imidlertid gyldighet, slik jeg ser det, ut over den spesifikke konteksten den er artikulert i. I tillegg får vi i denne filmen, en problematikk når det gjelder etnisk gjengvold, som er et voldsfelt som også er i ferd med å bli betydelig i en nordisk kontekst. Noe av de vi kan lære av den gjengvold som blir presentert her, er ikke det snitt filmen gjør av et spesifikt kulturelt felt, men hvordan en samfunnssituasjon skaper en intensivering mellom maskulinitet, ære og vold. Et annet aspekt er at trender ofte oppstår tidligere og får større og tydeligere dimensjoner i USA. Kunstverkene kan da også betraktes som rapporter fra et postmoderne patologilaboratorium. Dette gjelder for eksempel *American Psycho*. Den gir et innblikk i patologiutviklingen i en livsstils- og statusbesatt virkelighet, som har betydelige utviklingsbetingelser også i Norge og de nordiske land.

I denne sammenheng oppstår spørsmålet om i hvilken grad de kunstverk og filmer jeg tematiserer har et virkelighetsforklarende potensial. Sier disse kunstverkene i det hele tatt noe om den verden vi befinner oss i, eller er de i større grad uttrykk for fantasi, spekulasjon, spenningssøkende voldsforherligelse etc. etc.? Kan en voldsfilm virkelig si noe om hva som er spesifikt for de voldskonstellasjoner som eksisterer i samfunnet i dag, og hvilke forhold volden har til maskulin identitet?

Slik jeg ser det, søker ikke disse kunstverkene å gi et overordnet bilde av samfunnet og undersøke det i all dets kompleksitet. De er ikke å forstå som den type totaliserende sosiologiske studier vi kan finne i former for kritisk teori. Heller ikke dreier det seg om en sosiologisk reduksjonisme. De søker ikke å gi en statistisk redegjørelse for fenomener i kulturen. Det er i større grad slik at de bearbeider og gir en form og et uttrykk til inntrykk tiden kommer med. I den forstand vil jeg si at de til tider griper og rendyrker problematikker

som er på ferde i samtiden. I en slik kontekst kan de betraktes som inngangspunkter til sentrale fenomener, og derved også som utgangspunkter for refleksjon.¹³¹

Er det slik at kunsten i disse tilfeller har en viss seismologisk funksjon i den forstand at den spissartikulerer og drar til et ytterpunkt enkelte grunntrekk ved moderne maskulinitet? Koblingen mellom kunst og virkelighet er problematisk. Enkle og direkte kausal forhold finnes ikke. Likevel er det min oppfatning at disse kulturelt fremstilte bilder av vold, maskulinitet, seksualitet og modernitet, bearbeider bevegelser i kulturen som det kan være vanskelig å få tilgang til på annen måte.

Når det gjelder statusen til Faludis siste arbeide *Stiffed*, så kan den være tvetydig. Slik jeg ser det, er boken i større grad å anse som en type journalistisk arbeid, enn en tyngre vitenskapelig undersøkelse. Viktigheten av og berettigelsen for å bruke boken er at Faludi presenterer et empirisk materiale, som på vesentlige punkter har forbindelser og overensstemmelser med mine egne teoretiske poenger. Det gjelder i stor grad den historiske overgang jeg har skissert mellom produksjons- og konsummaskulinitet. I den sammenheng presenterer hun et materiale som kan betraktes som en konkretisering av en rekke av de teoretiske poenger jeg skisserer. Det vil si at jeg i større grad bruker hennes undersøkelser til å synliggjøre noen av mine egne standpunkter, enn som forskningsmessige resultater jeg bygger mine egne standpunkter på. Fordelene med Faludis bok er således at den på en rekke punkter materialiserer, utfyller og perspektiverer mine egne antagelser.

¹³¹ Brian Magee (1999): London. Dorling Kimbersley. 9. "Det er helt avgjørende å være klar over at filosofien, vitenskapen og kunsten ikke står i motsetning til hverandre. De har mye mer felles enn det man skulle tro. Som vi senere skal se, vokste vitenskapen frem av filosofien. Filosofi, vitenskap og kunst utforsker den samme verden. Alle tre står overfor det mysterium verdens og vår egen eksistens er, og forsøker å nå frem til en dypere forståelse. Alle tre gjør bruk av både inspirasjon og kritikk. Og alle tre offentliggjør sine resultater slik at de blir tilgjengelige for andre. Men fordi de bruker forskjellige metoder, og går ulike veier, kan de av og til appellere til forskjellige temperamenter. Likevel er målet felles: Utforskningen av menneskets kunnskap og erfaring, forsøket på å bringe det som er skjult frem i dagen, samt å fremstille resultatene i en offentlig tilgjengelig form. Filosofi, kunst og vitenskap beriker hverandre, og for et harmonisk utviklet menneske faller det seg naturlig å interessere seg for alle tre områder."

2.1 Refleksjoner over historisitet og essens i begrepene kjønn, maskulinitet, seksualitet og vold

*The history of masculinity, it should be abundantly clear, is not linear. There is no master line of development to which all else is subordinate, no simple shift from "traditional" to "modern". Rather we see, in the world created by the European empires, complex structures of gender relations in which dominant, subordinated and marginalized masculinities are in constant interaction, changing the conditions for each others' existence and transforming themselves as they do.*¹³²

En historisk tilnærming til en samtidsproblematikk, krever en avklaring angående begrepens status, og hvilke betydning de ulike "akser" i fremstillingen har. I denne sammenheng skal jeg klargjøre hvilken betydning den historiske aksene har i avhandlingen.

Kimmel og Mosses historiske utlegninger tar sikte på å vise gjennom en idealtypisk presentasjon, vesentlige elementer ved mannlighet i historien. Gjennom denne tilnærmingen intenderer de å bevege seg på innsiden av de epokene de studerer, og gi et bilde av hvordan det har vært å være mann i disse tider. De søker også å gripe en rekke av de sosioøkonomiske betingelsene som har hatt betydning for opprettelsen av de ulike mannlighetsformene. Det er et vesentlig poeng hos disse teoretikerne å fremstille epoken "i seg selv", og gi et mest mulig historisk korrekt bilde av de maskulinitetsformer de studerer, med de hermeneutiske problemer det innebærer.

Min fremstilling skiller seg fra disse presentasjonene i den forstand at hovedvekten er konsentrert rundt perspektivering av samtidens maskulinitetsformer. Dette gir klare føringer på statusen til de begreper som blir brukt. Slik jeg ser det, eksisterer det i realiteten to begrepsstrategier. Jeg kan velge å anvende begreper som vokser ut fra og er karakteristiske for epoken, som så å si er en konsekvens av de spesifikke sosiale praksisformer som er virksomme der, eller jeg kan velge å anvende epokefremmede begreper. Det vil si begreper

¹³² R. W. Connell (1995): 198.

som ikke er i sirkulasjon i den angjeldende epoke, og som har sine røtter i andre epistemiske forutsetninger. Det vil i praksis si begreper som blir anvendt på fenomener i samtiden, også blir brukt til å rubrisere og kategorisere fenomener i andre epoker. Dersom jeg velger den andre strategien, så vil jeg måtte forklare hva det er ved disse begrepene som gjør at de kan anvendes på denne epoken.

Slik avhandlingen er lagt opp opererer jeg med to typer begreper. Den ene type begrep er historiske, det vil si at de springer ut av den epoke jeg studerer, mens den andre typen er ahistoriske. De ahistoriske begrepene bruker jeg som gjennomgående begreper i hele avhandlingen. De ahistoriske begrepene er i en forstand av perspektivstyrende karakter. De bidrar til å bestemme innfallsvinkel uansett hvilken epoke jeg nærmer meg, og uavhengig av de epistemer jeg beveger meg i. Disse ahistoriske begrepene er i motsetning til de epokeimmanente begreper, ikke størrelser som vokser ut av den tenke og forståelsesform som finnes i en gitt epoke, og er heller ikke av denne.

De systematiske ahistoriske begreper jeg anvender som perspektivgivende størrelser gjennom avhandlingen er *seksualitet*, *vold* og *maskulinitet*. Selv om det er helt åpenbart at dette er størrelser som er konstituert historisk, noe som også fremkommer helt tydelig i avhandlingen, så velger jeg av strukturelle grunner å anvende disse begrepene, *uavhengig* av episteme, epoke, kontekst. De er fordi de figurerer som overordnende begreper, med en strukturerende, sammenbindende funksjon, at jeg velger å gi dem en annen status enn resten av begrepene.

Episteme

Et ord som ofte blir brukt i denne sammenheng er episteme. Hva er så et episteme? Et episteme (fra gr. viten) er for Foucault nærmest et overordnet historisk felt, som for eksempel det han betegner som klassisismen. Innen rammene av et episteme kan det så finnes en rekke diskurser, som en fornuftsdiskurs (*Galskapens historie*) og en seksualitetsdiskurs (*Seksualitetens historie*).

Nært relatert til diskusjonen om begrepenes status, er valg av skrivestrategi eller metode. Siden et vesentlig sikte med avhandlingen er å kontekstualisere samtiden, gi den dybde og perspektiv via en utlegning av historiske punkter, som etter min mening har vesentlig formativ innflytelse på vår egen samtid, kan det umiddelbart se ut som om det snarere er en genealogisk enn en arkeologisk metode jeg anvender. Metoden er imidlertid,

som begrepsbruken, todelt. Jeg viser gjennom en genealogisk tilnærming, via bestemte historiske nedslags og omdreiningsfelt, hvordan for eksempel en historisk størrelse som arvesynden, blir koblet til seksualitet og maskulinitet, og gir en skisse av hvordan denne endrer form og inngår på nye nivåer og i nye konstellasjoner i ulike former for maskulinitet. I tillegg eksisterer der en arkeologisk dimensjon i avhandlingen. Dette fremkommer ved at jeg gjennom en analyse av samtidens maskulinitetsformer ”graver” meg ned i de historiske avleiringer som fremdeles er virksomme i disse typer av mannlighet. På det historiske nivå anvender jeg hel rekke begreper, som er epoke- og epistemerelevante størrelser. Dette er begreper som atomisering, arvesynd og begjærsutvekslingsystem.

Vold i historien

Erling Sandmo, som er eksplisitt påvirket av Foucault, søker i *Voldssamfunnets undergang* å anvende lignende argumentasjon i forhold til begrepet vold, som Foucault anvender i forhold til begrepet seksualitet. Det vil si at det begrep om vold vi opererer med i dag har en bestemt opprinnelsehistorie. Det innebærer at de handlinger og tildragelser vi rubriserer under headingen ”vold”, i andre kulturelle kontekster er blitt forstått, rubrisert og vært innvevd i ganske andre sosiale sammenhenger.

Når det gjelder vold, så er det blant annet Sandmos poeng at det også her dreier seg om en kategori som er historisk konstituert. Det moderne begrep om vold oppstod i løpet av renessansen, og kan i tråd med Sandmos betraktninger sees som en faktor i opprettelsen av de store europeiske statsdannelsene. Den historiske utlegning jeg presenterer har sitt utgangspunkt i renessansen, med unntak av Augustin. Forståelsen av den overordnede ramme rundt den historiske utlegning henter jeg i hovedsak fra Elias og Foucault. Slik Elias ser det var etableringen av et virkekraftig voldsmonopol den drivende kraft i opprettelsen av de store europeiske statsdannelsene i renessansen. I utgangspunktet etablerte disse hevd på den fysiske voldsanvendelse, og hadde myndighet til å korrigere og disiplinere en befolkning gjennom implanteringen av et allment lovverk, som i tråd med demokratiseringen i prinsippet ble likt for alle. Med disse statsdannelsene fremstår imidlertid befolkningen som masse og problem, på en etter hvert radikalt annerledes måte enn hva tilfellet var i et standssamfunn, hvor nedarvede prinsipper som var innfelt i hele det kulturelle praksisfelt utførte det formende og disiplinerende press.

Som Elias påpeker, knyttes mennesker sammen i stadig større interdependens-kjeder, grunnet differensiering i arbeidsdeling og tiltagende urbanisering. Noe som krever både større grad av forutsigbarhet og samstemmighet med hensyn til den enkeltes handlingsmønstre. Et av Foucaults sentrale anliggender er hvordan makten fungerer med et disiplinerende sikte. En rekke av de disipliner som er rettet mot å forme og disiplinere en befolkning, har sin opprinnelse i disse nye statsformene på 1600- og 1700-tallet.

Strålende begjær

Et annet begrep jeg bruker gjennom hele avhandlingen, er begjær. Foucault uttrykker i andre bind av *Seksualitetens historie, Lystens bruk*, at det begjærende mennesket er en slags transhistorisk størrelse.¹³³ Når Foucault anvender et begrep om begjær, gjør han dette uten å tematisere dette begjærets egenart. Slik Foucault ser den greske eksistensetikk, er kjernen i denne den frie greske manns bestrebelse etter å skape en etisk substans som gjør ham skikket til å ivareta de herredømmeoppgaver som hviler på ham i egenskap av mann, gjennom de måter han forholder seg til seg selv på.¹³⁴ I denne undersøkelsen behandler han begjæret som et element i selvforholdet, i termer som ligger tett opp til en aristotelisk forståelse. Det som i denne sammenheng er vesentlig for Foucault er ikke hvordan dette begjæret eventuelt måtte være i seg selv, men hvordan denne ”animalske” delen av selvet skal formes slik at det kan skapes menn som kan utøve sin frihet på en slik måte at de kan inngå som legitime enheter i samfunnets styrende skikt. I motsetning til en moderne forståelse av begjær og seksualitet viser Foucault at det vesentlige i den greske problematisering av lystens bruk, ikke så mye dreier seg om hva en begjærer (selv om det selvfølgelig er en rekke restriksjoner her også), men i langt større grad om hvordan en begjærer noe. Dette peker på måteholdets, eller med et aristotelisk begrep, den gylne middelveis betydning.¹³⁵

Soforsyne og enkrateia. Den som er sofron, vil det han lyster, det vil si at begjærene er avstemt, eller i harmoni med fornuften. Enkrateia refererer til et kampaspekt. Til de bestrebelsene den enkelte foretar for å forme og mestre begjæret. Det er helt klart grunnlag for å sette spørsmålstegn ved Foucaults bruk av det begjærende mennesket som en

¹³³ Michel Foucault (1992): 6.

¹³⁴ Michel Foucault (1992): 82. ”And we may recall that this was the question that was debated by Socrates and Callicles: should those who rule others be thought of as ”rulers or ruled” (*archontas é archomenous*) as concerns themselves? – this self-rule being defined by the fact of being *sóphrón* and *enkratés*; that is, “ruling the pleasures and appetites that are in himself”.”

¹³⁵ Michel Foucault (1992): 93. ”... sexual moderation was an exercise of freedom that took form in the self-mastery; and the latter was shown in the manner in which the subject behaved, in the self-restraint he displayed in his virile activity, in the way he related to himself in

perspektivstyrende begrepskonstellasjon, og å kritisere ham for å utelukkende å bevege seg på et episteme nivå. I første bind av *Seksualitetens historie, Viljen til viten* (som i *Galskapens historie* og *Fengselets historie*), tematiserer Foucault de moderne seksualitetskonstellasjoner på et epokal- og et diskursnivå. I disse undersøkelsene oppløser eller dekonstruerer han subjektet som en aktivt begjærende eller en intensjonalt handlende aktør, idet han nærmest betrakter det som en konsekvens av en rekke samfunnsmessige og diskursive anliggender.

Som Foucault, søker også jeg å vise hvordan en rekke diskursive tråder bidrar til å veve de komplekse konstellasjoner av vold og seksualitet, som er knyttet til fremveksten av moderne og postmoderne former for mannlige jeg-formasjoner. Til forskjell fra Foucault forsøker jeg i tillegg å bevege meg på et begjærnivå. Jeg forsøker å utsi noe som karakteriserer begjæret både i dets historiske vertikale formasjoner og i dets samtidige horisontale utvekslinger.

En tenker som Girard er i motsetning til Foucault eksplisitt opptatt av begjærets egenart og virke. Girards grunnposisjon er at det menneskelige begjærs sentrale karakteristika kjennetegnes ved dets mimetiske disposisjon. Det begjær Girard forestiller seg, og som han mener de store romanforfattere i vestlig kultur som Cervantes, Prost, Stendahl og Dostojevskij har oppdaget og avdekket, er i hans utgave hovedsakelig et værensbegjær. Det innebærer at det er et begjær som er relatert til konstitueringen av identitet. Selv betegner han det et triangulært eller metafysisk begjær. Det triangulære aspekt er relatert til at dette begjærets primære funksjonsmåte er å begjære ifølge andres begjær. Begjæret er altså i enhver sammenheng et formidlet begjær. Denne begjærformidlingen er svært kompleks og opererer på en rekke nivåer. Girard mener for eksempel at også den mest spontane forelskelse kan sees som uttrykk for et formidlet eller indirekte begjær. Betegnelsen metafysisk begjær peker fremfor alt, slik jeg ser det, på den verdsettingsdimensjonen som er en konsekvens av det mimetiske. Denne peker på at årsaken til at en gjenstand tillegges verdi og fremstår i personenes virkelighetshorisont på en dominerende måte, i langt større grad er en konsekvens av begjærformidlingens egenart enn uttrykk for spesifikke karakteristika ved gjenstanden eller fenomenet.

Girard, som er troende katolikk, hevder at det mimetiske begjær i sin profane utgave alltid vil ha en infernalsk brodd. En konsekvens av individets etterligning av profane forbilder er at det konstituerer vesentlige dimensjoner ved identiteten på et emosjonelt og affektivt reservoar av hat, hevn og sjalusikonstellasjoner. Det er kun miming av guddommelige

the relationship he had with others. It was this attitude – much more than the acts one committed or the desires one concealed – that made one liable to value judgements.”

forbilder som kan gi den enkelte en primær identitetsforankring, som ikke har sine røtter i de dynamikker som ligger til grunn for det moderne samfunns virke.

På denne måten fremstår Girard som en klassisk arvesyndsteoretiker i mimetisk forkledning. Det er ikke i og for seg galt av mennesket å mime, slik Girard ser det, for mennesket er i utgangspunktet utstyrt med en mimetiske begjærdisposisjon. Det vesentlige for Girard er imidlertid at individet må begjære på forbilledlige måte, det vil si via det guddommelige. Det begjær som ikke er vertikalt formidlet er således et syndsstenket begjær. Det innebærer at alt profant begjær bærer en kjerne av ondskap, som vil vokse og eskalere i takt med intensiteten i begjæret. Derved kan også Girard teoretisk sett istemme med Augustin, at han kan se ”ondskapen i barnets øyne”.

Jeg er enig med Girard i at begjæret i dag har en utpreget mimetisk disposisjon. I motsetning til Girard ser jeg ikke dette som et ahistorisk karakteristikum ved begjæret, som en dominerende måte begjæret til enhver tid (gitt et standardsett profane kulturelle rammer) vil fungere på. I motsetning til Girard tror jeg ikke at den vertikale begjærutveksling kan figurere som en strategi som kan frelse det moderne mennesket fra de eksistensbetingelser konsumsamfunnet setter. Til forskjell fra Girard tenker jeg heller ikke innenfor det kulturelle spor forestillingen om arvesynden har utdypet gjennom historien. Det vil si at jeg ikke betrakter volden eller ondskapen som immanente størrelser i en ahistorisk gitt begjærkonstellasjon.

Den komponent av rivalisering som er immanent i den horisontale begjærutveksling, skyldes både den indre dynamikk i det mimetiske begjærssystem, konsekvensen av å begjære ifølge andres begjær, og i tillegg en hel rekke betingelser av samfunnsmessig karakter, som figurerer som komponenter som opprettholder og viderefører en samfunnsform som er basert på konkurranse og konsum.

I denne sammenheng er det mulig å kritisere Girard for ikke å søke å ta høyde for hvordan dynamikker som er spesifikke for vår tids samfunn, virker inn på den måte begjæret utfolder seg i verden på. Med en slik ”ready-made” begjærkonstellasjon som Girard opererer med har individet allerede kurs mot helvete uansett hvilke samfunnsformer det måtte opptre i.

Sex i historien

*Denne omveien om en eksotisk tradisjon er nødvendig for å bryte den bedragerske fortrolighetsrelasjonen som forener oss med vår egen tradisjon.*¹³⁶

Et av de begreper som går igjen utallige ganger i avhandlingen er seksualitet. Dette er et av våre mest vanlige og brukte begreper, samtidig som det er et ord vi sjelden reflekterer over opprinnelsen til. For de fleste er det relativt vanskelig å umiddelbart forstå at begrepet seksualitet er av nyere historisk dato. Det skyldes sannsynligvis at folk er tilbøyelige til umiddelbart å forbinde begrepet seksualitet med ulike sexhandlinger.

Allerede her kan vi imidlertid stille vesentlige spørsmål om begrepets innhold. Er det slik at det i hovedsak refererer til et begjærnivå, eller er det de ulike sexhandlinger som er kjernen i seksualitetsbegrepet, eller er det eventuelt begge deler? Dersom det er begjærnivået som er det sentrale element i seksualitetsbegrepet, peker det så på en begjærsmessig kjerne eller substans inne i enkeltindividet – et slags kjønnslig kompass som gir retningslinjer for hva som er begjærbart? Er det da slik at det i hvert individ eksisterer en lystformasjon som ved hjelp av begjærskompasset blir ført ut i verden på spesifikke måter, slik at det kan få sin naturlige tilfredsstillelse? Er det da slik at dette kompasset kan virke feil? Er en homo for eksempel et individ med en magnetstein i sjelen?

Andre vesentlige spørsmålsstillinger som melder seg, er om seksualiteten som indre substans er en uforanderlig eller plastisk størrelse. Er den noe som er gitt med vår biologiske konstitusjon som mennesker, eller er den i stor grad noe som blir innskrevet i kroppene gjennom de ulike sosiale praksiser vi inngår i til enhver tid? Denne seksualiteten som forteller oss hva vi skal begjære, gir den også retningslinjer for hvordan vi skal begjære, eller er det en oppgave for samfunnet? Er det da slik at samfunnet skal forme og veilede begjæret, eller er dette begjæret en formidabel naturkraft med iboende destruktivitet, som samfunnet må gjøre sitt beste for å tøyte og holde i sjakk?

Foucault innleder andre bind av *Seksualitetens historie* med en klargjøring av begrepets historisitet. ”I wanted first to dwell on that quite recent and banal notion of ”sexuality”: to stand detached from it, bracketing its familiarity, in order to analyze the

theoretical and practical context with which it has been associated. The term itself did not appear until the beginning of the nineteenth century, a fact that should be neither underestimated nor overinterpreted.”¹³⁷

Her påpeker han den historiske dimensjonen i selve begrepet seksualitet. Dette er ikke et perspektiv som er eksklusivt for Foucault. Joseph Bristow gir for eksempel følgende redegjørelse for begrepets opprinnelse.

*Sexuality is a comparatively new term. The word became common currency in late-nineteenth-century Europe and America when anthropological, scientific, and sociological studies of sex were flourishing as never before. In its earliest scientific usage, sexuality defined the meanings of human eroticism, and when marked by a prefix – such as “bi”, “hetero” or “homo” – the word came to describe types of person who embodied particular desires.*¹³⁸

Historisk sett er seksualiteten blitt forstått og rubrisert i helt andre kontekster. Vesentlige kategorier var hushold og årstidenes skiftning. Selvet begrepet seksualitet har vært brukt tidligere, men da hovedsakelig omkring temaet reproduksjon innen biologi. ”Only by the 1890s had sexuality and its variant prefixed forms become associated with types of sexual person and kinds of erotic attraction”, skriver Joseph Bristow.¹³⁹

Et historisk perspektiv viser at termen seksualitet peker ut over ”seg selv”, og et eventuelt sett biologisk gitte data, mot den kulturelle kontekst det fremtrer i og blir gitt mening gjennom. Mennesket som et seksuelt eller begjærende selv trer frem gjennom en vev av handlinger, praksisformer og mentalitetsformasjoner, som i varierende grad er særegne for den epoke som er i fokus. Dette blir svært tydelig dersom vi så foretar så store sammenligninger som mellom gresk kultur og samtidige vestlige samfunn. I gresk kultur er det forhold det begjærende menneske inntar til sine drifter av essensiell betydning på flere nivåer. De retningslinjer og etiske systemer som er mest kjent sikter mot å gjøre den frie

¹³⁶ Pierre Bourdieu (2000): 11.

¹³⁷ Michel Foucault (1992): 3.

¹³⁸ Joseph Bristow (1997): 2.

¹³⁹ Joseph Bristow (1997): 4. Samme sted: ”The *supplement* to the OED records that both the words heterosexuality and homosexuality first entered the English language in an 1892 translation of the well known study, *Psychopathia Sexualis*, by the Austrian sex researcher Richard von Krafft-Ebing (1840–1902). Se også samme sted: ”In his distinguished memoir, Ackerly recalls his bafflement at being asked by a friend shortly after the First World War (1914–18): ”Are you a homo or a hetero?” ”I had”, writes Ackerly, ”never heard either term before” (Ackerly 1992:117).

greske mann skikket til å mestre de herredømmeforhold han livet gjennom som fri mann vil bli stående i. Disse ulike ”herredømmesammenhenger” involverer til enhver tid mannen som et begjærende vesen. Mange av de samme prinsipper som er gjeldende for mannen som et politisk vesen, har også gyldighet når det gjelder bruken av lysten. Sentrale kategorier i denne sammenheng er forholdet mellom aktiv og passiv, og måteholdsdimensjonen.¹⁴⁰ Dette peker på at det i denne kulturelle settingen ikke er hva en begjærer som er det vesentlige, men selve holdningen en inntar til det objekt eller fenomen som begjæres, det vil si hvordan en begjærer eller administrerer lysten (det innebærer selvfølgelig ikke at det ikke eksisterer en rekke tabuer og forbud mot hva det er legitimt å begjære). Når det er selve forholdet den frie mann inntar til det begjærende objekt, og ikke objektet selv som er det vesentlige, så indikerer det at det innen de rammer denne kulturelle vev setter, ikke sirkulerer en forestilling om en bestemt seksuell kjerne i det enkelte individ, som gir paradigmatisk føringer for hva det begjærer. Det innebærer for eksempel at en i klassisk gresk tanke ikke har et begrep for den homoseksuelle som type eller person, men for en lystpraksis rettet mot det samme kjønn, artikulert i pederastibegrepet.¹⁴¹

Innen ulike kulturer eksisterer det således forskjellige akser som det begjærende eller seksuelle mennesket blir problematisert langs. Foucault hevder at i gresk kultur var disse problematiseringene og artikuleringen av seksualiteten knyttet til fire sentrale fenomenområder. Disse utgjordes av forholdet til kroppen, forholdet til ektemaken, forholdet til gutter, og forholdet til sannheten. Dette var de akser/felt som frembrakte seksualiteten som en spesiell type kulturfenomen som den enkelte frie greske mann måtte utvikle ulike selvforholdsteknologier for å mestre på adekvate måter.¹⁴² Når det gjelder produksjonsmaskuliniteten slik den er blitt formulert innen rammene av vesteuropeisk kristendom og kapitalisme, er de sentrale problemområder som seksualitetens ”natur” fremkommer gjennom, knyttet til forhold som livslang monogami, kyskhets, synd/ondskap og homoseksuelle relasjoner. Dette er en type problematiseringsstrategier som blant annet har

¹⁴⁰ Michel Foucault (1992): 84–85. “That moderation is given an essentially masculine structure has another consequence, which is symmetrical and opposite to the one just discussed: immoderation derives from a passivity that relates it to femininity. To be immoderate was to be in a state of non-resistance with regard to the force of pleasures, and in a position of weakness and submission; it meant being incapable of that virile stance with respect to oneself that enabled one to be stronger than oneself. In this sense, the man of pleasures and desires, the man of nonmastery (*akrasia*) or self-indulgence (*akolasia*) was a man who could be called feminine, but more essentially with respect to himself than with respect to others.”

¹⁴¹ Michel Foucault (1992): 192. “The Greeks could not imagine that a man might need a different nature – an “other” nature – in order to love a man; but they were inclined to think that the pleasures one enjoyed in such a relationship ought to be given an ethical form different from the one that was required when it came to loving a woman. In this sort of relation, the pleasures did not reveal an alien nature in the person who experienced them; but their use demanded a special stylistics.”

¹⁴² Michel Foucault (1992): 24. “Why was it in those areas – apropos of the body, of the wife, of boys, and of truth – that the practice of pleasures became a matter for debate? Why did the bringing of sexual activity into these relations occasion anxiety, discussion, and reflection? Why did these axis of everyday experience give rise to a way of thinking that sought to rarefy sexual behaviour, to moderate and condition it, and to define an austere style in the practice of pleasures? How did sexual behaviour, insofar as it implied these different type of relations, come to be conceived as a domain of moral experience?”

bidratt til å legitimere det monogame, avlende ektepar og den familiekonstellasjon som springer fra dette, som en av de mest sentrale enheter i et samfunn innrettet på produksjon.

Selv om gresk og kristen/vestlig seksualitet er involvert i samme tematiseringsfelt, så er sannsynlighetene store for at det er svært forskjellige fenomener det i realiteten dreier seg om. Et tematiseringsfelt vi finner innen begge disse kulturdomener er for eksempel forestillingen om seksualiteten som en farlig, til tider livsfarlig størrelse.¹⁴³ I gresk kultur er dette fareaspektet i langt større grad knyttet til en forståelse av helse og tap av den kontroll som konstituerer mannen som et fritt politisk vesen, mens det innen en kristen forestillingskrets er knyttet til det syndige kjødet og det ondes problem via en etikk som gjør hevd på å inneha universell gyldighet. Innen dette regimet refererer administreringen av seksualiteten, særlig når det gjelder de objekter den rettes mot, individets moralske karakter og kosmiske status. Det syndige menneske er en ensom sjel på vei mot evig fortapelse.

I avhandlingen tematiserer jeg flere maskulinitetsformer hvor seksualiteten opptrer som en livstruende størrelse. Det trusselaspektet som er operativt i disse maskulinitetsformene er ikke umiddelbart kompatibelt til de forestillinger om den destruktivitet som er immanent i seksualiteten som fremkommer både i gresk tenkesett og kristen tradisjon. Jeg tolker dette slik at en rekke kulturer lokaliserer eksistensen av sterke destruktive krefter i forbindelse med seksualiteten. Hvordan disse fremkommer i den aktuelle kulturelle forestillingskrets og i det enkelte individ, er et resultat av praksisformer og interaksjonsmønstre som er spesifikke for denne kulturen. Det innebærer at det perspektiv som settes på de destruktive begjærskoblinger, er relatert til det epistemiske felt som er operativt i en gitt epoke.

I denne sammenheng er det ikke bare vesentlig å se hvordan forestillingen om seksualiteten som en voldelig og potensielt sett ødeleggende størrelse er innvevd i en rekke praksisfelt, men vel så viktig er det å se hvordan en kultur oppfatter hvordan seksualiteten ble opprettet eller installert som en slik destruktiv størrelse i enkeltindividet. Hvordan ser de mellommenneskelige og sosiale interaksjonsformer ut som har bidradd til å knytte lysten til destruksjonsproduserende koblinger.

I Alfred Hitchcocks *Psycho* opptrer seksualiteten som en i dobbelt forstand livsfarlig størrelse. Den er destruktiv både i forhold til Norman Bates selv, og for de kvinner som evner å tenne begjæret hans. Når det gjelder tematiseringen av seksualiteten som en potensielt

¹⁴³ Michel Foucault (1992): 125. "The sexual act was certainly not perceived by the greeks as an evil; for them it was not the object of a moral disqualification. But the texts bear witness to an anxiety concerning the activity itself. And this anxiety revolved around three focal points: the very form of the act, the cost it entailed, and the death to which it was linked. It would be a mistake to see in greek thought only a positive valuation of the sexual act. Medical and philosophical reflection describes it as posing a treath, through its violence, to the control and mastery that one ought to exercise over oneself; as sapping the strength the individual should conserve and maintain, through the exhaustion it caused; and as prefiguring the death of the individual while assuring the survival of the species. If the regimen of pleasures was important, this was because in sexual activity in general man's mastery, strength, and life were at stake."

destruktiv størrelse er det viktig å se at det i overveiende grad er seksualiteten, slik den opptrer i enkeltindividet, som er grunnfokuset, og ikke de eventuelle skader den kan forvolde andre personer. En avstikker til antimasturbasjonsdiskursen kan virke klargjørende. Her er det åpenbart at skadevirkningene av den ensomme lyst, først og fremst går ut over det individ som utøver denne, sekundært kan den få konsekvenser for omgivelsene i den forstand at individet perverterer og sykner hen. Når Norman Bates tar livet av Marion Crane, skyldes det den type destruktivitet som Normans seksualitet er imprignert i. Det vil si at den primære destruksjonskobling ikke først og fremst utvises i drapet på Marion Crane, men er et internt anliggende i Bates' selv. Det indikerer at det er selve den seksuelle opphisselse som er den destruksjonsutløsende faktor. Det innebærer at dersom Norman skulle utløse de lystformasjoner som er virksomme i ham, ville de sannsynligvis sprengte rammene for jeg'et. Som jeg vil søke å vise i siste kapittel, er denne type lystmord i langt større grad et drap på lysten, enn en lystbetont voldshandling.

En av de epistemiske horisonter som har vært toneangivende med henhold til seksualiteten i vår tid har vært dominert av ulike former for psykoanalytisk inspirert tankegang. Den rådende destruksjonskobling, dens variant av kristen arvesynd og gresk kroppssentrert helselære, har vært sentrert i det ødipale kompleks. Den herskende logikkform har vært at dersom denne form for intrafamiliar seksualdynamikk ikke ble håndtert på riktig måte, ville det resultere i opprettelsen av begjærskoblinger som kontinuerlig tappet individet for livskrefter samtidig som det installerte en destruktiv brodd i individets primære livsytringer. Vi ser derfor at Hitchcock selv i denne filmen tolker den seksuelle destruktivitet i freudianske termer, og plasserer ondskapens kjerne i en tragisk familiedynamikk, i et spill rundt ensomhet, affeksjon og forbudt hengivelse.

Når Theweleit skal forklare hvorfor den fascistiske soldat nyter å drepe, så gjør han ikke det med henvisning til en aristotelisk inspirert etikk som hevder at en mangelfullt utviklet moralsk dygd har vanskeliggjort formingen av den animalske sjel, heller ikke gjør han det ved henvisning til kristen arvesyndslære, som påpeker at de begjær som ikke kanaliseres via gudskjærligheten, stammer fra et fallent menneske, men med henvisning til en type teorier, som er formulert innen den type seksualitetsepisteme som springer fra de praksisformer som utgjør moderne kultur.

Denne dekonstruksjonen gjør blant annet at Foucault ikke anvender begrepet om seksualitet som en ledesnor gjennom undersøkelsen. Men et begrepsmessig verktøy som kan

perspektivere forskningen må han ha. Den begrepsmessige figur han anvender for å innringe forskningsobjektet, er forestillingen om det begjærende mennesket.¹⁴⁴

Når Foucault velger å anvende forestillingen om det begjærende mennesket som undersøkelsens perspektiverende begrep, så ser jeg det som en konsekvens av at hans primære sikte i denne sammenhengen er å søke å bevege seg på ”innsiden” av den epoken han undersøker. De problemområdene han da nærmer seg, vil i verste tilfelle rett og slett ikke være tilstrekkelig tilgjengelige eller ikke åpne seg på en adekvat måte for undersøkelse. Med et begrep om seksualitet som forskningsmessig ledesnor ville det vært langt vanskeligere å gripe, på en differensiert måte, de selvets hermeneutikker som den frie greske mann forstod seg selv gjennom og som på den måten tjente som utgangspunkt for konstitueringen av hans forhold til seg selv. I denne sammenheng er det selvfølgelig mulig å kritisere Foucault for at han ikke gjør nærmere rede for hva han forstår med begjær. Nå er imidlertid et gjennomgangstema i de ulike genealogiene til Foucault at han utelukkende beveger seg på et diskursnivå, og derved på så å si prinsipielt forskningsmessig grunnlag har valgt å utelukke en videre perspektivering av den rent energetiske, begjærsmessige side ved mennesket. Kanskje kommer det av at han synes sex er kjedelig.¹⁴⁵ En sentral konsekvens er i hvert fall at det blir vanskelig for ham å gi en troverdig forklaring på den måte menneskets drivkrefter virker i det samfunnsmessige på. Dette, som vi skal se senere, er en av styrkene ved det perspektiv som blir presentert av Deleuze og Guattari.

En grunnforskjell mellom den undersøkelse Foucault gjør og min egen er at Foucaults referanser til samtiden i denne undersøkelsen er omtrent ikke eksisterende. Dette kan kanskje delvis forklare forskjellen i valg av begrepsstrategier. Mens Foucault benytter seg av epokeimmanente begreper for å avdekke og tematisere de dynamikker som er operative i epokens begjærpraksiser, så er det i denne sammenheng lettere (eller mindre skadelig) for meg å anvende epokefremmede begreper på den historiske del av undersøkelsen, blant annet fordi vår egen tidsepoke er langt mer fremtredende i min egen undersøkelse. Den genealogiske ramme jeg har satt rundt undersøkelsen skal fremfor alt bidra til å kontekstualisere og perspektivere samtiden. Det er ut fra dette perspektiv jeg finner det både legitimt og formålstjenlig å anvende begreper som er sentrale i menneskeforståelsen i vår egen epoke, på et forskjellig, men likevel nært relatert fenomenområde i en annen epoke.

¹⁴⁴ Michel Foucault (1992): 6. ”After first studying the games of truth (jeux de vérité) in their interplay with one another, as exemplified by certain empirical sciences in the seventeenth and eighteenth centuries, and then studying their interaction with power relations, as exemplified by punitive practices – I felt obliged to study the games of truth in the relationship of self with self and the forming of oneself as a subject, taking as my domain of reference and field of investigation what might be called “the history of desiring man.”

¹⁴⁵ Martin / Gutman (1988): 4. Foucault blir her referert: “I must confess, that I am much more interested in problems about techniques of the self and things like that rather than sex. ... sex is boring.”

Dette peker på at et av de mest vesentlige aspekter ved den historiske aksen er å lokalisere hvortid en rekke av de trekk som ble bestemmende for nåtiden oppstod, og undersøke hvilke former, hvilke transformasjoner og mutasjoner disse har gjennomgått. Tanken er at disse historiske punktene har avleiret seg, og er virksomme lag i en rekke av dagens sentrale maskulinitetsformer. Noen av disse begrepene, som arvesynd og atomisme, blir gjenstand for et langt historisk spenn, mens andre er operative over kortere historiske distanser. En overordnet intensjon er å søke å få tak i når, og på hvilke måte trekk som har betydelig formativ virkning på vår tids volds og seksualitetsformasjoner oppstod.

Det innebærer omvendt at jeg gjennom analysen av samtidig maskulinitet (i de kapitler som omhandler samtiden som fenomenområde), som for eksempel Pat Bateman i *American Psycho* og Jack/Durden i *Fight Club*, avdekker disse historiske punktene som arkeologiske lag som er virksomme og styrende for utformingen av disse maskulinitetsformene.

Et begrep om maskulinitet

Lignende resonnementer som dem jeg førte i pennen under tematiseringen av seksualitetsbegrepet, er det også mulig å anvende på et begrep som maskulinitet. Et begrep om maskulinitet står for, slik jeg ser det, en samlebetegnelse for det en kultur oppfatter som vesentlige egenskaper en mann må være i besittelse av, eller i ulik grad ta del i, for å inngå som en legitim mann i et spesifikt samfunnsmessig felt. Det innbefatter således også de forestillingene, idealene og forventningene som er forbundet med det å være mann i en gitt kulturell kontekst.

Selve maskulinitetsbegrepet har i forskningen en rekke ulike anvendelsesmåter, og det er diskusjon om hvorvidt det i det hele tatt er et fruktbart begrep å operere med. Sentrale forskere i denne debatten er Jeff Hearn, David Morgan og Øystein G. Holter.¹⁴⁶ Et viktig skille går her mellom normer og sosial praksis. Maskulinitet blir da ofte oppfattet som en samling ideal og normer som utsier noe om hva menn *bør* være, eller *bør* gjøre, mens argumenter mot denne type definisjon hevder at en alternativ og mer fruktbar forskningsstrategi vil være å sette fokuset på hva menn i virkeligheten gjør, hva ”doing masculinity” rent konkret innebærer.

Slik jeg ser det, innbefatter maskulinitet både noe menn gjør, men også en rekke idealer og normer som de strekker seg etter i sine handlinger. Når det gjelder en skikkelse som

Foster i en film som *Falling Down*, som jeg skal analysere nærmere kapittel 4, så er det vanskelig å forstå hans handlinger uten å anvende et maskulinitetsbegrep som både omfatter praksis og et handlingsstyrende normsett og en forestilling han søker å leve opp til gjennom sine ulike handlinger.

I denne estetiske konteksten er normer og sosial praksis tett sammenvevd. Det gir lite mening å studere det Foster gjør, den måte han utøver sin maskulinitet på, uten også å ta i betraktning de forestillinger han har om hva etterstrebellesverdige maskulinitet innebærer. Handlingene hans er både en konsekvens av at en form for maskulinitet er blitt utdatert, og den eksistensielle desperasjon som følger av dette, samtidig som de styres av hans oppfatninger av hva det vil si å være mann. De samme argumenter vil også være gjeldende for en rekke andre former for maskulinitet som jeg studerer. Et eksempel er Jack i *Fight Club*.

Jack opplever at han ikke har realisert sitt potensial som mann. For å gjøre det må han ha en forestilling om maskulinitet som han måler sin rådende tilstand opp mot. Det får ham til å handle på drastiske måter. Å studere det Jack spesifikt gjør, gir informasjon om en type mannlighet. Men hans handlinger er likevel en konsekvens både av at han opplever en kjønnsesifikk eksistensiell utilfredshet, og at han har spesielle forestillinger om hva maskulinitet er.

Ifølge sosiologen R. W. Connell kan de ulike definisjoner og oppfatninger av maskulinitet systematiseres i fire ulike kategorier. Disse er de *essensialistiske*, de *positivistiske*, de *normative* og de *semiotiske*. Den essensialistiske er den som ofte er operativ i ulike mannsbevegelsers forsøk på å gjenfinne eller revitalisere en tapt eller degenerert maskulinitet. Denne består ofte i å definere eviggyldige maskuline kjerneverdier. Den mytopoetiske mannsbevegelsen hvor Robert Bly's Jung-inspirerte skrift *Iron John* kan sies å figurere som samlende bok, er klart inspirert av denne type maskulinitetsforståelse. Også deler av den voksende sosiobiologien har en hang til, med bakgrunn i sitt neodarwinistiske paradigme, å søke å sjalte ut og fremheve de transhistoriske maskuline verdier og egenskaper som ligger til grunn for artens overlevelse. Vanskeligheten med dette perspektivet, er den samme som de klassiske filosofiske rasjonalister stod overfor. Valget av klare og eviggyldige sannheter fikk et visst tilfeldig preg, som blant annet ble styrket av at andre benektet gyldigheten i deres resultater og fremhevet alternative, ofte kontradiktoriske verdier som intuitivt sanne. I tillegg kommer at fremhevingen av noe relativt få maskuline kjerneegenskaper, kan overskygge andre sider ved maskuliniteten og derved føre til langt mindre nyanserte bilder av menn. Perspektivet har i tillegg en statisk dimensjon idet det

¹⁴⁶ For mer utførlig drøfting og referanser, se Slottemo (2000): 38.

vektlegger at det er avdekkingen av den maskuline kjerne som er mannens presserende eksistensielle utfordring og ikke endring og utvikling over tid. Dette er imidlertid en kritikk som mytopoetene selv vil søke å avvise idet de vil påstå at avdekking er en tidkrevende prosess som innebærer både endring og utvikling. Det står imidlertid fast at selverkjennelsens mål ikke er noe nytt og ukjent, men en inkarnering av noe gitt og i en viss forstand tradisjonelt.

De positivistiske definisjonene er i overensstemmelse med de mer tradisjonelle credo innen vitenskapsfilosofisk positivisme. I denne tradisjonen dreier det seg om å finne de utilslørte fakta, som forteller hva menn i virkeligheten er. Det er så å si en leting etter de uformidlede maskuline rådata. Statistiske fakta er i denne sammenheng uvurderlige klassifiseringsredskaper. Denne type definisjoner ligger, ifølge Connell, til grunn både for de maskulinitets- og de feminitetsskalaer som blir anvendt innen psykologien, og også i en rekke etnologers beskrivelse av det som utgjør en kulturs maskulinitetsmønstre. Det hefter en rekke svakheter ved disse prosedyrene. Et er av ren epistemologisk eller vitenskapsteoretisk art. Det legger vekt på at det ikke eksisterer teori eller standpunktuavhengige rådata. Dette gjelder også på kjønnsområdet. Det innebærer at tilsynelatende kjønnsnøytrale data i realiteten bygger på underliggende, ikke ekspliserte oppfatninger av kjønn. Denne tilnærmingen kan vanskelig anvendes når det gjelder å forstå individer som overskrider de gitte mønstre, som for eksempel feminine menn og maskuline kvinner etc. De normative definisjonene legger vekt på at maskulinitet er hva menn *bør* være. Disse florerer i film og media. Disse kan ulike menn søke å innfri på forskjellig vis. Problemet er ofte at de som kulturelle stereotyper er umulig for de fleste menn å leve opp til. De færreste "vanlige" menn kan leve opp til de standarder som en Clint Eastwood eller en Rambo presenterer. Spørsmålet er da hva som i realiteten er normativt ved en norm som nærmest ingen makter å leve opp til. Eller impliserer disse definisjonene at de fleste menn faktisk ikke er maskuline. I så fall blir de svært problematiske å forholde seg til. Den semiotiske tilnærmingen er svært ofte anvendt i poststrukturalistisk feminisme og psykoanalyse i lacansk tapping. Den utelukker i stor grad et personlige jeg, og beveger seg på et diskursnivå.¹⁴⁷ Den er sentrert rundt et system av symbolske forskjeller hvor maskuline og feminine posisjoner settes i relasjon til hverandre. De forestillinger om maskulinitet som springer fra denne tradisjonen har vært særdeles vellykket innen kulturanalyse. Dette er en av de intellektuelle sammenhenger det er mulig å betrakte Judith Butler i forhold til.

¹⁴⁷ Joseph Bristow (1997): 95. "But, given Lacan's aversion to biological systems of thinking, his phallus presents itself as a purely textual element . as the most crucial piece of signifiatory material within the chain of meaning."

Som vi ser, kan maskulinitet forstås og tematiseres på en rekke ulike måter innen forskningen. Betrakter vi imidlertid begrepet fra en historisk synsvinkel, er det andre perspektiver som melder seg. Det mest iøynefallende er at et begrep om maskulinitet, er som et begrep om seksualitet et relativt nytt fenomen historisk sett. Connell påpeker: "In both respects our concept of masculinity seems to be a fairly recent historical product, a few hundred years old at most. In speaking of masculinity at all, then, we are "doing gender" in a culturally specific way. This should be borne in mind with any claim to have discovered transhistorical truths about manhood and the masculine."¹⁴⁸

Connell hevder at årsaken til at det i det hele tatt eksisterer et begrep som maskulinitet, er en konsekvens av den sterke kjønnpolarisering i Vesten. Dette dikotomiperspektivet peker på en form for gjensidig avhengighet mellom maskulinitet og feminitet, idet en kulturs oppfatning av maskulinitet også alltid vil indikere noe om dennes feminitet, og omvendt. "Masculinity does not exist except in contrast with "femininity". A culture which does not treat women and men as bearers of polarized character types, at least in principle, does not have a concept of masculinity in the sense of modern European/American culture."¹⁴⁹

Det vil si at et begrep om maskulinitet oppstod omtrent samtidig med begrepet seksualitet. Når han vektlegger kjønndikotomiseringen som det realhistoriske grunnlag for kategoriene maskulinitet og feminitet, så drar han store vekslers på Thomas Laqueurs kontroversielle bok *Making Sex* (1990), som omhandler den historiske overgang fra en ettkjønns til en tokjønns modell. Før jeg tematiserer Laqueur, skal jeg imidlertid gi en skisse av den kontekst hvor skillet mellom *sex* og *gender*, som både Laqueur og Butler ser det som en av sine hovedoppgaver å argumentere mot, oppstod.

¹⁴⁸ Robert W. Connell (1995): 68.

¹⁴⁹ Robert W. Connell (1995): 68.

Robert Stoller

*It is rarely questioned that there are only two biologic sexes, male and female, with two resultant genders, masculine and feminine.*¹⁵⁰

I 1968 utarbeidet Robert J. Stoller skillet mellom *sex* og *gender*, det vi på norsk vil kalle henholdsvis det biologiske og det sosiale/kulturelle kjønn, i boken *Sex and Gender, The Development of Masculinity and Femininity*.¹⁵¹ Dette kan sies å markere en begynnelse på det psykoanalytisk inspirerte studiet av *kjønnsidentitet*.¹⁵²

I boken som i det senere forfatterskap er Stoller interessert i hvordan kjønnsidentitet, dvs. maskulinitet og feminitet, dannes og opprettholdes. Hans primære forskningsområde er personer som ikke er i besittelse av en utvetydig eller klar kjønnsidentitet, eller figurerer som prototypiske entiteter i det Butler har kalt den heteroseksuelle matrise. Det dreier seg om personer med et avvikende kromosomalt make-up, som for eksempel X0, eller individer som er født med tvetydige kjønnskarakteristika, eller personer hvor de ytre eller indre kjønnsidentitetsmarkører ikke er til stede eller er utviklet på spesielle måter. I tillegg kommer studiet av individer uten biologiske avvik. Dette utgjøres av hans betydelige forskning på transvestitter og transeksuelle.¹⁵³ Interessant nok er ingen av disse former for seksuell personasje kompatible til standardforskriftene i en tradisjonell tokjønnsmodell.

¹⁵⁰ Robert J. Stoller (1968): 29.

¹⁵¹ Robert J. Stoller (1968): vi–vii. "In agreement with this, the word *sex* in this work will refer to the male or the female sex and the component biological parts that determine whether one is a male or a female; the word *sexual* will have connotations of anatomy and physiology. This obviously leaves tremendous areas of behaviour, feelings, thoughts, and fantasies that are related to the sexes and yet do not have primarily biological connotations. It is for some of these psychological phenomena that the term *gender* will be used: one can speak of the male sex or the female sex, but one can also talk about masculinity and femininity and not necessarily be implying anything about anatomy or physiology. Thus while *sex* and *gender* seem to common sense to be practical synonymous, and in everyday life to be inextricably bound together, one purpose of this study will be to confirm the fact that the two realms (sex and gender) are not at all inevitably bound in anything like a one-to-one relationship, but each may go in its quite independent way."

¹⁵² Robert J. Stoller (1968): vi. "While the work of our research team has been associated with the term *gender identity*, we are not militantly fixed either on copyrighting the term or on defending the concept as one of the splendors of the scientific world. It is a working term."

¹⁵³ Cathrine Millot (1990): "The term "transsexuality" was introduced, at the outset of the 1950's by Harry Benjamin, who proposed hormone treatment to relieve his patients' distress. But we are indebted to Robert Stoller for his attempt to define a distinct transeksuell structure. He believes he has succeeded in isolating its pure form, which he links to one of the stages in the formation of "core gender identity," that is, sexual identity as opposed to biological sex."

En grunnpilar i Stollers tilnærming til kjønnsidentitetsproblematikken er begrepet *core gender identity*.¹⁵⁴ Denne er individets grunnleggende opplevelse av å tilhøre et bestemt kjønn. Det vil si om personen oppfatter seg som tilhørende kategorien mann eller kvinne. Noe som er primært i forhold til og vesenforskjellig fra om individet oppfatter seg som mer eller mindre maskulin eller mer eller mindre feminin.¹⁵⁵ Denne oppfattelsen av ens kjønnstilhørighet dannes ifølge Stoller i løpet av barnets første leveår, og er avhengig av tre ulike faktorer. Den første, og den som i de fleste tilfeller er den mest vesentlige, er barnforeldre-forholdet. I tillegg kommer barnets opplevelse av egne kjønnsmarkører. Stoller regner også med at i enkelte tilfeller kan en sterk biologisk faktor gjøre seg gjeldende.¹⁵⁶

Stoller er også kjent for sine studier av transvestitter og transseksuelle. Årsakene til utviklingen av disse typer seksuell personasje lokaliserer han i et pre-ødipalt kjønnsidentitetsscenario. Slik Stoller ser det har både menn og kvinner en primær feminin kjønnsidentifisering. Denne er et resultat av en type imprinting-prosess som er operativ i symbiosen mellom mor og barn i de første månedene etter fødselen. Den permanente kjønnsidentitetsfikseringen er et resultat av den samlede påvirkning barnet mottar fra sine omgivelser. Den mannlige identitet er således et resultat av en utdifferensieringsprosess fra det primært feminine. Transseksualitet er for eksempel, slik Stoller ser det, et resultat av at den primære symbiose praktisk talt er forlenget *ad infinitum*.¹⁵⁷

Tankegangen er at guttens psykologiske identifisering med morsskikkelsen, har hindret ham i å utvikle en omfattende opplevelse av å være eller skulle bli mann og maskulin.¹⁵⁸ Det innebærer blant annet at gutten har vansker med å identifisere sin egen kropps grenser, og si hva som er ham selv, og hva som er morsskikkelsen. Denne skrøpelige kjønnsidentiteten står i fare for å bli oppslukt og forsvinne i det feminine. Årsaken til dette fragile egoet er ikke avmaktsproduserende traumer, slik som blant annet Kafka skisserer i

¹⁵⁴ Robert J. Stoller (1968): 29. "Almost everyone starts to develop from birth on a fundamental sense of belonging to one sex. The child's awareness – "I am a male" or "I am a female" – is visible to an observer in the first year or so of life. This aspect of one's over-all sense of identity can be conceptualised as *core gender identity*, produced by the infant-parent relationship, by the child's perception of its external genitalia, and by a biologic force that springs from the biologic variables of sex. The first two factors are almost always crucial in determining the ultimate gender identity."

¹⁵⁵ Robert J. Stoller (1968): 40. "By "the sense of maleness" I mean the awareness *I am a male*. The essentially unalterable core of gender identity is to be distinguished from the related but different belief, *I am manly* (or masculine). The latter attitude is a more subtle and complicated development. It emerges only after the child has learned how his parents expect him to express masculinity; that is, to behave as they feel males should."

¹⁵⁶ Robert J. Stoller (1968): 47. "We have said that the core gender identity is produced in the normal by attitudes of parents, siblings, and peers, and by a biological force."

¹⁵⁷ Cathrine Millot (1990): 55. "Stoller distinguishes three layers of gender identity. The first, and the most fundamental for both sexes, is the *bedrock* of primordial femininity, and is formed by imprinting during the primal symbiotic union with the mother in the first few months following birth."

¹⁵⁸ Robert J. Stoller (1968): 97 og 102. "On the basis of what has been observed so far, one can see certain common factors at work. In each case, the essential psychodynamic process seems to be excessive identification with their mothers, caused by the inability of these mothers to permit their sons to separate from their mothers' bodies. In many essential ways they treat the infant as if he were a part of their own body and therefore part of their own identity. To summarize what seem to be the main causes: These mothers do not permit normal separation to occur, as a result of which the infant cannot adequately tell where his mother ends and he begins. Then, with his father not there, he not only

brevet til faren, eller en type behovsfrustrasjon. Tvert om har en rekke av disse guttene ifølge Stoller opplevd gjennomgående god behovstilfredsstillelse, og et gjennomgående fravær av spenninger.¹⁵⁹

Dette har blant annet resultert i et ego, som ikke er traumatisert i tradisjonell forstand, for det har tvert om opplevd stor tilfredsstillelse gjennom den utstrakte nærheten med moren, med har en skrøpelig utviklet fornemmelse av egoets grenser og en mangelfull og forvirret opplevelse av kjønnsidentitet, ifølge Stoller. Denne kontradiksjonen melder seg så på ulike måter. Transvestitten ønsker å uttrykke de feminine sider ved *cross-dressing*, hvilket innebærer at han opplever tilfredsstillelse ved å gå i kvinneklær, mens den transseksuelle ønsker kjønnsoperasjon. Dette impliserer at det ligger to ulike kjønnsidentitetsscenarioer til grunn for transvestitten og den transseksuelle. Transvestitten har en primær kjønnsidentifisering som mann, men ønsker å leve ut sine betydelige feminine innslag. Den transseksuelle har på den annen side en primær identifisering som kvinne. Det vil si at han opplever å være en kvinne som er fanget i en mannskropp. Løsningen på denne type kjønnsidentitetsscenarioer er ikke høye hæler men skalpell.

Stollers skille mellom *sex* og *gender* har vært en helt sentral tankefigur i kjønnsforskningen. Implisitt i denne modellen finner vi en forestilling om at det eksisterer to distinkt forskjellige kjønn. Disse er gitt av naturen, og de forskjellige kjønnsroller blir utarbeidet på grunnlag av dette biologiske råmaterialet. Tankegangen har vært at *gender* delen har vært åpen for modifikasjon. Dette har blant annet vært bakgrunn for feminismens argumenter om at det ikke er en naturgitt ordening at kvinnen skal være det annet kjønn eller maktmessig sett underlagt mannen. Patriarkatet er ikke natur, men kultur. Det kan således endres. Et av Bourdieus sentrale poenger er nettopp at makten har legitimert seg selv ved å fremstille det kulturelt skapte som uttrykk for en uomgjengelig natur. Tanken om *gender* som base for et endringspotensial har vært helt vesentlig for kjønnsforskningen (feminismen) på 70- og 80-tallet. På 90-tallet skjer der imidlertid en del vesentlige endringer i dette perspektivet, som får betydning. Tanken er at det ikke bare er *gender*, men at også *sex* altså det biologiske kjønn er noe som er konstruert historisk.

does not have a man present as an object for identification, but he is also left unshielded from the malignant effect of his mother's excessive closeness." "

¹⁵⁹ Robert J. Stoller (1968): 100. "Perhaps what is felt by the transsexual-to-be infant is no more than constant pleasure or absence of tension, an ambiance that makes unnecessary for the child to sense clearly the limits of his own body dimensions and the beginning of another's body."

Laqueur og Butler – kjønn og kropp, eller hvor ble det av kroppen?

A genealogical critique refuses to search for the origins of gender, the inner truth of female desire, a genuine or authentic sexual identity that repression has kept from view; rather, genealogy investigates the political stakes in designating as an origin and cause those identity categories that are in fact the effects of institutions, practices, discourses with multiple and diffuse points of origin.¹⁶⁰

Historieprofessoren Thomas Laquers kontroversielle bok fra 1990 *Making Sex – Body and Gender from the Greeks to Freud*, sikter blant annet mot å vise hvordan den kjønnsdikotomisering Connell oppfatter ligger til grunn for etableringen av det moderne begrep om maskulinitet ble konstituert historisk. Laqueurs forskning begynte med studier av manualer for jordmødre på 1700-tallet. Hovedsiktet hans var å finne ut hvordan fødslene ble organisert. I stedet fant han et forråd av råd om hvordan kvinner skulle bli befruktet. Til hans forbløffelse mente jordmødre og leger at den kvinnelige orgasme var en av forutsetningene for vellykket befruktning. Som ekspert på attenhundretallet var han vant til at de samme øvrighetspersoner diskuterte hvorvidt det var mulig for kvinner å få orgasme i det hele tatt. Den forsvunne orgasmen ble således undersøkelsens ledemotiv, inntil han gradvis begynte å orientere seg mot et mer generelt perspektiv hvor forholdet mellom kroppen og kjønnsforskjeller ble det sentrale fokus.

Laqueur søker blant annet å dokumentere hvordan det gradvis i europeisk historie fra ca. 1700-tallet etableres et ”medisinsk” vokabular som navngir anatomiske fenomener på en slik måte at manns og kvinnekroppen fremstår som to vidt forskjellige entiteter. Han påpeker genealogiske spor som leder til opprettelsen av den kjønnsmessige differens, blant annet ved å vise hvordan organer som tidligere hadde blitt omtalt med samme vokabular for mann og kvinne, nå får egne begrep, som fremhever anatomiske attributter som distinkt kvinnelige eller mannlige.

Et grunnleggende sikte med boken er for Laqueur å gi en redegjørelse for den historiske overgang fra en ettkjønns- til en tokjønnsmodell. Hans prosjekt går blant annet ut

på å vise at den menneskelige biologi; kjønnsorganer, egg, sæd, ulike former for kroppsvesker på ingen måte gir utvetydig støtte til den rådende tokjønnsmodell. Tvert imot har de vitenskapelige paradigmer som kroppens organer og vesker er blitt forstått med, muliggjort en diskursiv presentasjon av legemet i form av en ettkjønnsmodell. Det er for eksempel mulig å se såpass store strukturelikheter mellom menns og kvinners kjønnsorganer, med den hovedforskjell at det ene er situert innenfor kroppens rammer, mens det andre som et appendiks utenfor, at det gir mening å snakke om en ettkjønnsmodell og ulike variasjoner over denne. Vagina ble blant annet tolket som en innadvendt og speilvendt penis.

“For thousands of years it had been a commonplace that women had the same genitals as men except that, as Nemesius, bishop of Emesa in the fourth century, put it: “Theirs are inside the body and not outside it.” In this world the vagina is imagined as an interior penis, the labia as foreskin, the uterus as scrotum, and the ovaries as testicles.”¹⁶¹

“By around 1800, writers of all sorts were determined to base what they insisted were fundamental differences between the male and female sexes, and thus between man and woman, on discoverable biological distinctions and to express these in a radically different rhetoric. ... Not only are the sexes different, but they are different in every conceivable aspect of body and soul, in every physical and moral aspect.”¹⁶²

Hovedelementene i denne tankegangen kan vi også gjenfinne hos Pierre Bourdieu i *Den maskuline dominans*. Tankegangen hans i denne etnologiske studien av de kabylske berbere er at sosialiseringen av det biologiske og biologiseringen av det sosiale, virker som den mest naturlige ting i verden, fordi den i stor utstrekning er grunnlagt på at den anatomiske forskjell mellom kjønnene er et uttrykk for et helt bestemt kjønnspolitisk interessenmønster.¹⁶³ Det er, slik Bourdieu ser det, en av de mest grunnleggende måter det han forstår som den maskuline

¹⁶⁰ Judith Butler (1999): xxix.

¹⁶¹ Thomas Laqueur (1990): 4.

¹⁶² Thomas Laqueur (1990): 5.

¹⁶³ Pierre Bourdieu (2000): 22. “Forestillingen om vagina som den omvendte fallos, noe Marie-Christine Pouchelle har funnet i skriftene til en middelalderkirurg, retter seg etter de samme fundamentale motsetninger mellom det positive og det negative, det rette og det vrang, som tvinger seg på fra det øyeblikk det maskuline prinsippet er satt opp som alle tings mål. Når mannen og kvinnen slik blir oppfattet som to varianter, en overlegen og en underlegen, av samme fysiologi, blir det forståelig at det helt opp til renessansens dager ikke fant anatomiske betegnelser for detaljbeskrivelse av kvinnens kjønn, som man forestilte seg som sammensatt av de samme organer som mannens, bare annerledes organisert.”

dominans artikulere seg på. Det er også på dette grunnlag at Bourdieu hevder at forskjellene og maktforholdene mellom kjønnene i dag er langt mindre endret enn det vi ønsker å tro.

Mens Bourdieu søker å avdekke og perspektivere det samfunnsmessig ubevisste,¹⁶⁴ som han mener er til stede som operative, ikke erkjente strukturer, immanente som symbolsk vold i dagens vestlige postmoderne samfunn gjennom en studie av samtidig eksisterende ikke-europeisk samfunn på slutten av 1960-tallet, søker Laqueur i langt større grad å lokalisere opprinnelsen til kjønnsdifferensen gjennom en mer tradisjonell genealogisk undersøkelse av historiske epoker i de europeiske samfunn. Utgangspunktet er tidlig moderne tid.

Før 1700-tallet var kjønn i langt større grad et sosialt og ikke et biologisk fenomen. Å være mann eller kvinne betød fremfor alt å ha en bestemt posisjon i det sosiale liv, å innta et sett kulturelt bestemte roller og adferdsmønstre, fremfor å være organisk det ene eller andre av to ukommensurable kjønn. Selv om kjønn var mer en sosial enn en ontologisk kategori så hadde det likevel en distinkt metafysisk posisjon. I en aristotelisk inspirert hierarkisk oppbygd virkelighet figurerte mannskroppen som paradigmet på mennesket. Kvinnekroppen var en avvik fra normen, som skyltes en feil i utviklingen, at betingelsene for vekst ikke hadde vært optimale. Kvinnekroppen som avvik fra en felles prototyp eller norm er noe ganske annet enn kvinnekroppen som vesens forskjellig fra mannskroppen. I det perspektiv Laqueur setter, beveger vi oss historisk sett fra et epistemisk felt dominert av en vertikal likhetstenkning til en horisontal forskjellstenkning.

Selv om Laqueur på ingen måte opererer med monokausalt forklaringsperspektiv, så er det hans oppfatning at differansetenkningen var en konsekvens av de kulturelle og politiske strømninger som var aktive i de sosiale felt hvor den nye moderne verden begynte å få form. En av de sentrale bevegelser i denne perioden er det paradigmeskiftet som skjer med den såkalte vitenskapelige revolusjon. En konsekvens av de nye vitenskapelige oppdagelser er at vi gradvis beveger oss fra et hierarkisk strukturert univers, hvor de ulike steder i kosmos har større og mindre signifikans alt etter hvilken materie de antas å bestå av samt deres fysiske nærhet til gud, til et univers, fullendt i Newtons tenkning, hvor forestillingen om Gud ikke har noen signifikant strukturerende betydning, og all materie overalt i universet er en homogen masse som i prinsippet følger de samme bevegelseslover. Den kosmiske innretning som figurerer som grunnlag for den nye tid blir blant annet til ved at de vertikale hierarkier må vike til fordel for en horisontal homologisering.

¹⁶⁴ Pierre Bourdieu (2000): 13. "Dette vil bestå i å behandle den etnografiske analysen av de objektive strukturene og de kognitive formene i et historisk begrenset samfunn – på én gang eksotisk og intimt, fremmed og velkjent, nemlig de kabylske berbernes samfunn – som et arbeidsredskap for sosialanalysen av det androcentriske ubevisste, som er i stand til å foreta objektiveringen av kategoriene for dette ubevisste."

I tillegg til at oppfattelsen av universets innretning, bestanddeler og virkemåte forandres, så får de nye statsdannelser, som blant annet Elias gir en inngående beskrivelse av, med sine relativt store administrative sentre fotfeste, samtidig som produksjonen i økende grad begynner å få et industrielt tilsnitt, økonomien blir gjenstand for kalkyler av mer langsiktig art, og en helt annen type markeder, med annerledes dimensjoner åpner seg for det driftige 1700-talls *individum*.¹⁶⁵ Slik jeg ser det, dreier det seg om å rendyrke mann og kvinne på måter som gjør dem til bærende krefter i de nye samfunnsformasjoner som begynner å vokse frem i denne historiske epoken.¹⁶⁶ Den utskilling av de nye individbaserte kjønnskategorier som oppstår her, var ikke en konsekvens av disse bevegelsene, men, slik Laqueur ser det, en immanent del av disse.¹⁶⁷ Her finner vi blant annet røttene til den type kjønnsdikotomi som ligger til grunn for Simone de Beauvoirs uttrykk om kvinnen som det annet kjønn.¹⁶⁸

Når de fysiologiske data ikke gir entydige tolkningslinjer peker dette på at det ligger føringer av politisk og kulturell art bak opprettingen av den kjønnsmessige binaritet. Det peker på at kjønn også på dette biologiske området er et politisk prosjekt. Politikk da i svært utstrakt betydning.¹⁶⁹ Dette er et perspektiv vi også finner hos Bourdieu. Også han betrakter forskjellen mellom de mannlige og kvinnelige kjønnsorganer, slik de blir forstått i kulturen, som uttrykk for en sosial konstruksjon.¹⁷⁰ Han opererer imidlertid med en tilleggslogikk vi ikke finner hos Laqueur. Denne peker på at den opprinnelige konstruksjonen figurerer som utgangspunkt for opprettelsen av en fallosentrisk eller mannlig dominert tenkemåte eller verdensanskuelse. Disse maskuline logikkformer bestyrker så igjen den eksisterende

¹⁶⁵ Mitt perspektiv er at den rendyrking av kjønnskategorier som finner sted på 1600- og 1700-tallet i Europa, er en måte å gjøre kjønnene kompatible til den kjernefamiliære enhet som i større og større grad vokser frem som den vesentlige byggeklossen i det nye industri- og produksjonssamfunnet. Slik jeg ser det, får de strategier som sikter mot å opprette mannen som en legitim sosial enhet, et langt større nedslagsfelt, samtidig som de blir mer differensierte og blir ladet med et annet intensitetsnivå. Med de nye nasjonalstatene og det voldsmonopol, som ifølge Norbert Elias, binder disse sammen begynner en helt annen type oppmerksomhet å bli rettet mot det å forvalte en befolkning. De forestillinger om legitim maskulinitet som nå oppstår, som Mosse blant annet har betegnet den stereotypiske maskulinitet, er slik jeg ser det, knyttet til de bestrebelser som sikter mot å gjøre mannen til en entitet som både er kompatibel til krigstjeneste og som også er en dugelig produsent.

¹⁶⁶ Mens Connell i hovedsak er opptatt av å påpeke at vi her finner de moderne røtter til mannen som en universell undertrykker og utbytter med en voldelig mentalitetsprofil, så er mitt sikte i langt større grad å undersøke den type affektregulering og menneskeforming som ligger til grunn for og frembringer denne spesielle formen for maskulinitet.

¹⁶⁷ Thomas Laqueur (1990): 11. "None of these things *caused* the making of a new sexed body. Instead, the remaking of the body is itself intrinsic to each of these developments."

¹⁶⁸ Birgit Hatlehol (1999): 2. "Under opplysningstiden ser vi en endring og rundt overgangen til 1800-tallet blir kvinnekroppen fremstilt som fullstendig forskjellig fra mannens – noe som resulterer i den biologiske determinismen hvor kvinnen blir en slave under sin anatomi. Kvinnen som hustru og mor blir idealet. Det var dette kvinnebildet Simone de Beauvoir gjorde opprør mot da hun skrev *Det annet kjønn*, en bok som forlengst har oppnådd klassikerstatus."

¹⁶⁹ Lynn Seagal (1990): 100–101. "Desire, as we have already seen and will see again throughout this book, plays a central role in constructing "masculinity" and affirming or subverting men's power and authority. The polarities of male and female, heterosexual and homosexual, are the pivot of contemporary Western thinking on sex. Sex is about sexual difference, the desire for the "opposite" sex."

¹⁷⁰ Pierre Bourdieu (2000): 23. „Dermed burde det være klart at langt fra å spille den grunnleggende rollen man ofte tillegger dem, så er forskjellene mellom de feminine og de maskuline kjønnsorganene en sosial konstruksjon som har sin opprinnelse i den androsentriske logikkens prinsipper for inndeling, og at denne logikk selv er fundert på inndelingen av den sosiale status som henholdsvis mann og kvinne."

kjønnsdifferens, ved at den gjør krav på å utgå fra prinsipper og differenser som er nedlagt i naturen selv.¹⁷¹

Laqueurs forskning indikerer at det vi har forstått som den sosiale konstruksjon av kjønn er en langt mer dyptgående prosess enn kjønnsforskere hittil har antatt. Innen forskningen har det vært vanlig å betrakte det biologiske kjønn (sex) som den uomtvistelige base det sosiale kjønn (gender) blir konstruert over i ulike varianter. Det biologiske kjønn har figurert som det faste, transhistorisk gitte, mens det er det sosiale kjønn som har rommet mulighetsbetingelser for variasjon, nyanse og forandring. En av de radikale konsekvensene av Laqueurs perspektiv er at både sex og gender, både biologisk og kulturelt kjønn er delaktige i en kulturell konstruksjonsprosess.¹⁷² Noe som i seg selv indikerer at skillet mellom sex og gender ikke er blant de mest klargjørende og fruktbare dikotomier i kjønnsforskningen.

Innsikten om at det ikke finnes en entydig biologisk sannhet om kroppen, er et vesentlig argument mot ulike essensialistiske tolkninger av maskulinitet og kanskje i særdeleshet mot sosiobiologien som anvender en amalgam av biologi og evolusjonsteori for å slå fast gitte overkulturelle egenskaper og karakteristika ved mannskjønn.¹⁷³ Den kan også bidra til å dra i tvil legitimiteten til de teorier/interesser som søker å legitimere ulike maktforhold ved henvisning til biologi og natur.¹⁷⁴ Både Hobbes' menneskeatomer og Rousseaus edle ville er for eksempel naturskisser av mennesket som er ment å skulle legitimere bestemte samfunnsformasjoner.¹⁷⁵ Når anatomi ikke er skjebne betyr det blant annet at biologien ikke gir paradigmatisk føringer for rekker av maskuline handlingsdisposisjoner.¹⁷⁶ Det innebærer blant annet at det ikke er noe biologiske likhetstegn mellom en kroppslig entitet som testosteron og handlinger av aggressiv karakter.

¹⁷¹ Pierre Bourdieu (2000): 31. „Det maskuline sosiodiseets særegne styrke kommer av at det forener og forsterker to operasjoner: *Det legitimerer en dominansrelasjon ved å innskripe den i en biologisk natur som selv er en naturalisert sosial konstruksjon.*”

¹⁷² Thomas Laqueur (1990): ix. “What began with a history of female sexual pleasure and its attempted erasure has become instead the story of how sex, as much as gender, is made.” S.11. “This book, then, is about the making not of gender, but of sex.”

¹⁷³ Thomas Laqueur (1990): 21. “I have not written this book as an explicit attac on the current claims of socio-biology. But I hope it is taken up by those engaged in that debate.”

¹⁷⁴ Kjersti Ericsson (1997):1. “Tidligere hadde en ikke sett kvinne og mann som fysisk særlig forskjellige. Heller ikke kjønnsorganene ble betraktet som vesentlig ulike – kvinnene hadde omtrent samme utstyr som mannen, bare vrent innover. Mannens dominans over kvinnen var forankret i en hierarkisk, sosial orden, gudgitt, evig og selvfølgelig. Dette hierarkiet gjenspeilte seg også i synet på kvinners og menns kropp. Rent fysisk ble kvinnen oppfattet som en mindreverdige mann. Hun var det samme – bare i mindre grad. Dette endret seg med opplysningstida. Londa Schiebinger skriver at ”naturen” spilte en nøkkelrolle i den liberale, politiske tankens fremvekst. I det 17. og 18. århundre prøvde naturretts-filosofene som Locke og Kant å gjøre naturen til grunnlaget for samfunnsmessige ordninger. For naturretsteoretikeren kunne en appell om naturlige rettigheter bare motsies av bevis for naturgitte ulikheter. Skulle ulike rettigheter til menn og kvinner i samfunnet kunne rettferdiggjøres, måtte de begrunnes med at kvinner og menn var ulike av naturen. Jakta på kvinnens biologiske annerledeshet begynte. I den nye, vitenskapeliggjorte diskusjonen om mannlighet og kvinnelighet og kjønnenes samfunnsmessige stilling, erstattet naturen Gud som den høyeste autoritet. Siden har forskere utrettelig lett etter biologiske kjønnsforskjeller som kunne forklare og legitimere kvinners og menns ulike samfunnsmessige stilling.”

¹⁷⁵ Thomas Laqueur (1990): 6. “The dominant, though by no means universal, view since the eighteenth century has been that there are two stable, incommensurable, opposite sexes and that the political, economic, and cultural lives of men and women, their gender roles, are somehow based on these “facts”. Biology – the stable, ahistorical, sexed body – is understood to be the epistemic foundation for prescriptive claims about the social order.”

¹⁷⁶ Thomas Laqueur (1990): viii. “More to the point, though, no particulare understanding of sexual difference historically follows from undisputed facts about bodies.”

Laqueurs store slagside i et maskulinitetsperspektiv er at han ser ut til å oppleve mannskroppen som en fiksert og relativt uproblematisk størrelse. Det skyldes i stor grad at han har begrenset undersøkelsen ved nærmest utelukkende å gjøre kvinnen til det kjønn som trenger å problematiseres. Hadde han valgt å inkorporere relevante deler av den forskning som eksplisitt fokuserer på menn, ville han kunne unngått den kjønnsmessige slagside som fremkommer i uttalelser som ”generally unproblematic, stable male body” og ikke minst i den type benektning av nødvendigheten av studier om menn som fremkommer i uttalelsen, ”It is probably not possible to write a history of man’s body.” En rekke forskere, som for eksempel Jens Ljunggren, viser i sin fremragende studie over linggymnastikkens mannlighetsprosjekt i *Kroppens bildning*, hvordan mannskroppen nettopp er en problematisk størrelse som må formes på grunnleggende vis for å fremstå som det Mosse har betegnet som den normerende eller stereotypiske mannlighet, det vil si bli en samfunnsgyldig størrelse.¹⁷⁷

*I return again and again in this book to a problematic, unstable female body that is either a version of or wholly different from a generally unproblematic, stable male body. As feminist scholars have made abundantly clear, it is always woman’s sexuality that is being constituted; woman is the empty category. ... It is probably not possible to write a history of man’s body and its pleasures because the historical record was created in a cultural tradition where no such history was necessary.*¹⁷⁸

Laqueurs posisjon er, slik jeg ser det, todelt. På den ene siden åpner han, på lignende måte som Butler, for en større fleksibilitet og toleranse i forhold til kjønn. Det ser imidlertid ut som om han betrakter det frigjørende aspekt ved undersøkelsen som noe eksklusivt kvinnelig. Med sin manglede vilje til også å se mannskroppen som et område av identitetsbetont flyt og prosess, fanger han ikke de sterke kulturelle disiplineringsmekanismer som ligger til grunn for den historiske skulpturering av mannens legeme. Disse søker blant annet også Robert Nye å kartlegge i *Masculinity and Male Codes of Honour in Modern France*.¹⁷⁹ Her viser han at

¹⁷⁷ Jens Ljunggren (1999): 41. ”Tiden kring 1700-talets slut och 1800-talets början medförde många förändringar, ekonomiskt, politiskt och kulturellt. Pedagogiken och kroppsövningarnas historia stod inte utanför händelseförloppet. ... I detta kapitel skall jag, i huvudsak utifrån befintlig forskning, analysera skeedet med hjälp av tre olika teman. 1. Hur samhällets förborgerligande slog igenom i den fysiska fostran. 2. Hur drömmar om att kunna förbättra människan kanaliseras i kroppsfostran. 3. Hur kroppen och kroppsövningarna förvetenskapligades och systematiserades. Framförallt är det den tyska utvecklingen som undersöks, i första hand var det där nydaningarna skedde. Men även Frankrike ges stort utrymme och representeras av Rousseau.”

¹⁷⁸ Thomas Laqueur (1990): 22.

¹⁷⁹ Robert Nye (1998): 12. “One wonders why Laqueur does not consider a point made years ago by Alain Corbin, to wit, that if men have constructed an amatory and familial regime that has brought suffering to women, the historian would do well to also regard these regimes as

også den maskuline kropp, i motsetning til hva Laqueurs synes å mene, er noe som blir gjenstand for betydelig konstruksjon i historien, og som langt fra er den stabile og vedvarende entitet som Laqueur forestiller seg. Nye påpeker blant annet at den duellerende praksis og den æressensitivitet som har bidradd til å opprettholde denne, har skapt et vesentlig sosialt press for å opprette mannskroppen på bestemte måter og ofte med et eksplisitt voldsteknologisk ferdighetsreservoar. Det å fremstå som en legitim maskulin entitet har for eksempel i store deler av vestlig historie implisert å ha en kropp som kunne stå i front mot verden på måter som krevde utholdenhet, mot og betydelig offervilje. Som Liliequist og også Nye antyder har det disiplinerende og normaliserende press fra umandighetskategorien spilt en vesentlig rolle i opprettelsen av ulike former for hegemonisk mannlig kroppslighet.¹⁸⁰

I motsetning til Judith Butler som i praksis kvitter seg med den biologiske kroppen, ved å insistere på at den tilgang vi har til denne er diskursivt konstituert, og at vi i prinsippet ikke kan ha en tilgang til en prediskursiv kropp, så er ikke Laqueur villig til å gi opp den konkrete, fysiske kropp med sine organer, væsker og lemmer. Den eksisterer i aller høyeste grad, og vår forståelse av denne og de prosesser som er virksomme i den øker med tiden. Den vitenskapelige viten om kroppen er ikke utelukkende paradigmerelatert. Vår viten er faktisk kumulativ og økende. Det er i denne sammenheng Laqueur klargjør sitt ståsted i forhold til det rendyrkede diskursteoretiske standpunkt. Hans fokus er ikke den virkelige ahistoriske kroppen men heller rommet mellom denne og de diskursivt frembrakte forestillinger om denne. “My particular Archimedean point, however, is not the real transcultural body but rather in the *space* between it and its representations.”¹⁸¹

Dette gir blant annet rom for å forstå kroppen som en bestemt situasjon. Betraktes kroppen som en midlertidig amalgam mellom kjød og skrift, som er oppstått i møte mellom biologi og ulike epistemiske felt, så eksisterer der ingen enkle årsakssammenhenger mellom biologisk kjønn og sosiale kjønnsroller, eller et bestemt seksuelt preferansefelt. Når kroppen ikke forstås som et sett gitte biologiske rådata som determinerer kjønnsidentitet eller

“signs of masculine suffering”, in the sense that “the emotion of the partner, wife og concubine, cannot be isolated from the forms of expression or inhibition, or the satisfaction or frustration of masculine desire.” It brings little credit to men to say that their construction of women’s “nature” have been designed to cover a variety of anxieties or shortcomings, but it does suggest that there is something in the history of men’s experience that has provoked periodic reassessments of both women’s nature *and their own*. How could it be otherwise if “man” and “woman” have been yoked together as complementary in fluctuating terms from time out of mind? I hope to demonstrate in this book that men have also constructed their bodies and sexual nature, but perversely, in the form of ideals that few men have been able to realize in practice.”

¹⁸⁰ Robert Nye (1998): 6. “Sex thus appears to have operated ideologically or normatively to ensure the maintenance and reproduction of the social order or by disciplining individuals who have stepped outside or challenged the boundaries of their gendered roles. Until recently in European society, *chivariari* enacted boisterous shaming rituals to reprove nagging or domineering women, henpecked or cuckolded husbands, by recalling to them, and to the whole community, their “true” sex, thus setting right a world which inappropriate behaviour threatened to turn upside down. Words were coined for men who helped their wives in the kitchen or did stitch-work, a woman’s task. In the Burgundian village of Minot, one scorned such a man as a “fanoche,” that is, “a man who behaves like a woman, “femme-fanoche” suggests the assonance. In a word, he is no longer a man.”

¹⁸¹ Thomas Laqueur (1990): 16.

seksualitet, så åpner dette for en helt annen fleksibilitet i forhold til kjønn. Det indikerer et større mangfold og ikke minst et syn på kjønn som en uavsluttet prosess.¹⁸² Mens Butler hevder at vi ikke har noen tilgang til en prediskursiv kropp mener Laqueur, ”There are less personal reasons as well for wanting to maintain in my writing a distinction between the body and the body as discursively constituted, between seeing and seeing-as.”¹⁸³

Judith Butler

*I asked, what configuration of power constructs the subject and the Other, that binary relation between "men" and "women", and the internal stability of those terms?"*¹⁸⁴

Tanken om kulturen som produktiv og konstituerende på et grunnleggende menneskelig nivå videreføres i kjønnsforskningen, blant annet i den såkalte queer theory av Judith Butler. I sitt kjønnsfilosofiske prosjekt anvender Butler Foucaults poeng om at en rekke av de moderne maktformer har en uomgjengelig produktiv karakter. En av de sentrale måter makten opererer med et disiplinerende sikte på kjønnets område på, er gjennom den historiske opprettelse av det binære kjønnsforholdet. Den såkalte heteroseksuelle matrise er å forstå som en konsekvens av den disiplinerende makts produktive virke. Den figurerer således som en måte kjønn er blitt fiksert, forstått og i stort monn naturalisert på.

I utgangspunktet var Butlers prosjekt i *Gender Trouble* å lansere en immanent kritikk som søkte å gjøre feminismen mer demokratisk og inkluderende blant annet ved å påpeke de teoretiske uholdbarheter forbundet med å opprettholde den heteroseksuelle matrise som kjønnsmessig normalitetsnorm.¹⁸⁵ Hun teoretiserer gjennom de historiske og antropologiske posisjonene som betrakter kjønn som en relasjon mellom sosialt konstruerte subjekter i spesifikke kontekster. Det innebærer at kjønn, i større grad burde bli betraktet som en flytende

¹⁸² Wencke Mühleisen utdyper på følgende måte: (1999): 3. ”Tokjønnsmodellen bør utvides til en flerkjønnsmodell som tilsvarer det tvetydige, prosessuelle, aktive i kjønns- og seksuell identitet. Trangen til å definere alt som motsetninger – mannlig eller kvinnelig, hetero- eller homoseksuell osv, fører til at det moderne samfunnets kompleksitet settes til side. I stedet bør vi satse på demokratiske, politiske idealer der foreldede oppfatninger av naturen ikke opphøyes til ekskluderende norm, og mennesker i stedet selv kan være med og forme og velge hvem de vil være og hvordan de ønsker å leve.”

¹⁸³ Thomas Laqueur (1990): 15.

¹⁸⁴ Judith Butler (1999): xxviii.

variabel som forandrer seg med tid og kontekst i stedet for å bli forstått som en fast kjerne i det enkelte individ. Kjønn blir slik sett i større grad noe en gjør enn noe en er.

På et filosofisk, idéhistorisk plan har Butlers prosjekt store likheter med det perspektiv som styrer Laqueurs forskning. Mens Laqueur er opptatt av å vise hvordan bestemte epistemiske forutsetninger har bidradd til å tolke kroppens fysiologiske make-up på måter som har konstituert vår tids forståelse av kjønnsdifferensen, er Butlers prosjekt et forsøk på å dekonstruere naturligheten i den såkalte heteroseksuelle matrise. Denne matrisen er det prisme forståelsen av kjønn er blitt brutt gjennom i europeisk historie. Hun vil således søke å lokalisere hvordan våre fabler og fortellinger om kjønn blir etablert, og hvilke mekanismer de sirkulerer og blir spredd gjennom. *Gender Trouble* er i dag en av grunntekstene i den såkalte queer theory, og Butler tilhører den såkalte poststrukturalistiske feminisme, som er inspirert av "French Theory", som kan sies å være en amerikansk amalgam av en rekke sentrale franske filosofer som Foucault, Irigaray, Lacan, Kristeva, etc.

*Power seemed to be more than an exchange between subjects or a relation of constant inversion between subject and an Other; indeed, power appeared to operate in the production of that very binary frame for thinking about gender. I asked, what configuration of power constructs the subject and the Other, that binary relation between "men" and "women", and the internal stability of those terms? What restrictions is here at work? Are those terms untroubling only to the extent that they conform to a heterosexual matrix for conceptualising gender and desire? What happens to the subject and to the stability of gender categories when the epistemic regime of presumptive heterosexuality is unmasked as that which produces and reifies these ostensible categories of ontology?*¹⁸⁶

Hun utvider Foucaults tanke om makten som en produktiv størrelse som er på ferde i dynamiske konstellasjoner lokalt situert på ulike nivåer og fronter i kulturen. Det finnes ikke noe slikt som en prediskursiv forståelse av kjønn. Ingen fenomener eksisterer i seg selv forut for loven. Det vil si at selv det vi oppfatter som kjønnets biologiske base, er en kulturelt

¹⁸⁵ Peter Osborne / Lynne Seagal (1994): 1. "Butler: I would say that I am a feminist theorist before I am a queer theorist or a gay and lesbian theorist. My commitments to feminism are probably my primary commitments. *Gender Trouble* was a critique of compulsory heterosexuality within feminism, and it was feminists that were my intended audience."

¹⁸⁶ Judith Butler (1999): xxviii.

formidlet og ”maktmessig” produsert størrelse. Den måten vi forstår kjønn på, som to distinkt ulike og forskjellige størrelser, som mann og kvinne, er således et resultat av den diskursive vevs mangfoldige virke. Her skapes blant annet den binære kjønnskonstellasjon. Denne fremsier at det eksisterer to kjønn. Disse forstås som polære og komplementære størrelser. Denne tolkning av kjønn er bakgrunnen for den såkalte *heteroseksuelle matrise*, som har forestillingen om den reproduktive seksualitet som en av sine hjørnesteiner. Denne matrisen er i seg selv en både produktiv og ekskluderende størrelse. Produktiv i den forstand at den kontinuerlig reproducerer sitt eget hegemoni, og uopphørlig innsetter den reproduktive seksualitet som driftens *telos par excellence*. Ekskluderende i den forstand at seksualitetsformer som ikke får sin lystprofil lagt som resultat av et abonnement på det reproduktive topos blir betraktet som ikke legitime, og derved sanksjonert til marginal eksistens, ofte i konflikt med den juridiske loven.¹⁸⁷

Dette ligner, med visse modifikasjoner, på noen av de resultat Laqueur kom frem til. Dersom det er slik at *gender* og *sex* er to diskursivt produserte størrelser, så vil det si at *gender* i prinsippet ikke oppstår som en konsekvens eller følge av *sex*. Når det biologiske råmaterialet ikke gir paradigmatisk retningslinjer for konstruksjonen av det sosiale kjønn, så åpner det for at de samfunnsmessige roller, det sett av gester, handlinger, kroppsholdninger og uttrykk, som vi betegner som maskuline eller feminine, i en viss forstand er frittflytende kulturelle rekvisita, som enhver uavhengig av den egne kropps biologiske base i prinsippet kan inkorporere som sitt kulturelle kjønnsuttrykk.

*When the constructed status of gender is theorized as radically independent of sex, gender itself becomes a free-floating artifice, with the consequence that man and masculine might just as easily signify a female body as a male one, and woman and feminine a male body as easily as a female one.*¹⁸⁸

Her rører vi en kjerne i Butlers teori, nemlig hennes tanker om kjønnsidentitet som en performativ størrelse. Denne innebærer at de gester og handlingsmønstre vi betegner som

¹⁸⁷ Judith Butler (1999): 23–24. ”The notion that there might be a ”truth” of sex, as Foucault ironically terms it, is produced precisely through the regulatory practices that generate coherent identities through the matrix of coherent gender norms. The heterosexualization of desire requires and institutes the production of discrete and asymmetrical oppositions between ”feminine” and ”masculine”, where these are understood as expressive attributes of ”male” and ”female”. The cultural matrix through which gender identity has become intelligible requires that certain kinds of ”identities” cannot ”exist” – that is, those in which gender does not follow from sex and those in which the practices of desire do not ”follow” from either sex og gender.”

¹⁸⁸ Judith Butler (1999): 10.

spesifikke for et kjønn, er en form for opptreden eller maske – en performance.¹⁸⁹ Selv om det selvfølgelig er mulig å betrakte kjønnsuttrykket som kulturens eget kunstverk, så har det likevel en helt annen form for konstans og stabilitet enn de former for performance vi kjenner fra kunstverdenen, hvor det er opp til kunstneren å velge det ene eller andre performative stunt. Selv om kjønn er noe man gjør, så er det i butlersk teori likevel ikke et *stunt*. En kan ikke gå inn i den kjønnsrekvisittiske garderobe og ta på seg et kjønnsuttrykk for anledningen. Kjønn er ikke noe man kan velge i den forstand. Kjønn er et resultat av den måte kulturelle praksisformer oppretter kroppen og dens gestikulative reservoar på. De ulike kjønnskarakteristikk er således bygd opp omkring et forhold til hierarki, forskjell, distinksjon, status, økonomi, ambisjon etc. Kjønn figurerer som en størrelse med en form for relativ permanens. Denne form for permanens oppfattes gjerne som identitet og kjerne.”Gender is the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being.”¹⁹⁰

Denne substans, denne kjønnsidentitet som bare er tilsynelatende, og som i langt større grad artikulerer kulturell dynamikk enn biologisk faktisitet, oppstår i det diskursive landskap, som konsekvens av en imitativ praksis. Ifølge Butler konstitueres kjønn som en følge av at en imiterer et etablert reservoar av kjønnsattributter. Disse gester og uttrykk har imidlertid ingen konkret realhistorisk forankring. Det ligger ingen materiell (eller biologisk) base til grunn, som gir sterke formative føringer. Kjønn forstås som en siteringspraksis. I den forstand er det ingen ting i veien for at en kropp med en penis kan sitere og inkorporere et siteringsvokabular, som ellers i kulturen vil bli betraktet som naturlig forankret i en kropp uten dette organ. Hun sier ingen ting om hvorfor vi siterer det ene vokabular og ikke det andre. Hun legger imidlertid vekt på at transvestitter, drag queens, butch/femme-konstellasjonen, fremviser et imitativt vokabular, som påpeker det ”tilfeldige” og konstruerte aspekt ved de såkalte naturgitte kjønnsidentiteter.

Butlers prosjekt har et utpreget kjønnspolitisk sikte. Hun vil utvide vår forståelse for kategorien kjønn, slik at færre slipper å bli offer for maktmekanismer som ekskluderer og stigmatiserer på bakgrunn av kjønn og seksuelt preferanseregister (innen visse grenser). I den sammenheng er hun opptatt av den angst og frykt som er forbundet med det å miste sin plass i

¹⁸⁹ Peter Osborne / Lynne Seagal (1994): 2–3. ”It is important to understand performativity – which is distinct from performance – through the more limited notion of resignification. I’m still thinking about subversive repetition, which is a category in *Gender Trouble*, but in the place of something like parody I would now emphasize the complex ways in which resignification works in political discourse. ... So what I’m trying to do is think about the performativity as *that aspect of discourse that has the capacity to produce what it names*. So if you want the ontology of this, I guess performativity is the vehicle through which ontological effects are established. Performativity is the discursive mode by which ontological effects are installed.”

¹⁹⁰ Judith Butler (1999): 43–44.

kjønnsordningen. Hvordan det er ikke å ha legitim grunn under føttene kjønnsmessig sett. ”I sought to understand some of the terror and anxiety that some people suffer in ”becoming gay”, the fear of losing one’s place in gender.”¹⁹¹

En strategi for å oppnå dette er å undergrave kjønn som et stabil kategori, og bevisst i offentlighet å fremvise dets performative karakter. ”As a strategy to denaturalize and resignify bodily categories, I describe and propose a set of parodic practices based in a performative theory of gender acts that disrupt the categories of the body, sex, gender, and sexuality and occasion their subversive resignification and proliferation beyond the binary frame.”¹⁹² Gjennom å utøve slike *periodic performances* kan det kulturskape og tilfeldige ved kjønnsidentiteten påpekes. En påpekning, som etter min mening, kan skape større toleranse for kjønn og bedre innsikt i makt.

Slik jeg ser det, kan også maskulinitet betraktes som en performativ størrelse. Den er performativ i den forstand at det å fremtre som mann varierer sterkt fra mellom ulike kontekster og ulike historiske epoker. Og at fremtredelsesformene benytter seg av virkemidler som er immanente i kjønnets stilhistorie. På lignende måte som studier av transvestitter og transseksuelle kan vise noen av de kompliserte prosessene bak den sosiale konstruksjonen av kjønn, så kan også studiet av menn i ulike samtidskontekster (som portretteringer i forskjellige kunstverk hvor inntrykk av samtiden blir bearbeidet) og historiske studier av maskulinitet belyse dette. I dette perspektivet blir maskulinitet i større grad forstått i lys av en handlingsdimensjon enn med referanse til biologiske og energetiske forhold. Maskulinitet heller derved mot å forstås som noe menn gjør, eller blir opplært til å gjøre. Det performative, fremtredelsesdimensjonen er da grunnet i denne aktivitetsdimensjonen.

En svakhet med Butler, og queer-teori mer generelt, er at det eksisterer en tilbøyelighet til å analysere mennesker som om de var tekster. En rekke av de materielle, fysiske sidene ved kjønn har da en tendens til å forsvinne. Kjønn er nærmest taust for Butler. Det gir ikke formative føringer på kropp og uttrykk og betraktninger av verden. Det får kun kulturell signifikans i enkelte konkrete begjærssituasjoner. Dette er et trekk ved feminismen som blant annet Paglia har rettet sterk kritikk mot. Et av gjennomgangstemaene i *Vamps and Tramps* er at akademiske feminister generelt er så uttørrede at de ikke makter å fokusere på den hedenske seksualiteten, og at de derfor enten forneker den, eller fordømmer den ut fra det Paglia oppfatter som en snusfornuftig protestantisk middelklasse etikk. Selv om Paglia til tider skyter i hytt og pine, så peker hun på at et element ved den rent tekstuelle tilnærming er

¹⁹¹ Judith Butler (1999): ix.

¹⁹² Judith Butler (1999): xxxi.

at seksualiteten forsvinner på flere nivåer. Den forsvinner blant annet som et aktivt begjær som hele tiden blir produsert og som kontinuerlig søker å sette seg selv ut i verden og knytte seg til mennesker og ting. Og seksualiteten forsvinner som en kroppslig størrelse, som en ”drift” som både virker i og gjennom kroppen og som har sterk innvirkning på utformingen av kroppsligheten, slik blant annet Reich søker å vise.

I de betraktninger jeg gjør av konstitueringen av maskulinitet, spiller også de konkrete realhistoriske forhold en langt større rolle enn hva Butler vil gå god for. De forskjellige utgaver av maskulinitet som figurerer innen et sosialt felt, mener jeg kan relatere vesentlige deler av sin opprinnelsehistorie til et komplisert nett av sosiale praksisformer, og til de krav som ulike produksjons- og konsummønstre stiller. Både produksjonsmaskuliniteten og konsummaskuliniteten er således størrelser som er direkte påvirket av det materielle grunnlag for samfunnet. De kan sies å være performative, i den forstand at for eksempel portrettene av Charlie Chaplin i *Modern Times* eller Foster i *Falling Down* i langt større grad er uttrykk for spesielle kulturelle forhold ved produksjonsbetingelsene enn eventuelle biologiske nødvendigheter. De verdimønstre og de kjønnsvokabularer som maskuliniteten fremtrer gjennom, er måter å opptre som mann på, som er høyst fleksible og utbyttable, selv om det svært ofte kan virke som om det er essenser som uttrykker seg. Maskulinitet er således noe som i langt større grad kommer utenfra enn innenfra.¹⁹³ Men likevel: ”At kjønn ikke eksisterer før kulturen, skal likevel ikke forveksles med at kjønnsidentitetene er frivillige innenfor kulturen.”¹⁹⁴

Maskulinitet er således ingen statisk størrelse. Det eksisterer et biologisk nivå som nok påvirker oss, men det er ikke slik at det i dette fysiske råmaterialet eksisterer ”fenomener” som gir paradigmatisk føringer på individnivå. Maskulinitet er en størrelse som i all hovedsak oppstår i og varierer med historien. Sann eller egentlig maskulinitet konstitueres ikke rundt en kjerne av Zevs-energi, slik Bly og mytopoetene hevder, eller et annet energiproduserende forestillingsreservoar.

I denne sammenheng deler jeg langt på vei de innsikter både Laqueur og Butler kommer frem til gjennom sine respektive studier, om at biologi ikke er en størrelse som kan spesifisere kjønn, eller at anatomi innebærer skjebne. Jeg mener imidlertid ikke at kjønn er en så flytende og ubestemt størrelse som Butler hevder. Den type ”flexi-sex” som kan betraktes som en konkret konsekvens av de studier både Laqueur og Butler opererer med er så

¹⁹³ I tillegg kommer den regulative innflytelse fra en rekke idealbilder av legitim eller prototypisk maskulinitet. (Disse står selvfølgelig igjen i et komplisert forhold til samfunnets materielle base, samtidig som de måter maskulinitet faktisk blir utøvd på, og konsekvensene av denne utøvelse, igjen virker inn på utformingen av idealbildene.) Den identitetskonstituerende imitative praksis har derfor en helt annen konkret base enn hva den amerikanske feministen mener er tilfelle.

diskursivt relaterte, at det er vanskelig å sette disse i relasjon til konkrete menn og kvinner i både i historien og i samtiden. Butler tar lite eller ingen hensyn til den konkrete kroppen. Dette er en kritikk som også rammer Laqueur i den forstand at selv om han befinner seg rent tekstmessig i den mest konkrete biologi og de historiske utlegninger av denne, og selv om han peker på at hans Arkimediske punkt er et sted imellom den biologiske kroppen og diskursen, utsier han ingen ting om kroppens konkrete betydning i konstitueringen av et individs identitet.

Etter min mening er kroppens ”faktisitet” og den kulturelle, diskursive, formidling av denne, langt mer problematisk enn det Butler gir uttrykk for.¹⁹⁵ Butler kritiserer Foucault og hans inspirator Nietzsche for å operere med kroppen som et prediskursivt fenomen. En slags ahistorisk gitt entitet, som kulturen innskriver sine verdikomplekser og blikkretninger på, lik det torturinstrument som harver opp hovedpersonens kropp i Kafkas novelle *Straffekolonien*.¹⁹⁶ Med dette perspektivet undergraver franskmannen sitt eget genealogiske prosjekt, ifølge Butler, for også denne kroppen som historien og kulturen transformerer gjennom sine inskripsjoner er for Butler et historisk og vitenskapelig konstituert fenomen.¹⁹⁷ Butler har selvfølgelig, rent logisk sett, et poeng her. Faren med Butlers dyptgripende konstruksjonistiske prosjekt er imidlertid at hun nærmest aviser eller går glipp av kroppen som biologisk, levende fenomen.

En spesielt radikal vri fra Butlers side er at hun ikke vil anerkjenne det de fleste anser som begrensninger biologien setter. Det mest åpenbare eksempel er at mannskropper ikke kan produsere avkom, mens det som oftest er blitt betraktet som et definerende karakteristikon ved det å være kvinne. Dette har ført til mye kritikk. Hun søker blant annet å nøytralisere denne kritikken ved å henvise til at kjønn ikke er noe man er, men noe man gjør. De måter hun søker å vise at biologi ikke er determinerende for kjønnsidentiteten på, er åpnende og kjønnsmessig inkluderende betraktningmåter med et vesentlig frigjørende potensial på flere plan.

¹⁹⁴ Annick Prieur / Bera Ulstein Moseng (2000): 149.

¹⁹⁵ Selv om biologi gir føringer og impulser, og i en viss forstand setter rammer og grenser for utfoldelse og uttrykk, så er de historiske og rådende oppfatninger av kjønn, av maskulinitet og feminitet konstruert for å fungere som støttepilarer for et samfunns organisering, dets måte å produsere på, og ikke minst som instrument for å gjennomføre de retninger det er i ferd med å utvikle seg i. Det siste viser seg spesielt tydelig i ”moderne” tid, hvor en av statens oppgaver er å forvalte en befolkning på en slik måte at visse ideelle mål kan bli nådd. Etableringen av en vilje til å skape bestemte befolkningsprofiler har blant annet ført til at institusjonelle praksiser som skoleverk, duellen som en historisk institusjon, gymnastikk og turnbevegelsene, moderne former for sport og idrett, i moderne tid, film og massemedia fungerer som instrument som gjennom en repetitiv rituell praksis skal innskrive ulike egenskaper, holdninger og mentalitetsprofiler i mannskroppen.

¹⁹⁶ Judith Butler (1999): 166. ”In a sense, for Foucault, as for Nietzsche, cultural values emerge as a result of an inscription on the body, understood as a medium, indeed, a blank page; in order for this inscription to signify, however, that medium must itself be destroyed and transfigured in order for ”culture” to emerge.”

*There are female infants and children who cannot be impregnated, here are older women who cannot be impregnated. ..What the question does is try to make the problematic of reproduction central to the sexing of the body. But I am not sure that is, or ought to be, what is absolutely salient or primary in the sexing of the body.*¹⁹⁸

Denne type betraktninger er vesentlige for vår egen tid. I et urbanisert konsumsamfunn åpner arbeidsdeling og kjønnsrollemønster for at større og større deler av befolkningen adapterer en livsstil som bryter med forestillingen om at reproduksjon og kjernefamilie er den vesentlige måte å fullbyrde de biologiske imperativer som er operative i oss i egenskap av art og kjønnsvesen.

Energi og identitet

Verken Michel Foucault eller Butler gir en redegjørelse for et energetisk begjæringsnivå. De beskjeftiger seg ikke med de krefter som opprettholder, driver oss og gjør at vi tiltrekkes og eventuelt frastøtes av hverandre. Det er ikke slik at det bare er roller, forestillinger og individformer som gjør utøvelsen av kjønn til tider problematisk og smertefull og mindre givende enn vi har ”biologisk potensial” for. Denne type begrensning på det maktanalytiske nivå står i fare for å snevre perspektivet på hva det innebærer å være menneske.

Det er det vanskelig å tenke konstitueringen av individet uten å ta dette nivået med i betraktningen. Ethvert individ har levende muskler og organer, og igangsettes, drives og opprettholdes av en energi som er konkret og påtagelig, men likevel vanskelig å begrepsfeste, og redegjøre for virkemåten til. Jeg søker å reflektere det kroppslige og begjæringsmessige nivå inn i forståelsen av hvordan individet konstitueres. Dette gjør jeg blant annet med støtte i tenkere som Deleuze og Guattari og Wilhelm Reich. Med sine tanker om begjærets uspesifiserthet og produktivitet gir Deleuze/Guattari et utgangspunkt for å tenke kjønn som unnviker det essensialistiske perspektivet, og som samtidig har en type fleksibilitet som gjør

¹⁹⁷ Judith Butler (1999): 166. ”By maintaining a body prior to its cultural inscription, Foucault appears to assume a materiality prior to signification and form. Because this distinction operates as essential to the task of genealogy as he defines it, the distinction itself is precluded as an object of genealogical investigation.”

¹⁹⁸ Peter Osborne / Lynne Seagal (1994): 4.

at det kan bidra til å gripe den måte de sosiale dynamikker som er spesifikke for vår tid, er delaktig i opprettelsen av identitet på.

Selv om Butler legger stor vekt på det mimetiske aspekt ved kjønnskonstitueringen, har hun ingen teori om dette mimetiske begjærs natur. Derved kan hun ikke forklare hva som driver oss mot form og skikkelse. Hun ser ikke at det å besette og innta de ulike kjønnsmarkører er en aktiv begjærende bevegelse. Det er så å si ikke mulig å tre i kjønn uten å begjære. Vårt begjær og vår streben er forutsetninger for at vi kan erverve oss en identitet. Uten et aktivt søkende begjær er vi identitetsløse.

Butler stadfester at vi mimer det kjønnsrekvisittiske vokabular kulturen stiller til rådighet. Hun sier imidlertid ingen ting om de måter dette begjæret er operativt på. Det innebærer at hun blir stum i forhold til helt vesentlige aspekter ved opprettelsen av kjønn identitet. En studie av de måter dette mimetiske begjær er operativt på, vil kunne fremvise langt mer omfattende aspekter ved den sosiale konstruksjon av kjønn. Dette skyldes blant annet at de begjærsutvekslingsmodi det mimetiske begjær følger, er nært relatert til de sosiale dynamikker som er på ferde i spesifikke kulturelle kontekster.

En ytterligere kritikk det er relevant å anføre mot Butler fra mitt ståsted er at hun ikke gir en redegjørelse for internaliseringen, det vil si hvordan de ulike kjønnsrekvisitter blir transformert til kroppsliggjorte størrelser. Når det gjelder denne siden av det performative aspekt finnes det et betydelig forklaringspotensial i Bourdieus teoribygnings.¹⁹⁹ I *Den maskuline dominans* viser han blant annet hvordan en type kjønnsbestemte gester, holdninger, uttrykk og anskuelser av virkeligheten setter seg på kroppsnivå i form av ulike habitusformasjoner.

Jeg er imidlertid ikke enig i den nokså krasse kritikk Bourdieu retter mot Butler i *Den Maskuline Dominans*. Her latterliggjør han nærmest Butlers politiske posisjon, ut fra det jeg oppfatter som en feiltolkning av hennes kjønnsidentitetsteori med base i begrepet performativitet, med utsagn som: ”den subversive voluntarismens falskt revolusjonære nyvurderinger”.²⁰⁰

¹⁹⁹ En annen måte dominansforholdet blir opprettholdt på ifølge Bourdieu er via det han kaller symbolsk vold. Når det gjelder det maskuline dominans er det for eksempel Bourdieus oppfatning at denne er innskrevet i habitusformasjonene på en slik måte at den fremstår som tingenes naturlige tilstand. Dominansen er altså innfelt i kroppene og utøves både gjennom kroppsholdninger og de spesifikke måter tingene i hverdagen blir gjort på. Dette er en vold som i stor grad er usynlig for sine ofre, som derfor kan bidra aktivt til sin egen dominerende gjennom de anerkjennelsesakter som er en del av de begrensninger dominansen setter. For Bourdieu vil det derfor være illusorisk å tro at dette dominansforholdet kan oppheves gjennom bevisstgjørelse eller den type performativitet en tenker som Butler foreskriver. Dominansstrukturene er for Bourdieu nærmest varig innskrevet i kroppenes som deres mest grunnleggende former for handlingsdisposisjoner, mentaliteter og måter å erkjenne og forstå på.”

²⁰⁰ Pierre Bourdieu (2000): 111. ”Denne konstateringen tvinger oss avslutningsvis og fremfor alt til å se tomheten i de ”postmoderne” filosofenes demonstrative oppfordringer om ”å overskride dualismene”. Disse dualismene, som er dypt forankret i tingene (i strukturene) og i kroppene våre, stammer ikke fra en enkelt virkning av verbal benevnelse og lar seg ikke oppheve gjennom performativ magi. For kjønnene, som langt fra å være banale ”roller” man kan spille etter eget forgodtbefinnende (som *drag queens*), er innskrevet i kroppene våre og i et

I Bourdieus øyne er kjønn et slags stunt for Butler, eller roller man kan spille etter forgodtbefinnende. Slik jeg forstår Butler, har ikke kjønn for henne denne temporært begrensede statusen. Det har nettopp en ”relativ permanens”, som i historiens løp har blitt oppfattet som uttrykk for en bestemt kjønnet natur. Jeg er heller ikke enig i Bourdieus syn på at Butlers tanker om *periodic performances* ikke kan ha særlig politisk virkekraft, og at de vesentlige kjønnspolitiske virkemiddel er å finne i kollektive organiserings og handlingsformer. Da undervurderer han etter min mening en rekke særtrekk ved det postmoderne medie- og konsumsamfunn, hvor jakten på identitet og distingverende identitetsmarkører er særdeles høy. Trender som artikulere seg gjennom ulike typer ”kjønnspill” kan i prinsippet få et stort og relativt hurtig nedslag på en rekke områder i kulturen.

Jeg finner det også svært merkverdig og oppfatter det som en påtagelig svakhet at Bourdieu i en bok om maskulin dominans som gis ut i Paris i 1998, ikke refererer eller konsulterer en eneste forsker som har feltet menn og maskulinitet som spesialområde. Etter mitt syn bidrar det til å gjøre Bourdieus maktanalyse ensidig og nokså tradisjonell. I tillegg gjør denne tilnærmelsen til kjønnsfeltet det vanskelig for ham å gripe de makt- og dominansforhold som internt i den mannlige kjønnsordning bidrar til å opprettholde ulike former for hegemonisk maskulinitet. Når det prosessuelle perspektivet på mannlighet forsvinner lukkes selve mannskategorien for seriøs utforskning. Det galleri av nyanser og perspektiver som blant annet fremkommer dersom mannlighet tematiseres i flertall, slik Connell åpner teoretiske muligheter for i *Masculinities* hermetiseres. Det samme gjelder den type innsikter i konstruksjonen av maskulinitet som åpner seg ved å se på betrakte motsatsen, nemlig den såkalte umandighetskategori, som blant annet er Liliequists anliggende. En slik bastant og entydig kategori om maskulinitet som Bourdieu anvender åpner heller ikke for en innsikt i hvordan ulike historiske prosesser og institusjonelle forhold oppretter og vedlikeholder den såkalte stereotypiske maskulinitet, som Mosse beskriver, og de alternative former for maskulinitet som denne etablerer seg på. Resultatet er et lite nyvinnende perspektiv på mannen som en ensporet universell undertrykker som i sine minste bevegelser og uttrykk planter og viderefører en transhistorisk form for dominans.²⁰¹

univers hvor de henter sin styrke. Det er kjønnenes orden som er grunnlaget for ordenes performative virkning – og i særlig grad for fornærmelsene – og det er også denne orden som *står imot* den subversive voluntarismens falskt revolusjonære nyvurderinger.

²⁰¹ Det innebærer imidlertid ikke at jeg er uenig i at det i kjønnsforholdet utøves, på en foranderlig strukturell basis, ulike former for det Bourdieu forstår som symbolsk vold. Kritikken retter seg mot de begrensninger han setter på sitt eget perspektiv ved ikke å inkludere de innsikter som finnes i forskningen om menn.

Hvordan begjærer begjæret?

*The true story is the history of desire.*²⁰²

For å gi en forklaring på hvordan jeg forestiller meg begjæret, er det klargjørende med en teoretisk avstikker til Deleuze/Guattari. De representerer en type tenkning som til forskjell fra Butler, Laqueur og Foucault, søker å sette mennesket i relasjon til det sosiale og det ubevisste. Hovedkjernen i dette prosjektet er en teori om begjærets egenart. Med denne tankebygningen overskrider eller komplementerer de det byggverk de ovennevnte diskursivt orienterte teoretikere representerer. I utviklingen av denne tenkningen står de nærmere Nietzsche enn Freud.

I *Anti-ødipus* utvikler de et sett særegne og innflytelsesrike tanker om begjærets egenart. Som tittelen på boken indikerer, er de sterkt kritiske til tanken om den ødipale konstruksjon som formativ for begjæret. Det samme gjelder andre sentrale begreper i den freudske psykoanalyse som kastrasjonsangst og incestuøse tildriv. Dette er ikke måter det ubevisste er strukturert på. De begjærsformasjoner disse begrepene refererer til, utsier snarere noe om en bestemt historisk organisering av det sosiale liv. Utgangspunktet for denne kritikken bygger på at de vender seg mot tanken om at det ubevisste i det hele tatt skulle ha en bestemt struktur.

Hovedtanken er at det ubevisste begjær må forstås på en annen måte enn det som er tilfellet i psykoanalysen. I dette perspektivet blir psykoanalysen snarere et symptom på de begrensninger det etablerte samfunnsmessige meningsfelt setter på begjæret, enn et grunnleggende prosjekt om frigjøring. I utgangspunktet representerer de en type vitalisme, som ikke er så ulik den en finner hos D. H. Lawrence, og hans mer urbaniserte disippel Henry Miller. Deleuze/Guattari ser for seg et begjær som er av grunnleggende kreativ og normadisk art. Dette springer fra det ubevisste og søker å knytte forbindelser som ikke er determinert eller låst av på forhånd gitte strukturer.

²⁰² Gilles Deleuze i Sylvere Lothringer (1995): 1.

De eksemplifiserer synspunktene ved å sette den schizofrene opp mot nevrotikeren. Nevrotikeren er det ødipale mennesket. Han har en type begjær som er begrenset av de strukturer den psykoanalytiske hermeneutikk opererer med. Den schizofrene på den andre side er et individ hvor begjæret fremdeles får strømme og utfolde sin egenart. Uttrykt i den meget siterte setningen: ”A schizophrenic out for a walk is a better modell than a neurotic lying on the analyst`s couch.”²⁰³

Den type begjær den psykoanalytiske forestillingskrets presenterer seg selv gjennom er preget av tunge, a-historiske strukturer, som til enhver tid har en gjennomgripende betydning, både for den måte personligheten blir konstruert på og den måte individets sosiale skjebne utformes på. I motsetning til dette er D/G opptatt av begjærkonstellasjonenes og tilknytningenes grunnleggende temporalitet. Det er ikke slik at begjæret alltid blir filtrert gjennom en ødipal trakt, som så danner grunnlaget for langvarige begjærstilknytninger. Begjærstilknytningene er hovedsakelig av funksjonell og midlertidig karakter.

Dette peker på det de forstår som begjærets maskinske karakter. Dette skal forstås konkret, og ikke metaforisk. Begjæret fungerer som en maskin i den forstand at en maskin er en samling bevegelige deler som har kapasitet og trykk til å til å konstruere nye maskiner med andre deler, for så å oppløse disse forbindelsene for å inngå i andre produktive konstellasjoner med helt ander deler etc.. Det ubevisste er således en begjærsmaskin, og de ulike kroppsdelene komponenter i denne. Et eksempel på denne *modus operandi* kan være amming. I denne prosessen former den sugende barnemunnen og det nærende brystet en suge-og-pumpe-maskin, som opprettholdes inntil sulten er stilnt. Deretter oppløses denne begjærinnretningen, og de ulike komponentene kan inngå i nye begjærskonfigurasjoner. Maskinene fungerer gjennom produksjon av strømmer og brudd av strømmer.

D/G analyserer tre grunnleggende måter den maskinske begjærproduksjon fungerer på. Det virker gjennom *den konnektive syntesen*, *den disjunktive syntesen* og *den konjunktive syntesen*. I en forstand dreier det seg om tre ulike former for energi. Den konnektive syntesen har med produksjon av produksjon å gjøre. Maskiner, eksempelvis organer som barnemunnen eller brystet, produserer her en strøm, som en annen maskin så kutter av eller tar til seg. Dette er et åpent felt preget av åpne koblinger, som gir mulighet for andre maskiner å koble seg på lignende måter. I dette feltet kommer også anti-produksjonen inn. Deleuze/Guattari anvender i denne sammenheng begrepet ”den organløse kroppen”. Dette er den flate som forbinder produksjon og anti-produksjon. På dette nivåer skriver blant annet det sosiale seg inn i det ubevisste. Dette leder over til den disjunktive syntesen. På dette nivået fremtrer det

²⁰³ Deleuze/Guattari (2000): 2.

innskrevne, den måte den aktuelle samfunnsmessighet har avleiret seg i individet på, som det produktive nivået. Det kan for eksempel være forestillingen om at begjæret springer fra en mangel, som det søker å tilfredsstille, som er det rådende paradigmat i psykoanalytisk tankegang. Det vil si at de samfunnsmessige avleiringer i individet opptrer som en uavhengig aktør, idet det utgir seg for sannheten om det ubevisste. I denne sammenheng betraktet Deleuze/Guattari menneskelivet som et delir eller et prosjekt på grensen til delir. Den konjunktive syntesen er preget av en konsumering av energi. Det vesentlige som skjer på dette nivået er at subjektet oppstår. Det blir til som en slags bieffekt av de måter de ulike maskiner og begjærstrømmer kobler seg mot hverandre.

I denne prosessen skapes det altså ikke dype avhengighetsforhold som virker som kilde til konflikt og infantilisering av den voksne person. Det ubevisstes primære måte å fungere på er gjennom operative temporale tilknytningsinnretninger. Det ubevisste er en molekylær kraft. Dette molekylære har imidlertid et basalt produktivt nivå, hvor det ubevisstes logikkformer eller fundamentale ratio utspiller seg

Dette peker på det ubevisstes primære sikte, som er å produsere. Det grunnleggende innhold i det ubevisste er begjæret etter å begjære, og det dette begjærende begjær produserer er virkelighet. Denne grunnleggende produktive kraften har potensiell rettethet mot ethvert objekt og delobjekt i virkeligheten. For begjærets grunnleggende begjærproduksjon er det ingen fenomener eller steder i virkeligheten som nyter en særskilt privilegert status.

”The unconscious poses no problem of meaning, solely problems of use. The question posed by Desire is not “What does it mean?” but rather “*How does it work*”... It represents nothing, but it produces. It means nothing, but it works.”

Det er begjærforholdets her og nå, som er Deleuze/Guattaris anliggende. Det er øyeblikkets begjærtilknytningsforhold som er de primære handlingsinitierende faktorer, og ikke et sett fantasmer fra barndommen. Det ubevisste, slik Deleuze/Guattaris forestiller seg det, har verken hukommelse eller kjenner til spesifikke personer eller navn. Det vi si at for det ubevisste har ingen personer, og det gjelder også mor og far, noen forrang, slik det er vanlig i psykoanalytisk inspirerte teorier.

Dette ubevisste som kjennetegnes ved en uopphørlig begjærproduksjon, representerer krefter som er i mennesket og som manifesterer og avleirer seg i det kulturelle, uten at det kan bli uttømmende forstått eller forklart i dette. Begreper som det maskinske er et forsøk på å begrepsfeste noe som i prinsippet ikke kan begrepsfestes. Det ubevisste kan således ikke fastholdes i noen spesiell form.

And there is the essential thing: the reproduction of desire gives way to simple representation, in the process as well as theory of the cure. The productive unconscious makes way for an unconscious that knows only how to express itself – express itself in myth, in tragedy, in dream. But who say that dream, tragedy, and myth are adequate to the formations of the unconscious, even if the work of transformation is taken into account?... It is as if Freud had drawn back from this world of wild production and explosive desire, wanting at all costs to restore a little order there, an order made classical owing to the ancient Greek theatre.²⁰⁴

Tanken om begjærets uopphørlige produktive karakter innebærer blant annet at kjønn og kjønnsidentitet ikke er en så fast størrelse som det Stoller synes å mene. I dette perspektivet blir det Stoller kaller ”the core gender identity” et resultat av en bestemt fastfrysning av det ubevisste, av en rekke begjærstilknyningsforhold som kontinuerlig kobler seg på en spesiell måte. Kjønnsideitet er da ikke en fastlagt struktur, men en aktiv begjærende prosess, en måte begjæret kontinuerlig produseres og tilknyttes på. Samtidig er det den måte samfunnet er blitt innskrevet i begjæret på. Denne innskrivning er imidlertid ikke struktur. Det innebærer at ”the core gender identity” i hovedsak er en konsekvens av at samtidige betingelser holder begjæret låst i en spesiell begjærproduksjon.

De samtidige betingelser som profilerer begjærproduksjonen, kan være av ulik art. Jeg kan bruke en skikkelse som Buffalo Bill i *Nattsvermeren* (se kapittel 4.6) til å konkretisere. De traumer det må antas at han har vært gjennom, er tidlig blitt installert som en bestemt type begjærproduksjon. Denne har skapt en opplevelse av splittet kjønnsidentitet. En mangel på sikkerhet på om han er mann eller kvinne. Det som da opprettholder denne splittelsen (som er en aktiv begjærprosess) kan være ulike betingelser av nåtidig art, som omgivelsenes reaksjoner på ham (inkludert fraværende fedre, eller mannlige autoriteter), og ikke minst de sterke normaliseringsprosesser som eksisterer internt i den mannlige kjønnsordning.

Buffalo Bill befinner seg i en eksistensiell posisjon hvor det ville vært presserende å få begjærproduksjonen inn i andre tilknyningsforhold, gjennom en manipulasjon av de faktorer

som styrer den, slik at smerten ved å være i et kjønn som er splittet kunne blitt lindret. Dersom dette skulle vært mulig melder det seg spørsmålet om han så hadde stått fritt til å velge begjærstilknytningsforhold. Kan han fritt skape seg sin egen kjønnede identitet? Her er svaret nei. Dette perspektivet gir rom for en betydelig grad av frihet og autonomi når det gjelder opprettelsen av personens kjønnede identitet, når det gjelder hvordan han vil utforme kjønnnet og fremstå i det. Biologien setter imidlertid konkrete grenser. Dersom Buffalo Bill hadde restrukturert sine opprinnelige begjærstilknytningsforhold ville han ved det ikke ha opphevet kjønnsidentifikasjonsdilemmaet dersom han hadde valgt den type begjærproduksjon som vanligvis forbindes med en kvinnelig kjønnsidentitet. Da ville han fremstått som rendyrket transseksuell, og ikke som nå i et transvestittisk halvmørke.

Selv om det perspektiv som Deleuze/Guattari setter, bidrar til å oppløse den naturalisme og determinisme som finnes i de ødipalt orienterte psykoanalytiske retningene, så gir den ikke *carte blanche* til kjønnsidentitet forstått som performativitet i Butlers forstand. Den begjærstilfilosofi vi støter på hos Deleuze/Guattari, kan ikke overse eller overskride en rekke av de rammer og begrensninger den biologiske kroppen setter.

Girard møter Deleuze

Tanken om at det ubevisste ikke kjenner til begreper som ødipuskompleks, kastrasjonsangst, incest etc., sammenholdt med forståelsen om at dette er sosiale konstruksjoner og derved snarere uttrykk for en måte den maskinske begjærstrøm har satt seg, eller avleiret seg på i en type samfunnsformasjon i en bestemt historisk epoke, kan også perspektivere mimesisbegrepet til Girard.

Det ligger tunge kulturelle føringer på det begrep om mimesis som Girard anvender. I all hovedsak er det en teoretisk variant av læren om arvesynden. Det mimesis begrep jeg anvender, skiller seg fra Girards syn særlig i den forstand at jeg betrakter mimesis, som en måte begjæret har satt seg på i en bestemt historisk epoke. Jeg deler imidlertid synet på rivaliseringens grunnleggende betydning i de mimetiske konstellasjoner, og at det mimetiske i all hovedsak er et formidlet begjær.

Det finnes et utall former for mimesisbegreper. Et av de eldste og mest kjente stammer fra Aristoteles. Aristoteles hevder det mimetiskes primære betydning både i etikken og i kunsten. I moralfilosofien er det for eksempel helt nødvendig for ynglingen å mime gode

²⁰⁴ Deleuze/Guattari (2000): 54.

forbilder for at han skal kunne etablere den etiske substans, eller moralske dygd, som det fundament personligheten reises på. Når det gjelder Platon, er for eksempel forskjellen mellom den gode og den dårlige mimesis en grunnleggende problematikk i stats- og kunstfilosofien. Dersom en mimer dårlige forbilder, slik som de dithyrambiske diktere, så

representerer denne emosjonelle tildragning en potensiell underminering av fornuften, som kan sette statsbygningen som sådan i fare.

For mitt formål er det vesentlige å lokalisere den sosiale dynamikk mimesisbegrepet i dag er knyttet til, og hvilken betydning det har for opprettelsen av identitet i vår tid. I tillegg er jeg opptatt av ”avleiringens historikk”. Det vil si hvordan det har blitt installert et rivaliserende begjær i de vesterlandske kroppene.

Den rivaliserende komponenten i det mimetiske kompleks er en konsekvens av at individet har inngått i ulike sosiale praksisformer. Jeg da på kropp og mentalitetsformingsarenaer som duellen og det begrep om ære denne er bundet sammen med, jeg tenker på utviklingen av de moderne former for gymnastikk og kroppsformingsregimer, og ikke minst på sporten og idrettens betydning både som praksis og som medieformidlede begivenheter i vår egen tid. Alle sammen befolkningsforvaltningsdisipliner og normaliseringsinstanser som Foucault besynderlig nok ikke tematiserte betydningen av.

Forskyvningen

En kritikk mot Deleuze/Guattari er at de har forskjøvet essensialismeproblemet. Forskyvningen ligger ikke i begreper som maskinisk produksjon eller at det ubevisstes primære karakteristikon er at det begjærer å begjære. Den primære forskyvning ligger i at de betrakter det ubevisste som en ahistorisk begjærprodukerende størrelse. Dette er på ingen måte gitt. Tar vi for eksempel i betraktning de momenter som fremkom under tematiseringen av gråtens historie av Ekenstam, ser vi at et individ som Achilles på vesentlige punkter kunne bli betraktet som representant for et såkalt ytrestyrt individ. Det vil si at det handlingsinitierende trykk i en rekke sammenhenger i vel så stor grad ble oppfattet å komme utenifra som innenifra. I den forstand representerte Achilles en individform som stod svært langt fra den hermetiserte, indrestyrte individenheter, *Homo Clausus*, som ble den dominerende måte å være menneske på under fremveksten av de moderne industrialiserte europeiske statsdannelser. Forestillingen om det ubevisste som et impulsgenererende indre topos er således i aller høyeste grad et sosialt konstrukt av ganske nylig dato.

Selv om den begjærforståelse som kommer frem hos Deleuze/Guattari, peker på at den individform som kunne få vesentlige deler av sin begjærutvekslingsdynamikk perspektivert gjennom ulike former for psykoanalytisk inspirert hermeneutikk, er i ferd med å bli avløst av en ny type individkonstruksjon, så utvikler de ikke et begrepsapparat og en individforståelse, som etter min mening kan fange det som særkjenner denne type individ. En av de sentrale årsaker til det er at de beholder vesentlige deler av den vertikale begjærformidlingsstrukturen. Selv vil de mest sannsynlig benekte dette, og henvise til at forestillingen om rhizomen, nettopp er ment å skulle torpedere den vertikale forestillingshorisont. Dette vil jeg være uenig i.

På dette punktet skiller jeg meg fra Deleuze/Guattari. Jeg mener det er helt vesentlig å horisontalstille de primære begjærutvekslingsformer for på adekvat vis å forstå de basale dynamikker som ligger til grunn for konsumentmaskuliniteten. Jeg har stor sympati for den ”essensoppløsende” dimensjon ved Deleuze/Guattaris arbeider, og er inspirert av den åpne vitalistiske posisjon de tilskriver et såkalt ubevisst nivå i mennesket. Som nevnt ovenfor stiller jeg meg imidlertid svært skeptisk til om det er fruktbart å operere med en indre, ubevisst begjærproduserende instans.

Slik jeg ser det, er det Deleuze/Guattari kaller det ubevisste, i langt større grad et uttrykk for det jeg forstår som begjærets direkthet. Denne tanken om begjærets direkthet i det postmoderne kobler jeg til en forestilling om at det ikke er en ubevisst instans, men hele mennesket i sin umiddelbare og primære kroppslighet som er uopphørlig vitalt begjær. Det er kroppen i dens muskularitet, i dens vevstetthet og interne energetiske utvekslinger etc. etc., som på et ytre kroppslig overflatenivå (og også indre i den forstand at kroppen med muskler, vev og organer har en ”dybde” på alt fra ca. 10 til 30 cm på et normalt voksent menneske) figurerer som en begjærproduserende energetisk enhet. Det er denne umiddelbare og direkte kroppslige totalitet som er vital, og som utløser rekker av begjærslinjer mot de ulike magnetiske punkter i det ytre sosiale rom som omgir dem. Disse får substans og innhold ved å besette de ulike identitets og mannlighetsmarkører som uopphørlig utskilles fra de ladede magnetiske punkter.

Begjær og vold – destruksjonsproduserende begjær

*All that is real is the overwhelmingness of a new inspirational command, a new relationship with all things.*²⁰⁵

Det perspektiv Deleuze/Guattari kan sette på voldsproblematikken ut fra deres forestillinger om den maskinske begjærproduksjons egenart, er at individet begynner å produsere destruktivitet. Begjæret begynner således å begjære destruksjon. I en forstand kan *Anti-Ødipus* betraktes som et formidabelt antivoldsskrift. Det kan betraktes som et forsøk på å lokalisere de krefter som hindrer individet i å foreta livsbekreftende begjærinvesteringer. I forordet betrakter Foucault *Anti-Ødipus* både som en bok om etikk og som et anti-fascistisk monument. Han henviser ikke bare da til den historiske fascisme i Hitlers og Mussolinis tapning, og de måter disse bevegelsene fikk massene til å begjære destruksjon på, men peker på at de så å si går til felts mot fascismen på ”mikronivå”. ”How do we rid our speech and our acts, our hearts and our pleasures, of fascism? How do we ferret out the fascism that is ingrained in our behaviour? The Christian moralists sought out the traces of the flesh lodged deep within the soul. Deleuze and Guattari, for their part, pursue the slightest traces of fascism in the body.”²⁰⁶

Mens for eksempel Fausing er opptatt av hvordan det sadistiske element i ødipalkonflikten ble forsterket og figurerte som drivkraft i mannens karriereprestasjon under kapitalismen, vil Deleuze/Guattaris perspektiv være at hele den ødipale konstellasjon og de begjærstrukturer som er konstituert i kjølvannet av ”familieromansen”, er livsfornektende og destruksjonsproduserende måter begjæret har satt seg i individet på. Dets mangfoldige produktivitet, dets frie strømmer, er blitt låst i en ”seksualitetsundertrykkende/forvrengende”, frustrasjons og aggresjonsgenererende begjærproduksjon. Deleuze/Guattari er i *Anti-Ødipus* således ute etter å oppdage de ”deterritorialiserte” begjærstrømmer, det energetiske flyt som ikke er blitt avleiret eller redusert til en ødipal kodeks.

²⁰⁵ D.H. Lawrence (1963): 215.

²⁰⁶ Deleuze/Guattari (2000): xiii.

For Deleuze/Guattari er ødipus ikke bare et psykoanalytisk kjernekonsept, men en primær markør for den måte makten har innskrevet seg i individet på. Vi ser her ansatsene til en teori om at kultur og begjær i prinsippet er samme sak. Det vil si at det i realiteten kun eksisterer en type økonomi, og det er den form for økonomi som ligger i begjærets flyt eller energetiske driv. Denne libidinale økonomi figurerer så som den sosiale produksjons ubevisste lag. Det innebærer blant annet at bak enhver investering i kapital, tid eller renter, finnes det en konkret anvendt investering av begjær. Det er når begjæret er begynt å begjære destruksjon og innkapsling av liv at det oppstår den type monumental fascistisk arkitektur som blant annet Albert Speer utformet.

Dette forholdet mellom begjær, vold og virkelighet, er etter min mening, for unyansert til å ha dypere forklarende kraft overfor en rekke av vår tids sentrale voldsformasjoner. Slik jeg ser det, er ikke volden en konsekvens av et begjær som begynner å ville destruksjon. Den voldskonstituerende sosiale dynamikk må i større grad lokaliseres i de prosesser som er særegne for vår tids identitetsproblematikk. Det betyr imidlertid ikke at volden er en konsekvens av at individet begynner å koble seg til begjærslinjer i det offentlige rom som er av overveiende destruktiv karakter (de begjærslinjer som eksisterer her har, som jeg har påpekt tidligere, en immanent destruktivitet i form av de rivaliseringsdynamikker som intensiverer disse.) Det innebærer heller ikke at individet begynner å mime og besette identitetsmarkører som er av artikulert destruktiv art. Volden introduseres, som jeg har påpekt, på et annet nivå. Den trer i operativ modus når sentrale identitetsmarkører utsettes for et press personen ikke makter å stå i mot.

Deleuze møter Reich

I siste kapittel av avhandlingen har Wilhelm Reich en sentral perspektivskapende funksjon. Hovedtemaet i kapitlet er konstellasjonen vold og seksualitet. Et grunnsikte er å vise hvordan volden også i disse sammenhengene har en basal kreativ, identitetsstabiliserende og ikke minst en lystopprettende eller lystbevarende rolle. Et underliggende perspektiv her er Reichs forestilling om at det ligger en betydelig lyst/orgasme-angst eller orgastisk impotens bak den fascistiske manns oppgåen i vold.

Den innfallsvinkel jeg har til Reich, er preget av det perspektiv Deleuze/Guattari setter. Denne inspirasjonen er på to plan. Det ene er det rent begjærsmessige. Dette er det

metafysiske planet i den forstand at det dreier seg om tanker og forestillinger om hvordan begjæret egentlig er og om hvordan det fungerer. Det andre dreier seg om forholdet mellom individ og samfunn. Det innebærer spørsmål angående de måter de samfunnsmessige forhold avleirer seg i individet på, og den måte individets egne begjær settes ut i samfunnet på.

Reich selv, som var elev av Freud, opererer i utgangspunktet innenfor en psykoanalytisk ramme, som han hele tiden truer med å sprengte. Utgangspunktet hans er at et individs karakterstruktur er en konsekvens av den måte individet har lært seg å håndtere og behandle impulser på. I motsetning til Freud hevder han imidlertid at fortrenningen benytter seg av kroppslige strategier. Det innebærer konkret at det såkalte kropps/eller muskelpanser som Reich opererer med er psyken eller karakterens andre side. De to er således ekvivalente størrelser. Karakteren uttrykkes gjennom muskelpanseret, spenninger, flyt etc., og omvendt er muskelpanseret karakterens konkrete uttrykk.

Reich tenker i stor grad innenfor en tradisjonell psykoanalytisk topografi. Et av de store stridspunkter med Freud var sentrert rundt driftslæren og Freuds postulering av en driftsdualisme som innbefattet en selvstendig dødsdrift.²⁰⁷ Tanken om en egen destruksjonsdrift står i skarp motsetning både til hans antropologi og også til det grunnperspektiv som styrer Reichs tankegang. Han har det til felles med både Deleuze/Guattari og D. H. Lawrence at han tenker innenfor et episteme som er av grunnleggende livsbekreftende art.

Det er således store likhetspunkter mellom Deleuze/Guattari og Reich når det gjelder begjærets metafysikk. Slik jeg ser det, er Deleuze/Guattaris uopphørlig produktive begjærsmaskiner med sine strømmer og tilknytningspunkter ikke ulike den ekspansive livsprosess som er en av grunnpilarene i Reichs tenkning.²⁰⁸ Dette viser seg blant annet ved at de koblinger og driv som Deleuze/Guattari tilskriver begjæret, har vesentlige trekk til felles med Reichs oppfattelse av den idealtypiske orgasmes forløp. De begjærsmessige strømmer, flyt, oppdemninger og tilkoblinger som er karakteristiske for det produktive begjær som vi

²⁰⁷ Wilhelm Reich (1996): 103. "Et levende vesen utvikler en destruktiv impuls når det ønsker å ødelegge en farekilde. I så fall er ødeleggelse av eller drap på objektet det biologisk meningsfulle mål. Motivet er ikke en primær lyst ved destruksjon, men "livsdriftens" interesse av å unnslipe angst og bevare hele Jeg'et. Jeg tilintetgjør i en faresituasjon fordi jeg vil leve og ikke føle angst. Destruksjonsdriften står da i en primær biologisk livsviljes tjeneste. Som sådan har den ingen seksuell bibetydning. Dens mål er ikke lyst, selv om det å bli befridd for ulyst er en lystlignende opplevelse. Dette er viktig for mange av seksualøkonomiens grunnoppfatninger. Den seksualøkonomiske teori benekter destruktivitetsens primære biologiske karakter. Et dyr dreper ikke et annet dyr fordi det har lyst til å drepe; det ville være sadistisk mord for lystens skyld. Dyret dreper fordi det er sultent eller fordi det føler sitt liv truet. Også her trer altså destruksjonen som det levendes funksjon i "livsdriftens" tjeneste. Hva det er, vet vi ennå ikke. "Aggresjon" i ordets egentlige betydning har verken noe med sadisme eller destruksjon å gjøre. Bokstavelig talt betyr det "å gå i gang med". Enhver positiv livsyttring er aggressiv. Det gjelder også den seksuelle lysthandling så vel som det å sikre seg mat. Aggresjon er muskulaturens, bevegelsessystemets livsyttring. Mye av den ødeleggende aggresjonshemming våre barn utsettes for, skyldes at man setter likhetstegn mellom "aggressiv" og "slem" eller "seksuell". Aggresjonens mål er alltid å muliggjøre tilfredsstillelsen av et livsviktig behov. Aggresjon er derfor ikke en drift i egentlig forstand, men et absolutt nødvendig middel for tilfredsstillelse av alle driftsimpulser. Driften er i seg selv aggressiv fordi spenningen krever tilfredsstillelse. Vi må derfor skjelle mellom en destruktiv, en sadistisk, en lokomotorisk og en seksuell aggressivitet."

²⁰⁸ Wilhelm Reich (1996): 15. Som et eksempel: "Seksualprosessen, det vil si den ekspansive biologiske livsprosess, er ganske enkelt den produktive livsprosess."

finner hos Deleuze/Guattari, er ikke kategorielt forskjellige fra Reichs beskrivelse av den frie kroppens protoplasmiske lystbølge.

Deleuze/Guattari er også på andre vesentlige punkter både sterkt influert av Reich, samtidig som de står i opposisjon. Et av de punkter hvor de går imot Reich, springer fra den koblingen Deleuze/Guattari gjør mellom det sosiale og det begjærsmessige nivå. Slik de ser det er det sosiale og begjærsmessige ulike punkter på samme kontinuum. Det begjæret produserer, er det virkelige. ”The truth of the matter is that social production is purely and simply desiringproduction itself under determinate conditions.”²⁰⁹ Ifølge Deleuze/Guattari ser ikke Reich denne grunnleggende sammenheng mellom disse sfærene, og forblir derfor i en slags steril freudo-marxistisk parallelisme. ”He gives up trying to discover the common denominator or the coextension of the social field and desire.”²¹⁰ Begjærene forstås ikke som noe som hele tiden skaper det samfunnsmessige. Begjærene er naturlige og gode, men utsettes for en forvrengning fra en autoritær og lystfiendtlig samfunnsformasjon.²¹¹ Reichs posisjon er som Deleuze/Guattaris sterkt anti-fascistisk. Den får imidlertid en annen utforming. Selv om Reich ifølge Deleuze/Guattari ikke ser den grunnleggende sammenheng mellom begjær og samfunn, lar han seg ikke lure like lett som de mer tradisjonelle psykoanalytikere, som ser den fascistiske vold som uttrykk for fortrenge drifter og ønsker. Egentlig var det nærhet med mor de ville ha. Den fikk de ikke, faderen trådte frem med sitt nei, og så ble de sadistiske drapsmenn i stedet. Reichs klarsyn i denne sammenheng er ifølge Deleuze/Guattari nettopp at han så at massene på et tidspunkt ville vold og destruksjon.²¹² ”Det nye i fascismen er at massene i praksis bekrefter og gjennomfører sin egen undertrykkelse. Autoritetstvangen viste seg å være sterkere enn selvstendigheten,” uttaler Reich.²¹³

For mitt vedkommende er imidlertid ikke det vesentlige ved Reich at han ser at massenes begjæring av en fascistisk orden i langt større grad var en bevisst enn en ubevisst affære, men at den type forklaringsstrategier han legger for dagen er egnet til å perspektivere

²⁰⁹ Deleuze/Guattari (2000): 29. Sitatet fortsetter slik: „We maintain that the social field is immediately invested by desire, that it is the historically determined product of desire, and that libido has no need of any mediation or sublimation, any psychic operation, any transformation, in order to invade and invest the productive forces and the relations of production. *There is only desire and the social, and nothing else.*”

²¹⁰ Deleuze/Guattari (2000): 30. Sitatet fortsetter: ”In order to establish the basis for a genuinely materialistic psychiatry, there was a category that Reich was sorely in need of: that of desiring-production, which would apply to the real in both its so-called rational and irrational forms. The fact that there is massive social repression that has an enormous effect on desiring-production in no way vitiates our principle: desire produces reality, or stated another way, desiring-production is one and the same thing as social production.”

²¹¹ Wilhelm Reich (1996): 143. ”*Menneskets livs- og lystlengsel kan ikke betvinges. Derimot kan samfunnets feilregulering av seksuallivet forandres.*”

²¹² Deleuze/Guattari (2000): 29. ”Reich is at his profoundest as a thinker when he refuses to accept ignorance or illusion on the part of the masses as an explanation of fascism, and demands an explanation that will take their desires into account, an explanation formulated in terms of desire: no, the masses were not innocent dupes; at a certain point, under a certain set of conditions, they *wanted* fascism, and it is this perversion of the desires of the masses that needs to be accounted for.”

²¹³ Wilhelm Reich (1996): 154. Lenger nede samme side heter det: ”*Menneskemassenes skuffelse over frihetsorganisasjonene pluss økonomisk krise pluss en ubendig frihetsvilje resulterer i fascistisk mentalitet, dvs. beredvillighet til å underkaste seg en autoritær farsskikkelse.*”

en rekke av de psykiske/sosiale mekanismer som har vesentlig konstituerende innflytelse på moderne produksjonsmaskulinitet. Forestillingene om karakterstruktur og kroppspanser, om et seksualfiendtlig produksjonsregime som installerer lystangst og flat orgastisk potens i individene for å gjøre dem mer føyelige og til mer anvendelige skikkelser i en produksjonssammenheng, har slik jeg ser det, stor forklaringsverdi. Reichs analyseapparat egner seg således til å analysere en type historiske mannsskikkelser.

Når det gjelder dagens former for maskulinitet har imidlertid de kategorier Reich arbeidet innenfor begrenset forklaringsverdi. Dette skyldes blant annet at det tidlige familiære, formative trykk ikke har den samme betydning i dagens konsumsamfunn, som det hadde for de skikkelser Reich utarbeidet sitt analytiske system i relasjon til. Eller kanskje mer presist, at tyngdepunktet i den identitetsservervende begjærsutveksling er drastisk forskjøvet slik at den nåtidige begjærsformidling har vel så sterk identitetsutsigende autoritet, som de tidlige utvekslingsforhold.

De tunge relativt permanente ”ødipale” strukturer er som Deleuze/Guattari påpeker bestemte historiske koblinger og innskrivninger av et produktivt begjær. De primærkoblinger begjæret i dag avleires i har blant annet som konsekvens at det formative, identitetskonstituerende trykk ikke er noe som innprentes i en barndom, og som så ligger å styrer individets preferanser, valg og handlinger innen de grenser et relativt rigid karaktersystem setter, så å si livet gjennom. Barndomsinstallasjonene har mindre formativ betydning når det gjelder konsummaskuliniteten både fordi de er av en annen karakter, og fordi de ikke blir installert med samme tyngde og påståelighet som tidligere. I tillegg er familiestrukturen og det sosiales åpning inn mot denne sterkt endret.

Når det gjelder seksualiteten, så er den også i konsumsamfunnet installert i det enkelte individ, på en slik måte at den bidrar til å opprettholde denne form for samfunnsmessighet. Det innebærer at seksualiteten ikke er installert som en tung størrelse som figurerer nærmest som den skjulte og til dels farlige hemmelighet ved mennesket. Konsumseksualiteten er skapt for å bli opphisset og pirret og brukt i alle retninger, og har derved en langt ”lettere” karakter. I *Fight Club* blir en variant av konsumseksualiteten introdusert i termen *sportsfucking*. Det indikerer, slik jeg ser det, også at den ikke har samme betydning som premissleverandør for den enkeltes oppfattelse av egen identitet, i forhold til tradisjonelle etiske kategorier. Dens ulike betydningsnivåer lokaliseres på helt andre områder i den enkeltes identitetskonstellasjon.

Som jeg tidligere har påpekt, er endringene i begjærsutvekslingssystem betydelige fra et samfunn innrettet på produksjon til et samfunn innrettet på konsum. Når det gjelder

begjærsutvekslingssystemets utforming, karakter og virkemåte, er det mulig å belyse dette ut fra det perspektiv Deleuze/Guattari setter. Det er blant annet på denne bakgrunn jeg kan betrakte noen av de dominerende begjærmessige tilkoblingsformer og avleiringsprosedyrer i vår tid som mimetisk bestemte. Vår tids ”ødipalisering” av driftslivet består i stor grad av en mimetisering av individets begjærsproduksjon. Et vesentlig moment ved mimetiseringen av begjæret er horisontalstillingen av tilkoblings- og utvekslingslinjene.

3 Begjær, samfunn, identitet og konsum

*The opposite of death is desire.*²¹⁴

Et særkjenne ved samtidens vestlige samfunn er konsumet. Et vesentlig karakteristikon ved dette er at vi bruker store deler av vår tid både til å produsere og tilfredsstillende behov som vi strengt tatt ikke har bruk for. Vi har strengt tatt ikke bruk for dem, blant annet fordi de ikke nødvendigvis gjør livet enklere eller høyner livskvaliteten. De gjør oss ikke umiddelbart mer lykkelige gir oss ikke bedre mellommenneskelige forhold eller dypere og mer gjennomtrengende orgasmer.

Det oppleves likevel nærmest som livsnødvendig å dekke en rekke av disse behovene. Det er nærmest som om det å dekke disse, det å konsumere de ulike ting og fenomener, blir helt vesentlige ingredienser ved det å fremstå som en samlet legitim person, med selvfølgelig tilhørighet i fellesskapet. Et spørsmål er hva dette kan dreie seg om. Slik jeg ser det, dreier det seg om to ting. Det ene er den spesielle sosiale dynamikk som samfunnet i dag består av, mens det andre er de begjærstrukturur som er på ferde innen denne strukturen.

Den særegne statusen konsumet har, er bundet opp med en bestemt begjærstruktur, en bestemt identitetskonstitueringsprosess og en bestemt samfunnsformasjon. Når jeg nå gir en skisse av det postmoderne vestlige samfunn og vesentlige begjærstrukturur som er immanente i disse, så er ikke dette ment som en overordnet sosiologisk analyse, som tar sikte

²¹⁴ Blanche til Mitch i *A Streetcar named Desire*, Elia Kazan 1951.

på å forklare hvordan samfunnet i sin helhet er innrettet eller fungerer. Skissen er en måte å perspektivere en type sosial dynamikk, slik at vesentlige momenter som er virksomme i en voldskontekst, blir tydelige.

Distinksjoner og livsstilsfelter

Hvordan ser så samfunnet ut i denne kontekst? For å forklare det, støtter jeg meg til det analytiske rammeverk som blir lagt av Pierre Bourdieu (1930–2002). Det er særlig fremstillingene i *Distinksjonen* som er interessante for mitt bruk. Grovt sagt dreier denne boken seg om forholdet mellom smak, makt og sosial tilhørighet.

Bourdieu anvender i sine analyser et perspektiv hvor smaken, det estetiske preferanseregister, er knyttet til ulike sosiale grupperinger. Selve begrepet distinksjon har på fransk en dobbeltbetydning som Bourdieu spiller på. På den ene siden betyr det å skjelne, det å se forskjeller, mens det på den andre side refererer til det vi på norsk forstår med distingverthet, nemlig det å skille seg ut fra andre ved hjelp av en type sofistisert væremåte. Denne distingverte væremåte utgjør kjernen i overklassens standsære. For Bourdieu er den distingverte væremåte koblet til hovmot og en bevisst eller ubevisst strategi for å ydmyke andre.

Et vesentlig begrep i Bourdieus sosiologi er *habitus*. I utviklingen av dette begrepet er han inspirert av de fremstillinger av den historiske internalisering av manerer, som Elias utlegger i *Sivilisasjonsprosessen*.²¹⁵ Det er en begrepsgjøring av de måter det sosiale innskriver seg i det kroppslige på.²¹⁶ Det omhandler således forholdet mellom kroppen og verden. Habitus er en pre-refleksiv struktur, som gjør det mulig for oss å handle adekvat også i nye og ukjente situasjoner. Habitus er derfor ikke utelukkende av reproduktiv karakter. Det

²¹⁵ Norbert Elias (1997): 123. "Up to this time, habits are almost always judged expressly in their relation to other people, and they are forbidden, at least in the secular upper class, because they may be troublesome or embarrassing to others, or because they betray a "lack of respect." Now habits are condemned more and more as such, not in regard to others. In this way, socially undesirable impulses or inclinations are more radically repressed. They are associated with embarrassment, fear, shame, or guilt, even when one is alone. Much of what we call "morality" or "moral" reasons has the same function as "hygiene" or "hygienic" reasons: to condition children to a certain social standard. Molding by such means aims at making socially desirable behaviour automatic, a matter of self-control, causing it to appear in the consciousness of the individual as the result of his own free will, and in the interests of his own health or human dignity. And it is only with the advent of this way of consolidating habits, or conditioning, which gains predominance with the rise of the middle classes, that conflict between the socially inadmissible impulses and tendencies, on the one hand, and the pattern of social demands anchored in the individual, on the other, takes on the sharply defined form central to the psychological theories of modern times – above all, to psychoanalysis."

²¹⁶ Pierre Bourdieu (1995): 220. "De kognitive strukturene som de sosiale aktørene anvender for å få praktisk kunnskap om den sosiale verden, er kroppsliggjorte sosiale strukturer. Disse inndelingsprinsippene er frambrakt av kroppsliggjøringen av et samfunns grunnleggende strukturer, de er felles for alle aktører i dette samfunnet, og det er de som gjør det mulig å frambringe en felles og meningsfull verden, en verden av felles mening, av "common sense"."

er en generativ formasjon som gjør individet i stand til å produsere et nærmest ubegrenset antall atferdsmønstre, tanker og mentalitetskonstellasjoner innen et sett gitte objektive grenser. Den er en handlingsberedskap, og som handlingsberedskap er den både konstituert i praksis og rettet mot praksis. Det innebærer at den utfolder seg innen de rammer et bestemt felt setter. Slik Bourdieu ser det består nemlig samfunnet av en rekke mer eller mindre autonome felt, med sine egne bestemte regulative prinsipper og former for makt. Disse kan være av kunstnerisk, økonomisk, praktisk, akademisk art, etc. Felles for dem er imidlertid at de er sosiale rom hvor individene kan kjempe om prestisje, status makt og anerkjennelse. For mitt formål er det mer hensiktsmessig å utvide felt begrepet til en forestilling om en livsstilsformasjon, nettopp fordi jeg oppfatter at vår tids vestlige samfunn i stor grad er et livsstilslandskap. I denne sammenheng kan habitusbegrepet sies å referere til de kroppsliggjorte strukturer som gjennom ulike valg og preferanser genererer det som kan oppfattes som en helhetlig livsstil.²¹⁷

Denne livsstilen og den type smakspreferanser som ligger bak denne, er ikke for Bourdieu knyttet til den enkelte person. De livsstilsmessige preferanser et individ foretrekker, er ikke relatert til dette individet som et spesielt dypt, innsiktsfull eller som et estetisk sett begavet individ. De er snarere uttrykk for hans sosiale tilhørighet, og derved til den plass og rolle han har i produksjonssfæren.

Makten, slik Bourdieu ser det er således ikke bare av strukturell og økonomisk art. Den er også knyttet til smaken, til forbruket av kulturelle goder og karakteren av det estetiske konsum.

*Det er derfor smak kan være en spesielt god markør for "klasse". Ulike måter å erverve smak på lever videre i måter å bruke det ervervede på.*²¹⁸

Gjennom smaken manifesterer makten seg på et hverdagslig mikronivå ved at den er koblet til det spekter av nyanser som kjennetegner den måte et individ fremtrer i kulturbildet på. Nå er smak for Bourdieu en utvidet kategori i forhold til vår hverdagslige forståelse av

²¹⁷ Staf Callewaert i Andersen og Kaspersen (1996): 347. "HABITUS – habitus er et begrep, som tankemessigt skal indfange det forhold, at den enkelte – og mange enkelte i fellesskap – over tid udvikler virkelighedsnære kognitive orienteringer og handlingsstrategier, som ikke har deres udspring i bevidst overlagte og gennemforhandlede prosjekter, men i et tavst erhvervet handlingsberedskap, der har indarbejdet de fælles objektiverede livsvilkår og realemulige måder at imødegå dem på. Habitus udtrykker det faktum, at det sociale liv spilles som en jamsession i jazz: uten partitur eller dirigent."

²¹⁸ Pierre Bourdieu (1995): 45.

begrepet. Smak er en type sosialt orienteringsredskap, et samfunnsmessig konstituert kompass, som hjelper individene til både å inneha, og til en viss grad også til å legitimere de egenskaper, de redskaper, de væremåter, som står i forhold til den samfunnsmessige posisjon personen opptar.²¹⁹

Den type makt og de former for kamp Bourdieu ser for seg gjennomtrenger samfunnslegemet ned til de minste nyanser. Det sosiale rom sees som et sted hvor ulike livsstilskamper blir utkjempet med ulike odds og ulike våpen. Samfunnslivet er således et kontinuerlig forløp av større og mindre trefninger, av ydmykelses og hevnkonstellasjoner.

Bourdieus forhold til moderniteten er radikalt annerledes enn mitt, i den forstand at han hevder at moderniteten på strukturnivå ikke innebærer noe radikalt nytt, hva angår overordnede maktreasjoner.²²⁰ Tvert imot betrakter han moderniteten som en fortsettelse av de gamle maktstrukturer i ny forkledning. Standsamfunnet er således høyst levende i det moderne. En av tidens største løgner er den statlige fortellingen om sosial mobilitet. Masseutdannelsessamfunnet har nok både ført til øket velstand og øket kunnskap hos store lag av befolkningen, men det har ikke ført til en grunnleggende endring i de sosiale dominansforhold. Det har heller ført til at ulike fenomener, som for eksempel forskjellige typer utdanning, som tidligere hadde høy prestisje mister vesentlige deler av denne, når den blir tilgjengelig for et bredt lag av folket. Det vil si at distinksjonsverdien synker. I tråd med resonnementene om den synkende distinksjonsverdi, vil overklassen alltid finne nye og kanskje mer subtile måter å distingvere seg og utøve sin dominans på.

Bourdieus teoridannelse er således preget av at han opererer med et klasseperspektiv. I Bourdieus analytiske optikk er det slik at overklassen alltid vil dominere arbeider eller underklassen. Det er kun de ulike måter dominansen utøves på som varierer, ikke dominansforholdet selv. I denne sammenheng skiller han mellom det medfødte og det ervervede. Sosial mobilitet, i alle fall innen samme generasjon, er bare en tilsynelatende affære. De som er født inn i den privilegerte klasse, vil på ulike områder alltid bære preg av dette, uansett hvor i livet og i nærmest hvilken som helst sosial posisjon de måtte befinne seg i. Tankegangen til Bourdieu er at den sosiale bakgrunn har satt seg som en habitus, et sett av disposisjoner og distinksjonsferdigheter, som setter dem i stand til å beherske ulike

²¹⁹ Pierre Bourdieu (1995): 218. ”Smaken virker som en slags sosial stedssans (*sense of ones place*), og orienterer de som har en spesiell plass i det sosiale rommet mot de sosiale posisjonene som passer til deres egenskaper, og videre mot de virksomheter eller goder som passer for de som har denne posisjonen.”

²²⁰ Thorvald Sirnes (1997): 2. ”På same viset har også Bourdieu et kontekstuellt perspektiv. Men for han er det moderne berre ei overflate. Og like under finner me framleis standssamfunnet. Derfor har ikkje det moderne gitt oss nye mentale og sosiale prinsipp, men derimot ein illusjon om det. Grunnleggande sett har me ikkje fått noko vendepunkt, men eit bedrag, og dette blir i så fall den moderne tilstanden. Derfor skaper Bourdieu ein særskilt sosialvitenskapeleg strategi. I staden for å uttrykka det nye, vil han avsløra det, for å visa at det gamle framleis organiserer samfunnet.”

livsstilsfelter med en type selvfølgelighet.²²¹ Fitzgerald konkretiserer på mange måter den bourdieuske tankegang i novellen *Den rike gutten*.

*”La meg fortelle deg om de meget rike. De er forskjellige fra deg og meg. Tidlig opplever de å eie og nyte, og det gjør noe med dem, gjør dem myke hvor vi er harde, og kyniske hvor vi er tillitsfulle, på en måte som er meget vanskelig å forstå hvis man ikke er født rik. **Dypt i sine hjerter tror de at de er bedre enn oss, fordi vi måtte oppdage livets vederlag og tilfluktssteder selv. Selv når de går langt inn i vår verden eller synker dypere enn oss, tror de fremdeles at de er bedre.** De er annerledes. Den eneste måten jeg kan skildre unge Anson Hunter på, er å nærme meg ham som om han var en utlending og klamrer meg hardnakket til mitt synspunkt. Hvis jeg et øyeblikk godtar hans, er jeg fortapt – da har jeg ikke annet å vise frem enn en meningsløs film.*”²²²

Den medfødte rikdom som det i dette tilfellet er snakk om gir adgang til et sett kulturelle koder som internaliseres gjennom oppvekstmiljøet på en slik måte at individet umiddelbart kan inngå som en legitim skikkelse i bestemte livsstilsformasjoner. Fitzgerald uttrykker:

”Håret var gult og vokste på en pussig måte på hodet hans, nesen var krum – disse to tingene gjorde at han ikke var pen – men han hadde en selvsikker sjarm og en viss brysk måte å være på; og menn fra overklassen som gikk forbi ham på gaten, visste uten at noen sa det, at han var en rik gutt og hadde gått på en av de beste skolene.”²²³

Dette gir seg også utslag i form av de goder de velger å konsumere, og den type legitimitet, eller distinksjonsverdi, de er i stand til å gi sitt eget konsum. Omvendt vil de som ikke har den opprinnelige overklasse eller distingverte bakgrunn mangle det epistemologiske fundament,

²²¹ Pierre Bourdieu (1995): 149. ”Fordi de har kommet seg opp ved egen innsats, kan de ikke ha det fortrolige forholdet til kulturen som berettiger de friheter og den frekkhet bare de kan tillate seg som er knyttet til kulturen fra fødselen av, det vil si av natur og vesen.”

²²² F. Scott Fitzgerald (1965): 93. *Den rike gutten*. (min uthevelse).

²²³ F. Scott Fitzgerald (1965): 94. *Den rike gutten*. Novellen avsluttes slik: ”Jeg tror ikke han noen gang var lykkelig uten at noen var forelsket i ham og ble tiltrukket av ham som jernspon av en magnet, hjalp ham til å uttrykke seg selv, og lovet ham noe. Hva det var vet jeg ikke. Kanskje lovet de ham at det alltid ville være kvinner i verden som ville bruke sine friskeste, mest strålende og dyrbare timer til å pleie og beskytte den overlegenheten han vernet om i sitt hjerte.”

eller den habitus som gjør dem i stand til å beherske de ulike distinksjonssystemer på en slik måte at de fremstår som de legitime kulturelle preferanser

Slik Bourdieu ser det, er en tings eller et fenomens distinksjonsverdi en variabel størrelse. Det innebærer at distinksjonsverdien til de ulike kulturelle goder vil synke, når større deler av massene ser seg i stand til å erverve seg dem. I Norge hadde for eksempel universitetsutdanning og golf en sterk distinksjonsverdi for femti år siden. I dag hvor disse godene nærmest er tilgjengelige for enhver, er de i langt større grad uttrykk for preferanse enn for distinksjon. Egalitet vil lede til en subtilisering av identitetsmarkørene. Det blir finere og finere distinksjoner som skiller folk fra hverandre.

For Bourdieu vil altså klassekampen og undertrykkelsen være konstante størrelser. Det skjer i realiteten ikke en grunnleggende relokalisering av etablerte maktforhold. Det samme er også tilfellet for endringene i forholdet mellom mann og kvinne som har foregått de siste tredve år. Ifølge Bourdieu er de grunnleggende dominansforholdene i langt mindre grad rokerte, enn det vi liker å tro. De maktstrukturer og dominansforhold han mener gjelder mellom kjønnene, uttrykker han særlig i *Den maskuline dominans*.²²⁴ Tydeliggjort i uttalelser som ”Vil ikke de uforanderlige størrelser som fremtrer i dominansrelasjonene kjønnene imellom, uavhengig av alle synlig endringer av kvinnens vilkår,” etc.²²⁵

På dette punkt er jeg uenig med Bourdieu. Slik jeg ser det, er selve det klasseperspektiv som ligger til grunn for hans analyser et foreldet perspektiv. Det er foreldet fordi klassebegrepet, etter min mening, er et analyseverktøy som er for grovkornet til å gripe de former for sosial dynamikk, som er fremherskende i de vestlige samfunn i dag. På vesentlige samfunnsmessige felt utvikles der grupper, livsstilsformasjoner, distinksjonssystemer, som ikke nødvendigvis er markant berørt av et undertrykkende og kuende trykk, som har kraft til å delegitimere den type kulturelt konsum de profilerer seg gjennom.

Selv om det også i dag er mulig å snakke om en viss tradisjonell klassedeling, i den forstand at de mer bemedlede har mulighet til å opprettholde en helt annen behovsprofil og har tilgang til et annet sett av goder, så er klassefeltet i dag langt mer komplisert enn det Bourdieu beskriver. Slik jeg ser det, kan ingen av de ”konkurrerende” livsstilene i dagens samfunn reduseres til ”en statistisk eksistens”, som Bourdieu beskriver arbeider eller underklassens

²²⁴ Pierre Bourdieu (2000): 9. ”Enda mer overraskende er det at den etablerte orden, med sine dominansrelasjoner, sine rettigheter og overgrep, sine privilegier og urettferdigheter, til syvende og sist består, og det med en slik letthet, med unntak for visse historiske ulykker, at de mest ulidelige eksistensbetingelser så ofte kan fremstå som akseptable og til og med naturlige. Og jeg har dessuten alltid ansett den maskuline dominans, både i måten den innføres på og slik den gjennomlevs, for å være det beste eksempel på denne paradoksale underkastelsen, som er en virkning av det jeg kaller symbolsk vold.”

²²⁵ Pierre Bourdieu (2000): 12.

eksistensielle posisjon. Mulighetene for uttrykk og synlighet, for det å tre inn i et kulturelt oppmerksomhetsfelt, er i et sosialt profilert mediesamfunn en uopphørlig realitet.²²⁶

Den skisse av den basale sosiale dynamikk som Bourdieu her tegner følger det samme maktlogiske mønster som det hegelianske herre-knekt-forhold. I utgangspunktet vil det si at dominans er en relasjonell størrelse. Den er avhengig av at begge parter, på et nærmest ubevisst og selvfølgelig nivå, gir sin tilslutning til den rådende dominanslogikken.²²⁷ I praksis innebærer det at for at den herskende klasse skal kunne opprettholde en selvforståelse som de dominerende, så er de avhengig av at de dominerte aksepterer sin posisjon som underlegen eller dominert. Det er ved at knekten erkjenner seg selv som underlegen at herren blir konstituert som herre. På den sosiale scene innebærer dette at en gruppe er nødt til å anerkjenne en annen gruppes smak, uttrykksformer og estetiske preferanseregister som overlegent og suverent, og sine egne former for uttrykk og verdsetting, for mindre verd, for at den tradisjonelle dominansrelasjonen skal kunne opprettholdes.

Slik jeg ser det er samfunnet i dag snarere en konstellasjon av ulike kulturer og subkulturer, enn en konstellasjon preget av to grupper som står i et motsetningsforhold til hverandre. Det er godt mulig at den dominansrelasjon som Bourdieu beskriver består mellom *noen* av disse livsstilsgrupperingene, men det er ikke uttrykk for den rådende sosiale dynamikk. Denne lokaliserer jeg snarere i pluraliteten av livsstilsformer, som i langt større grad knytter relasjoner langs en horisontal enn en vertikal akse. Disse livsstilsprosjektene opererer innen en ramme hvor de er i stand til å tilskrive seg selv en langt større autonomi, enn det Bourdieu vil gå god for. Dette oppfatter jeg som livsstilsprosjekter, som med styrke hevder legitimiteten av sine egne kulturelle preferanser, og derved også for den type identitet de erverver gjennom disse. Den grad av autonomi de er i stand til å tilskrive seg selv vil således kunne erodere den relasjonelle logikk Bourdieu mener er en forutsetning for opprettholdelsen av dominansforholdet. Livsstilspluraliteten innebærer således en omrokering av perspektivet om at den herskende klasses tanker er de herskende tanker og at en underklasse gjennom sitt konsum vil aspirere mot å tilegne seg overklassens vaner, væremåter, smakssystem, etc.

²²⁶ Pierre Bourdieu (1995): 221. "Hele dette nettverket av motsetninger har som sitt utgangspunkt motsetningen mellom den dominerende "eliten" og den undertrykte "massen", som er et kontingent og uryddig mangfold, utbyttbar og uten tall, svak nok til å la seg avvæpne, uten annen eksistens enn den statistiske."

²²⁷ Pierre Bourdieu (2000): 10. „Denne ualminnelige alminnelige sosiale relasjonen gir på denne måten en glimrende anledning til å gripe **den dominanslogikken som utøves i kraft av et symbolsk prinsipp, som er kjent og anerkjent av den dominerende såvel som den dominerte**, et språk (eller en uttale), en livsstil (eller en måte å tenke, snakke eller handle på), og mer generelt i kraft av en karakteristisk egenskap, i form av emblem eller stigma, hvorav den symbolske sett mest effektive er denne fullkomment tilfeldige og ikke forutsigbare kroppslige egenskap som hudfargen representerer" (min uthevelse).

I dette perspektivet blir de sentrale samfunnsmessige konstellasjoner ikke en klasses dominerende trykk overfor en annen klasse, i ulike former, men i langt større grad en slags krigsarena hvor en lang rekke livsstilsgrupperinger hevder fortreffeligheten i sin egen kulturelle profil vis à vis de andre. De sosiale basisforhold utgjøres i langt større grad av en ”alles krig mot alle” på gruppe og livsstilsnivå, enn en solid og bastant klasses formmessig skiftende, men alltid dominerende trykk overfor en annen klasse. En klasse som har et så svakt tillitsforhold til egne kulturelle uttrykk at de lar seg dominere.

Et distinksjonssystem innehar som nevnt også en rekke kvaliteter på et epistemologisk nivå. Det lar visse ting og fenomener komme til syne og bli relevante, mens andre ikke blir etablert som fenomen innen persepsjonsfeltet. I den forstand står distinksjonssystemet i et konstituerende forhold til den kulturelle virkelighet. Det å være delaktig i et distinksjonssystem krever derfor helt spesielle former for kulturell kompetanse.

I de virkelighetssystemer Jack/Durden i *Fight Club* og Pat Bateman i *American Psycho* befinner seg i, er det for eksempel helt spesielle ting som har vesentlig realitetsstatus. De gjenstander som har signifikant betydning for disse skikkelsene kan for eksempel for andre ikke eksistere som relevante kulturelle fenomener. De kan være ting de rett og slett ikke får øye på, og som dersom de skulle bevege seg inn i persepsjonsfeltet ikke ville blitt tillagt noe vesentlig status. Ying-yang-bordet fra Ikea er en del av Jacks identitet, og er således noe han har investert betydelige mengder værensbegjær i, og som derfor er en svært signifikant gjenstand innen de rammer hans persepsjonsfelt setter. Det markerer en stil, en samfunnsmessig posisjonering, en smak, en lønn, en stilling, et liv og en personlighet. For brannmannen som ser tingene hans strødd ut over gaten etter eksplosjonen i leiligheten, skiller de seg ikke ut fra andre ting han har sett i helt andre leiligheter, etc. Det samme er også tilfelle med Bateman. De hudkremer han bruker, de restaurantene han spiser på, er kun relevante som distingverende og identitetsmarkerende tegn ut fra en bestemt type kulturell kompetanse.

Hegemoni og livsstilspluralitet

Bourdieu skiller mellom en legitim smak, en middels smak og en folkelig smak. Slik jeg ser det, eksisterer det kun en legitim smak. Og denne eksisterer som rettesnor for begjærsmidling innen hvert enkelt distinksjonssystem. Det utvikles innen distinksjonssystemet eller livsstilen et virkelighetsperspektiv, en betraktningmåte,

bedømmelses og forståelseskategorier på bakgrunn av en vedtatt grunnprofil, som gir grunnføringer på hva som kan og hva som ikke kan betraktes som legitime identitetsmarkører. Hvilket vi si hvilke magnetiske punkter det innen et gitt distinksjonssystem er legitimt å mediere værensbejæret mot.

Det innebærer at det innen hver av disse livsstilsgrupperingene opprettes hegemoniske forestillinger om legitim identitet. Slik jeg ser det, utøver disse ulike identitetsrelaterte forestillingskretser som eksisterer innen en bestemt livsstil eller distinksjonssystem et langt mer dominerende og formativt press enn det forestillingen om en eventuell overklasse gjør. Det innebærer at det er langt mer vesentlig for den enkelte å forholde seg til, og å knytte et bejær med en rivaliserende brodd opp mot signifikante identitetsgivende forestillinger internt i gruppen enn mot de distinksjoner en økonomisk eller kulturelt privilegert gruppe fastholder som særdeles utmerkende. (Dette er et forhold som blant annet kommer tydelig til syne i en roman som *American Psycho*, som jeg skal komme tilbake til.)

Det vil si at den relasjon som er nødvendig for å skape den type dominansforhold Bourdieu skisserer ikke favoriseres av den sosiale dynamikk som ligger til grunn for konstitueringen av livsstilspluraliteten i de postmoderne samfunnsdannelser. Slik jeg ser det, er de interne identitetspress-mekanismer og bejærsdynamikker innen hvert distinksjonssystem av så vesentlig betydning, og har en så høy grad av autonomi, at det avverger eller reduserer betraktelig et eventuelt dominanstrykk fra en annen livsstilsgruppering.

Dette har vesentlig betydning for konstitueringen av en rekke former for samtidig maskulinitet. Det innebærer blant annet en sterk modifikasjon av det hegemonibegrep Connell opererer med. Slik jeg ser det, eksisterer det en rekke former for hegemonisk maskulinitet innen en gitt samfunnsorden. Disse har imidlertid ikke en slik allmenn karakter som Connell gir inntrykk av. Det som i dag kan forstås som hegemonisk maskulinitet, er i langt større grad knyttet opp mot bestemte distinksjonssystemer. Det innebærer blant annet at det eksisterer en rekke former for hegemonisk maskulinitet.

Innen en gruppe (som gjerne kan bli betraktet som marginalisert av andre, men som ikke aksepterer deres definisjonsmakt) eksisterer der en krets av forestillinger om hva som utgjør den forbilledlige eller hegemoniske maskulinitet. Og det er de menn som er i stand til å utøve sin mannlighet på en slik måte at de utfyller eller representerer signifikante deler av denne forestillingskretsen, som står som representanter for såkalt hegemonisk maskulinitet. I *American Psycho* kan, som vi skal se, for eksempel Robert Hall stå som representant for en hegemonisk maskulinitetsform innen et bestemt distinksjonssystem eller livsstilsgruppering.

Når det er sagt, betyr det også at jeg løsriver hegemonibegrepet fra en forestilling om patriarkatet, som Connell relaterer begrepet til. I stedet knytter jeg det til livsstilssamfunnet, eller samfunnet forstått som et livsstilsfelt, eller et felt av distinksjonssystemer. Det innebærer, slik jeg ser det, en mulighet til å tenke makt på måter som er mer differensierte og mer adekvate i forhold til de identitetskonstituerings- og kjønnsrelasjonsproblematikker som er gjeldende i den type samfunn vi har i store deler av Vesten i dag.

Maria Nordberg påpeker at det er mulig å forstå Gramscis hegemonibegrep på måter som nærmer seg Foucaults diskurs og maktbegrep. ”Begreppet blir genom denne omformulering mer omfattende och har, som jag oppfattar det, stora likheter med Foucaults diskurs- och maktfältsdiskussioner”.²²⁸ I min versjon er ikke hegemonibegrepet en betegnelse på selve den sosiale diskurs. Jeg anvender hegemonibegrepet på en maskulinitetsform som på et gitt tidspunkt i en gitt sammenheng fremtrer som dominerende og representativ. Denne står i et forhold til en ”lokalt situert diskurs”. Dette peker på at en forestilling om hegemonisk maskulinitet er en del av, eller oppstår gjennom lokalt situerte diskurser. Disse lokale diskursene som produserer ulike maskulinitetsforestillinger, kan også forstås som bestemte livsstilsfelt.

De epistemiske og praksisgenererende forutsetningene innen dette feltet er overlappende størrelser idet de på noen områder er del av et større felt som omfatter nærmest hele samfunnet, samtidig som det lokalt har tilstrekkelig kulturell selvstendighet og legitimitet til å produsere maskulinitetsforestillinger som blir gjenstand for en mer eller mindre intens rivaliserende praksis, som er det konkrete uttrykk for anerkjennelsen av en maskulinitetsform som hegemonisk.

Overlapping av disse feltene viser seg også som pluralitet på kjønnets område. I likhet med Connell mener også jeg at flere former for maskulinitet kan eksistere på ulike nivåer og med forskjellig fremtredelseskraft i den enkelte mann.²²⁹ Det er for eksempel godt mulig å fremtre i det offentlige som representant for en hegemonisk maskulinitet, som en vellykket idrettsstjerne, advokat, fabrikkeier etc., og samtidig på andre områder figurere som representant for en marginalisert form for maskulinitet, som et resultat av ens seksuelle preferanseregister, som homse, transseksuell, transvestitt etc. Innen den seksuelle kulturen en

²²⁸ Marie Nordberg (2000): 38. “Gramsci distanserar sig från en tidigare användning av begreppet inom marxismen och dess då ensidiga koppling till ekonomiska förhållanden. Han omvandlar hegemonibegreppet till att fokusera på sociala relationers och kulturella faktorer betydelse vid idologiers spridning. Begreppet blir genom denna omformulering mer omfattande och har, som jag oppfattar det, stora likheter med Foucaults diskurs- och maktfältsdiskussioner (jfr. t. ex. Foucault 1976). Hegemoni används av Gramsci som beteckning på den ideologi eller världsbild som via intellektuella och institutioner blir en del av vardagspraktiken. Genom att ideologin blir till vardagsrutin problematiseras den inte.”

²²⁹ Marie Nordberg (2000): 41. ”Maskulinitetsformerna skall ses som idealformer. Connell pekar på att flera maskulinitetsformer kan komma till uttryck hos samme man. Maskulinitet skall alltså ses som *praktiker* som genereras i vissa situationer i en föränderlig relationsstruktur.”

deltar i, er det så igjen mulig å innta en posisjon som en medvirkende form for maskulinitet etc.

Connell legger vekt på at kjønn som en konkret utøvd hverdagspraksis er onto-formativ, det vil si at den ikke bare er et produkt av, men også bidrar til å konstituere og opprettholde den sosiale virkelighet.²³⁰ Dette synspunktet vil også gjøre seg gjeldende innenfor de ulike livsstilsformasjoner. Her vil maskulinitetsformene både være en konsekvens av egenarten av feltet, samtidig som de hele tiden vil utvikle og forandre dette feltet. Dette forholdet kommer kanskje tydeligst til syne på trend- og distinksjonsnivå. Her er blant annet de ulike former for smak og verdsetting som har distingverende betydning i uopphørlig forandring. Særlig i de typer postmoderne univers vi finner i *American Psycho* og *Fight Club* vil dette være tydelig.

Rivalisering og smitte

De hegemoniske maskulinitetsformer er forbilder. Det innebærer at de blir imitert. Tegnet på at en form for maskulinitet begynner å fremstå som hegemonisk er at et betydelig antall menn innen samme livsstilsgruppering begynner å rivalisere om hvem som inntar denne posisjonen på den mest legitime måte. Det dreier seg om hvem som utøver mannlighet på mest representativt vis. Det innebærer at det foregår en kontinuerlig produksjon og reproduksjon av legitime maskulinitetsforestillinger. Rent teoretisk sett peker denne form for konstruksjon av mannlighet mot det begrep om performativitet som Judith Butler opererer med, i den forstand at en hegemonisk form for maskulinitet innen en gitt gruppering, selv er en imitasjon av en imitasjon.

På et annet nivå peker det på begjærets smittsomme karakter. Det vil si at det mimetiske eller imitative begjær er essensielt sett et smittsomt begjær. Kjønn er således i langt større grad et resultat av en infiseringspraksis enn en siteringspraksis, slik Butler hevder. Det vil si at det er infeksjonen som er forårsaket av den andres begjær, som initierer de kjønnskonstituerende praksisformer. Mens Butlers forestilling om kjønn som sitering indikerer at det kjønnede jeg er noe bevisst og frivillig, så mener jeg at kjønn i en helt annen grad er noe som foregår på et infektivt nivå. (En kan selvfølgelig søke å bevisstgjøre seg infeksjonens karakter og omfang, og begynne å bekjempe den gjennom en bevisst og

²³⁰ Robert W. Connell (1995): 81. "To recognize gender as a social pattern requires us to see it as a product of history, and also as a *producer* of history. In Chapter 2 I defined gender practice as onto-formative, as constituting reality, and it is a crucial part of this idea that social reality is dynamic in time."

strategisk parodisk siteringspraksis, og på den måte etablere et potensial for frigjøring, slik Butler hevder.) Og dette infektive nivået peker på det mimetiske begjærets essensielt rivaliserende karakter.

I utgangspunktet peker begjærets infektive karakter på at en ikke begjærer et objekt, eller som i mitt tilfelle et sett ulike identitetsmarkører (eller tegn på distinksjon) direkte, men at en i hovedsak begjærer ifølge andres begjær. Det innebærer at når en begjærer ifølge andres begjær så blir en smittet og infisert av dette begjæret. I den forstand er det infeksjonen som initierer de identitetskonstituerende handlinger og begjærpraksiser.

Et prototypisk eksempel på denne begjærskonstellasjonen er Don Quixote. Don Quixote har forlest seg på ridderromaner, og er blitt smittet av det begjær som ridderhelten Amadis blir portrettert å være i besittelse av. Don Quixotes utgave av dette begjæret er transformert og forvridd. Det vesentlige er imidlertid at det begjæret han imiterer har langt større realitetsstatus enn ”virkeligheten”. Det innebærer at imitasjonen av den andres begjær ved siden av sin virkelighetsnegerende også har en virkelighetsopprettende side. Det er blant annet fordi den andres begjær er den mest sentrale komponent i Don Quixotes identitetsoppbygging at han kan sadle opp og rette lanser mot en rekke landsens landmøller i den tro at det er giganter han nå rir ut for å kjempe sine heroiske kamper mot.²³¹

Denne type begjær leder til at ulike fenomener, distinksjoner, identitetsmarkører kan tilkjennes en uforholdsmessig stor virkelighetsstatus.²³² Denne form for mimesis og den komponent av rivalisering som er immanent i dette triangulære begjær, bidrar til at ulike hegemoniske maskulinitetsformer kan få feste og figurere som regulative ideal innen bestemte livsstilsgrupperinger. Dette leder oss over til tematiseringen av de øvrige rammer som er operative i forbindelse med de begjærstrukturer som er av identitetskonstituerende art i et samfunn profilert mot konsum.

Begjærrommet

I den type samfunnsformasjoner jeg her har gitt en skisse av, hvor samfunnet betraktes som et livsstilslandskap, hvor en rekke ulike livsstilsformasjoner eller distinksjonssystemer står mot hverandre, skjer det en endring i tyngdepunktet i identitetsdannelsen. Mens de former for psykologisk og psykososiologisk logikk vi finner hos Freud, Reich, Elias og Bourdieu, kunne

²³¹ René Girard (1976): 4. ”From the moment the mediator’s influence is felt, the sense of reality is lost and judgement paralyzed.”

²³² René Girard (1976): 17. “The mediator’s prestige is imparted to the object of desire and confers upon it an illusory value. Triangular desire is the desire which transfigure its objects.”

ha stor forklaringskraft når det gjaldt etableringen av produksjonsmaskuliniteten, så er deres forklaringsverdi med henhold til konsummaskuliniteten av begrenset art. For å kunne forklare de former for psykisk og sosial dynamikk som er på ferde i denne identitetskonstitueringsprosessen må jeg forlate forestillingene om familie og klasse som de steder det dominerende formative trykk kommer fra, og benytte meg av begreper som livsstilslandskap, offentlig begjærsrom, begjærsutvekslingssystem, begjærslinjer, magnetiske punkter og identitetsmarkører.

For at disse skal få mening, må jeg i utgangspunktet gi en liten skisse av den form for individualitet, disse etter min mening er knyttet til. I gjennomgangen av Ekenstams tematisering av gråtens historie, pekte jeg på at en skikkelse som Achilles i stort monn måtte forstås som et *ytrestyrt* individ. Det vil si at det kosmiske trykk måtte forstås som noe som kom utenifra. Dodds, som tolker Achilles' individualitet ut fra et vestlig femtitalls episteme, hevder i tråd med tidens psykoanalytiske logikk at Achilles eksternaliserer indre impulser. Han forsøker derved å redde det indre som et impulsgenererende og identitetsformende område. Slik jeg ser det, er dette en tvilsom hermeneutikk. Hele det kulturelle apparat forstår gudene som reelle størrelser, og som handlingsinitierende agenter. Slik forstår også Achilles seg selv. De handlinger som ikke er direkte karakteruttrykk, springer ikke fra et indre affektivt rom, men har sin opprinnelse i større grad fra et ytre kosmisk trykk.

Forestillingen om et indre, om en sjel eller substans som har en identitetsutsigende funksjon, oppstod relativt sent i europeisk historie. Det er vanskelig for eksempel å tilkjenne Sokrates en individuell sjel og et personlig indre. Aristoteles' begrep for sjelen er *energeia*, en slags livskraft som manifesterer seg på ulike måter i det enkelte individ. Det er kanskje først med Augustin at vi får de første ansatser til det som skal bli modernitetens dominerende individform, spissartikulert i skikkelse av sjelegranskeren med det personlige, syndige indre. Følger vi imidlertid det historieskjema og de mentalitetstolkninger som blir lagt av Elias og Weber, er det mulig å hevde at det indrestyrte individ er i ferd med å bli en allmenn individform med etableringen av de store statsdannelsene, i stor grad som en konsekvens av den affektregulerende kraft som ligger i de virksomme monopolinstitusjoner. Slik jeg ser det, både konsolideres denne individformen og kommer til full styrke gjennom puritanismen. Dette viser seg for eksempel ved at det postreformasjonistiske individ står i et personlig og inderlig forhold til sin Gud, har en personlig sjel og søker frelse for sin egen person. Den særegne logikk som preger denne form for individualitet, og som jeg skal komme tilbake til i kapittel 5.3 og kapittel 7, er knyttet til internaliseringen av ytre påbud. Det er denne form for

individualitet som etter min mening har lagt til grunn for den historiske etablering av produksjonsmaskuliniteten.

Et vesentlig aspekt ved denne individformen er det begjærsutvekslingssystem som er operativt. Dette er hovedsakelig av indre karakter. Det innebærer at forestillingene om sjelen og Gud, er vesentlige instanser som lader, former og gir substans, rettethet og legitimitet til begjæret. Det vil si at begjær og impulser er blitt forstått som noe som har hatt sin opprinnelse i anliggender som er av indre karakter.

Den seksuelle attrå springer for eksempel fra den syndige, begjærsproduserende kropp, og askesen og undertrykkelsen av dette begjæret er blitt forstått som en oppgave for viljen. Begjærene blir altså formidlet og formet internt i et indre sjelelig landskap overvåket av en ransakende Guds blikk. Dette begjæret blir så modifisert gjennom dets ulike møter med den ytre verden. I denne sammenheng kan det realitetsprinsipp Freud benytter seg av, forklare hvordan det indre sjelelige landskap blir gjort kompatibelt til den ytre verdens forhold. De impulser, emosjoner, tanker som initierer til handling og som leverer vesentlige premisser til personens oppfattelse av egen identitet kommer altså innenifra.

Ved overgangen til vår tid, den såkalte postmoderne eller hyperreelle epoke, skjer det en endring i dette begjærsutvekslingssystemets karakter. Det ”indre” begynner i større og større grad å miste sin betydning som premissleverandør for identitet og som det sted handlingsinitierende impulser har sin opprinnelse. I stedet for sjelen og Gud fremtrer nå det offentlige begjærsrom som den mest vesentlige begjærsutvekslingsarena. Hovedtyngden av begjærene blir ikke nå mediert via en indre topografi, men blir i stedet formidlet gjennom ulike magnetiske punkter i det offentlige rom.

Et begjærsutvekslingsrom av mer eller mindre offentlig karakter har eksistert i rekke av samfunnsdannelser i ulike former og størrelser. Betydningen av dette begjærsfeltet har imidlertid vært størst innen relativt små grupperinger, som for eksempel ulike hoff. Selv der hvor det har hatt relativt stor innflytelse har det imidlertid ikke vært det identitetskonstituerende medium som har reflektert de sentrale elementer i epokens sosiale dynamikk. Dette sosiale begjærsrommets overordnede betydning i forhold til etablering av identitet, er spesifikt for det vi kan betegne som postmoderne interaksjonsformer.

Et av de vesentlige karakteristika ved vår tids livsstilssamfunn, er at vi begjærer i og via det offentlige rom på en helt annen måte enn tidligere. Det innebærer at vesentlige aspekter av en persons identitet er en konsekvens av de måter han begjærer i det offentlige rom på. Hovedtyngden av begjærene blir ikke lenger mediert via de tradisjonelle psykiske topi, men blir utvekslet mot en rekke magnetiske punkter i det offentlige rom.

De magnetiske punktene er en del av de måter det moderne samfunn fungerer på. De magnetiske punktene er de forskjellige muligheter for identitet som tilbys i samfunnslegemet. Når disse blir ladet, innebærer det at dette potensialet for identitet blir materialisert. Det vil si at ulike identitetsmarkører fremstår. Her er det en dobbelt bevegelse på ferde. Markørene er i utgangspunktet fremsatt som muligheter i et magnetisk punkt. Enten bevisst, som fremstøt fra ulike selskaper, eller mer generelt som en konsekvens av trender og bevegelser i tiden. Når det magnetiske punktet blir ladet, innebærer det at disse identitetsmarkørene begynner å utvikles og få konturer. Denne ladetheten er imidlertid en konsekvens av en begjærintensitet. Det er når begjærene fra de enkelte individer begynner å bli utvekslet og formidlet mot de ulike punktene med en viss mengde og temperatur at potensialet begynner å realiseres, slik at konkrete identitetsmarkører fremstår. Det magnetiske punktet er nå blitt til en distributør av identitetsmarkører. Når det magnetiske punktet har oppnådd denne statusen, så begynner det å tiltrekke seg begjærslinjer på en annen måte. Det har nå kulturell tyngde og legitimitet til å gi de begjærslinjer det tiltrekker seg rettethet og substans. En konsekvens av denne statusen er at de begynner å bli gjenstand for rivalisering. Jeg skal gå i nærmere detalj.

En identitetsmarkør er noe som kjennetegner en person, noe som gir ham skikkelse og gjør ham synlig i en kulturell, sosial sammenheng. En identitetsmarkør er med på å plassere en person i et livsstilslandskap. De gjør at andre kan identifisere ham. Han blir gjenkjennbar og plasserbar. Det kan omfatte alt fra å gå i spesielle merkeklær etc., drikke Pepsi, ha en spesiell meningsprofil etc. Det kan også dreie seg om det å fremvise en emosjonell, åndelig, eller materiell profil.

En identitetsmarkør er altså noe som kan bidra med å bygge opp den enkeltes identitet. En identitetsmarkør representerer noe det er legitimt å begjære. Det har således referanse til en livsstilsprofilering som har oppnådd status av å være legitim. En livsstilsformasjon oppstår når en rekke identitetsmarkører tar form av et mer helhetlig distinksjonssystem. Når et individ begynner å innta de ulike identitetsmarkørene så betyr det at det arbeider på å bygge opp den identitet som skal gi det en plass og en rolle i samfunnet, Det dreier seg altså om en form for forming og preging av mennesket på et individuelt og på gruppenivå. Det som gjør at begjærene formidles mot ulike magnetiske punkter skyldes disses ladethet. Fra individsynspunkt er dette deres attraksjonsverdi.

Til tross for at ulike former for identitet er tilgjengelig overalt, så er det likevel vesentlig at det av den enkelte blir betraktet som noe eksklusivt. Identitet er således noe som figurerer som et knapphetsgode. For at identitet skal bli betraktet som noe eksklusivt, som et knapphetsgode, må det bli betraktet som etterstrebbelsesverdig av flere. Det vil si at identitet

eller en identitetsmarkør må være noe som i mer eller mindre grad er gjenstand for rivalisering.

En indikator på at en livsstilsformasjon eller en trend begynner å sette seg er at den har kraft til å igangsette en levende og dynamisk rivaliseringskonstellasjon. Det vil si man begynner å rivaliseres om hvem som inntar de ulike identitetsmarkører på den beste og riktige måte. (I kjølvannet av dette utvikles det et symbollesende kompetansenivå innen livsstilsformasjonen. Dette symbollesende kompetansenivået er den menneskelige forutsetning for vedlikeholdelsen av livsstiler, trender og distinksjonssystemer. Denne symbollesende kompetanse eller ferdighetsreservoar er på mange måter det konsumerende individs sjel.) Det er på dette nivået at begjærets mimetiske disposisjon blir vesentlig, og at identitet fremstår som et resultat av infisert begjær.

Slik René Girard forestiller seg det har den enkelte i sin kamp for å erverve seg en identitet ingen spesifikke kroppslige og psykiske orienteringspunkter å navigere etter. Det er priggitt begjærets mimetiske disposisjon. Denne fungerer slik at et individ i utgangspunktet ikke begjærer et objekt eller et menneske ut fra de egenskaper som måtte finnes i den personen eller det objektet. Menneskets begjær får først retning og innhold når det knytter an til et annet begjær. Når det oppdager at en gjenstand eller person blir begjært av en annen person, vil det begynne å tillegge personen eller gjenstanden verdi. Mennesket begjærer altså indirekte, ifølge en annens begjær. Denne andre hvis begjær den enkelte etterligner og hvis streben det overtar fungerer som subjektets modell. Det er gjennom denne modellen at forbindelsen mellom subjektet og hva det måtte begjære knyttes. Han fungerer som subjektets formidler, dets mediator. Dersom vi relaterer dette til ødipale termer vil det lyde noe i retning av at sønnen begjærer sin mor, ikke fordi dette er en spesifikk egenskap ved hans begjær, slik Freud ser det, men fordi han oppdager at det er en kvinne som er begjært av sin far. Han kobler seg altså på og etterligner en mediators begjær, for å skaffe seg identitetsmessige byggeklosser. Dersom vi relaterer det til et maskulinitetsscenario vil det kunne fremgå, at det som har status av hegemonisk maskulinitetsform innen en gitt gruppering, figurerer som modell og mediator for andres begjær.

Girard opererer imidlertid med to typer mediatorer. Den eksterne og den interne. Det essensielle karakteristikon ved den eksterne mediator er at den ikke befinner seg i det begjærende subjekts umiddelbare livsverden. En kandidat til denne typen er Don Quixote. En konsekvens av denne relasjonen er at mediator og subjekt aldri vil møtes i åpen konflikt, de vil aldri begjære, og derved strides over det samme objekt. Personlig strid og rivalisering foreligger først når subjektets streben formuleres ifølge begjær som utøves i den umiddelbare

virkelighet. Det vil si når mediatoren er et individ som det begjærende subjekt har direkte eller indirekte tilgang til. Da oppstår den situasjon at subjekt og mediator vil begjære de samme subjekt og personer, og ha betydelige sammenfall når det gjelder preferanse og verdivalg. I den interne mediasjons verden finnes der en slags metafysisk lov som sier at jo tettere et subjekt er på sin mediator, jo heftigere blir rivaliseringen.²³³ Dersom forbildet for eksempel er en offentlig person eller en sportshelt i kameraets fokus er muligheten for utbrudd av konflikter og kollisjoner mellom rivaliserende begjær begrenset. Spiller derimot subjektet og mediator på samme lag, er til stede i hverandres umiddelbare livsverden, vil en rivaliseringskonstellasjon umiddelbart aktiveres og utvikles. Denne trenger ikke eksistere i form av eksplisitt fiendskap, langt mer sannsynlig er det at den vil eksistere som en høynet form for intensitet i begjæret.

Anvender vi Connells hierarkiske maskulinitetsformsmodell, vil vi se at den relasjonelle logikk han anvender, har en viss gyldighet dersom den modifiseres til ikke å gjelde samfunnet som sådan, men det enkelte distinksjonssystem. Innen en livsstilsformasjon vil den hegemoniske maskulinitet være den form for maskulinitet som utøver mannlighet på den mest selvfølgelige og scenevante måte i overensstemmelse med de identitetsmarkører som har oppnådd status av å være særlig distingverende. Innen denne konstellasjonen vil imidlertid både de såkalte medvirkende og marginale former for maskulinitet rivalisere om å innta og besette rekker av de samme identitetsmarkører.

Denne hegemoniske maskulinitet er imidlertid ikke en selvtilstrekkelig enhet. Den har selv koblet sine begjær til rekker av identitetsmarkører som på et tidspunkt har fremstått i det sosiale landskap som attråverdige fra et identitetsmessig synspunkt. I denne forstand er kjønn, slik Butler ser det, en imitasjon av en imitasjon. Det som igangsetter, opprettholder og gir substans og rettethet til imitasjonen, er menneskets evne til å bli infisert av hverandres begjær.

Connells hierarkiske maskulinitetsformsmodell kan også bidra til å perspektivere noe av det press som påføres den enkelte i dennes bestrebelser på å opprettholde sine maskulinitetsdistinksjoner. Internt i et distinksjonssystem vil begjærene infisere hverandre på en rekke ulike nivåer, i kampen for å fremstå som en legitim maskulin enhet. Et distinksjonssystem er således et konglomerat av kryssende, medierende og rivaliserende begjærformasjoner. I dette perspektivet fremstår den umandighetskategorien som Liliequist tematiserer som en konsekvens av en bestemt type infisert begjær. Den blir en betegnelse på de som ikke inntar de dominerende maskulinitetsdistinksjoner på en selvfølgelig og ubesværet

²³³ René Girard (1976): 1–82.

måte. Kampen om identitet, om det å være berettiget til å inneha en legitim eksistens, er en kamp som kjempes på et begjær-, ting/fenomen- og praksisområde.

En konsumidentitet er på mange måter et distinksjonssystem i miniatyr, som trigges og styres av et ytre rom som er vibrerende fullt av kodet begjær. Et vesentlig modus ved denne type identitetsdannelse er at den oppstår ved at det enkelte jeg kobles på ulike begjærslinjer og lystspor. Den etableres ved at kroppslige disposisjoner introduseres til det samfunnsmessig rom av medierende og medierte begjær. I den forstand er det postmoderne et ytre. Dannelsen av mennesket er preget av ulike tilkoblingspunkter, av ytre karakter.

Et tradisjonelt syn på det postmoderne er at det er ren overflate. På et nivå kan det være riktig. Når Durden i *Fight Club* uttaler at han er sine ting og sin leilighet, så er det overflate i den forstand at den tradisjonelle forestillingen om en sjel, som har hatt sin primære lokalisering langs en grunn–dyp-akse, ikke figurerer som en vesentlig premissleverandør for individets identitetsoppfattelse. Overflate er imidlertid ikke det samme som endimensjonalitet, eller platthet, eller enkelhet, eller lettfattelighet. Overflate indikerer heller ikke umiddelbar tilgjengelighet. Den moderne mann, som Durden og til dels Bateman, er altså ikke overfladisk på en tradisjonell måte. De er heller ikke dype. De kan bare ikke forstås uavhengig av de begjærutvekslingsformer som utgjør en så sentral del av deres maskuline væren.

I utgangspunktet sa jeg at meningen med en slik sosiologisk skisse og kontekstualisering av samtiden var å synliggjøre og spissartikulere bestemte typer sosial dynamikk, som jeg oppfatter er spesifikke for vår tid, for å kunne gripe noen av de prosesser som kjennetegner vesentlige former for voldsutøvelse i dag. Spørsmålet er så hva denne skissen kan belyse. Den kan peke på, som jeg skal søke å vise blant annet i analysen av *American Psycho*, *Fight Club* og til dels også *Falling Down*, selv om denne står i en mellomposisjon, at en rekke former for vold kan sees som en konsekvens av at det utøves press mot et individs identitetsmarkører. I denne sammenheng anvender jeg et begrep som *voldsinitierende identitetspress*. Det kreative aspekt ved volden fremkommer i disse tilfellene ved at voldsuttrykket kan betraktes som en måte individet søker å hegne om sentrale identitetsmarkører på.

4. Filmatiske bearbejdelser og refleksjoner over moderne og postmoderne maskuliniteter.

4. 1. Maskulinitet i bevegelse

I dette kapitlet skal jeg analysere en rekke mannsskikkelser som befinner seg i pressede og utsatte eksistensielle forfatninger. Karakteren og egenarten til disse tilstandene varierer. Hver tilstand reflekterer imidlertid både en måte å være mann på og en type samfunnsmessig dynamikk. Og alle er forbundet med ulike former for vold (kanskje med unntak av Paul). De skikkelsene jeg skal følge i dette kapitlet er Paul i *Siste Tango i Paris*, Foster i *Falling Down*, Bateman i *American Psycho*, Jack og til dels også Paulsen i *Fight Club* og Buffalo Bill I *Silence og the Lambs*.

Paul er en introduksjonsskikkelse. Han er moderne i den forstand at han befinner seg i, og reflekterer en rekke av de sentrale samfunnsomveltninger som er en forutsetning for samtiden. Foster er en overgangsskikkelse. Han vokser opp i moderniteten, mens hans eksistensielle krise utspiller seg i møtet med det postmoderne samfunn. Jack og Bateman er i motsetning til disse samtidsskikkelser. De tilhører postmoderniteten på hver sin måte. Det innebærer at de fremviser ulike sentrale dynamikker i vår tid. Når det gjelder Buffalo Bill står han i en spesiell stilling. Han er en moderne skikkelse, men den form for problematisering av kjønn, og den smerte som er forbundet med det å være i et kjønn, som han fremviser, kan også perspektivere dimensjoner ved det å være mann i samtiden.

Disse skikkelsene forteller også noe vesentlig om dagens og gårsdagens identitetslandskap. De peker på at det er skjedd en endring når det gjelder både opprettelsen og varigheten av identitet. Det er særlig i forbindelse med Jack i *Fight Club* og Bateman i *American Psycho* at jeg skal forsøke å si noe om forholdene i dag. Noe av det som særmerker samtidens identiteter er koblingen mellom identitet, begjær og konsum.

Det peker på at identitet i vår tid er en langt mer komplisert og mangfoldig affære, enn hva tilfellet var for bare noen få år tilbake. En rekke identitetsformasjoner er i utgangspunktet diffuse og ikke umiddelbart håndgripelige størrelser. I tillegg er identitet i dag et tid- og ressurskrevende prosjekt. Som nevnt forbundet med etableringen av en livsstil. Noe som blir tydelig i den virkelighet *Fight Club* og *American Psycho* portretterer. Det impliserer at en rekke av de oppgaver som hvilte på tradisjonelle institusjoner nå er blitt den enkeltes ansvar.

I tillegg kommer at de store forankringspunkter, som forestillingen om nasjonalstaten, som det å tilhøre et folk, en nasjon, en rase, mister i større og større grad den tradisjonelle betydning som personlig tilknytningsakse, og derved også deres betydning som premisleverandør for identitet. Dette refererer det globale økede innflytelse. Det globale inntreden i det lokale åpner for at komponentene i identitetsbygningen kan hentes fra helt andre sentra enn tidligere. Livsstil fungerer for eksempel i større og større grad som rammebetingelse for konstitueringen av identitet. Eksempelvis er det stor sannsynlighet for at en arkitekt, en alpinist, en punker, en børsmegler, en akademiker, alle fra Sogn og Fjordane, vil oppleve større identifikatorisk nærhet til tilsvarende yrkesgrupper og livsstilsprofileringer i Amsterdam, München, New York, Gdansk, New Dehli, enn til tradisjonelle yrkesgrupper og livspraksiser i det samme fylket.

De tradisjonelle grenser og demarkasjonslinjer som historisk sett har tatt sikte på å demme opp, adskille, verne om egenart og særinteresser inntar i dag i større og større grad en posisjon som membraner. De er plastiske, gjennomstrømmelige strukturer, som fremmer dynamikk og utveksling på et helt annet nivå enn en tradisjonell grense. Membranenes porøse og gjennomstrømmelige karakter fører ikke nødvendigvis til at det nasjonale, det religiøse, det etniske og det mentalitetsspesifikke frarøves alt særpreg i den tiltagende globale fusjon, men at alt for store identitetsforankringsflater ikke slipper igjennom uten å møte betydelig strukturell motstand.

Dette skaper nye utfordringer (og derved også komplikasjoner) for mennesket som sosialt vesen. Det å bli integrert i et identitetsfellesskap er ikke en selvfølgelig og uproblematisk affære. Det krever ressurser å skape personlige tilknytninger som står i forhold til identitetsprofil; til ambisjonsmønstre, til verdikomplekser, til forhold til forbruk av

kulturelle goder, til holdning versus materielt konsum, etc. Det å være en aktiv, integrert sosial figur, krever på en rekke samfunnsmessige steder høy grad av kompetanse.

I tillegg er det en temporær kvalitet over dagens identiteter. Det skyldes ikke bare at identitet for en stor del ikke relateres til en indre natur, eller forstås som et performativt stunt, men også at de logikkformer, immanente i konsumfeltet, krever at identitet må vedlikeholdes og fornyes i relasjon til trendene. Den kontinuerlige reoveringen av identitetsuttrykket fører til at identitet i dag er en presset, fragil og utsatt størrelse. De former for maskulinitet som blir bearbeidet og formidlet gjennom kunstverkene, beveger seg i forhold til en identitet som er blitt problematisk på ulike måter.

4.2 "Fucking God" danser tango (Bernardo Bertolucci, 1972)

Mm, ratashole with mayonnaise.

Siste tango i Paris åpner med at Paul (Marlon Brando) skriker ut i støyen fra forbi passerende tog "fucking God". Filmen hadde premiere 14. oktober 1972, og er tidstypisk i den forstand at den understreker at det nietschianske dictum om at "Gud er død", er en realitet på et kulturelt og mentalitetshistorisk nivå. Derved påpekes også at de institusjoner og ritual som har forankret sin legitimitet i forestillingen om Gud, ikke fungerer som kulturelle akser og dreiepunkter for virkelighets- og selvforståelse.

Paul i *Siste Tango* er som Foster en form for overgangsskikkelse. Han har sine formative røtter i amerikansk landsbygd på 1940-tallet. Han drev noe målløst og tilfeldig rundt i verden. Han har vært bokser, skuespiller, bongotrommeslager, journalist i Japan, revolusjonær i Sør-Amerika, fengslet på Cuba, før han havnet på Tahiti og lærte seg fransk. I Paris traff han Rosa som hadde et lite hotell, og som ifølge ham selv ikke lot ham komme i trusene på henne før han sjekket ut og ba om regningen. Han hadde tenkt å bli en natt på hotellet. Han ble der i fem år. Filmens narrative ramme utspiller seg i kjølvannet av hennes, for Paul, uforståelige selvmord.

Paul har elsket Rosa. Selvmordet hennes er ubegripelig for ham. Det kan tolkes som et spørsmål om hvorfor kjærligheten ikke var tilstrekkelig til å holde henne inne i livet. Hva var det i henne som nektet å ta imot kjærlighet? Eller hvilket mørke var det som var sterkere enn kjærligheten? Dette scenariet figurerer som en slags bakgrunn de andre forholdene i filmen utspiller seg mot.

Den sentrale relasjon i filmen er imidlertid mellom den middelaldrende Paul (45) og den yngre Jeanette (20). Dette forholdet utspiller seg i en stor, tom, gammel, leilighet i Paris. Sex er en vesentlig bestanddel av forholdet. I motsetning til den form for sex som foregår i *Fight Club* mellom Jack og Marla, som har fått betegnelsen *Sportsfucking*, så er den seksuelle relasjon mellom Paul og Jeanette av en helt annen karakter. Det gis ikke noe navn på den i

filmen, men den kan betraktes som en form for eksistensiell sex. Det betyr både at den er alvorlig, og ikke har det preg av ubetydelighet og tilfeldig konsum, som preger sportsknullingen i *Fight Club*. Heller ikke ligner den på den type *fitness-* eller *work out-puling* vi finner i *American Psycho*, hvor de seksuelle relasjonene som knyttes mellom de ulike *hardbodies* gir inntrykk av å være en fortsettelse av øvelsene på helsestudio. Den er likevel ikke en seksualitet som tilfredsstillende kan bli forstått i lys av et psykoanalytisk vokabular. Selv om seksualiteten for det meste ser ut til å gi god orgastisk tilfredsstillelse, er det ikke lysten eller orgasmen, slik Reich ser det, som er det primære. Det vesentlige aspekt ved denne seksualiteten er en frigjøringsdimensjon.

Filmen kan betraktes som en manns forsøk på å takle den nye virkelighet som er i emning. Et av de sentrale tema i filmen er forholdet mellom maskulinitet og kjærlighet. Den spør hvordan kjærlighet, hvordan et genuint forhold til et annet menneske er mulig, ut fra en manns ståsted, i en kulturell brytningssituasjon. Spørsmålet avføder et kulturkritisk perspektiv. Den understreker at de institusjonelle rammer samfunnet kan tilby kjærlighetsforholdet, som familie og ekteskap, i større grad er uttrykk for økonomiske enn menneskelige interesser. Det er et hykleri. Selv om den kulturradikale brodd som lå i dette perspektivet på 70-tallet er borte, så har spørsmålsstillingene og løsningsforsøkene fremdeles aktualitet.

Den sentrale refleksjon som ser ut til å motivere Paul er at det er nødvendig å drive ut og transformere den måte samfunnet har satt seg som et ubevisst, psykisk nivå i individet på. Hvordan er så en grunnleggende forandring av det maskuline råmateriale mulig? De løsningsforsøk som møter oss i *Siste Tango*, har likheter på strukturnivå med det transformatoriske scenario som blir presentert i *Fight Club*. I *Siste tango i Paris* introduseres det også et liminalt rom, som det sentrale sted hvor den metamorfosiske prosess har sin forankring. Denne del av handlingen foregår i den forlatte leilighet i Paris. De tradisjonelle spor etter sivilisasjon; det vil i dette tilfellet si vanlig familieliv, er drevet ut av den. Her er ingen møbler, og vegger og gulv er i en forfatning som tyder på at det er lenge siden den har vært bebodd.

På dette nivå har filmen en desidert romantisk brodd. Den bygger på forestillingen om det nakne, autentiske mennesket. Sentralt i denne sammenheng er en tanke om at individene må få øye på hverandre, slik de egentlig er, for at en bærende relasjon skal kunne oppstå. De må kjenne hverandres grunnleggende drivkrefter og forholdet må hvile på en sterk vilje til offer. Et lignende scenario finner vi også i *Fight Club*. Sentralt i dette kunstverket er forsøket på å avdekke et autentisk maskulin jeg. En av de store forskjellene mellom *Siste Tango* og

Fight Club i dette henseende, er at i *Fight Club* er det volden og ikke seksualiteten som er veien til mannen..

Leiligheten fungerer som en egen lukket verden. Et laboratorium for kjærlighet. For at eksperimentet skal fungere er det nødvendig å fjerne de konkrete tegn på samfunnets innskrivning i individet. Sentrale identitetsmarkører som navn, er ikke tillatt. "No names", et grise grynt utsier mer om hvem vi er enn et navn, hevder Paul i en ulescene. Heller ikke er dette stedet for å utlegge livshistorien. Denne fortellingen kleber og fungerer sterkt identitetsfikserende. "No history", "I don't want to know anything about your previous life". Det er et slags prekulturelt menneske som skal være fokus i kjærlighetslaboratoriet.

En av Pauls sentrale uttalelser er at vi ikke kan reddes fra oss selv gjennom et annet menneske. I utgangspunktet er det en kulturkritisk brodd i utsagnet. Ekteskapet som en økonomisk ramme rundt et liv er en flukt. En flykter fra ensomhet og angst inn i en tosomhet som lindrer, men som også dreper evnen til kjærlighet, ser det ut til at Paul mener. Credoet som utfolder seg i kjærlighetslaboratoriet er at en må ville den andre for de rette grunnene. For at dette skal være mulig må enkeltindividet gjennomleve og romme frykten og angsten. Fra vår tids perspektiv er det et nokså tradisjonelt eksistensielt scenario som utspiller seg. Betoningen av det ensomme individ som i erkjennelse av sin endelighet bestemmer sine grunnvalg og tar på seg sin skjebne, har sterke føringer fra Camus, Sartre, Hesse, Nietzsche og Kierkegaard, og Lucky Luke, som "10 000 miles from home" rir ensom inn i solnedgangen.

Noe av det spesielle med filmen er det radikale metaforgalleri den anvender. Det ser ut til å være inspirert av den type mentalitet vi finner i Joseph Conrads *Heart of Darkness*. Her er forestillingen om en grunnleggende "horror" ved tilværelsen sentral. I dette lys kan Paul og Jeanettes utfordringer av hverandre også bli betraktet som en kamp mot det åndelige mørket i hjertet av det tyvende århundret. Det skjer ikke et eksistensielt omslag "until you find the womb of fear" og "before you go right up in the arse of death". På et mer konkret plan fremhever han hvilke typer fornedrelser en må være villig til å gjøre for hverandre, for å nå det menneskelige nullpunkt. Dette kan oppfattes som det sted hvor innskrivningen av de samfunnsmessige strukturer kan negeres. De retoriske figurer han benytter for å sirkle inn dette stedet omfatter villigheten til "å bli knullet av en gris, og ete grisespy", samt villigheten til å tilberede og fortære et "rotterævhøl med majones".

Når det gjelder seksualiteten som et instrument med et potensial som nullstiller og frigjør, så er den nokså brutale scenen hvor Paul gjennomfører et analt coitus med Jeanette en

av de mest sentrale. I denne scenen roper han ut under akten "I'll tell you about family secrets, .. say holy family, ..church of God, ..you fucking family."

Dette peker på at det er de sentrale dannelsesstedene og deres forankring, familien, kirken, og den makt de har hatt til å innskrive en bestemt orden i det enkelte individ som skal utfordres. I lys av de omveltninger som kom i kjølvannet av 68-opprøret, ble denne orden betraktet som en størrelse som i langt større grad har fungert adskillende og distanseskapende, og sammenbindende. Den skaper avhengighetsforhold og ikke frie relasjoner. Jeg leser det slik at filmen på dette nivå tilkjenner seksualiteten et revolusjonært og subversivt potensial. Det er kanskje å gå for langt å påstå at filmen hevder at en radikal seksualpraksis kan rokere og transformere de primære dannelsesstrukturer samfunnet har satt i den enkelte. En mildere tolkning er at den enkelte gjennom overtrampet på de gitte normsett blir seg disse bevisst på en måte som gjør det mulig å forholde seg til innskrivningen på en måte som inneholder et frigjørende potensial.

Det ekvivalente scenario i *Fight Club* utgjøres av villigheten til å gå inn i smerten og evnen til å være i smerten til den transformers til noe annet. Som vi skal se i analysen av det scenario som utlegges i *Fight Club*, er kvaliteten og styrken i det maskuline selvforhold noe som viser seg i den relasjon som inntas i forhold til den fysiske smerte. Det mest konkrete bildet på dette er den måte Jack velger å forholde seg til Lous brutalitet på. Den måte Jack velger å utfordre smerten på gjør at den fremstår som noe annet enn det fenomen som blir forstått og forvaltet av den medisinske diskurs. Etter min mening søker filmen å vise at smerten er det maskuline erkjennelsesinstrument *par excellence*. Det er via volden og den smerte den forårsaker, at mannen kan rense ut den degenererende innflytelse samfunnet har på det maskuline jeg, synes tankegangen å være i *Fight Club*.

Siste Tango kan, med forankring i filmens story, også betraktes som en fortelling om en fortvilet manns forsøk på å håndtere sorgen og frustrasjonen over konens uforståelige selvmord. Den dramatiske nerve er da sentrert rundt bestrebelsene på å finne et grep å takle skyld og bebreidelser på. De grensesprengende handlinger i leiligheten, forsøkene på å komme til bunns i frykten, kan betraktes som et forsøk på å rydde et punkt i seg selv hvor det er mulig å etablere et levbart liv fra. I et psykodynamisk perspektiv kan de sadomasochistisk profilerte sexscenene betraktes som et forsøk på en reversering av et mishandlingsscenario fra Pauls side. Går vi bakenfor det psykologiske perspektivet, utfolder andre perspektiver seg.

Samme år som *Siste Tango* hadde premiere, kom også Deleuze og Guattaris *Anti Ødipus* ut på Les Editions Minit. Betrakter vi filmen fra det ståsted som Deleuze/Guattari setter, er ratioen at samfunnet har satt seg i begjærproduksjonen slik at

tilknytningsforholdene har en karakter som gir seg utslag i destruktivitet og distanse. Synet blir da at handlingene i leiligheten sikter mot å trenge inn i de grunnleggende begjærproduksjonsforhold. Hensikten er å fristille begjæret fra de eksisterende koblinger, og etablere produksjonsbetingelser som gir bærende rammer for intimitet.

Det drastiske element i handlingene forstås som en konsekvens av at dette er en prosess som ikke utelukkende kan skje på ordenes premisser. Dette fordi ordene og språket bærer med seg det samfunn og de begjærstilknøyninger som de intenderer å røkere. De kan da stå i fare for kontinuerlig å bekrefte det eksisterende. Som vi skal se senere i kapitlet er dette et perspektiv som har mange likheter med det scenario som utspiller seg i *Fight Club*, og til dels også i *Nattsvermeren*. Også i disse settingene viser det seg at det er nødvendig å bevege seg inn i kroppen ad andre veier enn ordene og språket, for å innsette andre begjærstilknøyningsformer. En svakhet ved det perspektiv Deleuze/Guattari utfolder, er at det vanskelig kan gi et perspektiv i kjøtt og blod på frykten. Den angst og beven som er knyttet til kjønn og seksualiteten, blir forstått i lys av begjærproduksjonens karakter.

”Horror”-perspektivet peker ikke bare på at vi lever i en tid som kan bli betraktet som sjelløs, mekanisk, materialistisk, etc., men kan også reflektere at det er en ”horror”, en dyp frykt forbundet med kjønn. I den berømte scenen ved konens dødsleie er spørsmålet Paul kaster ut hvorfor. Hvorfor tok hun livet sitt, hva var det som rørte seg i henne, hvilke redsler, hvilke frykt, hvilken ukommuniserbar ”horror”, var det som fikk en vakker ung kvinne til å velge døden fremfor livet. En slik lesning gir en annen innfallsvinkel til det drama som utspilles i kjærlighetslaboratoriet. Det sadomasochistiske kjønnsspillet i leiligheten kan i dette lys betraktes som en måte å gi frykten et ansikt og en skikkelse på.

Gammelt kjønn, ny verden og vice versa

”To the very end,” I said shakily. “I heard his very last words...” I stopped in a fright. “Repeat them”, she murmured in a heart-broken tone. “I want-I want – something-something-to-to live with.” “I was at the point of crying at her, “Don’t you hear them?” The dusk was repeating them in a persistent whisper all around us, in a

*whisper that seemed to swell menacingly like the first whisper of a rising wind. "The horror! The horror!"*²³⁴

Selv om temaet i filmen er kjønn og kjærlighet, så er ikke et kjønnskritisk perspektiv reflektert inn i filmen. Bertolucci har for eksempel valgt å ikke la de feministiske impulser og strømninger som var i emning i tiden, være en del av det kjønnsscenario han utfolder. Paul er en dypt krenket mann som representerer noe som ligner en marginalisert form for maskulinitet i det samfunnsmessige hierarki. Likevel er det helt åpenbart at han på vesentlige områder som berører kjønnsforholdet fungerer innen rammene av en konservativ og patriarkalsk habitus. I lys av den maskulinitetsformsteori Connell presenterer, er Paul en marginalisert mann internt i kjønnsordningen. Han har lav arbeids, inntekts og utdanningsmessig status. Han har verken økonomisk, sosial eller kulturell innflytelse. Det er likevel ikke til hinder for at han kan opptre som representant for en hegemonisk maskulinitet i forholdet til kvinner. Han fremstår hele tiden det aktive, styrende prinsipp.

At det er en tradisjonell habitus som styrer handlingene i kjønnsforholdet viser seg blant annet i at det er han som tar regi på seksualiteten. Den første sexscenen er rå og direkte og er en dreven og målrettet forfører verdig. Den beryktede scenen hvor han bruker en smørklump i anus på Jeanette som glidemiddel i et analt coitus har klare sadomasochistiske føringer, hvor Paul er selvutnevnt i den dominante posisjon. Et lignende forhold viser seg også ved at det offer Jeanette sier seg villig til å gjøre for å etablere det genuine forholdet, i langt større grad er et ledd i hans egne forestillinger om et frigjøringsprosjekt, enn basert på en utviklet gjensidighet. Selv om det kan se ut som om viljen til "nullstilling" er gjensidig, så er det, slik jeg ser det, i hovedsak et maskulint prosjekt.

Falling Down er laget 20 år etter *Siste Tango*. Den presenterer et radikalt annerledes maskulint scenario enn det vi er vitne til i *Siste Tango*. I de tyve år som er gått mellom de to filmene, har den type regi som Paul satt på kjønnsforholdet vært under kontinuerlig debatt i kunst, litteratur og media. Store deler av regien på debatten om kjønnsforholdet har vært i hendene på feminismen. Når vi kommer til en skikkelse som Foster i *Falling Down*, er det på mange måter en postfeministisk tematisering av en samtidig maskulinitetsform som møter oss.

Her er kjønnsforholdet radikalt endret. Foster har ikke noen mulighet til å ta regi, verken over sitt eget liv, eller den kvinnen han ønsker å leve sammen med. Samfunnet stiller

²³⁴ Joseph Conrad (1984): 120.

ingen regissørstol til disposisjon for Foster. Mens Paul i prinsippet hadde hatt en verden å gå tilbake til, dersom ikke Jeanette hadde skutt ham, hvor han ville hatt en selvfølgelig plass, så er Foster en mann som er blitt marginalisert av utviklingen. Det er ingen plass til ham i samfunnet. I *Siste Tango* er det Paul og Jeanette som forsøker å kvitte seg med de spor samfunnet har satt i dem. I *Falling Down* er det samfunnet som vil rense ut de spor Foster og hans like en gang hadde mulighet til å sette.

Den tid og det samfunnsmessige prosjekt Paul var en del av, ga ham mulighet til å handle ut ifra et tradisjonelt maskulint vokabular i kjønnsforholdet. Dette er en langt mer komplisert posisjon for Foster. Han ønsker på mange måter å være som Paul. Han vil utøve denne form for maskulinitet, som for øvrig er den eneste han kjenner. Det går imidlertid ikke. I de tyve år som skiller Paul og Foster har det oppstått en helt annen selvbevissthet hos kvinnene. Elisabeth, Fosters ekskone, er ikke interessert i å være en støttepilar i det prosjekt som ga Foster hans samfunnsmessige legitimitet, og som nå er i ferd med å bli avsluttet. Den individform hun er grunnnet i, er del av et helt annet sosialt prosjekt en det som brakte frem mannsskikkelser som Foster. Hun navigerer innen et episteme som er vesensforskjellig fra det både Foster, Paul og Jeanette var en del av.

Når det gjelder Elisabeth, så er hun en moderne kvinne. Det innebærer blant annet, som et resultat av 20 års tematisering og bevisstgjøring på noen av de makt og dominansforhold som har ligget til grunn for kjønnsforholdet, at hun har en selvbevissthet som ikke er kompatibel til de maktforhold som opprettet en skikkelse som Foster. Hun har langt større affinitet til de former for makt som oppretter det Faludi har pekt på som ornamental maskulinitet og det andre igjen har pekt på som demokratiske veltempererte former for maskulinitet.

4.3 Falling Down (Joel Schumacher, 1992)

Am I the bad guy?

Yeah!

*How did that happen? I did everything they told me to.*²³⁵

I det følgende vil jeg presentere ulike former for estetisering av volden. Jeg vil undersøke hvordan den opptrer i forskjellige kunstverk. Disse filmene er en type redskap jeg anvender for å gjennomtenke problemfeltet. Hovedkjernen i dette feltet er vold og maskulinitet. Nærmere spesifisert dreier det seg om de ulike måter volden spiller en kreativ rolle i forhold til maskulinitet på. En annen temakonstellasjon utgjøres av overgangen fra produksjon til konsumsamfunn. Gjennom en spesiell analytisk vinkling på disse kunstverkene, er det min oppfatning at det er mulig å perspektivere og tematisere de nevnte felter på en fruktbar måte.

Det som gjør *Falling Down* egnet for mitt formål, er at den tematiserer overgangen fra produksjons- til konsumsamfunn, og gir en skisse av en maskulinitetsform hvor denne prosessen utspiller seg som en eksistensiell problematikk.

Hovedfokuset i filmen er en form for maskulinitet som har vært under hardt press, og som nå er i ferd med å miste det verdigrunnlag som muliggjorde dens eksistens. Filmene er en reise eller en fremvisning av fallet til de verdikomplekser som en tradisjonell, vestlig/amerikansk maskulinitet har vært konstituert på. I filmen blir vi presentert for William Foster. Han kan betraktes som representant for en mer tradisjonell form for maskulinitet med vesentlige formative røtter tilbake til førti og femtitallets mentalitetskonstellasjoner.

Foster kan stå som en moderne representant for den stereotypiske maskulinitet som Mosse beskriver, og han kan også passe inn i det bilde Michael Kimmel tegner av *The Self-Made Man*. Dersom jeg skal forsøke å tilpasse ham til det maskulinitetsformsskjema som

²³⁵ Dialog mellom Foster og Prendergast rett før Prendergast dreper Foster.

Connell opererer med, så ser jeg ham som en mellomting av en medvirkende og en hegemonisk form for maskulinitet. Han søker under alle omstendigheter å leve opp til de forestillinger som er knyttet til den amerikanske middelklassens dominerende maskulinitetsform. Den standardiserte maskulinitet han representerer, understrekes ofte i filmen av en gjennomgående måte å beskrive ham på; ”White male, white shirt, tie.”

Det finnes mange måter å perspektivere den form for maskulinitet som utspiller seg i *Falling Down*. Innen mannsforskningen er filmen blitt tolket av Michael Kimmel. Kimmels iver etter å befinne seg på innsiden av et profeministisk tolkningsregime fører, etter min mening, til at han går glipp av den maskulinitetshistoriske signifikans filmen har. Kimmel har et entydig negativt syn på Foster, som han konsekvent omtaler som Michael Douglas. Typisk er uttalelser som ”Douglas gives masculine vengeance full force, usually against women invading the male turf.”²³⁶ Et lignende perspektiv finner vi igjen hos Lynne Seagal, som ser ut til å mene at det er ingen grunn til å felle tårer over Foster og hans like.²³⁷

Kimmel velger å se Foster som en representant for en universell undertrykker, og perspektiverer ham utelukkende som en form for hevnerskikkelse som vil ha tilbake sine tradisjonelle privilegier. Ifølge Kimmel er Fosters dominerende drøm å opprettholde seg selv som representant for en hvit, urban hegemonisk maskulinitet ved å ekskludere alt som ikke er direkte kompatibelt til ham selv. At Foster er en konservativ, lite nytenkende type, er det ingen tvil om. Det er også helt åpenbart at han er hvit, går i hvit skjorte og sort slips. Slik sett er han en svært iøynefallende maskulinitetsfigur, og står riktig lagelig til for hugg. Og hugg gjør Kimmel. Slik jeg ser det, hugger han ut fra et perspektiv som også innen store deler av feminismen er i ferd med å bli utdatert og foreldet.

Det vesentlige ankepunkt mot Kimmel i denne sammenheng er at han til tross for sin intensjon om å skrive den amerikanske manns historie så lar han ofte denne mannen forsvinne i en rekke politisk korrekte forestillinger om maskulinitet. Kimmel intenderer å beskrive hva det historisk sett har innebåret å være mann i USA. For at dette skal bli et troverdig prosjekt, må han etter min mening ta utgangspunkt i, eller søke å opprette en slags maskulin fenomenologi. Det vil si hvordan denne virkeligheten oppleves av den enkelte mann som mann og hvordan de ulike idealer og forestillinger om maskulinitet påvirker denne opplevelsen. Når han konsekvent tolker Foster i negative stereotyper, så frakjenner han ham også hans menneskelighet. En slik type umenneskeliggjøring av mannen som Kimmel bidrar til med denne tilnærmingen fører også til at han ikke får øye på volden, og det som

²³⁶ Michael Kimmel (1996): 308.

²³⁷ Lynne Seagal (1994): 272.

karakteriserer den type voldsutøvelse vi er vitne til i *Falling Down*. I denne sammenheng er Ekenstam en mannsforsker som maner til moderasjon. Han uttaler: ”Lika väl som män måsta granskas i sin egenskap av att vara maktutövare eller våldsverkare, bör de studeras från utgångspunkter som tar fasta på hur olika former av tvång och rädslor påverkat dem i historien. Om studiet av manlighet ofta behandlar dominerande ideal har verklighetens män varit människor av kött och blod, som inte alltid kunnat eller velat leva upp till idealen.”²³⁸

Et lignende perspektiv finner vi også artikulert hos historikeren Hilde Gunn Slottemo. Hun er skeptisk til bruken av forestillingen om patriarkatet som fruktbart analyseverktøy. Det er ifølge henne for stort og upresist til å fange kompleksiteten og dynamikken i menns og kvinners samhandling på et konkret empirisk nivå. Kimmels perspektiv insisterer på et entydig maktforhold. Slottemos forestillinger om makt ser ut til å være mer nyanserte og mer i tråd med moderne samfunnsforskning enn den monolittiske maktforståelse Kimmel legger til grunn for sine analyser og fremstillinger.²³⁹ Slottemo uttaler: ”Begrepet (patriarkatet, red.) kan ikke fange inn situasjoner der kvinner har makt over menn eller situasjoner der kjønnene kjemper om makten.”²⁴⁰

Med disse kjønnsteoretiske overveielser bak meg skal jeg gi et bilde av hva jeg opplever foregår, hvilke problemstillinger jeg mener står på spill i filmen. I *Falling Down* blir vi som tittelen indikerer vitne til en mann som faller. Han faller dypt og langt, og han faller ikke lydløst. Fallet hans er å betrakte som en lang voldsorgie.

En flue i en bilkø

Det hele starter i en gigantisk bilkø en het ettermiddag i L.A. Airconditionanlegget har sviktet, og svetten renner av en William Foster (Michael Douglas) som blir stadig mer agitert av en flue som surrer intenst i den innestengte heten i bilen. Innledningsscenen formidler en tung, klaustrofobisk følelse. En stemning som blir understreket av at vindushåndtaket ryker. Han er fanget i bilen som i livet. På kjøretøyene rundt fanger kameraet inn ulike stickers, som

²³⁸ Ekenstam/Johansson (1998): 20.

²³⁹ Hilde Gunn Slottemo (2000): 44. ”Slike patriarkatsteorier har gjort at enkelte mannsforskere har etterlyst noe mer nyansert forskning omkring kjønnsmessig makt og dominans. I Norge er Øystein Gullvåg Holter tydelig i kritikken av det han kaller ”usynliggjøring av menns menneskelighet” i manns og maskulinitetsforskningen. Med det mener han at det i for enkle makt og avkamktsmodeller har vært liten vilje til å utforske undertrykking av menn: ”Forskningen går ofte utenom spørsmål om dominans over menn. Undertrykking av menn blir kanskje ikke avvist direkte, man nevner muligheten, men følger den sjelden opp eller våger ikke å se den som sentral. ... Dersom kvinners makt (innebefattet makt til å undertrykke sider ved menn) er noe av et tabu, så er det ikke underlig om mennene lett blir større enn de er, i termer av kontroll og makt.” Dette blir en forståelse av makt som åpner for en mer variert og mangesidig virkelighet enn Connells patriarkatsteori.”

²⁴⁰ Hilde Gunn Slottemo (2000): 44.

figurerer som filosofiske aksiom tidens Amerika er grunnet på. Det lyser fra lerretet i tur og orden; ”Financial freedom”, ”He died for our Sins” og ”Eat shit”.

På et tidspunkt koker det over. Foster forlater bilen. Før han begynner å løpe ut av bildet, med hånden lukket hvit rundt noe som ser ut som en stresskoffert i skai med aluminiumsbeslag, skriker en annen fører rasende: ”Hey, where do you think you are going?” ”I am going home”, repliserer Foster. Og det er dette det dreier seg om for Foster. Filmens narrative ramme er sentrert rundt hans bestrebelser for å komme hjem. Han vil tilbake til en ekskone som ikke vil vite av ham, for å gi fødselsdagspresang til datteren. Det ønsket er han imidlertid juridisk sett blitt utestengt fra. Det foreligger en ”restraining-order” som sier han skal holde seg 100, ”var det meter eller yard,” som Elisabeth, han ekskone uttrykker det, unna den familien som sammen med jobben har vært senteret i livet hans. Denne er blitt utstedt selv om han ikke har noen voldelig historie. Men han har et fryktelig temperament, som Elisabeth til stadig gjentar. Dommeren ville statuere et eksempel.

Foster kan, slik jeg ser det, leses som ”the clean cut kid”. En grunnleggende livsambisjon har vært å være ”the good guy”, og leve opp til de krav kulturen stiller til legitim maskulinitet. Vesentlige deler av sitt maskuline verd har han hentet fra forestillingen om å være et nyttig, produktivt element i opprettholdelsen av nasjonens frihet og storhet. Dette har han materialisert ved å investere sitt arbeidsliv på Notec, en institusjon innen forsvarsindustrien. Det nyttighets-, fellesskaps- og lojalitetsideal som har vært et kjernepunkt i hans maskuline selvforståelse, artikuleres av moren i filmen: ”He’s been building important things to protect us from the communists.”

I denne form for maskulinitet utkrystalliseres et maskulint verdirepertoar, hvor det å kunne forsørge en familie, skjøtte sitt arbeid med en puritansk etos, og figurere som en substansiell bidragsyter i opprettholdelsen og utviklingen av fellesskapet, samt gjøre sin plikt i henhold til en rekke mer eller mindre klart definerte lojalitetskomplekser, som i ytterste instans reflekterer en vilje til å ofre livet for fedrelandet, som noen av de mest fremtredende elementer.

Den kalde krigen er imidlertid over. De verdikonstellasjoner han har etablert sitt maskuline verd på er ikke lenger etterspurte størrelser, verken på arbeidsmarkedet eller på kjønnsmarkedet. Når de verdier maskuliniteten hans er blitt grunnet på, ikke lenger er gyldige størrelser, er han hjemløs i den forstand at de formål han er konstruert for å håndtere, i stor grad ikke lenger finnes. Han er blitt en utdatert og unyttig størrelse. Denne strabasiøse og farefulle odysse er således et portrett av en maskulinitet som er gått ut på dato; som ikke

lenger er kompatibel til de produksjons og kjønnskonstellasjoner som ligger til grunn for postmodernitetens *runaway world*, for å bruke et av Anthony Giddens karakteristiske uttrykk.

Foster er en representant for en maskulinitetsform som er blitt fratatt de holdepunkter som skulle konstituere dens hverdagslige virke; familie og arbeid.²⁴¹ Utenfor disse ankerfestene finnes det lite som binder Foster til fellesskapets virkelighet. Vi møter ingen venner, og ingen arenaer hvor han utfolder seg sosialt. Vi støter på en nevrotisk, engstelig mor hvis livsoppgave synes å være sentret rundt opprettholdelsen av et glassmenasjeri. Ingen farsfigur entrer lerretet. Fosters sosiale og menneskelige kastrasjon aksentueres ved at han etter skilsmissen er flyttet tilbake til gutterommet, og hver morgen drar ut i verden med morens hjemmelagde matpakke i stresskofferten.

Sentrert vold

*I am overeducated and underskilled, or was it the other way around, I can't remember. I am obsolete, not economically viable.*²⁴²

En utdatert og overflødig form for maskulinitet er en klar kilde til vold. Og det er også det *Falling Down* gir et bilde av. Den er som antydning en film med mye vold. I filmens begynnelse går Foster ut av bilen i en enorm bilkø. Kledd i hvit skjorte, sort slips, mørke bukser, med hornbriller og frisk *crew cut*-frisyre forsvinner han inn i et buskas.²⁴³ Deretter starter hans lange voldsodyssé.

I utgangspunktet kan det se ut som om volden er tilfeldig eller blind, som en konsekvens av et voldsomt og udifferensiert raseri. Går vi den nærmere inn på klingene vil vi kunne se at den er en langt mer sentrert størrelse enn den ved første blick kunne se ut som.

Fra psykologisk hold er volden ofte betraktet som et forsøk på mestring.²⁴⁴ Når det gjelder Foster er det selvfølgelig mulig å betrakte volden som et forsøk på å mestre avmaktens

²⁴¹ Lynne Seagal (1990): 97. "Male unemployment and the restructuring or dismantling of old industries create new crisis in traditional patterns of male authority."

²⁴² Hovedelementene i Fosters beskrivelse av seg selv.

²⁴³ *Crew Cut*-frisuren er en stilisering av den tradisjonelle *Navy Cut*.

²⁴⁴ Per Isdal (2000): 110. "Avmakt er et relativt nytt begrep innen psykologien. Eva Axelsen er vel den norske psykologen som i sterkeste grad har trukket avmakt inn i sin forståelse av menneskelig atferd. Hun ser alle typer psykiske problemer som forsøk på mestring av makt- eller avmaktforhold i personens liv. Mitt utgangspunkt sammenfaller med dette, vold må forstås som en reaksjon på og en mestring av avmakt. Vold blir makt som botemiddel for avmakt. Vold forstås som makthandling, og makten som avmaktens medisin."

han opplever ved å være en tradisjonell mann i et samfunn som utvikler seg med større hastighet enn denne individformen er konstruert for å håndtere. Slik dette begrepet ofte anvendes er det en forståelseskategori som beveger seg på et ahistorisk, psykologisk forklaringsnivå. Problemet med dette begrepet er at det vanskelig griper de voldsinitierende faktorer som er knyttet til særtrekk ved den historiske og samfunnsmessige utvikling og til begrensninger og endringer i de individformer som står til den enkeltes disposisjon.²⁴⁵ Den rent psykologiske tilnærming er også preget av en kjønnsblindhet i den forstand at den ikke tar høyde for de voldsbestyrkende faktorer som er immanente i de relasjoner menn knytter til hverandre i kampen for å representere reell mandighet. Dette er faktorer som, slik jeg ser det, er mer eller mindre tungt til stede i de fleste konstellasjoner av maskulinitet og vold. I denne konteksten kommer det tydeligst frem i forbindelse med den territorialvoktende maskulinitet, som i filmen er et utgangspunkt for gjengvolden. Dette er en type maskulinitet som er utsatt for et betydelig avmaskuliniseringspress fra en rekke former for mer ”etablert” eller kapitalsterk maskulinitet. Denne marginale situasjonen, denne skrinne materielle bakgrunn for identitetsforankringen, fører blant annet til at selve mannligheten blir en av deres viktigste former for eksistensiell kapital. En konsekvens av dette er at en rekke voktere av mannlighetsgrensene, som for eksempel en forestilling om ære, vil være svært sensitiv overfor det som oppfattes som provokasjoner og trusselbilder. Relativt beskjedne hendelser vil i en slik konstellasjon kunne figurere som voldsinitierende identitetspress. Grunnet mandighetens utsatte eksistensielle posisjon er veien fra provokasjon til en type vold hvor livet kan stå på spill, relativt kort. Dette skyldes blant annet at i en rekke sammenhenger er det å miste mandighet ekvivalent med å bli fratatt reell eksistensberettigelse.

Når det gjelder Foster, *er volden hele tiden relatert til tapet av sentrale punkter i de verdiformasjoner som har konstituert hans maskulinitet*. Det er dette som utgjør dens kreative, opprettende funksjon. Disse verdiformasjonene kan også bli betraktet som identitetsmarkører. Dette er en begrepsbruk jeg kommer til å anvende mer eksplisitt i utleggingen av samtidsverk som *American Psycho* og *Fight Club*.

Fra Fosters eget ståsted har volden en skapende funksjon idet den fremstår som et forsøk på å rydde av veien de ting, fenomener og tilstander som hindrer ham i å fremstå som et legitimt maskulint selv. Den er således også en måte han går i rette med historien på. En måte han argumenterer mot samfunnsutviklingen på, som reflekterer at demokratiske

²⁴⁵ Lynne Seagal (1990): 103. “I have argued that it is only with the insights of psychoanalysis that the intensities of men’s paranoia over masculinity, their endemic violence towards women, and the cultural fear and hatred of women become comprehensible. But it is also only by placing the psychology of men within the social context of those broader patterns of existence which maintain and disrupt male domination that we can understand the contemporary dilemmas of masculinity.”

prosesser ikke har avgjørende innflytelse på sentrale endringsprosesser, og at ”utviklingen” i langt større grad ligger i hendene på anonyme størrelser som kapital og teknologi. For å forstå hvilke måter volden er kreativ på for Foster, må vi undersøke de verdiformasjoner og tilstander den forsøker å opprettholde eller gjenvinne.

En kjerne i dette maskuline selvets er en form for borgerlig anstendighetskodeks. Den gir seg blant annet utslag i en merkantilistisk oppfattelse av ærlighet. Han er vokst opp i en verden hvor høflighet, tilregnelighet og en type alminnelig velvilje er sentrale elementer. Den verden han møter, har sine røtter annensteds. Den volden han utøver, retter seg i hovedsak mot spesifikke elementer som truer de verdimeslige grunnpilarer til den verden han er satt for å mestre.

Den første voldsepisoden i *Falling Down* finner sted i en innvandrerbutikk. Foster går inn for å veksle, slik at han kan få ringt ekskonen og gitt beskjed om at han er på vei hjem. Eieren er koreaner, og ikke kineser, som Foster feilaktig uttrykker det.

Koreaneren representerer det Connell ville kalt marginal maskulinitet. Et aspekt ved denne marginaliseringen er blant annet at han fremviser en langt råere og upolert kapitalistisk mentalitet enn det vi vil finne direkte uttrykt i en ordinær form for hegemonisk maskulinitet. Han er en Self-Made Man i en annen versjon enn den Kimmel beskriver. Den type lojalitet og nytteetos som svært ofte er en vesentlig del av denne form for maskulinitet, er fraværende. Han er for eksempel ikke innstilt på å veksle. ”No change. Have to buy something,” uttrykker han på dårlig engelsk med en blanding av hvesing og mumling. Foster trenger 50 cent for å ringe. Koreaneren krever 85 cent for en boks Cola, noe som gjør at Foster ikke får tilstrekkelig med telefonpenger igjen på dollarseddelen. Det begynner å koke.

Filmen er lagt opp slik at vi får inntrykk av at Foster ikke vil den vold han igangsetter. Logikken ser ut til å være: Dersom verden ikke hadde vært så ufin, dersom den på en helt annen måte hadde vært kompatibel til de verdimønstre hans eksistens er grunnet i, så ville ingen av de grusomme tingene som kommer til å skje, ha skjedd. Det er for eksempel koreaneren som griper til det balltreet som Foster ramponerer butikken med, etter at han har vristet det fra ham. Han går til verket med kommentaren, ”I am just standing up for my rights as a consumer,” og forlater den sønderknuste butikken med ordene ”It was a pleasure frequenting your establishment”.

En måte å lese denne episoden på er å se den som et hverdagsdrama hvor tradisjonelle amerikanske verdier står på spill. Paradoksalt nok som en konsekvens av amerikansk imperialisme. Foster får i en forstand den verden han har bidradd til å skape tilbake i forvrengt form.

Foster blir provosert av et individ som ikke abonnerer på samme verdssystem, og inngår i det kulturelle felt på samme selvfølgelige måte som ham selv. En ytterligere provokasjon ser ut til å være at koreaneren har snappet til seg enkelte deler av den amerikanske drømmen, og fremfører den i en rå, uformidlet skikkelse, uten et presentabelt lag av borgerlig etikette og dannelsel. I koreanerens dramatisering av den amerikanske drømmen, avdekkes en annen og mindre tillitsvekkende dimensjon. I denne presentasjonen er ikke kjernen i drømmen det gode liv og familiær lykke og harmoni i omgivelser trygget av ansvarsfulle statlige institusjoner. Den dreier seg om penger, og ser ut til å være grunnet i en mentalitet som vil pengene for pengenes egen skyld. I denne sammenheng kan ikke volden adekvat forstås som resultat av en type fremmedfrykt.

Det voldsinitierende trusselaspekt ser ut til å skyldes at det fremmede inntar det kjente på en ny og uforutsigbar måte. På dette vis fremstår det fremmede som det trollspeil Fosters anstendighetskodekser splintres i. Koreaneren figurerer derved som representant for den type krefter som ugyldiggjør det verdigrunnlag Foster har grunnet sentrale deler av sitt verd som mann på. Volden er således en måte Foster søker å hevde sin rett til de privilegier og den status han har tatt del i, og som han fremdeles opplever tilkommer ham i egenskap av å være en hvit, amerikansk, utdannet mann fra middelklassen.

Ukjent territorium

*That's right. We're in a sibling society, or a horizontal society, or a flat society, or a fatherless society, even a motherless society. More accurately, it's a society without elders. We're just in the process now of realizing just how much we have lost by killing the elders. We didn't kill them literally, as the young people in Cambodia did. They killed all the teachers, the journalists, the Ph.D. people, the priests. Cambodia is elderless in a different way than we are, but theirs and ours have much in common. I think there's a much deeper rage there, partly because the young ones have a rage against the elders, and then a subsequent rage and grief about the people who literally killed the elders. But when you're looking at young gang members, you're looking at people with no elders. So we either develop elders, or the amount of violence will increase year by year.*²⁴⁶

²⁴⁶ Robert Bly (1995): 3. Interview av Bert H. Hoff.

Et sentralt aspekt ved mytopoetenes tilnærming til spørsmålet om maskulinitetens konstruksjon, er initiasjonen. I tradisjonelle samfunn var det slik at ynglingene gikk gjennom et rituellet forløp av varierende tidsspenn, hvor de ble løsrevet fra moren og kvinnenes domene, som var deres primære oppvekstfelt, og initiert til mennenes verden. En vesentlig dimensjon ved initiasjonen var at det var stammens eldre, erfarne menn, som introduserte ynglingene til de rådende maskulinitetskodekser. Blys poeng er at den autoritet som stammens eldre menn hadde, ikke har eksistensbetingelser i det moderne, postmoderne samfunn. Delvis skyldes dette utviklingen i teknologi, industrialisering og arbeidsdeling, noe som gjør at en generasjons erfaringsreservoar og mestringskompetanse har liten eller ingen betydning for neste generasjon. Dels skyldes det nedrivningen av tradisjonelle hierarkier og autoriteter gjennom en utstrakt demokratisering og egalisering. Disse kompliserte prosessene har Bly formulert og kondensert i begrepet og boken *The Sibling Society*.

I denne konteksten støter vi på faderløsheten i to utgaver. Begge med en voldelig profil. Når det gjelder Foster, så viser det seg at den måte han er blitt introdusert til samfunnet på, nå fremtrer som ubrukelig. De eksistensielle kart som fedregenerasjonen podet inn i ham, passer ikke lenger til det samfunnsmessige terreng. Den forståelse av liv og samhandling fedrene forvaltet har ikke gyldighet over generasjonene. Når det gjelder de former for maskulinitet vi finner i gjengsamfunnet, så melder et annet sett problemstillinger seg. Foruten at dette er former for maskulinitet som ifølge Connells skjema i utgangspunktet er marginaliserte, hovedsakelig på grunnlag av etnisitet, men også grunnet utdannelse og økonomi, så er det også et maskulinitetslandskap som gir aktualitet til Blys formulering om at de er *people with no elders*. Det innebærer blant annet at de ikke har lært hvordan de skal være samfunnsmessige. De lever i noe som kan ligne en permanent unntakstilstand. Samfunnet blir ukjent territorium. Den identitet de stykker sammen ligner et slags maskulint halvfabrikata. Den henter byggeklosser fra maskulinitetsformer som ikke har reell forankring i det sosiale. Slik den blir portrettert i filmen, er den av defensiv karakter og ufokusert aggressiv.

Når det gjelder Foster, ser det ut som om volden i innvandrerboutikken er det punkt som igangsetter en transformerende impuls. Denne former og konsentrerer nederlagene, svikene, smerten, rådløsheten og fortvilelsen, til håndfast aggresjon. At han er i ferd med å forandres, og at den grusomme planen om å ta livet av familien og ham selv, som politioffiseren Prendergast mener driver ham, begynner å formes, understrekes rent filmatisk

ved at han nå bokstavelig talt går inn i en verden på utsiden av samfunnet hvor det gjelder helt andre lover og regler.

Han havner uforvarende på et gjengterritorium. Høyt oppe på en murvegg står det i store blokkbokstaver, svart mot hvitt, ”KILL KILL KILL”. Mottoet peker på en kjerne i de maskulinitetsformer som konstitueres innen dette kulturelle felt, samtidig som det utsier noe om de prosesser som er på ferde i Foster. Mens Foster sitter å betrakter verden gjennom et hull i skoen, med avisen oppslått på rubrikkannonsene for ”stilling ledig”, blir han passet opp av to gjengmedlemmer som opplyser ham om at han befinner seg på privat eiendom. De vil ha stresskofferten hans som kompensasjon. Han svarer med å banke dem med balltrete’.

Mennene som truer ham, ser ut til å ha en latinsk, sydamerikansk opprinnelse. Selv om de former for maskulinitet vi møter her har store likhetstrekk med arkaisk maskulinitet, noe som fremheves gjennom betydningen av æres og hevnkodeksene, så er den radikalt forskjellig på vesentlige nivåer. Denne forskjellen fremkommer blant annet ved at de former for vold som utløses av denne type maskulinitet, ikke har et konstruktivt telos. Den har ingen substansiell spesifisitet eller rettethet. Den er en konsekvens av imaginære krenkelser og provokasjoner. I utgangspunktet er den rettet mot Foster, fordi han uforvarende har trådd inn på deres territorium.

Robert A. Nyes poeng i *Masculinity and Male Codes of Honour* er at æresbegrepet ble skapt for å sette en type orden i en voldelig og patriarkalsk verden, men at det i dag bidrar til både å opprettholde et voldsreservoar og voldelige responser i sammenhenger hvor de er helt inadekvate.²⁴⁷ Dette er et poeng som delvis gjelder i dette tilfellet av gjengvold. Den volden som utøves, ser ut til å ha blitt formet og forstått gjennom reminisenser av en tradisjonell forestilling om ære. Selv om disse æresforestillingene har mistet størsteparten av sin realhistoriske forankring, ser de likevel ut til å være operative som verdsettingssystem internt i den mannlige kjønnsordning.²⁴⁸

Volden ser ut til å være konsekvensen av en aggressivitet og en selvhevdelsestrang som er mer eller mindre kontinuerlig til stede. Det er sterkt agiterte maskulinitetsformer vi har med å gjøre. Dette aggresjonsnivået må, slik jeg ser det, tilskrives to hovedårsaker. Den ene er av allmenn art og skyldes det kontinuerlig kuende og dominerende trykk denne form for maskulinitet utsettes for gjennom ulike underkjennelsesstrategier, som gir seg tydelig utslag i

²⁴⁷ Robert A. Nye (1998): 14. ”As i hope my conclusion will show, the legacy of honor to the twentieth century has been far from positive. Honor was invented to sustain order in a patriarchal and violent world, but it has ended by perpetuating both violence and patriarchy in ours.”

²⁴⁸ Volden springer fra en presset form for maskulinitet, som benytter seg av en æreskodeks, blant annet for at den vold som utøves for å stabilisere et krenket eller presset maskulint selv, skal ha legitimitet og tyngde utover den aktuelle fornærmelse. Æreskodeksen og de voldsformasjoner som er knyttet til denne ser ut til å bidra til en gjensidig bekreftelse og opprettholdelse av maskulint verd internt i den maskuline kjønnsordning.

fenomener som lav utdanning, arbeidsledighet etc. Den andre form for press er relatert til den maskuline dynamikk. Ser vi dette i relasjon til Connells hierarkiske teori, er dette en marginalisert maskulinitet. Det vil si at den innen det maskuline hierarki kun i liten grad tar del i det som store strata av samfunnet anerkjenner som hegemonisk maskulinitet. Som menn er de underkuet av andre menn. De er marginalisert i den forstand at de ikke har reell tilgang på vesentlig økonomisk eller kulturell kapital. De er utsatt for et ydmykende trykk av strukturell karakter. Den eneste håndfaste kapital de har, er deres egen kropp og en maskulin måte å forholde seg til denne på. Den tilgjengelige måte å fremheve og distingvere seg på, er å aksentuere en bestemt type kroppslighet og utarbeide en mentalitet som ikke krever tilgang til vesentlig kulturell kapital. Det de stiller opp mot den dominans som er grunnet i de økonomiske og utdannelsesmessige betingelser for den hvite middelklassemannen, er en form for maskulinitet hvor muskler, brutalitet, tøffhet, intern solidaritet, og villighet til hevn og vold på grunnlag av ubetydelige krenkelser, er sentrale elementer.

Den kreative side ved volden i denne sammenheng viser seg ved at den kontinuerlige kroppslige og mentale beredskap, den uttalte villighet til vold, bidrar til å opprettholde en opplevelse av verdighet. Villigheten til vold vil i disse former for maskulinitet stå i et forhold til den kraft og de måter det strukturelle kuende trykk fratrar dem muligheten til verdighet, eller kanskje rettere, til å inngå i samfunnet som legitime (hegemoniske) maskuline enheter.

Når det gjelder voldens forhold til de sentrale identitetsmarkører som denne form for maskulinitet opprettholder seg gjennom, så er det en spesiell logikk på ferde her. Det mer vanlige, som jeg skal vise i gjennomgangen av *American Psycho*, er at volden i større grad er en mer eller mindre direkte konsekvens av at sentrale identitetsmarkører er utsatt for press. Når det gjelder denne type maskulinitet så har imidlertid identitetsmarkørene en slik posisjon at de kontinuerlig vil bli utsatt for et voldsinitierende press. Det å presentere sentrale identitetsmarkører på en måte som innebærer at de kontinuerlig vil bli truet eller utsatt for provokasjon, slik at de nærmest uopphørlig vil måtte reagere med ulike nivåer av voldsutøvelse ser ut til å være en logikkform denne type maskulinitet er grunnet i.

Filmen kan også leses slik at det ikke bare er den hvite, heteroseksuelle middelklassemaskuliniteten den setter under debatt og fremstiller som en langt på vei utdatert størrelse, men at også den type "arkaisk" maskulinitet vi finner i gjengene blir presentert som en merkverdig hul, tom og desperat størrelse. De historiske former for maskulinitet som har hatt vesentlige deler av sine formative røtter i hevn og æreskodekser har vært størrelser som har bidradd til å opprettholde en bestemt type samfunnsformasjon gjennom disse egenskapene. De har vært sentrale og vesentlige aktører i det sosiale liv. Den maskuliniteten

vi finner i gjengen, har imidlertid en geografisk tilhørighet innen et område som er utdefinert fra samfunnet. Dette gjenspeiler seg også på ferdighetsnivå. De er blitt krenket av Foster, og skal utligne ydmykelsen gjennom en ”drive by shooting”. De har ”all the guns in the fucking worlds” i bilen, likevel er de for høy på aggresjon og adrenalin til at de klarer å konsentrere seg nok til å treffe Foster. ”Take some shooting lessons, asshole”, håner Foster, etter at han har skutt angriperen i foten med kommentaren ”that’s the concept”. Maskuliniteten i gjengen er preget av et voldsomt oppbud av fakter hentet fra et reservoar av tradisjonelle forestillinger om legitim maskulinitet, næret av en ufokusert, ikke relatert aggresjon.

Foster kommer ut av møtet med denne mentaliteten som en endret mann. Han har så å si gått gjennom en liminalfase og blitt like marginalisert som gjengmedlemmene. Han har bokstavelig talt forlatt det samfunnet han var designet for å være en del av. Dette tydeliggjøres når Foster føler behov for litt frokost på Whammyburger.

Whammyburgers

They lie to the fishes.

Når Foster går inn på Whammyburgers, er han en transformert skikkelse. Han har inntatt en annen eksistensiell posisjon som mann. Han er ikke lenger den pliktoppfyllende familiefar som er dedikert til arbeid og fellesskap. Etter at han har gått gjennom gjengterritoriet med dets arkaiske hevne- og æreskodekser, er det som om Foster er blitt imprignert av denne type maskulinitet, slik at han i større og større grad fremstår som en klassisk hevnerskikkelse. Til forskjell fra hevnerne som Orestes og Hamlet, har Foster imidlertid ingen klart definert fiende å rette hatet mot. De som har krenket ham, er i en forstand ansiktsløse. Det dreier seg om u håndgripelige størrelser som samfunnet, utviklingen, moderniteten etc. Det er derfor vanskelig å gi aggresjonen et konstruktivt mål. De eller det som har fratatt ham hans maskulinitet, kan ikke restituere ham. Det er ingen som kan gi ham hans verdighet tilbake. Det som Foster da står igjen med, er å nekte å leve opp til det credo som ble artikulert på stickersen på bakskjermen til en av bilene i køen. Han nekter å godta et ”eat shit” som et uomgjengelig eksistensielt imperativ. Foster har fordøyd nok.

Når han trer inn på Whammyburger, møter han en dietetisk praksis som speiler tiden på flere måter. Fast-food har, som begrepet indikerer, noe med mat og tid å gjøre. På et enkelt

plan peker det på at måltidet og de praksiser som utføres for å klargjøre dette kun er verdsatt i begrenset omfang. Det indikerer at tid blir betraktet som en begrenset resurs. Det meste av dette knapphetsgode investeres i arbeid. Arbeidets formål i de vestlige industrialiserte land tar i liten grad sikte på å tilfredsstille basale behov. En av de mest vesentlige sider ved arbeidet dreier seg om å gjøre den enkelte skikket til å opprettholde en bestemt konsumprofil. Når måltidet, som bortsett fra å være basalkonsum også er åstedet for, det som historisk sett har vært en av de mest sentrale former for mellommenneskelig kommunikasjon og samvær, må gjøres unna i en fei, peker det på at det er en spesiell mennesketype involvert. Og det er nettopp representantene for denne type individer Foster støter på i Whammyburger.

På Whammyburger møter Foster en virkelighet som er fullstendig mekanisert og gjennompolert, og som mangler enhver form for "human touch". Her er alt standardisert for å øke inntjeningsnivået. På mange måter er det økonomiens smålighet han reagerer på. At menneskeverd og alminnelige kvaliteter som vanlig høflighet og anstendighet ofres for å tjene et par dollar eller cent mer. I innvandrerbutikken var anstendigheten og et snev av menneskelighet mindre verd en 35 cent. På Whammyburger vil han ha frokost, men får beskjed om at det kun servers lunch. Han er tre minutter for sent ute.

Her er ingen innlevelse, intet kameratskap, ingen forståelse, men paradoksalt nok kaller de hverandre på fornavn. De koder for mellommenneskelig interaksjon som var gyldige for den form for maskulinitet han representerer, fremstår som utdaterte i denne sammenheng. Det er også en helt spesiell type service-maskulinitet som opprettholder denne virkeligheten. Butikksjefen på Whammyburger er et stort, skingrende service smil bak et kasseapparat. Mot denne virkeligheten søker Foster å profilere seg som "The Consumer". Dette gjør han blant annet ved å gjøre hevd på et gammelt credo som har gitt konsumenten status og verdighet, nemlig dictumet om at kunden har alltid rett.

Innen den kulturelle ramme som konstituerte produksjonsmaskuliniteten var konsumet et ytre anliggende. Det var relatert til identitet og selvforståelse i den forstand at det var omgitt av en rekke regler og påbud, og ble regulert av den type etiske sensibilitet som sprang fra det anstendighetskompleks som var en hjørnestein i produksjonsmaskuliniteten. Dette forholdet uttrykkes på følgende måte i Whammyburger:

Foster: *Have you ever heard the expression "the customer is always right"?*

Rick : *Yeah!*

Foster: *Well, here I am, the customer.*

Rick : *That's not our policy. You have to order something from the lunch menu.*

Foster gir her en etisk appell til Rick ut fra den etiske substans som ligger til grunn for hans særskilte form for maskulinitet. Den faller fullstendig til jorden. Det gjør den blant annet fordi Rick er konstituert som mann på en helt annen måte enn Foster. Rick har ikke på lignende måte et etisk forhold til konsumet eller konsumenten. I Fosters holdning kan vi fremdeles finne spor av tradisjonell pietisme og ”protestantisk etikk”. Når det gjelder Rick, er ikke det bare slik at dette forholdet er endret eller modifisert. Det er på en grunnleggende måte ikke-eksisterende. Det innebærer at verken konsumenten eller konsumet er ytre forhold for Rick som en må forholde seg til gjennom visse strategier av etisk art. Det ser ut som om konsumet er en immanent faktor i hans maskulinitet. Han *er* på mange måter konsumet. Det forholdet mellom konsum, identitet og maskulinitet som denne problemstillingen innebærer, vil bli utvidet og grundigere tematisert under gjennomgåelsen av *Fight Club*, hvor det nettopp er konsummaskuliniteten som står i fokus.

Whammyburgervolden ser ut til å være rettet mot det samfunnsmessige forfall som fratar Foster hans eksistensberettigelser som mann. Den er sentrert mot de faktorer som neglisjerer og nuller ut, de elementer som har konstituert den etiske substans han navigerer etter i hverdagens ulike situasjoner.

Et av utbruddene til Foster er rettet mot det vi kan kalle sviktende hamburgeretikk. Han blir blant annet rasende fordi hamburgeren på reklamebildet fremstår som langt mer delikat enn hamburgeren han får servert. Han ser ut til å oppfatte den form for idealtypisk hamburgerfremstilling som svik mot den rederlige forbruker. Dette føyer seg inn i rekken av små og store bedrag, av den løgnaktighet som det ser ut som om Foster opplever hvor enn han beveger seg i samfunnet. Dette er en løgnaktighet som omslutter ham og smuldrer den verden han en gang tilhørte. Volden kan således også sees som et forsøk på å nå løgnaktighetens kilde. Det kreative element ved denne volden har et nostalgisk tilsnitt. Han vil ha tilbake en virkelighet som er kompatibel til hans maskuline design.

Prendergast

Paradoksalt nok jubler vi ofte over vold. Når den godhjertede helten etter seier med krenkelser og overgrep mirakuløst reiser seg og slår tilbake, knuser overmakten med velrettede spark, kaster skurkene til haiene, skjærer halsen over på dem, sprenger dem til filler og fyller dem med bly, da jubler vi sammen i fryd over voldens skjønnhet. Vi hyller volden som et ideal. Den blir assosiert med styrke, mot og kraft. Og mandighet. Voldsutøverne blir helter, noen vi ser opp til, ønsker å være.²⁴⁹

Sitatet fra Isdals *Meningen med volden* peker mot det voldsparadoks at nærmest identiske voldsuttrykk står til tross for sin grunnleggende kreative rettethet i et diametralt forskjellig forhold til et mannlig jeg. Når det gjelder forholdet mellom maskulinitet og vold, går det et skille mellom den sentrifugale og den peripetale volden. Den peripetale er den form for voldsutøvelse som drar mannen ut i den samfunnsmessige periferi og marginaliserer ham. Den sentrifugale er den type voldsutøvelse som drar mannen inn mot det samfunnsmessige sentrum, og oppretter ham som en legitim mann. I filmen eksemplifisert ved henholdsvis Foster og Prendergast. Den kan i begge tilfeller ha en utpreget kreativ funksjon.

I den virkelighet *Falling Down* utspiller seg i, står volden i et opprettende, kreativt forhold til et maskulint jeg på flere nivåer. For Foster var volden hovedsakelig av en defensiv, konserverende karakter. Den var reaktiv i den forstand at den siktet mot å stabilisere selvet etter at noen av de mest sentrale maskulinitetsmarkørene var blitt provosert i møtet med et ytre trusselbilde. De voldsuttrykk som Prendergast utøver, har en helt annen fremtidsrettet og positiv funksjon. I denne relasjonen er volden en usedvanlig effektiv og virksom rehabiliteringsmanøver. Den fremstår som en grunnfestet og tillitsvekkende bærebjelke i renoveringen og opprettelsen av et skrantende maskulint selv. Omverdenen får tillit til dette mannlige jeg grunnet den presisjon det viser i sine voldsferdigheter, noe som igjen fører til en opplevelse av verdighet og selvtilstrekkelighet.

I politimannen Prendergast møter vi en annen type avmaskulinisert mann av omtrent samme årgang som Foster. Vi blir introdusert for Prendergast i samme bilkø som Foster

stikker fra. Han kikker opp på en plakat hvor noen har tegnet en liten mann som titter frem eller holder på å forsvinne/drukne mellom brystene på en halvnaken kvinne. Bildet kan sees som et portrett av Prendergasts maskuline og eksistensielle posisjon. Han blir tyrannisert til umandighet av en nevrotisk hjemmeværende hustru. Det er Prendergasts siste dag på jobben. Konen har fått ham til å førtidspensjonere seg grunnet egen angst, og i tillegg som aktiv politimann beordret ham bort fra de farefulle, men også maskulinitetsbekreftende oppdrag i felten, til en skjermet skrivebordsjobb som ransetterforsker.

Filmen gir et nokså merkelig men megetsigende portrett av to avmaskuliniserte menn. I sluttscenene møtes Foster og Prendergast i et showdown, som ender med at Prendergast tar livet av Foster. ”Showdown between the Sheriff and the bad guy”, som Foster uttrykker det på slutten av filmen. Begge disse mannsskikkelsene avdekker et intimt forhold mellom maskulinitet og vold på forskjellig måte. Foster forsøker å gjenopprette en virkelighet han kan navigere i ved hjelp av volden. Det lykkes ham ikke. Foster er ikke i en eksistensiell posisjon hvor volden kan gi ham hans maskulinitet tilbake. Fosters nostalgiske vold er illusorisk i den forstand at den ikke vil kunne gi ham tilbake en virkelighet han kan ferdes med verdighet i. Den blir til voldsomme gester foran lukkede dører. Den anonyme avmaskuliniserende makt Foster kjemper mot er overalt, og tvinger ham lenger og lenger ut av samfunnet ved hvert voldsuttrykk. Volden har en peripetal karakter. Når det gjelder Prendergast er nærmest det motsatte tilfelle. Han er i en eksistensiell posisjon hvor den vold han anvender har en motsatt rettet, sentrifugal bevegelse. Det vil si at den fører ham lenger og lenger inn mot et samfunnsmessig senter, som han har vært i ferd med å bli marginalisert fra gjennom konens manipulerende bevegelser. Jakten og drapet på Foster blir både et karrieremessig og personlig høydepunkt for Prendergast. Som politimann har Prendergast lidd av å bli plassert i en umandighetskategori av kollegaer. Drapet på Foster reverserer denne bevegelsen, og driver ham ut av umandighetskategorien. Volden restituerer Prendergast som mann. Den tilfører ham ny selvrespekt og anseelse både i egne og andres øyne. En indikator på hans gjenvunne maskulinitet er at han kan ta sjefen, som tidligere på det groveste har poengtert hans umandighet, i hånden foran TV-kameraer og replisere ”fuck you to captain, fuck you very much”. Volden har således transformert Prendergast på nærmest diametralt motsatt måte enn hva tilfellet er med Foster. Volden har gjort ham selvsikker, og gitt ham en maskulinitet med retning, fylde og verdighet. Vi ser her at volden evner å forflytte og relokalisere eksistensielle maskuline posisjoner. Den kan tilføre dem ontologisk dybde og feste, og den kan avmaskulinisere og frata en mann hans berettigelse som samfunnsborger.

²⁴⁹ Per Isdal (2000): 73.

Showdown

Foster: *They lied to me.*

Prendergast: *Jesus, is that why you are doing all this? Is this why my chicken is getting dry in the oven? They lie to everybody, they lie to the fishes.*

Gjenspeiles en krise?

Dersom det skal gi mening å snakke om en krise i maskuliniteten, eller at en rekke maskulinitetsformer er under sterkt press, må det skilles på flere nivåer. Foster representerer en maskulinitetsformasjon som på grunnleggende vis er fremmed i den verden som har oppstått etter 2. verdenskrig og særlig etter den kalde krigens slutt.

Den verden som ga Foster en selvfølgelig posisjon, makt og en økonomi til å opprettholde en status som understøttet forsørgerelementet i maskuliniteten, har solen i ryggen. Den er ikke lenger et meningsfullt punkt å forstå verden ut fra. De epistemologiske strukturer som løper fra denne, er ikke på noen måte i stand til å gripe verken den sosiale dynamikk som er på ferde, eller karakteren av de interaksjonsformer og mentalitetsforordninger som bryter frem.

Den type maskulinitet han representerer, står på vesentlige nivåer som fremmed overfor det nye identitets- og distinksjonsunivers som vokser frem. Når de etablerte holdepunkter ryker, kastes den ut i en virkelighet den ikke har forutsetninger for å kunne navigere meningsfullt og konstruktivt gjennom. Det står fjernt fra et individ med røtter i 1950-tallets koder for legitim maskulinitet å skulle reetablere vesentlige identitetsformasjoner ved for eksempel å iscenesette kroppsuttrykket etter Calvin Klein-reklamens maskulinitetsideal, eller å sette en distinkt forskjell mellom seg selv og "de andre" gjennom et rikholdig register av til dels ørsmå smaksdistinksjoner.

Sosiologisk sett er den verden av tradisjonelle maskuline verdier som Foster kommer fra, i ferd med å bli overkjørt av det nye distinksjonsuniverset og de makt- og identitetskonstellasjoner som er operative der. Mens Foster figurerer som representant for en

tradisjonell maskulinitet, en skikkelse fra en hendøende verden, er Durden og Bateman ulike representanter for den postmoderne eller hypermoderne virkelighet. På vesentlige nivåer er de motpoler i det nye univers av distinksjoner og livsstil. De ulike måter de er situert som mennesker i verden på, viser seg blant annet i de voldsmønstre de agerer i.

Foster anvender volden mot spesifikke elementer ved den nye verden. Han går løs på det som stanger mot hans ”gammeldagse” verdimønstre. På et nivå er dette de trusselkonstellasjoner som er i ferd med å få hans virkelighet til å krakelere. Fellesnevnerne her er svik og bedrag og et gigantisk etisk forfall. På et nivå kan vi si at den volden Foster utøver, er et uttrykk for en moralsk forargelse. Hamburgeren holder ikke den standard hamburgerreklamen lover. Det får Foster til å fyre av noen maskinpistolsalver på en restaurant. Volden er på dette nivå nesten å betrakte som en refselse fra Fosters side. Han gir en leksjon i moral med maskinpistolen, fordi samfunnet er blitt slik at det på strukturell basis neglisjerer en rekke av hans grunnverdier. Det hører med til historien at han betaler både brusen og hamburgeren før han forlater de respektive etablissementer. **Volden er rettet mot de elementer som undergraver de verdikomplekser hans maskulinitet er grunnnet på, og derved hindrer ham i å inngå som en legitim maskulin identitet i et bestemt livsstilslandskap.**

Konsummaskulinitet

Det nye borgerskapet henter sin kraft og sine vinninger i den nye økonomien, og er da også initiativtaker til den etiske omvendelsen som denne nye økonomien har krevet i kraft av å være like avhengig av produksjon av behov og av forbrukere som av produksjon av produkter. Produksjonens og akkumulasjonens asketiske moral, grunnnet på avholdenhet, måtehold, sparsommelighet og beregning, erstattes under den nye økonomiske logikken med forbrukets hedonistiske moral, grunnnet på kreditt, forbruk og nytelse. Denne nye økonomien ønsker et samfunn hvor mennesker vurderes like mye etter deres kapasitet som forbrukere, etter levestandard og livsstil, som etter deres kapasitet som produsenter.²⁵⁰

Kulturhistorisk sett er konsummaskuliniteten et relativt nytt fenomen.²⁵¹ Det er først i løpet av de siste 25–30 år at den i enkelte kulturelle felter har oppnådd status som hegemonisk maskulinitetsform. I kapittelet *Begjær, samfunn, identitet og konsum* ga jeg en skisse av de sosiologiske og begjærsmessige rammer for konsummaskuliniteten. I dette avsnittet skal jeg se nærmere på fremtredelselementet, eller det som også er blitt kalt det ornamentale, før jeg tematiserer et voldsscenario bundet opp mot spesifikke elementer ved denne type maskulinitet.

Overgangen fra produksjon til konsum antydes i *Falling Down*, hvor Foster legger vekt på å fremtre som ”the customer”, og investerer etisk tyngde i uttalelser som ”standing up for my right as a consumer”. Det indikerer at han har et ytre, moralsk forhold til konsumet. I denne form for maskulinitet er konsum forbundet med rettigheter og krav, med sikring av kvalitet og inngåing av kontrakter på et juridisk og på et mer ubevisst menneskelig plan. Konsum blir i denne sammenheng satt i relasjon til en rekke typer behov. Denne behovskomponenten forsvinner aldri helt fra konsumet, men blir overskygget i en slik grad at den i en rekke situasjoner er nærmest ubetydelig. I stedet er det konsumets forhold til identitet som fremstår som den dominerende faktor.

Når det gjelder de verdikonstellasjoner som maskuliniteten er grunnet i, skjer det også et skifte ved overgangen fra produksjon til konsum. I produksjonsmaskuliniteten var nytte- og fellesskaps-etosen fremtredende størrelser. Som Faludi påpeker i *Stiffed*, er dette størrelser som i minskende grad er etterspurte som grunnlag for en maskulinitetsform. I stedet er det de ornamentale imperativer som erobrer maskulinitetshistorisk terreng. Dette skiftet får vi en pekepinn på i *Falling Down*. Mens Foster og den verdimeslige horisont som var denne maskulinitetsformens primære forankringspunkter er på vei ut på dato, blant annet artikulert i uttalelser som ”I can’t even support my own daughter”, så ser vi i filmen at det å ikke tjene noen primær nyttefunksjon er elementer ved de nye former for maskulinitet, som samfunnet velger å belønne særdeles høyt. Dette er blant annet konkretisert gjennom den plastiske kirurgens plassering innen det økonomiske hegemoni. ”Did plastic surgery buy all this?”, uttaler Foster med vantro mine, etter at han har tatt familien til kirurgens vaktmester som gissel.

²⁵⁰ Pierre Bourdieu (1995): 125. (min uthevelse)

²⁵¹ Pierre Bourdieu gir i *Distinksjonen* en pekepinn på hvor nytt etableringen av en konsument maskulinitet på et større kulturelt plan er. Pierre Bourdieu (1995): 125. Den finner sine overbeviste talspersoner i det nye borgerskapets selgere av symbolske varer og tjenester, i lederne innenfor bransjer som turisme og journalistikk, presse og film, mote og reklame, dekorasjon og eiendomsutvikling. Gjennom råd som er fordekte påbud og ved å holde fram modeller på eksemplarisk livsstil med forslår disse nye *tastemakers* en moral som koker ned til kunsten å konsumere, å bruke penger og å nyte.”

Et vesentlig aspekt ved det konsumerende, livsstilsopptatte subjekt er den økede betydning det ornamentale element er i ferd med å innta.²⁵² Dette har blant annet fått Faludi til å hevde eksistensen av en egen ornamental maskulinitet.²⁵³ Denne er en konsekvens av medie- og distinksjonssamfunnet.

*The only way to amount to anything in this new world, it seemed, was to attract that unblinking eye, to make it swivel, however momentarily, in your direction. What seemed to matter most now was mastering the art of self-presentation, fathering your own image, reproducing a self that could be launched into a mediated existence.*²⁵⁴

Thomas Johansson påpeker i *Rädd att falla* at dette er et vesentlig aspekt i diskursen rundt det han forstår som *den nye mannen*.²⁵⁵ Det å ta seg ut, vise seg frem, det å designe seg selv er blitt en mer vesentlig del av vår tids legitime maskuline selv. Dette ornamentale element kan gi seg utslag på flere måter. Slik Faludi ser det, står det i forbindelse med mediasamfunnet. Det dreier seg om å designe et maskulint jeg som er kompatibelt til de sjabloner som de ulike media presenterer individet gjennom. I utgangspunktet kan det virke som et rent estetisk foretagende, det kan se ut som om mannen er blitt langt mer forfengelig og jålete. Noe som følgende sitat fra Dagbladet indikerer:

²⁵² At denne utviklingen mot det ornamentale faktisk er av ganske ny dato, er noe som blant annet vises i *Distinksjonen* til Bourdieu, som utkom i 1979 (en rekke av analysene var imidlertid gjort i 1963 og i 1967–68). Her heter det: P. B (1995): 197–198. "Om det i særlig grad er forbudt for menn å pretendere noe som helst med hensyn til kultur, språk og klær, så er ikke det bare fordi estetisk omtanke, og da særlig vedrørende klær og sminke, er forbeholdt kvinner gjennom enda strengere forestillinger på dette området enn når det gjelder noen annen form for arbeidsdeling eller moralske skiller mellom kjønnene. Det er heller ikke bare fordi det å pretendere noe med hensyn til kultur, språk og klær på mer eller mindre uklart vis forbindes med manerer som anses som karakteristiske for borgerskapet ("kunstig", "dilldall") eller for den som er rede til å underkaste seg borgerskapets krav for å bli tatt opp blant dem – og her viser alminnelige fornærmelser som "lakei" og "soper" hvor grensen går. Men det er også fordi det å underkaste seg krav som betraktes som både feminine og borgerlige på en måte fremstår som en dobbel fornektelse av manndom."

²⁵³ For Faludi ser det ut til at det ornamentale elements inntreden som fremtredende element i moderne maskulinitetsformasjoner er av utelukkende negativ betydning. Det er for henne manifesteringen av en type bedrag hun oppfatter er blitt den amerikanske mann anno 1999 til del. Kontrakten med fellesskapet var at dersom mannen konstituerte sin maskuline identitet ifølge et gitt sett vedikoplekser, så hadde han et riktig og godt liv i vente. En prototype på denne form for maskulinitet finner vi i Foster i *Falling down*. Han har søkt å innfri de forventningshorisonter som var koblet til legitim maskulinitet; hvor det å ha et viktig og meningsfullt arbeid, og det å være en pålitelig, ansvarsbevisst familieforsørger var vesentlige elementer. Ved slutten av forrige årtusen ble han imidlertid en utdatert og overflødig maskulin skikkelse. De verdikonstellasjoner han hadde etablert sitt maskuline verd på var ikke lenger etterspurte; verken på arbeidsmarkedet eller kjønnsmarkedet. Denne for så vidt ærlige, reale, arbeidsomme mannen, blir så byttet ut med en maskulinitetsform som har fremvisningen og iscenesettelsen av et ornamentalt jeg, som identitetsmessig grunnkonstellasjon. Faludi oppfatter dette som en negativ bevegelse både fordi det leder til opplevelse av svik og bedrag hos store grupper menn, men også fordi den nye ornamentalt pregede maskulinitetsform betraktes som en selvsentrert, konsumentmaskulinitet, uten en etisk horisont som evner å reflektere fellesskapsverider inn i livsprosjektet. Faludi (1999): 636. "Den kommersialiserte, ornamentale "kvinneligheten" som kvinnebevegelsen diagnostiserte er nå i strupen på menn. Både menn og kvinner føler seg snytt for et liv hvor de kunne ha bidradd med noe til samfunnet; både menn og kvinner føler seg dyttet inn i roller som handler om lite annet enn å vise hvor pene de er eller vise tapperhet på markedsplassen."

²⁵⁴ Susan Faludi (1999): 531.

²⁵⁵ Johansson/Ekenstam (1998): 260. "I dag är det inte ovanligt att man kan se reklambilder där unge män ägnar sig åt sina kroppar och njuter av att smeka sig själva, av att tvåla in sig och att visa upp sig nakna."

Vi tror makeup for menn kommer snart. Vi ser at norske menn farger håret som aldri før, og at de i økende grad kjøper stylingprodukter, som gelé for øyenvippene, sier Stein Sæther, markedssjef i frisørkjeden H2. Dette er en del av en internasjonal trend. Menn farger håret og vil ha ungdommelige og trendy frisyre. Vi ser det og i småbyer og på bygda, sier Sæther. Vi brukte 13,2 millioner på frisørtjenester hver eneste dag, eller i alt 2,46 milliarder kroner, første halvår i fjor, ifølge statistisk sentralbyrå. (Dagbladet 03.03.01. s.10.)

Dette sitatet innebærer en selvfølgelig riktighet. Menn er generelt mer opptatt av utseende og fremtreden enn tidligere.²⁵⁶ Dette selvpresentasjonsprosjektet kan store deler av dagens menn ta del i på ulike måter, uten nødvendigvis å miste noe av sin mannlighet. Det er den ene delen av det. Den andre delen er at denne såkalte forfengelighet ikke nødvendigvis er et rent estetisk prosjekt. Det er ulike former for værensbejær investert i denne.

Det ornamentale er et delaspekt ved konsumet. Det ornamentale dreier seg ikke utelukkende om en ny type maskulin basert forfengelighet, som sitatet fra Dagbladet indikerer, som plutselig har fått et uforholdsmessig stort kulturelt nedslagsfelt. Det er ikke en eksaltering i jåleri. For en stor del dreier det seg om konsum av identitetsmarkører, om å posisjonere seg i livsstilsfeltet, om å fremvise et legitimt maskulint jeg, som innehar de former for potens som er en forutsetning for å kunne opprettholde en distingverende livsstilsformasjon. Det ornamentale er således en integrert del av det offentlige bejærrommet i vår tid, og derved et vesentlig element som til enhver tid gir profil og retning til bejærutvekslingssystemet.

²⁵⁶ Nå har ornamentaliteten også en språklig eller retorisk side. Denne kan ha større eller mindre betydning. Til enhver livsstil eller distinksjonspraksis hører det et sett spesielle språklige koder. Det distingverende element i disse kan være av både sematisk eller syntaktisk art, eller ulike blandingsforhold av begge deler. De fleste former for livsstilspraksis søker å bekrefte og konsolidere seg selv ved å forholde seg til andre livsstilspraksiser. Et element i disse adskillelses- og bekreftelsesstrategiene er bruken av ulike retoriske figurgallerier.

Kultur og ornament

Why did I see models as terrorists and the fashion world as a form of terrorism? Well, there's a tyranny to the fashion world in the way it extols an ideal beauty above all else that I think damages us. That has been a form of torture for women for decades and now it's increasingly happening to men. This obsession with looks that the fashion and photography worlds have taken to an extreme, psychically damages the culture. Period. That's a fact. I know we are not talking about violence – which is the terrorists' goal – but emotional violence.²⁵⁷

En fremtredende ornamentalt element i maskuliniteten har vært til stede i en rekke historiske kulturer, ikke minst i sammenheng med kult og rite. I disse sammenhenger har det ornamentale i stor utstrekning stått for markering av tilstedeværelse, en måte å aksentuere betydning på, et bidrag til den kollektive erindring og en gest som har en fellesskapsbindende karakter.

Med begrepet *ornamental maskulinitet* ser det imidlertid ut som om mannen er blitt dradd inn i en lignende objektiveringsdiskurs som kvinnen har befunnet seg i under headingen ”sexobjekt”. Dette er en sannhet med vesentlige modifikasjoner. Mannen har historisk sett alltid befunnet seg innen en rekke objektiveringsdiskurser. Det gjelder både som en kropp som kan ofres i krigsinnsats, og som et redskap i ulike arbeidssammenhenger. I tillegg har mannen også hatt status som økonomisk objekt. Et nytt moment ved den objektiveringsdiskursen som ligger implisitt i den ornamentale utgave av maskuliniteten, er at det er det maskuline jeg, som et seksuelt ladet og attraktivt jeg, som blir fremstilt.

En konsekvens av dette er en form for ”feminisering” av mannen i den forstand at han blir trukket inn i en passivitetsdiskurs. Han er ikke lenger den utvetydig handlende aktør, den som betrakter, analyserer velger ut mål og handler. I denne diskursen blir han selv betraktet, analysert, og fremstilt som objekt for andres begjær. Det er maskulinitetshistorisk sett en ny posisjon, at den maskuline kropp og fremtreden innfanges av et kvinnelig begjærende blikk,

²⁵⁷ Bret Easton Ellis (1998): 17.

ikke bare ut fra økonomiske vurderinger, men også ut fra en eksplisitt sensualitets og seksualitets inspirert horisont, på en bredere kulturell basis.

Mannen som et objekt for attrå er en posisjon som vekker ulike reaksjoner. Litteraturprofessoren Georg Stade skriver i *The Psychology of Men*, “For myself, all I have ever consciously wanted, since about age eleven, is for some women to take me as a sex object entirely”.²⁵⁸ Selv om Stade nok overdriver en smule, så tiljubler han en posisjon hvor han som mann kan bli gjenstand for dirkede seksuell oppmerksomhet. Og han anser det som en kjønnspolitisk uproblematisk stilling. Går vi over svenskegrensen finner vi en ganske annerledes posisjon. Thomas Johansson er tilbøyelig til å betrakte denne subjekt plassering som en indikator på en forsterket maskulin maktposisjon. “*Så snart som manliga kroppar utsätts för beundrande blickar börjar man tala om narcissism och om feminisering. Jag vill hävda att blickar av åtrå inte automatiskt leder till en passiv könsposition, utan snarare kan användas för att ytterligare stärka en maktposition.*”²⁵⁹ Hva Johansson egentlig mener med dette er noe uklart. Jeg tolker det dit hen at dersom menn fremtrer ikke bare som økonomisk attraktive og som potensielle forsørgere, men også som direkte erotisk og seksuelt attraktive på fremtredelsesnivå, vil det øke deres makt samfunnsmessig sett, og derved bidra til ytterligere undertrykkelse av kvinner. Det er noe søkt og paranoid over Johanssons maktanalytiske blick. Slik jeg ser det, er denne type mistankens hermeneutikk som Johansson kaster på mannen som et seksuelt vesen et utslag av en type nordisk pietisme. At fremveksten av det ornamentale er underlagt en rekke maktmekanismer som ikke nødvendigvis har bedringen av kjønnsforholdet som overordnet sikte deler jeg med Johansson. Jeg er imidlertid uenig i at den ornamentale mannen er en tradisjonell mann i oppdatert og forkledd form. Dette har flere sider, men den gjennomførte ornamentalist er en maskulinitetsform som tilhører konsumet.

Ornamentalitetsbegrepet har mange likhetspunkter med begrepet performativitet. Det begrep om ornamentalitet som Faludi lanserer skiller seg fra Butlers begrep om performativitet på forskjellige måter. Butlers begrep om performativitet er en langt mer omfattende størrelse, med helt andre filosofiske konnotasjoner og implikasjoner, enn det begrep Faludi opererer med, for å beskrive kjønns spesifikke væremåter. Selv om begrepenes forklaringsstatus overlapper hverandre, så tar de i utgangspunktet sikte på å forklare ulike fenomener.

²⁵⁸ George Stade i Fogel/Lane/Liebert (1986): 45.

²⁵⁹ Johansson/Ekenstam (1998): 261.

Butlers begrep tar i utgangspunktet sikte på å forklare hvordan kjønn blir konstituert innen en kulturell kontekst.²⁶⁰ Faludis ornamentbegrep har en klar deskriptiv profil. Begrepet tar sikte på å forklare en endring i de verdiformasjoner som det maskuline jeg blir konstituert på. Det peker på at det tradisjonelle maskuline jeg er i ferd med å bli fortrent av et mer selvsentrert og overfladisk ego. Butlers begrep om performativitet er mer omfattende i den forstand at det tar sikte på å vise de grunnleggende mekanismer som ligger til grunn for konstitueringen av kjønnets identitet som sådan. Slik jeg velger å tolke Butler, er det ornamentale innbefattet i det performative. Det vil si at det ornamentale i større grad tar sikte på å vise en bestemt profil identitetskonstitueringen har fått i visse kulturelle felt i vår tid, og i mindre grad tar sikte på å avdekke konstituerende forhold. (selv om vi selvfølgelig kan si at medias økende tilstedeværelse og betydning i vår kultur har konstituerende innflytelse på etableringen av den ornamentale maskulinitet.)²⁶¹

²⁶⁰ Selv om Butler benekter at det eksisterer noen gitte kausale forbindelser mellom det vi forstår som biologisk og sosialt kjønn ("sex" og "gender"), så vil hun likevel hevde at internaliseringen av et kulturelt bestemt sett kjønnsspesifikt gestikulasjonsreservoar, fører til en kjønnsidentitet som har en "relativ permanens". Hennes fokusering på det subversive potensial i fenomen som drag og cross-dressing, og lesbiske parkonstellasjoner som butch/femme har ført til lesninger av performativitetsbegrepet som legger opp til at kjønn er noe en nærmest kan ta av og på seg etter forgodtbefinnende. Meningen er snarere at disse fenomenene både viser kjønnets kulturavhengige karakter, og at et spesielt kjønnsspesifikt atferdsmønster eller mimetisk foretagende, ikke med nødvendighet er knyttet til kroppen som en gitt pre-diskursiv entitet.

²⁶¹ En av de store gevinster ved Butlers radikale kulturkonstruktivistiske posisjon er at hun åpner for en dyperegående problematisering av kategorien kjønn. Med sin perspektivering av den diskursive tvang i forbindelsen mellom kjønn og identitet frigjør hun et epistemisk rom, som gir tanken store utfoldelsesmuligheter, samtidig som denne frisettende gest etter min mening åpner for en større toleranse og fleksibilitet i forhold til den pressede og overbefolkede kategorien kjønn.

4.4 Fight Club (David Fincher, 1999)

*Without pain, without sacrifice, we have nothing.*²⁶²

Fight Club er en av en rekke amerikanske voldsfilmer som pøses ut på markedet. Filmen har vært gjenstand for mye debatt og oppmerksomhet av ulike grunner. Den er blitt kritisert for sin voldsforherligelse og fremelskelse av en barnaktig form for maskulinitet. Filmkritikeren Robert Ebert uttaler, ”*Fight Club* is the most frankly and cheerfully fascist big-star movie since *Death Wish*, a celebration of violence in which the heroes write themselves a licence to drink, smoke, screw and beat one another up.”²⁶³ Andre igjen betrakter den som en seriøs tematisering av de konflikter rekker av menn i vår tid gjennomlever. Jørgen Lorentzen hevder at ”Filmen *Fight Club* er som tatt ut av de siste ti årenes diskusjon om menn i krise i USA. Om farsfravær, om unge menn uten holdepunkter, om feminisering av kulturen, med referanser til et stort antall gedigne mannsbevegelser som de mytopoetiske ledet av Robert Bly med flere, en million menns marsj av farvede ledet av Louis Farrakhan og *Promise Keepers* ledet av religiøse talsmenn som Bill McCartney og andre.”²⁶⁴ I tillegg setter Lorentzen tematikken i forbindelse med det bedrag Susan Faludi hevder den amerikanske mann er blitt gjenstand for.²⁶⁵ En type bedrag jeg mener i langt større grad er tilfellet for den form maskulinitet Foster representerer i *Falling Down*. En av grunnene til at denne filmen vakte min interesse skyldes at den er en av få filmer som eksplisitt tematiserer forholdet mellom maskulinitet, konsum, identitet og vold. Den kan derved være et nyttig redskap å tenke gjennom feltet med.

²⁶² Tylder Durden til Jack i forbindelse med hans utlegning om såpens kulturhistorie.

²⁶³ Chicaco Sun Times

²⁶⁴ Jørgen Lorentzen (2000): 2.

²⁶⁵ Jørgen Lorentzen (2000): 2. “Jeg forstod ikke den gang at filmen var en forfilm og oppvarmer til julekveldens lesning av Susan Faludis *Stiffed. The Betrayal of Modern Man*. For i denne boken brettes ut i kapittel etter kapittel det, som er bakteppet for David Finchers film.”

Smerten

*This is your pain.*²⁶⁶

På et nivå handler filmen om smerte. Den dreier seg om en smerte som er overalt og som likevel er u håndgripelig. Og det er en smerte knyttet til det å være mann anno 2002. Det er en smerte som handler om det er mulig å eksistere som et integrert og velfungerende individ i det postmoderne samfunn, og samtidig oppleve seg som fullverdig mann.

Filmens Forteller Jack, lider av søvnløshet. Han oppsøker en lege for å få noe å sove på. Resultatet blir negativt. Legen anbefaler vendelrot og mosjon. ”I am in pain,” utbryter Jack. ”Do you wanna see real pain?” svarer legen. Han henviser Jack til en støttegruppe for menn med testikkelkreft. Her legger han hodet mellom de enorme brystene til Robert Paulsen (Meat Loaf), (fremvokst som et resultat av hormonbehandling etter at testiklene ble fjernet) og gir seg uhemmet hen til gråten. Insomniaen er borte. ”Babies don’t sleep this well,” uttaler han. Det blir begynnelsen på Jacks vandring rundt i en rekke terapigrupper.

Den intimitet, reservasjonsløshet, aksept og dype sorg han opplever hos disse menneskene som strir med en smerte som har en konkret, påtagelig kroppslig base, en smerte som marginaliserer dem fra kjønnsategorien eller innvarsler døden, forløser noe i Jack som gir ham en trygghet og sentrering som opphever søvnløsheten. Konseptet virker og de eksistensielle floker ser ut til å løse seg for Jack. Så melder problemet seg i form av en livstrett, tiltrekkende, kjederøkende, blakk og sensuell kvinne ved navn Marla Singer (Helena Bonham Carter).

Jack: Marla, the big tourist. Her lie reflected my lie. Suddenly I felt nothing. I couldn't cry, so once again I couldn't sleep.

Et tema i filmen dreier seg om å gjøre smerten begripelig, gi den en form og en fason, slik at det er mulig å møte den. I terapigruppene traff Jack mennesker med en lidelse det var mulig å

forholde seg til. Møte med Robert Paulsens massive, uomgjengelige konkrete og påtagelige fortvilelse, så ut til å kondensere og samle Jacks egen smerte. Møte med Marla, turisten, fakeren, kaster Jack brutalt tilbake på seg selv. Han er igjen en outsider i den konkrete, ”virkelige” smertes verden.

Den smerte Jack møter i terapigruppene, har et helt annet grunnlag enn den insomniaproduserende lidelse som rir ham. Jacks smerte verken samler, integrerer eller gir retning. Heller ikke har den en epistemologisk dimensjon. Den tilbyr ikke et annerledes blikk å betrakte verden med. Tvert om er det en smerte som desentrerer, som får verden til å flyte ut og konturene til å bli uklare. Det er en smerte som får virkeligheten til å fremstå som en kopi av en kopi av en kopi. En måte å innringe denne smerten på er å betrakte Jack som en ”urban loner” med en form for amputert eller underutviklet emosjonell kapasitet som handikapper ham sosialt, i den forstand at han ikke er i stand til å knytte bærende relasjoner. Da står han imidlertid i fare for å bli fiksert som et individuelt tilfelle, som et kasus som bør underlegges dybdepsykologisk behandling. En annen måte å forstå denne smerten på er å knyttet den til en måte å være mann på. I den sammenheng er det naturlig å sette den i relasjon til konsumentmaskuliniteten.

Konsum

*The quasi-peaceable gentleman of leisure, then, not only consumes of the stuff of life beyond the minimum required for subsistence and physical efficiency, but his consumption also undergoes a specialization as regards the quality of the goods consumed. He consumes freely and of the best, in food, drink, narcotics, shelter, services, ornaments, apparel, weapons and accoutrements, amusements, amulets, and idols or divinities.*²⁶⁷

Sitatet fra Veblen peker på dynamikker som var rådende ved konsumsamfunnets begynnelse. Det er gentlemannen, fortrinnsvis med familienavn og kapital, som er det tidlige konsums hegemoniske maskulinitetsform. Han konsumerer utover ethvert behov for å distingvere seg

²⁶⁶ Tyler Durden til Jack.

²⁶⁷ Thorstein Veblen (2000): 34.

selv og få respekt og anerkjennelse. Med ham foregår det en stadig spesialisering, differensiering og raffinering av konsumet. Dette konsumet har imidlertid ikke avgjørende betydning for gentlemannens opprettelse av identitet. Denne fikseres i større grad gjennom et utall av hierarkiske innordninger.

Dette er et helt annet forhold til konsumet enn det vi finner i David Finchers *Fight Club*. I *Fight Club* er konsumet transformert til det grunnleggende eksistensielle prosjekt. Det er mer vesentlig enn sex, kjærlighet og vennskap. Det tilfredsstillende de basale behov, og det bekrefter tilhørighet. I tillegg er konsumet en individueringsprosess på flere plan. På et nivå er det knyttet til etableringen av en bestemt livsstil. På et annet nivå er det knyttet til konstitueringen av en ”personlig” identitet. Selv om livsstil og identitet ikke er identiske størrelser, så kan det til tider være svært vanskelig å skille dem. Noe som volden i filmen aksentuerer. Til tross for at den materielle bakgrunn for livsstilen er utradert, er konsumet fremdeles kroppsliggjort som en umandiggjørende prosess i den enkelte.

En annet sentralt tema, knyttet til konsum og smertetemaet i *Fight Club*, er en form for sivilisasjonskritikk. Hovedtesen kan sies å være at det postmoderne samfunn feminiserer og undergraver maskulint verd. I denne sosiale setting følger vi et maskulint jeg på leting etter autensitet, verdighet og kjønnsmessig fylde.

Foster i *Falling Down* var en overgangsskikkelse. En form for maskulinitet som var konstruert med base i femtitallets verdiformasjoner, og som ikke var fleksibel nok til å møte en endret verden. Han var formet i produksjonens tegn, og gikk så å si under i møtet med det samfunn som eksalterer konsumet og konsummentaliteten. I *Fight Club* finner vi skikkelser som har sine formative røtter i samtiden. Det vil si at en rekke av disse er mer eller mindre rendyrkede representanter for konsummaskuliniteten. Det mest tydelige eksempel på dette er filmens hovedperson Jack/Tyler Durden. I denne form for maskulinitet er konsum blitt identitet.

Handlingen i filmen er sentrert rundt Jack, som er skadeutreder, ”recallcoordinator”, i et av de store bilprodusentkonsern, i filmen navngitt som Federal Motor Cooperation. Kjernen i hans profesjonelle liv består av en form for eksistensiell matematikk. Han flyr fra sted til sted, undersøker regelmessigheten i ulike ulykkesårsaker, og beregner hvor mange det lønner seg å la omkomme i kollisjoner før det svarer seg for firmaet å innkalle en bilmodell og rette en produksjonsfeil. Senteret i det private livet hans er den møysommelige oppbygning av en livsstil. Denne står i intim forbindelse med konstruksjonen av identitet. ”Which kind of dining set defines me as a person / I was a slave of the Ikea nesting instinct,” er typiske uttalelser. Når leiligheten hans, inklusive alt innbo, går i luften, tvinges han til eksistensiell

reorientering. En telefonsamtale med brannetterforskeren innringer de metafysiske konsekvenser av eksplosjonen.

Nobody takes this more serious than me. That condo was my life, ok? I loved every stick of furniture in that place. That was not just a bunch of stuff that got destroyed, it was me.

Utbyttet fra terapigruppene er av midlertidig karakter for Jack. Han må gjøre noe drastisk for å sentrere seg selv. Han sprenger leiligheten. Etter at leiligheten er sprengt, og den nå i konkret forstand hjemløse Jack slår seg sammen med såpeprodusenten Tyler Durden (Jacks alter ego), som produserer ”verdens beste såpe” basert på overskuddsfett fra skjønnhetsklinikker i sitt kjellerbaserte *Paper Street Soap*, utspiller følgende samtale seg.

Jack: *I had it all, I had a stereo that was very decent, a wardrobe that was getting very respectable,
I was close, I mean complete.*

Tyler Durden: *Shit man, now it's all gone.*

Jack: *All gone.*

Tyler Durden: *What are we then?*

Jack: *I don't know, consumers?*

Tyler Durden: *Right, we are consumers, we are biproducts of lifestyle obsession. Murder, crime, poverty, these things don't concern me. What concerns me are celebrity magazines, tv with 500 channels, some guy's name on my underwear, rogain, viagra, olestra...*

De maskulinitetsformer vi finner artikulert her, bekrefter identitet gjennom livsstilsshopping. Et grunnlag for etableringen av en livsstil er knyttet til konsumet av

identitetsmarkører som fungerer som en distingverende kraft. Denne formen for moderne individualitet har vesentlige berøringspunkter med det Giddens beskriver som særegent ved den høymoderne individualitet i *Modernity and Self-identity*: "lifestyle choice is increasingly important in the constitution of self-identity and daily activity."²⁶⁸

Mens Foster i *Falling Down* hadde et utvendig etisk fundert forhold både til konsumet og til sin egen status som konsument, så er konsumet i ovennevnte form for maskulinitet en immanent størrelse. Det er ikke noe en forholder seg til, det er noe en er. Treffende artikulert i setningen "that was not just a bunch of stuff that got destroyed, it was me." I *Fight Club* er konsum blitt en kroppsliggjort størrelse. Konsum er en måte å forstå og agere på. Konsumet er blitt habitus.

Når det gjelder Foster, kan konsumet til en viss grad bli forstått ut fra det perspektiv Thorstein Veblen setter med begrepet "Conspicuous Consumption".²⁶⁹ Selv om han ikke er en utpreget representant for denne konsumprofilen, tilhører han en middelklasse som til tross for sin økonomiske og seksuelle askese, anvender konsum til å bekrefte status og konsolidere en plass i det sosiale hierarki. Den tradisjonelle konsument i dette universet ønsker både å kunne ha det andre har, samtidig som han utrettelig arbeider mot å besitte det andre ikke har, for å kunne adskille seg fra hopen. Gjennom konsumet kjøper han seg så å si et image til bruk i det offentlige rom. Karakteristisk for denne middelklassen er at det hobbesianske maktdriv kan forstås i veblerianske termer som at mennesket har en grunnleggende tørst mot status. Status er imidlertid et tvetydig begrep, og innholdet vil variere over historiske epoker. Fra å være en del av et helt system som fikserer identitet og gir tilhørighet, blir sosial status gradvis utskilt som den primære identitetsutsigende instans.

But in fact: There is no real responsibility without a Rolex watch! Advertising refers explicitly to the object as a necessary criterion: You will be judged on ... An elegant woman is recognized by ... etc. Undoubtedly, objects have always constituted a system of recognition (repérage), but in conjunction, and often in addition to other systems of recognition (gestural, ritual, ceremonial, language, birth status, codes of moral values, etc.) What is specific to our society is that other systems of recognition

²⁶⁸ Anthony Giddens (1991): 5. "Yet because of the "openness" of social life today, the pluralisation of contexts of action and the diversity of "authorities", lifestyle choice is increasingly important in the constitution of self-identity and daily activity. Reflexively organised life-planning, which normally presumes consideration of risks as filtered through contact with expert knowledge, becomes a central feature of the structuring of self-identity."

²⁶⁹ Thorstein Veblen (2000): 34. "The canon of reputability is at hand and seizes upon such innovations as are, according to its standard, fit to survive. Since the consumption of these more excellent goods is an evidence of wealth, it becomes honorific; and conversely, the failure to consume in due quantity and quality becomes a mark of inferiority and demerit."

(reconnaissance) are progressively withdrawing, primarily to the advantage of the code of "social standing".²⁷⁰

En konsekvens av denne utviklingen er at det enkelte individ blir svært sårbart og påvirkelig både i forhold til sosialt press, men også i relasjon til maktdynamikken i kjønnssystemet. Det innebærer også at det blir maktpåliggende for den enkelte å innta og opprettholde de ulike identitetsmarkørene på forbilledlige måter. Det å bygge opp en livsstilsformasjon eller et distinksjonssystem som personligheten kan tre frem og få konturer gjennom får en betydelig eksistensiell dimensjon. I tillegg får individet en fundamental henvendthet mot de ulike magnetiske punkter som forvalter de markører som kan fikserer personen i et sosialt hierarki.

Det spesifikke ved vår tid, som på mange måter er en videreutvikling av det skjema Baudrillard beskriver og som etter min mening blir tydeliggjort i *Fight Club*, er ikke bare den hegemoniske posisjon sosial status har på identitetsmarkedet, men at posisjon, ting og konsum ikke er substansielt adskilt. En konsekvens av at skillet mellom en person og den status han tilskriver seg eller tilskrives, utraderes, er at identitet i større og større grad i dag er identisk med status, og omvendt.

Veblens *The Theory of the Leisure Class* blir betraktet som en tidlig forløper for de perspektiver Bourdieu utvikler i *Distinksjonen*. Jacks eksistensielle prosjekt kan delvis bli forstått i lys av de synspunkter som framstilles innen denne teoritradisjonen. Det innebærer at konsumet, tingene, markørene har vesentlig symbolverdi, og er ment å skulle utsi status og reflektere et smaksunivers som har en bestemt distingverende karakter. Der Jack, eller det jeg har kalt konsummaskuliniteten, bryter med denne tradisjonen, er i forholdet mellom konsum og identitet. Et av de mest markante trekk ved konsummaskuliniteten er at det ikke eksisterer et slikt substansielt skille mellom jeget og tingene, mellom det organiske og det inorganiske objekt, som vi finner i tradisjonen fra Veblen.

Konsumjeget, slik det fremtrer i *Fight Club*, er både den organiske, begjærende kropp og de begjærte ting. Konsumet og de begjærforhold som styrer dette er blitt innskrevet i kroppen på en slik måte at det er vanskelig å skille kropp fra ting eller objekt for konsum. Dette uttrykker seg konkret i begjærutvekslingssystemets ytre karakter, i de måter identitet blir bygd opp på ved at begjærslinjene blir mediert mot de magnetiske punkter i det offentlige rom som distribuerer de ulike identitetsmarkører.

²⁷⁰ Jean Baudrillard (2000): 238.

Til forskjell fra Giddens kultursosiologiske analyse utvikler filmen en markert kjønnsfilosofisk posisjon. Den er konkret i synliggjøringen av det kjønnsespesifikke aspekt ved det sivilisatoriske forfall. Den kulturelle nivellering blir tematisert ut fra dens virkninger i en kjønnsmessig kontekst, noe som også peker på at kulturell forflatning, og ikke minst de grep som anvendes for å bøte på denne arten seg på enkelte punkter vesensforskjellig for menn og kvinner.

De individer vi møter er ikke bare konsumenter, biprodukter av en frenetisk opptatthet av livsstil og imagebygning, de er også menn. Og som menn begynner de å reflektere over deres rolle og posisjon i dagens samfunn. Et første anslag er at moderniteten er preget av en hjemløs og forført maskulinitet. Den moderne mediefikserte, urbaniserte, teknologiske, dataoversvømmede virkelighet er preget av et tungt innslag av menn som har mistet retning, meningsfylde og maskulin kraft. Filmen utbroderer ikke om det er tap av tradisjonelle arbeids og familieformer og en ny feministisk selvbevissthet som er årsakene til det sivilisatoriske forfall. Men den mer enn antyder en sammenheng mellom konsum og avmaskulinisering. Og her ligger der en betydelig smerte.

Volden

Et vesentlig poeng i filmen, slik jeg leser den, er at konsumsamfunnet har satt seg som en feminiserende instans i mannen. Det har fratatt ham kraften, fylden og livsgnisten ved den spesifikke mannlige væremåte. Filmen bretter ut et omfattende kjønnsessimistisk scenario. Tyler Durden leverer følgende perspektiv i et kjellerlokale:

Man, I see in Fight club the strongest and smartest men who ever lived, I see all his potential, and I see it thrown away. God damn it, an entire generation pumping gas, waiting tables, slaves with white collars. ... Advertising has us chasing cars and clothes, working jobs we hate, so we can buy shit that we don't need. We are the middle children of history man, no purpose or place, we have no great war, no great depression, our great war is a spiritual war, our great depression is our lives. We have all been raised on television to believe that one day we all be millionaires and movie gods and rock stars. But we won't. We are slowly learning that fact, and we are very, very, pissed off.

Utsagnet peker på en generasjon menn som kaster bort sin mannlighet i en orgie av meningsløse jobber i et eksistensielt felt hvor alle ser ut til å innbille seg at deres livssituasjon kun er midlertidig, at de vil bli oppdaget, og at de medieforvaltede sjabloner om liv og lykke vil materialisere seg. ”Fight Club” kan således forstås som et opprør mot det samfunnsmessige maskineri som fratrar mannen hans opplevelse av kjønnsbetont fylde. Den kan betraktes som et opprør mot fordummende jobber, mot den løgnaktighet som ligger i reklamemakten, mot den falskheter de sentrale identitetsdistributører i samfunnet forfekter. Betrakningen av kulturen som et bedrag er et sentralt tema i *Fight Club*.

Forestillingen om det moderne samfunn som et systematisk og nitidig bedrag er et tema vi finner igjen både hos Foster i *Falling Down* og ikke minst i *Stiffed* til Susan Faludi, hvor undertittelen på boken lyder, *The Betrayal of the American Man*. Bedragets natur, årsak og løsningene på å fri seg fra bedraget er imidlertid vesensforskjellige. Felles for *Falling Down* og *Fight Club* er voldens fremtredende betydning. I *Falling Down* er volden voldsomme gester foran lukkede dører. Selv om Foster angriper det han opplever som det kulturelle forfallets årsaker og symptomer, så kan han aldri få tilbake ”paradise lost”. Volden gir ham ikke tilbake en verden han kan mestre og navigere stødig i. I *Fight Club* har volden imidlertid en svært annerledes status. Den er båret snarere av en utopisk enn av en nostalgisk dimensjon. I tilknytning til den utopiske dimensjonen har den en direkte kreativ funksjon. Den skal gi de impliserte menn deres tapte maskuline verdighet tilbake.

I utgangspunktet var Jack preget av en diffus smerte som gjorde ham søvnløs, og ga ham en annenrangs tilgang til verden. Gjennom å frekventere de ulike terapigruppene kom han i kontakt med en dimensjon av livet, som ga ham en viss sentrering. Den dialogiske, interaktive praksis som preger terapigruppene rørte noe vesentlig i ham. Men det var som om det røret ham på avstand. Selv om gruppene blant annet handlet om menn som kjempet en desperat kamp for sin mandighet, så traff de ikke de steder i Jack hvor hans maskulinitet kunne utvikles til en konkret og verdig tilstedeværelse. Gruppene kunne hjelpe ham til å sove bra om natten, men de kunne ikke gjenetablere den maskulinitet konsumsamfunnet har ribbet ham for. Ifølge filmen er det helt andre strategier som må tas i bruk for å restituere maskuliniteten. Og disse strategiene er på en grunnleggende måte ordløse.

Fight Club-systemet er disse strategiene. Og Fight Club-systemet, er som tittelen indikerer et system av steder hvor menn kjemper mot hverandre. I ”Fight Club” er det nevekampen mann mot mann som er den energetiske og transformatoriske kjerne. I *Fight*

Club er det den strategiske bruk av fysisk vold, som skal gjenopprette den maskuline fylde som konsumsamfunnet har erodert og fått til å krakelere. I denne sammenheng figurerer volden som en måte de impliserte menn søker å nullstille seg som mennesker på.. Når de svette og blodige, halvnakne kroppene denger løs på hverandre i kjellerlokaler og bakrom, så er det altså ikke en brutalisering av maskuline interaksjonsformer vi er vitne til. Tvert om. Betydningen er at hvert slag, hvert blindet øye, hvert ødelagte ansikt, står i humanismens tjeneste. Voldens sikter her mot å sentrere mennene i en opprinnelig maskulinitet.

Denne volden har flere dimensjoner. Den første jeg skal ta for meg er smerteaspektet. Gjennom den vold som rettes direkte mot kroppen, opplever Jack og de andre medlemmene av "Fight Club", en rent konkret fysisk smerte. Denne er en smerte som det er mulig å innringe og forholde seg til. Den er fundamentalt annerledes enn den smerte som fremmedgjørelsen fra maskuliniteten har forårsaket. På mange måter fungerer den som en motimpuls som negerer fremmedgjøringssmerten. Jack befinner seg for eksempel ikke lenger på utsiden av sin egen smerte. Gjennom volden blir han totalt delaktig både i sin egen kropp og i sin egen smerte. Den bidrar til å sentrere ham.

Kampene, volden, forårsaker en smerte som er direkte forbundet med det maskuline problem. Dette kan leses dit hen at den smerte den fysiske vold påfører, så å si vekker et slumrende maskulint jeg til live. I kampene oppstår det en mannskropp som er vesensforskjellig fra den kropp konsumsamfunnet har skrevet seg inn i. I denne kontekst skal volden så å si slå ut de emblem konsumsamfunnet har satt i mannen.

Det kan være nærliggende å betrakte konsumsamfunnet som en sadistisk størrelse, slik Frobenius gjør i forordet til Sacher-Masochs *Venus i pels*, hvor han skriver at "Konsumsamfunnets strikte kontroll over individet er bare et av eksemplene på et gjennomført politisk og økonomisk angrep på offerets frihet. Samfunnet er sadistisk."²⁷¹ Jeg ser det imidlertid som mer betegnende å betrakte det som en imperialistisk størrelse, som makt og formingsforhold som setter seg styrende i begjær og kropp.

Dette er en betraktningssmåte som på strukturnivå har likhetstrekk med den Fanon opererer med i *Fordømte her på jorden*. I *Fordømte her på jorden* er det Fanons poeng at kolonimakten har gitt den innfødte en identitet som underlegen og hærtatt. Den vold den innfødte anvender mot kolonih Herren dreier seg ikke bare om frigjøring og selvstendighet på nasjonsnivå. Det kanskje mest sentrale element i Fanons voldsforherligelse er at volden på individnivå fungerer rehumaniserende idet den bidrar til å gi den innfødte en ny, tilkjempet verdighet. Uten voldsvillighet vil individet alltid befinne seg lenket i et indre eksil. Overført

på *Fight Club* innebærer denne logikken at konsumsamfunnets innskrivning i mannskroppen sitter så dypt, har kolonialisert det maskuline jeg på en så altomfattende ”voldelig” måte, at det kun er en motvold som kan frambringe en ”frigjort” maskulin kroppslighet. Forbrukersamfunnets menn har fått logget inn et selvilde som mer eller mindre potente, som mer eller mindre verdsatte som menn, avhengig av hvilken ornamentikk de fremviser seg gjennom, og den økonomiske bæreevne de legger for dagen.

På et nivå insisterer filmen, slik jeg leser den, på at en mann ikke er sin jobb, ikke er sin økonomi, ikke er de måter han søker å distingvere seg på eller de emblem konsumet setter. Dette får en artikulasjon når Jack og Tyler Durden står på bussen og studerer Calvin Klein-reklamen. Den mannlige modellen på bildet poserer i en underbukse påført en CK-logo, med en kropp som ser ut til å være skulpturert med Apollon Belvedere som forbilde. Denne kan betraktes som et av flere mulige kroppsideal for den hegemoniske konsumkropp. De uttrykker dyp skepsis mot idealet. ”Is that what it is like to be a man?” Deretter formuleres det megetsigende: “Self improvement is masturbation, selfdestruction then.. .” Dette kan leses både som en kritikk av terapikulturen, samtidig som det kan stå som en bekreftelse av den type voldslogikk som fremkommer hos Fanon. Ordene, dialogen, forhandlingene er bare ”skin-deep”, de evner ikke å transformere de dype identitetsstrukturer konsumsamfunnet har preget. Dette er kampen og voldens område. Og dette krever en helt annen type maskulin kroppslighet. Hvor er vi så?

En måte å forstå det syn på samfunn og kropp som synes å være implisitt i filmens forståelse av maskulinitet, er å betrakte det i Bourdieuske termer. Konsummaskuliniteten er som jeg påpekte i avsnittet *Begjær, Samfunn, Identitet og konsum*, en kompleks størrelse. Den var kjennetegnet ved et spesifikt begjærsutvekslingssystem og en bestemt form for begjærsmidiering. Den konsumprofil disse bidro til å opprette fungerte som forkroppsliggjorte størrelser, nærmest på habitusnivå i Bourdieusk forstand. Det vil si at konsumet har satt seg som et sett av disposisjoner og forkroppsliggjorte strukturer for handling. Fra dette utgangspunktet kan jeg i en viss forstand si meg enig i det perspektiv som fremkommer i filmen, som hevder at konsumjeget ikke lar seg bryte ned og reformuleres gjennom terapigruppenes dialogiske praksis. Jeg kan imidlertid ikke gå god for den benekting av det dialogiske perspektiv som sådan, som er en vesentlig tråd i *Fight Club*. Negeringen av det dialogiske artikuleres i ”Fight Clubs” to første regler. Regel 1: ”You do not talk about ”Fight Club”. Regel 2: “You do not talk about “Fight Club”.

²⁷¹ Leopold von Sacher-Masoch (2002): 8.

Et av Butlers poenger er at vi ikke har tilgang til en prediskursiv kropp. Alt vi sier om kroppen, er filtrert og formet av språk og kultur. Fra filosofens og kulturforskerens ståsted som tolkere og formidlere innen et gitt historisk episteme er nok dette riktig. *Fight Club* påpeker imidlertid at det fra aktør-standpunkt er mulig å ha en direkte, umiddelbar tilgang til en prediskursiv kroppslighet. Det kan se ut som om skaperne av filmen eller forfatteren av boken som filmen er bygd på, Chuck Palahniuk, er svært bevisst dette problemet. Det ironiseres over den dialogiske praksis som utspilles i terapigruppen. Dette kan leses som at den regisserte samtalen, forståelsen, fortroligheten, utvekslingen av følelser, tanker og smerteerfaringer, hele det terapikulturelle kompleks, er nok et barn av konsumsamfunnet, som kun iverksetter en annen type fremmedgjøring. Et poeng som understrekes ved at Jack og til dels også Marla er blitt avhengig av å shoppe rundt i ulike terapiformer. Moralen kunne da være at det er kun ved å åpne tilgang til en prediskursiv kropp at konsumsamfunnets feminiserende grep så å si kan bli blødd ut av mannskroppen. I denne bejaelse av volden og smerten, eller den smertens etikk som fremkommer her, finnes en rekke ulike lag, med eksplisitt maskulinitetshistorisk signifikans.

I arkaiske samfunn finner vi lignende strategier som sikter mot å rense maskuliniteten fra de feminine elementer som har forurenset den og gjort den uren.²⁷² Et vesentlig innslag i manndomsriten er en rekke prøvelser av voldelig og smertefremkallende karakter. Gjennom kampene og prøvelsene formelig lider og blør novisen ut det feminine, infantile, avhengige, pregenitale aspekt ved maskuliniteten. En lignende logikk er til en viss grad også til stede i *Fight Club*. De slag og den smerte de kjempende unge menn påfører hverandre, kan leses som en måte det infantiliserende, uselvstendigjørende grep, selve det sivilisatoriske bedrag som er en kjerne i modernitetskritikken, blir konfrontert og overvunnet på.

Jack: You where not alive anywhere like you where there (Fight Club). ... A guy that came to Fight Club for the first time was a lot of cookie dough. After a few weeks he was carved out of wood.

²⁷² David G. Gilmore (1990): 259. "As Herdt puts it (1981:225), "Like cane-swallowing, bloodletting is a necessarily painful way of getting rid of inner maternal influences." ... The same emphasis on distancing from mother and renunciation of her stunting, effeminizing nature occurs in the case of the ritual vomiting. In all of the New Guinea examples, the object is explicitly not to simulate menstruation or to imitate women but to remove maternal substances from the boy's body and to enact an independence from the mother as the locus of sustenance: the vomiting is said to rid the boy of any of the mother's womb blood swallowed while he was in her womb and of any dangerous menstrual blood he had inadvertently ingested "with the food his mother prepared for him." (Lidz and Lidz 1977:20)."

En annen sentral maskulinitetshistorisk forbindelse som kan knyttes til volden i *Fight Club* er koblingen mellom maskulinitet og krig. Det er ikke uvanlig å betrakte krigen og kampen som et vesentlig karakterkonstituerende fenomen for mannen. I bøkene til Ernst Jünger for eksempel, har krigen den funksjon at den renses mannen for de bløte, feminine, avhengige aspekt, og konstituerer ham som en autonom, integrert skikkelse. Evnen til å takle smerte og negere lidelse er en vesentlig del av det maskuline idealbildet som er i sirkulasjon i denne kontekst.²⁷³ Krigen ansees å ha kreativ kraft til å forvandle nærmest enhver slave av arbeidslivets grå rutiner til mektige, handlekraftige størrelser.²⁷⁴ I denne tradisjonen forstås volden og kampen nærmest som *via regia* til autentiske maskulinitet.

Volden i *Fight Club* har en eksistensiell status. Det er via voldens transformerende egenskaper at en hjemløs maskulinitet kan etablere et kroppslig og mentalt utgangspunkt som muliggjør et helt annet og langt mer autonomt blikk på det kulturelle felt og ens plass i dette.

Den kreative side ved volden viser seg ved at den i denne sammenheng ser ut til å skulle tjene to hovedfunksjoner.

- 1) Volden kan betraktes som et instrument som bokstavelig talt skal banke konsumidentiteten ut av mannskroppene. Slagene og smerten, skrikene og svetten skal nullstille det som oppfattes som en inautentisk og degenerert form for maskulin væren. (Dette ligner på tanken om at krigen adler mannen, men har også en del likheter med tradisjonelle initiasjonsriter, hvor guttebarn må gjennom en rekke prøvelser, ofte av voldsom art, for å bli inkorporert som menn i samfunnet.)
- 2) Voldens andre, vesentlige funksjon er at den skal skape, eller frembringe en type kroppslighet, en type kroppserfaring, som skal tjene som et fast fundament det kan bygges en autentisk maskulinitet på. Det er den voldsomme og agiterte mannskropp, som utholder smerte og deformasjon som utgjør dette fundamentet.

²⁷³ Robert Bly (1992): 59. "Menn er fra guttedagene av igjen og igjen blitt opplært til å tro at et sår som smerter er noe skammelig.. Et sår som hindrer deg i å fortsette leken er det noe jenteaktig ved. Den sanne mannen går videre med innvollene hengende ut av kroppen etter seg."

Bryster minus baller

Filmen stiller på flere plan spørsmålet om hva maskulinitet er. Svarene den skisserer er noe tvetydige, men det ser ut for meg som om den til slutt faller ned på en slags essensialistisk maskulinitetsforståelse. Før den snevrer perspektiver, setter den imidlertid noen svært interessante åpninger. En av de mest spektakulære tematiseringer møter vi i testikkelkreftgruppen. Den testikkelløse og hormonbehandlede Robert Paulsen uttrykker gråtende med Jack trykket i et fast grep mellom de voluminøse puppene:

We are still men.

Yes, we are men, men is what we are, repliserer Jack i et noe lakonisk stemmeleie.

Her lanserer filmen spørsmålet om hva som er maskulinitetens definerende karakteristika. Hvor maskuliniteten er lokalisert. Uten testikler og med D-cup-bryster insisterer Robert Paulsen på å være autentisk mann. Hvor Paulsens maskulinitet skulle være fiksert, og hvilke karakteristika det er som utgjør den, uttaler ikke filmen direkte. Paulsens utflytende og feminiserte kropp er motstykket til den gresk inspirerte fremtoning som Calvin Klein kroppen fremviser. Calvin Klein kroppen er det som i *American Psycho* blir omtalt som en *hardbody*. Det innebærer at den har en stramt definert muskelmasse og er utstyrt med klare, ”klassiske” maskuline konturer mot omverdenen. I den konteksten er den et hegemonisk ideal, og fremstår som en sterkt distingverende identitetsmarkør. Robert Paulsens kropp som ikke bare er utflytende, men mangler også de kulturelt aksepterte maskulinitetsmarkører. Den har vesentlige likhetstrekk med uteliggerens kropp i *American Psycho*. I det univers *American Psycho* tegner, er uteliggeren en marginalisert og umandiggjort mann. De marginaliserende elementer er knyttet til økonomi og livsstil, til det å ikke være et konkurransedyktig individ. Robert Paulsen er en klar kandidat til umandighetskategorien. De marginaliserende elementer i dette tilfellet ville ikke vært knyttet til økonomi og evne til rivalisering, men til fraværet av

²⁷⁴ Susan Faludi (1999): 17. ”War makes strange giant creatures out of us little routine men who inhabit the earth.” Hun siterer her

de allment aksepterte maskulinitetsmarkører, pluss et særdeles påtagelig innslag av det som regnes som spesifikt kvinnelige kjønnsattributter. Likevel insisterer filmen på flere nivåer at det ikke er her han hører hjemme. Han er en reell mann.

Denne insisteringen åpner for den type problemstillinger vi fant hos Laqueur og Butler. Et av de poenger vi kan trekke ut av Laqueurs undersøkelser, er at det er svært komplisert å betrakte bestemte kroppslige attributter som uttrykk for det autentisk maskuline eller det autentisk feminine. Vi så at det ikke var mulig å gi et entydig belegg for tokjønnsmodellen rent vitenskapelig, med utgangspunkt i den viten som eksisterte om kroppen som fysiologisk organisme.

Butler søker blant annet å synliggjøre det kulturavhengige aspekt ved kjønnsforståelsen ved å bruke drag-queens som eksempler. Ifølge den amerikanske feministen viser menn i kvinneklær det tilfeldige og arbitrære ved de eksisterende kjønnsforhold. Hun kunne like gjerne, og kanskje med like stort hell anvendt Robert Paulsen som eksempel. Han står midt på gulvet i testikkelkreftgruppen, uten baller og med enorme bryster og insisterer med alt han eier av eksistensielt alvor på at han er en virkelig mann.

Her åpner filmen et lite øyeblikk for en konstruksjonistisk vinkling, og en filosofisk tematisering av det arbitrære og tilfeldige ved hva det er, hvilken instans som borger for legitim kjønnsidentitet. Når de mest tradisjonelle fysiske karakteristika som definerer maskulinitet er borte og til og med erstattet med tradisjonelle feminine karakteristika, som bryster, ser det ut som om det ikke er kroppen, kjødet, biologien, som er kilden til kjønnet. Fra dette utgangspunktet ville det vært naturlig å betrakte kjønn som noe som ble konstruert i et sosialt rom gjennom miming av det tilbud av kjønnsrekvisitter som det kjønnshistoriske stilreservoar tilbyr.

Innen en slik forståelsesramme er Paulsens krav på å være mann forståelige og legitime nok. Han kan betraktes som en som har tatt Butlers filosofiske credo på alvor. Det vil si at han i prinsippet befinner seg i en posisjon hvor han kan velge, uavhengig av sin fysiologi, å mime og identifisere seg med de kjønnskarakteristika han ønsker. Til tross for sin endrede fysiologiske status velger han å mime et kjønnsreservoar som tradisjonen har sanksjonert som maskulint. Derfor blir han mann, uavhengig av de fysiologiske egenskaper kroppen er utstyrt med. På dette punktet kunne filmen båret frem en radikal kjønnsfilosofisk brodd, og i Butlersk forstand hatt et subversivt potensial.

En annen og kanskje mer sannsynlig forklaring på Paulsens insistering på sin mannlighet, finner vi hos Robert Stoller. Ifølge Stollers forskning er det ikke de ytre

kjønnsattributter, penis, vagina etc., som er avgjørende for stabiliteten i en persons kjønnsidentitet. ”Normally, the male external genitalia are a sign to the individual and to society that this is a male, but they are not essential to producing the sense of maleness.”²⁷⁵ De kan ha betydning når det gjelder økning eller reduksjon i opplevelsen av å være mer eller mindre maskulin, men ikke nødvendigvis av selve opplevelsen av å være mann. Den grunnleggende kjønnsidentifiseringsprosess skjer ifølge Stoller i løpet av det første barneåret. Her avgjør barnet om det tilhører det ene eller det andre kjønn. Dette er et resultat av et samspill mellom en rekke faktorer. Både biologiske tildriv og anatomi kan spille ulike roller, men det som ifølge Stoller i de fleste tilfeller viser seg å være av mest avgjørende innflytelse, er foreldrenes holdning. Dersom denne av ulike grunner ikke er ambivalent, men entydig bekrefter barnets maskulinitet, så skapes den såkalte *core gender identity*, som er individets grunnleggende kjønnsidentitet. Denne blir satt så sterkt at den i de aller fleste tilfeller vil være permanent livet ut. I lys av denne forklaringen vil den testikkelløse og brysttunge Robert Paulsen forsette å oppleve seg selv som mann livet ut. Det han strir med er ikke å oppleve at han mister tilhørigheten til en kjønnskategori, at han verken er mann eller kvinne, men et kjønnsmessig det, som blant annet er tilfellet med noen av de tilfellene Stoller beskriver. Det Paulsen opplever kan således sies å være en sterk eksistensiell forvirring som skyldes en kraftig reduksjon i hans opplevelse av å være maskulin, som er vesenforskjellig fra hans opplevelse av å være mann.²⁷⁶

Det er imidlertid ikke så lett å bli kvitt Butlers radikale konstruktivisme. Stoller påpeker jo at både *the core gender identity* og opplevelsen av å være mer eller mindre mandig, er begge produkter av kompliserte kulturprosesser. Stridsspørsmålet mellom Butler og Stoller vil i denne sammenheng være hvilken permanens kjønnsidentiteten blir innskrevet i individet med. Blir kjønnsidentiteten forkroppsliggjort på en så grunnleggende måte i løpet av den preødipale periode at den i prinsippet er blitt ”second nature” og derved uforanderlig eller er kjønnsinstallasjonen av langt mer fleksibel og utbyttbar karakter, slik Butler vil hevde? Dette kunne vært et fruktbart scenario å utforske.

Her velger imidlertid filmen å falle ned på en mer tradisjonelt og nærmest essensialistisk betraktning. Det viser seg at det er en spesiell form for kroppslighet som er base for virkelig maskulinitet. I siste instans er det biologien som borger for mannligheten. Men det er ikke biologi verken i Laqueurs eller Butlers forstand. Det er når Robert Paulsen

²⁷⁵ Robert J. Stoller (1968): 47.

²⁷⁶ Robert J. Stoller (1968): 40. “By “the sense of maleness” I mean the awareness *I am a male*. This essentially unalterable core of gender identity is to be distinguished from the related but different belief, *I am manly* (or masculine). The latter attitude is a more subtle and

blir introdusert til Fight Club-systemet, til kampen, volden, de svette, blødende, aggressive men samtidig strengt disiplinerte mannskropper at han oppnår innsikter om seg selv som kjønnsvesen, som har en helt annen karakter og transformatorisk styrke enn de empatiske forståelsesfigurer som var operative i terapikulturen. I filmen er det volden som gjør Paulsen til en opplyst mann. Dette er en opplysning som overskrider de former for refleksjon som skulle sikre hans mandighet innen de rammer terapikulturen utgjorde.

Det er fordi Paulsen er i stand til å sloss, til å stå agitert og voldsom mot en annen mannskropp, i en blodig og smertefull male-bonding at han er virkelig mann. Det er på dette kroppsnivå de egentlige maskulinitetsutsigende instanser kan lokaliseres. Gjennom volden og kampen knyttes det også bånd mellom disse menn som fremstilles som langt sterkere og mer autentiske enn de interaksjonsformer og vennskapsbånd som er båret oppe av de språklige betydningsfelt, de retoriske figurer og semantiske forbindelser som er operative i kulturen.

I siste instans viser det seg at det er volden, og voldens kreative aspekter, som oppfattes som den egentlige maskulinitetsutsigende instans. Det er gjennom Fight Club systemet at den testikkelløse og brysttunge Robert Paulsen forløser sitt maskuline potensial og finner seg selv som mann. Det er altså ikke de umiddelbare fysiske kjønnskarakteristika som definerer kjønnsidentiteten. En kan godt være mann og ha større bryster enn Britt Ekland i *La Dolce Vita*. Det som teller, det som gir et autentisk maskulint verd, er ikke størrelsen på testiklene eller lengden på kjønnsorganet eller det sett *the core gender identity* er innskrevet i individet på, men den måte individet er i stand til å utlevere kroppen til volden og smerten på.

Autensitetsproblemet

*True masculinity is almost always thought to proceed from men's bodies – to be inherent in a male body or to express something about a male body.*²⁷⁷

Connells påstand leder oss til spørsmålet om hvilke forestilling om maskulinitet det er som ligger til grunn for filmen. Det en form for essensialistisk maskulinitetsforståelse som er i ferd med å vise seg gjennom Fight Club-systemet. Et av Connells poenger er at den essensialistisk

complicated development. It emerges only after the child has learned how his parents expect him to express masculinity; that is, to behave as they feel males should.”

²⁷⁷Robert W. Connell (1995): 45.

inspirerte retning i kjønnsdebatten alltid søker å lokalisere kilden til sann og autentisk maskulinitet i mannskroppen. Tanken er at det i mannskroppen finnes ulike sentra eller mønstre, som gir en type paradigmatisk retningslinjer for menns handlinger. *Fight Club* er en film som bekrefter Connells tese.

De maskulinitetsideal som fremkommer i filmen har likhetstrekk med forestillinger om mannlighet mytopoetene forfekter. Slik mytopoeten ser det, eksisterer det en krigersk arketypp, blant annet kalt Iron John i boken av samme navn, og slumrer et sted i mannens kollektive ubevisste. Denne representerer et ufravikelig maskulint eksistensvilkår. Bly vil hevde at den type maktesløshet og retningsløshet Jack, Paulsen og de andre menn i ”Fight Club” opplever er en trend ved vår tids måte å være mann på. For å oppnå retning og maskulint livsfylde må mannen av i dag, ifølge Bly, sette seg i kontakt med Villmannen i seg selv, og forløse det Bly enkelte steder kaller Zevs-energi.²⁷⁸

*Det jeg foreslår er altså at det under overflaten i enhver moderne mann, i bunnen av hans sinn, ligger en diger, primitiv skapning dekket med hår helt ned til føttene. Å oppnå kontakt med denne Villmannen er det stadiet mannen av i dag står foran.*²⁷⁹

Slik Bly ser det, symboliserer Villmannen dype, mørke og skremmende krefter. For at en mann skal kunne etablere retning på livet og handle med autoritet, må disse kreftene inkorporeres og levendegjøres. Årsaken til at Jack er fanget i maskulin utvendighet skyldes at konsum, industri, data og mediasamfunnet har vanskeliggjort tilgangen til det reservoar av energi forestillingskretsen om Villmannen huser.

På et nivå kan således det som foregår i ”Fight Club” sees som et forsøk på å mane frem og levendegjøre det Bly og Jung oppfatter som transhistoriske arketyperiske mønstre. Disse representerer dype lag i det kollektive ubevisste, som mannen må komme i kontakt med, inkorporere og levendegjøre på et tidspunkt i sitt liv, for å kunne utvikle seg til en hel og fullverdig mann, med de innsikter og det autoritetsansvar det innebærer. Maskulin autensitet kan således bli betraktet som et kulturelt felleseie, som ikke bare kan gjenopprette den enkelte

²⁷⁸ Robert Bly (1992): 38. ”Men i Hellas ble den positive mannlige autoritetsenergien forstått og respektert. Den ble kalt Zevs-energi, og omfattet intelligens, robust helse, godvilje, generøsitet, vilje til å ta beslutninger. Zevs-energi er mannlige autoritet som blir akseptert av fellesskapet.”

²⁷⁹ Robert Bly (1992): 21.

fra konsumsamfunnets umandighetsinnskrivning, men også revitalisere og gi retning og styrke til hele samfunnslegemet som sådan.

Den slags ubehagelig villskap som bildet av den hårete mannen representerer, er ikke det samme som macho-energi. Den hårete mannens energi leder til handling – ikke med grusomhet, men med beslutsomhet. Villmannen står ikke i et motsetningsforhold til sivilisasjonen, men han er heller ikke helt absorbert av sivilisasjonen.²⁸⁰

Blys villmann er i større grad en forutsetning for enn en antitese til sivilisasjonen. Den er en slags dionysisk rest som ikke lar seg utrydde av de pietistiske ideal eller de begjærsinstallasjoner som sivilisasjonsprosessen innskriver i mannen for å gjøre ham til et brukbart produksjonsdyr, eller et kjød som fusjonerer med tingene i et ekstatisk konsum. Den representerer en type energi og kraft som ansees som nødvendig for å kunne bryte gjennom feminiserende og virilitetsnedbrytende støy fra ulike samfunnsformasjoner. I forbindelse med denne type maskulinitetsideal har volden historisk sett hatt en kreativ og foredlende funksjon idet den utrenser de elementer som gjør mannen svak og avhengig, og konstituerer ham med klare konturer, virkekraft og vilje til ansvar i familien og samfunnets midte.

Homososialitet, eller ensomheten, begjæret og volden

Når de våget seg ut i det harde, hvite lyset i vår farløse verden, lærte de å se med verdens øyne. De lærte å kritisere sin far, glansen fra det hvite lyset fikk dem til og med til å se på ham som mindreverdige. Men dette var bare noe rent overfladisk. I samme øyeblikk som de glemte sine kritiske påfunn, falt den gamle, røde gløden fra hans autoritet over dem igjen. Han kunne ikke slokkes. La psykoanalytikerne snakke om farskompleks. Det er bare et ord som er funnet på. Her var en mann som holdt farskapets gamle, røde flamme ved like, farskapet som til og med hadde rett til å ofre barnet til Gud, som Isak. Farskapet som har makt over barnas liv og død: en stor, naturlig kraft. Og inntil barna, som var piker, kunne bli overgitt til en annen stor

*autoritet, eller hvis de hadde vært gutter, til de vokste opp til menn og selv ble midtpunktet for den samme makt, og fortsatte det samme mannlige mysterium, inntil da ville Godfrey Marshall passe på barna sine, med eller mot deres vilje.*²⁸¹

Sitatet fra D. H. Lawrences novelle *England, mitt England* plasserer farskapet og farsautoriteten som en *axis mundi* verden, samfunnet og familien dreier seg rundt. Lenge før Robert Bly konstaterer Lawrence at moderniteten har detronisert mannens autoritet og makt som far. Farsautoritetens forfallshistorie begynner altså lenge før det ”sibling society” Bly snakker om. Noen aspekter ved de skikkelser vi møter i *Fight Club*, kan forstås og perspektiveres som en konsekvens av farsfraværet. En vesentlig del av farsautoriteten er å introdusere sønnene på en konstruktiv måte til fellesskapet, lære dem de teknikker som må til for å beherske et liv i samfunnet. I en postmoderne verden innebærer både det å lære de ferdigheter som må til for å mestre arbeidslivet, og det å bli kompetent i forhold til samhandling, til det å relatere seg til andre.

De skikkelsene vi møter i *Fight Club*, er isolerte skikkelser. Det innebærer at de ikke har lært å relatere seg til andre mennesker. De lever i en virkelighet hvor de menneskelige nettverk og kontaktflater er begrenset. Dette viser seg tydelig når krisen nærmer seg. Det er ingen holdepunkter i de umiddelbare omgivelser. Dette ser ut til å være et strukturelt snarere enn et individuelt fenomen, noe som viser seg i at eksistensielle skjebneforhold er administrert vekk fra hverdagen. Sorg og lidelse fremstår ikke som allmennmenneskelige fenomener, som ethvert menneske i kraft av å være menneske har kompetanse til å møte. De er blitt nisjeprodukter. Dette viser terapigruppene tydelig. Det er en gruppe for den type sorg, og en annen gruppe for en annen type sorg, etc. etc. Sorgen er kategorisert og delegert fra sentralt hold. Det ser ut til at konsumsamfunnet har satt et slags normaliseringsgrep på smerten, at det er kun bestemte artikuleringer av lidelsen som oppfattes som legitime, og at dette er de som er kompatible og ikke subversive i forhold konsumsamfunnets dynamikker.

Et aspekt som bestyrker isolasjonen og vanskeliggjør samhandling, er konkurransesamfunnets dyrkning av individualisme og selvhevdelse. ”Selvhevdelsen dreper friheten”, uttaler Paul i *Siste Tango*. I en sosial setting hvor hver mann bebor sitt eget ambisiøse selv og forfølger egeninteressen med alle midler, er individet ufritt i sine ambisjoner og fanget i sine begjær. Dette vil også gjelde for forholdet mellom kjønnene.

²⁸⁰ Robert Bly (1992): 24.

²⁸¹ D.H. Lawrence (1973): 115.

Kvinnen vil kunne eksistere som en enhet i forlengelsen av mannens ambisjonsmønstre, og fremstå som et trofé på vellykkethet, en understreking av en konsumprofil og en materialisering av en velutviklet evne til å rivalisere. Kjærlighetsforholdet er ikke isolasjonsbrytende, og kjærligheten er derved ikke en reell konkurrent i forhold til volden i mannens bestrebelser på å sentrere seg selv. Følgende dialog utspiller seg:

Jack: *I cannot get married. I am a 30 years old boy.*

Tyler Durden: *We are generation of men raised by women... I am wondering if another woman is really the answer we need.*

Scenariet peker på vesentlige aspekter ved den postmoderne tilstand. Et av de mest fremtredende er pessimismen, den seksuelle blaserthet og ikke minst en mangel på håp og tiltro til kjærligheten. Den type naivitet og kjærlighetsromantikk vi så i *Siste Tango*, er for eksempel borte. På slutten av filmen kommer det fra en andpusten Paul: "I've run through Africa, Asia, Indonesia, and now I've found you."

Dialogen peker også på eksistensen av en generasjon faderløse menn.²⁸² I en viss forstand er dette et trivielt perspektiv. Tanken om "the sibling society", som et gjennomegalisert, demokratisert samfunn hvor det ikke eksisterer hierarkier og autoritetspersoner med en særskilt type erfaring, er velkjent. Det som varierer, er den type konsekvenser en mener dette forholdet har. At mangelen på farsfigurer og autoritetspersoner skaper et stort savn, er noe også Susan Faludi legger vekt på.

*My father never taught me to be a man" was the refrain I heard over and over again. "I was not guided by my father," Jack Schat, from the domestic-violence group, said to me once, his voice full of anguish. Having a father was supposed to mean having an older man show you how the world worked and how to find your place in it. Down the generations, the father wasn't simply a good sport who played backyard catch, took his son to ball games, or paid for his education. **He was a human bridge connecting***

²⁸² René Girard (1965): "In a universe of peers the feeble are prey to metaphysical desire and we see the triumph of modern feelings: envy, jealousy, and impotent hatred."

*the boy to an adult life of public engagement and responsibility. (min utheving) ... For centuries, of course, fathers have disappointed, neglected, abused, abandoned their sons. But there was something particularly unexpected, and so particularly disturbing, about the nature of the parental desertion that unfolded in the years after World War II, precisely because it coincided with a period of unprecedented abundance.*²⁸³

I *Fight Club* er det flere mannsskikkelser som figurerer som autoritetsfigurer og farssubstitutter i den forstand at de er i en posisjon hvor de er tilkjent en for stor autoritets plass. Jacks sjef i Federal Motor Cooperation kan bli betraktet som en slik størrelse. I dette tilfellet ser vi at konsumsamfunnets profittlogikker utradere enhver form for redelig samfunnskonstruktiv tankegang. Jacks sjef er en aggressiv, perspektivløs kyniker, som ikke har noen problemer med å la folk omkomme i trafikkulykker grunnet fabrikkfeil, så lenge det ikke går ut over firmaets inntjeningssevne.

Fight Club-systemet er et egalitært, distinksjonsløst fellesskap. Den eneste "eldre" som trer inn i Fight Club-systemet som representant for den ytre verden av etablerte borgere, er Lou. Som representant for sfæren av eiendomsbesittere og forvaltere av den økonomiske sirkulasjon, frembringer han ingen fellesskapskonstituerende verdier. Han formidler tvert imot den mest hermetiserte individualisme. Han representerer krefter som fungerer fragmenterende og isolerende. Som representant for fellesskapet er Lou en materialisering av den form den hobbessianske tese om "alles krig mot alle" har fått i det postmoderne samfunn.

Lou er på mange måter en villmann. Men han er ikke en villmann i den konstruktive forstand vi finner hos Bly. Lou er ensporet og brutal, med utemmet egeninteresse og begjær etter profitt som dominerende livsmotiv. Som mann betraktet eier han ikke sympati, hjertelag og forstand, eller den form for maskulinitet som skaper kontinuitet og samhold og som kan fungere som forbilde for livsbekreftende identitetsformasjoner.

Dette kan leses som at filmen søker å poengtere at de steder i samfunnet hvor det forvaltes betydelig makt, er befolket med menn som figurerer som en form for maskuline halvfabrikata. De har ikke utviklet en form for ansvarlig maskulinitet. Dette er maskulinitetsformer hvor bekymringene over skattetrekk og avgifter, over de elementer som kan synes å dempe deres evig fremadstormende bevegelse, er av større betydning enn vilje til å situere et handlingsregister rundt en mer omfattende etisk horisont.

²⁸³ Susan Faludi (1999): 596.

Denne type menn har ikke den menneskelige kompetanse og autoritet som trengs for å innføre yngre menn til et samfunnsmessig liv. Derved fungerer de bestyrkende i forhold til isolasjonen. Men på lignende måte som det i et rituel forløp understrekes at det må menn til for å skape menn, så må det i denne sammenheng menn til for å oppløse den maskuline isolasjon og konstituere en opplevelse av fellesskap. Volden kan i dette lys betraktes som en måte jevnbyrdige menn søker å opprette et fellesskap i en faderløs verden på.

En moderne initiasjonsrite?

*It is through the initiation rite that the man of the traditional societies comes to know and to assume his image.*²⁸⁴

*The term initiation in the most general sense denotes a body of rites and oral teachings whose purpose is to produce a decisive alteration in the religious and social status of the person to be initiated. In philosophical terms, initiation is equivalent to a basic change in existential condition; the novice emerges from his ordeal endowed with a totally different being from what he possessed before his initiation; he has become another.*²⁸⁵

Fight Club viser mange strukturelikheter med et klassisk rituel forløp. Riten er i et arkaisk samfunn en primær måte å innføre novisene eller de unge menn i fellesskapet på. Denne innføringen er et kollektivt anliggende. Det er hele samfunnets ansvar å innføre den unge gutten i samfunnet på en slik måte at han blir et fungerende og veltilpasset individ. Denne initiasjonsproblematikken er nært knyttet til problemkomplekset rundt fraværende fedre. I det moderne og postmoderne samfunn er den tidlige innføring i fellesskapet et individuelt eller intrafamiliært snarere enn et kollektivt ansvar. Den enkelte forelders kompetansenivå er således utslagsgivende på en helt annen måte når det gjelder kvaliteten på introduksjonen til samfunnet. Dette gjør at identitet og personforming får noe tilfeldig og utsatt over seg i vår

²⁸⁴ Mircea Eliade (1958): ix.

tid. Ved siden av betydningen av den sosiale status, slik denne etableres gjennom konsum og besettelse av identitetsmarkører, er individualiseringen av innføringsaspektet (overlatt til familie og foreldre) en av de faktorer som sterkest påvirker fragiliteten ved vår tids identitetskonstruksjoner.

Fight Club reflekterer og bearbeider individualiseringen av menneskeformingen og fraværet av kollektivt ansvar når det gjelder foredlingen av det mannlige råstoff. Dette viser seg på strukturnivå. En rekke handlingsmønstre i *Fight Club* kan forstås analogt til en rituell prosess. Et vesentlig moment i *Fight Club* er ønsket om forandring, om transformasjon. Dette ønsket om å bevege seg fra en eksistensiell posisjon til en annen blir i filmen artikulert som en vilje til å rense seg fra den degenererende innflytelse den postmoderne urbanitet med sine distinksjonssystemer og ulike livsstilsformer har på det maskuline jeg. I denne sammenheng kan *Fight Club*-systemet betraktes som en moderne utgave av en tradisjonell initiasjonsrite.²⁸⁶ En måte å gjennomføre denne betraktningen på, er å anvende det klassiske skjema for rituell forløp, som Arnold van Gennep utviklet i *Rites des passage* (1909).²⁸⁷

Selve begrepet "initiasjonsrite" har sin opprinnelse i Arnold van Genneps (1873–1957) klassifikasjoner som *rites de passage*. Van Gennep skiller mellom tre ulike typer, som også kan betraktes som tre ulike stadier i en enkelt rite. Disse stadiene er separasjonsfasen, overgangsfasen og inkorporasjonsfasen. Separasjonsfasen er den perioden hvor initianden rykkes ut fra sin vante virkelighet, overgangsfasen er det virkelighetsrom hvor den gamle verden blir visket bort, og kropp og sinn gjøres mottagelige for å bli imprignert med nye eksistensielle koder. Inkorporasjonsfasen er den periode hvor det transformerte individ, med sine nye eksistensielle *skjemata*, finner sin plass og blir inkorporert i fellesskapet.

I filmen kan separasjonsfasen betraktes som det faktum at en rekke menn velger å tre ut fra det etablerte samfunn, og de sett av normer og handlingsregler som eksisterer der. I *Fight Club* blir konsumsamfunnet med sitt begjærsrom og sine distinksjonssystem forstått analogt til det domene av kvinnelighet og ettergivenhet gutten må fri seg fra for å bli en fullbåren mann, i et arkaisk samfunn. I den tradisjonelle riten er separasjonen begynnelsen på

²⁸⁵ Mircea Eliade (1958): x.

²⁸⁶ Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology (1996): 489. "rites of passage are rituals which mark the passing of one stage of life and an entry into another, e.g. birth, puberty, marriage, initiation to the priesthood, or death. They are also known in English by the French equivalent, *rite de passage*, and by the term "life-crisis rituals" (min uthevelse)."

²⁸⁷ Arnold van Gennep (Forord ved Gilhus) (1999): 18. "Imidlertid kan det være et problem at modellen er så enkel at den kan brukes på nærmest hva som helst. Ferieturen til Syden så vel som bussturen hjem fra arbeidet kan lett betraktes som mindre overgangsfaser med sine riter og liminale tilstander. Modellen står da i fare for å bli utvannet og banalisert. Til dette kan man imidlertid innvende at når modellen er så åpen som den er, er det opp til dem som bruker den å få frem interessante aspekter ved studieobjektet. Kan modellen oppnå dette med bussturer og Sydenreiser, er det selvfølgelig legitimt å bruke den." s.14. "Men hans modell, som bygger på et bredt krysskulturelt studium, kan igjen anvendes i en analyse av kulturspesifikke forhold. Dette er modellens styrke og garanterer for dens fortsatte relevans. Modellen er heller ikke begrenset til å gjelde skriftløse kulturer, eller eldre skriftkulturer, selv om det var slike samfunn van Gennep tok sine eksempler fra. Modellen kan like godt brukes for å analysere overgangsriter i postindustrielle samfunn, riter som ledsager for eksempel moderne

unglingens ”andre fødsel”. Han skal bevege seg fra en tilstand av feminisert passivitet til en rolle som aktiv handlende mann.²⁸⁸

Når det gjelder Jack spesielt, markeres separasjonsfasen uomtvistelig og konkret gjennom eksplosjonen av leiligheten. I tradisjonelle riter er det vanlig at ulike former for vold, terror og smertefulle tester er en integrert del av det rituelle forløp som skal skille initianden fra den ordinære samfunnsmessige virkelighet. Som det understrekes gang på gang i filmen, er ikke denne leiligheten et symbol på eller fremvisning av Jacks livsstil, og på den måten en vesentlig identitetsmarkør. Den *er* hans samfunnsmessige væren. Det estetiske reservoar den etablerer seg på, sikter ikke mot å fremvise en personlighetsprofil eller et smaksmønster, og den kan heller ikke forstås som en spissartikulering av mer tradisjonelle former for sosial forfengelighet. I all sin kulde, sirlighet og pedantiske stiliserhet er den dypt menneskelig idet den *er* Jacks identitetsformasjoner.

Eksplosjonen *symboliserer* således ikke en separasjon, den *er* denne separasjonen. Og den er langt mer omfattende enn det vi finner i ”arkaiske” samfunn, fordi den også på vesentlige måter berører problemene knyttet til inkorporasjonsfasen. Etter separasjonen/eksplosjonen finnes det i konkret forstand ikke noe samfunn for Jack å gå tilbake til, hvor han kan opptre som en ansvarlig, bevisst mann.

Den neste fasen er overgangsfasen. Det som skal skje, er at innskrivningen eller den habitus konsumet har satt, skal viskes ut, og individet klargjøres for en annen måte å eksistere på. Konsumet ser imidlertid ut til å være innskrevet med en slik kraft og voldelighet i kroppen, at det, analogt med den kolonivold Fanon beskriver, må en motvold til for å drenere det ut, og restrukturere de skjemaer for forståelse av virkelighet som er operative i den enkelte. Denne motvolden, eller den humaniserende vold, er kjernen i Fight Club-systemet. Denne utgjøres av nevekamper mann mot mann i allverdens bakrom og kjellerlokaler.

bryllup, opptak i speideren, grader hos frimurerordenen, universitetenes doktorgradsdisputaser eller overgangen fra å være yrkesaktiv til å bli pensjonist.”

²⁸⁸ David D. Gilmore (1990: 158–60. ”But it is clear from Herdt’s descriptions and from the data compiled by numerous other New Guinea specialists that what is going on is really an effort, quite consciously avowed by the people themselves, to separate the boys from their mothers and thereby to terminate childhood. By breaking this primordial bond, the Sambia rites of manhood expunge from the boys all longings for passivity or dependency, instigating in them an angry self-autonomy in accordance with the political and economic exigencies of the Highlands. ... The avowed objective in this is not to mimic women or their functions, to imitate menstruation or childbirth, but quite the contrary, to reject the mother, to root her out of the boy’s body by washing away her milk and blood, to wean him psychologically from her, to set the boy on the road to independence. ”Boys must be traumatically separated – wiped clean of their female contaminants – so that their masculinity may develop” (Herdt 1982:55). This process is therefore not mainly one of imitation, or even symbolic sex-reversal, but rather of masculine status transition. It is not so much a question of establishing self-identity as a male, although it is that, too, but one of instilling autonomy as a keystone of the male character, inducing an agential mode, by overcoming what Bettelheim called the ”pregenital fixations” of an unreconstructed childhood (1955:124–126). The other native peoples of the Highlands, not only the Sambia, are quite clear on the purpose of their rites. For example, the Siane people say of their nosebleeding; ”His mother’s blood is being washed away” (Salisbury 1965:62). The Ilahita Arapesh say that the purpose of such male initiations is to ”rid the male child’s body of the polluting influences of his mother’s milk.” They continue, ”Without this ... there is no guarantee that future growth will lead him toward competent manhood” (Tuzin 1980:37).”

En vesentlig del av overgangsfasen er å få innskrevet en ny forståelse av den legitime maskuline kropp. Mediesamfunnet kjører frem den slanke, guttaktige kropp med en form for muskelmasse som får sin basisprofilering i tråd med egenskapene til de maskiner og treningsapparater som finnes i et helsestudio, som prototypen på etterstrebellesverdig maskulinitet. Jack / Tyler Durden fnyser av den type maskulin kroppslighet som fremkommer i Calvin Klein-reklamens utgave av den forbilledlige mann. Den poserende, selvforherligende mannskropp på reklameplakaten i bussen, som får sine grunnleggende former for eksistens fra de andres beundrende blikk, er en kropp som ennå ikke er våknet til bevissthet om sin maskuline egenart og sine ressurser. En gjennomgangstone i filmen understreker at det å være mann ikke dreier seg om å leve opp til en bestemt type kroppsideal, som henter vesentlige estetiske impulser fra Winckelmanns idealtypiske ynglinger. Dette feminine mannsbildet må destrueres. Det fryser begjæret i en umandighetsproduksjon. Volden er en materialisering av Arthur Rimbauds berømte strofe i *En årstid i Helvete*: ”En kveld satte jeg skjønnheten på mitt fang. – Og jeg fant henne besk. Og jeg skjelte henne ut.”²⁸⁹ Jack er mer direkte: ”I wanted to destroy something beautiful”, uttaler han etter å ha ramponert en ung manns vakre ansikt.

Et av Van Genneps sentrale begreper er *liminalitet*.²⁹⁰ Det er sterkt knyttet til overgangsfasen. Det er den periode hvor det blant annet er vanlig at gitte samfunnsmessige distinksjoner faller bort. De symboler og gester som tradisjonelt sett markerer status og rangering i de ulike former for sosiale hierarkier, har ikke lenger gyldige baner å sirkulere gjennom. Den er preget av egalitet, av at ingen bærer frem spesifikke karakteristika, som skiller dem fra de andre. Liminalitetsfasen er preget av et homogent fellesskap.

*A further structurally negative characteristic of transitional-beings is that they have nothing. They have no status, property, insignia, secular clothing, rank, kinship position, nothing to demarcate them structurally from their fellows.*²⁹¹

I Fight Club-systemet er det denne fasen som er den dominerende. I Fight Club-settingen er medlemmene avskåret fra sitt vante hverdagslige miljø, de er rykket ut av sine sosiale sammenhenger. Dette markeres i filmen blant annet gjennom de grunnregler som gjelder for

²⁸⁹ Arthur Rimbaud (overs. Haugen/Tønseth) (1981): ”Før, hvis jeg husker riktig, var mitt liv en fest hvor alle hjerter åpnet seg, hvor alle viner fløt. En kveld satte jeg skjønnheten på mitt fang. – Og jeg fant henne besk. – Og jeg skjelte henne ut. Jeg væpnet meg mot rettferdigheten. Jeg rømte. O trollkvinner, o nød, o hat, det er dere jeg betrodde min skatt!”

²⁹⁰ Fra latin *limen*, som betyr grense.

”Fight Club”. Regel nr. 1 er: ”Do not talk about Fight Club.” Regel nr. 2 er: ”Do not talk about Fight Club.” Når medlemmene møter hverandre igjen i det vanlige sosiale liv, er det ingen kontakt, ingen dialog. De gir hverandre i høyden et respektfullt nikk når de gjenkjenner tegnene på deres felles maskuline rettethet, som er ulike former for kroppslige skader; blåmerker og skadede og deformerte kroppsdeler.

Hva en er og gjør i det ordinære, sosiale liv, er underordnet i Fight Club. Her er det ikke vesentlige forskjeller og egokonstituerende distinksjoner, men likhet og fellesskap. På et nivå er vi i Fight Club vitne til at selve voldsutøvelsen fungerer distinksjonsnegerende, og i den forstand aksentuerer fellesskap og homogenitet. Voldens homogeniserende rolle i rituell sammenheng er på ingen måte av ny dato. På dette nivå slutter jeg meg til Girards karakteristikk av volden som en likhetskonstituerende ”naturkraft”.

The tragedians portray men and women caught up in a form of violence too impersonal in its workings, too brutal in its results, to allow any sort of value judgement, any sort of distinction, subtle or simplistic, to be drawn between ”good” and ”wicked” characters. ... In Greek tragedy violence invariably effaces the differences between antagonists.²⁹²

Det liminale rom som åpnes i overgangsfasen fylles av en vold som destruerer skjønnhet, distinksjoner, verdsettingssystemer, og river ned alle hierarkier, slik at de impliserte nullstilles og møtes ansikt til ansikt uten å være annet enn menn, menn i bevegelse. I denne prosessen åpnes de gradvis mot andre identitetselementer.

Egalitær maskulinitet

Victor Turner videreutvikler Van Genneps syn på det rituelle forløp. Han beholder tredelingen, men fyller liminalitetsbegrepet med nytt innhold under konseptet *communitas*. Turners poeng er at det rituelle forløp ikke bare negerer standardsettet av sivilisatoriske former, (en form for anti-kultur) men i vesentlig grad også understreker og bringer frem de

²⁹¹ Victor W. Turner i Thomas Hylland Eriksen (red) (1996): 514.

²⁹² René Girard (1972): 47.

bånd av mellommenneskelig karakter, som knytter et samfunn sammen, og får det til å eksistere.

I *Fight Club* ser vi eksistensen av *communitas*, på flere plan. I ”Fight Club” blir det understreket at det eksisterer noen former for bånd mellom menn. De bånd som bringer menn sammen lokaliseres i deres maskulinitet. I filmen eksisterer det en forestilling om at autentisk maskulinitet ikke er en hermetisert men en relasjonell størrelse. Bak de driv av egeninteresse, profitt og statusjag som konsumsamfunnet har innpodet i mannskroppen eksisterer det en annen kropp. Når denne kroppen avdekkes gjennom volden, knyttes medlemmene i Fight Club sammen. Det er ikke bare hierarki og distinksjoner som blir negert, i *communitas* i Fight Club får det atomistisk profilerte individ slått opp sine etablerte grenser og konturer.

Budskapet fra det *communitas* som viser seg i Fight Club, er at de primærelementer som knytter fellesskapet sammen, er ordløse og kroppsrelaterte. I den forstand har filmen en dypt reaksjonær profil. Det er ikke kultur og refleksjon, sivilisasjon og evne til medfølelse og utvikling av teknologisk og relasjonell kompetanse som er det samfunnssammenbindende kitt. Det er de bånd som skapes gjennom volden, blodet og smerten som er grunnlaget for fellesskapet. Dette budskapet setter *Fight Club* lagelig til for hugg. Den kan betraktes som en filmatisk dyrking av tradisjonell male-bonding koblet med en halvfascistisk voldsforherligelse.

Dersom vi snur litt på fordømmelsesflisen og tar filmen på alvor som et kulturuttrykk kan trender og prosesser i samfunnet komme til syne. Betrakter vi den som et kunstverk som søker å reflektere og bearbeide prosesser, behov og lengsler som er på ferde i samfunnet, så er en av dens klare profiler at det eksisterer en genuin lengsel etter fellesskap i kulturen, en måte å betrakte, forstå og verdsette på, som overskrider de epistemologiske kategorier som opprettholdes av distinksjonssystemene. Den indikerer at menn ønsker å bli synliggjort for hverandre på måter som overskrider statushierarkiene. Voldsprofilen peker videre på at den form for mannlighet som den såkalte myke mann representerer ikke er en farbar vei å gå i så henseende. I lys av det perspektiv filmen setter er dette en form for mannlighet som er overfladisk, blodfattig og uten evne til å sette rammer som gjør tilknytningspunktene forpliktende.

Det neste steg i det rituelle forløp er inkorporasjonsfasen. Etter at novisen er blitt nullstilt og fått utradert feminiteten og avhengigheten, og lært de koder for samhandling som kulturen er grunnnet i og de ferdigheter som kreves for å overleve, er det tid for å bli inkorporert som et nytt fullverdig medlem av samfunnet.

I *Fight Club* oppstår det problemer med å presse handlingen inn i et tradisjonelt skjema for rituelt forløp. Dette skyldes at det konservative aspekt ved riten er borte. Ritens hovedfunksjon i et ”arkaisk” samfunn har vært å produsere kompetente samfunnsmedlemmer. Deres hovedfunksjon har ikke vært å bringe nye impulser, eller fornye og revolusjonere samfunnslivet. Hovedoppgaven har vært å erverve en mental og kroppslig konstitusjon som kunne opprettholde kulturens hevdvunne praksisformer. Problemet for medlemmene av *Fight Club* at det ikke eksisterer et samfunnsmessig liv som det gir mening å bli inkorporert i. Den maskulinitet de har ervervet seg har ikke eksistensmulighet i samfunnet.

De utvikler et radikalt grep. Fight Club-fellesskapet og det nye maskuline jeg som har utviklet seg fra dette, har gitt dem en ny eksistensiell sikkerhet. Denne danner basis for en revolusjonær tro på nødvendigheten av en nedbrytning av de institusjoner, som har gjort den inautentiske maskuline væren til et allment kulturfenomen. Og det er dette prosjekt *Mayhem* tar sikte på å gjøre. Dette prosjektet er utopisk, og har ingen reelle eksistensmuligheter. Hvor er vi så?

Filmen reflekterer konsekvensene av individualiseringen av innføringen til samfunnet og noen av de lengsler etter fellesskap og autensitet som er på ferde i isolerte skikkelser som er fanget i en konsumprofilert begjærproduksjon. Et aspekt ved dette er forskjellen i de kompetansegivende erfaringene mellom et arkaisk og et postmoderne samfunn.

Et tradisjonelt samfunn forutsetter at samfunnsmedlemmene har hatt en type utenomsamfunnsmessig erfaring, for å kunne fungere som kompetente medlem. Dette er en type erfaring som ikke kan erverves gjennom de epistemologiske rom det hverdagslige samfunnsliv disponerer, slik som arbeid, samtale, ulike former for læring, mellommenneskelig interaksjon, etc.. Den må settes innenfor rammene av et rituelt forløp. Denne erfaringen er avgjørende for de måter individet forstår seg selv på og det vis det tar del i fellesskapspraksisene på. Konsumsamfunnet forutsetter ikke at individene må ha et slikt reservoar av erfaringer for å fungere som kompetente medlemmer. All nødvendig kunnskap kan i prinsippet erverves her og nå. Også i denne forstand er det postmoderne overflate. Overflaten er hermetisk og selvtilstrekkelig ved at den verken eksisterer i kraft av, eller tillater inkorporasjon av en annen livsdimensjon.

Turners begrep om liminalitet åpner imidlertid for at det kan være en redning for medlemmene av *Fight Club*. I det liminale rom skapes ikke bare betingelsene for en inkorporering i det etablerte. Det liminale tilkjennes også et kreativt aspekt. Erfaringer som

gjøres, kan ha potensial i seg til å fornye de gitte strukturene.²⁹³ Det kan utvikles egenskaper og kvaliteter som kan sprengne rammene for det etablerte samfunn. Dette gjelder særlig dersom samfunnet har beveget seg bort fra de kvaliteter som er fellesskapskonstituerende.

*Liminality may perhaps be regarded as the Nay to all positive structural assertions, but as in some sense the source of them all, and, more than that, as a realm of pure possibility whence novel configurations of ideas and relations may arise. ... And we have no way of knowing whether primitive initiations merely conserved lore. Perhaps they also generated new thought and new custom.*²⁹⁴

Selv om konkurransesamfunnet gjennom sin oppvurdering av rivalisering og egeninteresse i større grad adskiller enn integrerer sine medlemmer, så ser ikke de liminale mannserfaringer ut til å kunne bli inkorporert som en kritisk og menneskeligjørende brodd i fellesskapet. Dette kan skyldes både samfunnet og ”Fight Club”. Deltagerne i ”Fight Club” ser i hvert fall ikke ut til å være villige til å forsøke å inkorporere de nye mannserfaringene i samtidssamfunnet. Det er ikke nødvendigvis slik at de er for radikale for det eksisterende, men snarere slik at det eksisterende betraktes som så degenerert at dets bærende elementer må bort, og nytt skapes.

For medlemmene av *Fight Club* finnes det altså ikke noen vei tilbake til samfunnet når de overskridende erfaringene er gjort. I dette perspektiv er *Fight Club* å betrakte som en rituell prosess, som er iverksatt på utsiden av samfunnet. Dette introduserer nødvendigheten av prosjekt *Mayhem*. Prosjekt *Mayhem* er et anti-samfunn. Som anti-samfunn er det ment å fungere som det alternative samfunn som bygger på den innsikt medlemmene har ervervet seg i den liminale tilstanden. Dette ender i eksplosjon, selvmord og uvisshet.

Det er et både desperat og pessimistisk kjønnsscenario som møter oss i *Fight Club*. Konsumet har satt seg i begjærproduksjonen slik at menn ikke oppfatter seg som menn. De er i besittelse av teknologier for mestring av arbeid, og estetisk kompetanse til å bygge opp en identitet i tråd med bestemte distinksjonssystem. De kjører imidlertid på kjønnsmessig sparebluss, kraften og fylde i kjønnet er vekk. Løsningen på floken, på selvets fragilitet,

²⁹³ Arnold van Gennep (Forord ved Gilhus) (1999): 17. ”Det går nemlig helt klart frem av Turners senere arbeider at liminalfasen står i et eget lys og at det er her kulturell skaperkraft særlig utløses. Liminalfasen er paradoksal og inviterer til mystikk, for ikke å si mystifisering. Den skjuler noe som forskeren i beste fall kan avsløre. Derved fremstår liminalfasen som en hovednøkkel til å dechiffere kulturens hemmeligheter.”

søkes ikke i relasjoner eller i seksualitet, men i volden. Viljen til å sette sin lit til volden når identiteten er under press, blir utdypet i *American Psycho*.

²⁹⁴ Victor W. Turner I Thomas Hylland Eriksen (red) (1996): 512.

4.5 American Psycho (Bret Easton Ellis, 1999)

*Reflection is useless, the world is senseless. Evil is its only permanence. God is not alive. Love cannot be trusted. Surface, surface, surface was all that anyone found meaning in...this was civilization as I saw it, colossal and jagged...*²⁹⁵

American Psycho er en av de mest kontroversielle og omdiskuterte bokutgivelser de siste 10–15 år. Dens, for det meste negative, ry, skyldes i hovedsak de lange, groteske og nitidig utmalte voldsscenene. Dette har ført til at forfatteren Bret Easton Ellis er blitt beskyldt for å spekulere i vold. En av konsekvensene er at den i mange kretser ikke er blitt tatt seriøst som et estetisk objekt, noe som er en av grunnene til at det foreligger relativt lite litteratur om boken i forhold til dens ry. I denne sammenheng kan en bære på minne at både *Lady Chatterly's Lover* og *Sangen om den røde rubin* ble betraktet som bøker som vekket anstøt mot den offentlige moral.

I *American Psycho* må en imidlertid lese 129 sider før en støter på den første voldsscenen. Her er det uteliggeren Al som får unngjelde. I løpet av historien opptrer der i alt ca. et dusin drap. Disse er likelig fordelt på kjønn, syv menn og syv kvinner. En av forskjellene er lengden på drapene. Bateman er som oftest hurtigere ferdig med mennene enn med kvinnene. ”The ax hits him midsentence, straight in the face, its thick blade chopping sideways into his open mouth, shutting him up.” End of story. Kvinnene er han imidlertid mer nøye med. Mens mennene hovedsakelig blir ekspedert med kniv, øks eller pistol, så er han mer oppfinnsom når det gjelder kvinnene. Han anvender stiftepistol, saks, slakterkniv, utsultede rotter, og tar seg i tillegg bryet med å elte noen av de kvinnelige ofrene til pølser og

²⁹⁵ Bret Easton Ellis (1991): 375.

kjøttkaker. En av årsakene til drapssekvensenes ulike lengder, er at drapene på kvinnene har en seksuell dimensjon ved siden av den voldelige. Slikt tar tid.

Bret Easton Ellis ble beskyldt for å være kvinnefiendtlig, noe som resulterte i store demonstrasjoner mot boken da den ble lansert. Blant annet var America's National Organisation of Women samt en rekke andre kvinnebevegelser involvert i til dels svært sterke fordømmelser av boken. At hovedpersonen, seriemorderen Patrick Bateman, av venner kalt Pat, utviser en fiendtlighet overfor omgivelsene er hevet over enhver tvil. At hovedelementet i denne skulle være et kvinnehat, synes jeg det derimot er lite belegg for å hevde. Bateman dreper de mennesker som står som representanter for elementer som kan destabilisere hans identitet. Om dette er menn eller kvinner er underordnet. Dersom en velger å fokusere eksplisitt på misogynien som det dominerende forklaringspunkt, så er det min mening at de sentrale voldslogiske mønstre ikke vil bli tilstrekkelig belyst.

Voldsbeskrivelsene i boken har også vært gjenstand for andre kontroverser. Er det realisme eller splatter-estetikk Ellis gir seg i kast med? Stig Sæterbakken hevder at, ”mordene går sin gang, med alle splatter-estetikkens kjennetegn, slik det famøse sosiale liv i Manhattans klubber og restauranter sklir av sted, det hele forelagt som en meny av tidsriktige komponenter.”²⁹⁶ Mens Jan Kjærstad på sin side hevder at det Ellis driver med, er ”reinspikka realisme”.²⁹⁷ Ellis selv befinner seg et sted midt imellom. Voldsscenen i boken var noe av det siste han skrev, ifølge ham selv, og han gjorde et grundig research, blant annet i FBIs arkiver på virkelige seriemordere. Dette var det ”realhistoriske” grunnlag for voldsepisodene. Men som han sier, på dette grunnlag lot han Bateman utbrodere de eksisterende fakta.²⁹⁸

En måte å betrakte boken på er å se den som et monument over jappekulturens grådighet og overfladiskhet. I en forstand handler boken også om penger. Den uttrykker noen av de maktforhold som er kondensert i pengene, både som identitetsmarkører og som grunnlag for interaksjonen med virkeligheten. I tillegg gir den en skisse av en sentral måte penger i vår kultur er i stand til å tiltrekke seg begjær, og skape bestemte konstallasjoner av begjærstilknyningsforhold som blir grunnsegment i individet. *American Psycho* kan betraktes

²⁹⁶ Stig Sæterbakken (1992) 12.

²⁹⁷ Jan Kjærstad (1992): “Ellis driver med reinspikka realisme. Eller som Bateman formulerer det selv: ”Surface, surface, surface was all that anyone found meaning in...” etc.”

²⁹⁸ Bret Easton Ellis (1998): 7. “The research I did was only to inform the murder sequences because I really had no idea where to go with that. These were sequences, four or five of them scattered throughout the book, that I left blank and didn't work on until the book was completed; then I went back and filled those scenes in. I didn't really want to write them, but I knew they had to be there. So I read a lot of books about serial killers and picked up details from that and then had a friend who introduced me to someone who could get me criminology textbooks from the FBI that really went into graphic detail about certain motifs in the actual murders committed by serial killers and detailed accounts of what serial killers did to bodies, what they did to the people they murdered, especially sex killings. That's why I did the research, because I couldn't really have made this up. What happened, though, was that once I had all these details and descriptions down and started writing these sequences, Patrick Bateman's voice entered into the scenario and he perverted them even farther because he'd been in my head for so long and he was such an extreme character that any sentence I would write, somehow he would get into it. I think he gave

som et ondskapsfullt portrett av det menneskelige forfall i et univers hvor selv de mest intime relasjoner er styrt av ting, penger og allmenne markedslogikker. Den er en studie av en type menneskesinn hvor de epistemologiske kategorier som styrer persepsjon og forståelse ikke bygger på transcendentale forutsetninger som tid, rom og kausalitet, men kataloger over merkevarer, fortegnelser over hotte "celebrities" og ulike bankkonti.

Til tross for at handlingen utspiller seg i en hypermoderne urbanitet, et miljø rundt Wall Street i New York, så er det Bret Easton Ellis oppfatning at den ondskap han gir et ansikt til, er tidløs. "I'm also a believer that Patrick Bateman can exist at anytime. Patrick Bateman is an example of what Hannah Arendt called, "the banality of evil." That's basically what he is."²⁹⁹ Her er jeg kun delvis enig med Ellis. Det tidløse er ikke den såkalte banale eller hverdagsmenneske siden ved ondskapen, som slo Hannah Arendt så sterkt under rettsaken mot Eichmann i Jerusalem hvor hun var til stede som reporter for *The New Yorker*, men snarere det at volden står i et kreativt forhold til egoets måte å trekke sine demarkasjonslinjer og opprettholde seg selv på. Den måte dette gjøres på i *American Psycho* er imidlertid, slik jeg ser det, ikke tidløs, men reflekterer nettopp fenomener som i større eller mindre grad er særegne for vår tid.

Det er mange problemer knyttet til lesningen av en bok som *American Psycho*. En av de mest sentrale er hvilken type realitetsstatus det er mulig å gi denne eksess i vold og voldens perversiteter. Hovedpersonen Pat Bateman, som også er bokens forteller er i store deler av boken i kokain og pillerus. Spørsmålet er da hvilken form for troverdighet vi kan feste til en slik forteller.³⁰⁰ Er det en fortelling om en pervers morder som er et resultat av en samfunnsformasjon hvor rivalisering, penger og de enkleste former for menneskelig fremtreden er av overordnet karakter, og som sådan en bok som kan fortelle oss noe både om vår tid og egenarten av konstitueringen av individet, eller har hele boken en langt mer troskyldig dimensjon? Er den kun å betrakte som overspente nedtegnelser fra en pervers dagdrømmer?

those sequences an extra spin that I could not have gotten from pulling them straight out of textbooks oan plopping tham right in the midst of the novel."

²⁹⁹ Bret Easton Ellis (1998): 20.

³⁰⁰ Bret Easton Ellis (1991): 148. "and it's midafternoon and I find myself standing at a phone booth on a corner somewhere downtown, I don't know where, but I am sweaty and a pounding migraine thumps dully in my head and I'm experiencing a major-league anxiety attac, searching my pockets for Valium, Xanax, a leftover Halcion, anything and all I find are three faded Nuprin in a Gucci pillbox, so I pop all three into my mouth and swallow them down with a Diet Pepsi and I couldn't tell you where it came from if my life depended on it. I've forgotten who I had lunch with earlier and, even more important, *where*. Was it Robert Ailes at Beats? Or was it Todd Hendricks at Ursula's, the new Phillip Duncan Holmes bistro in Tribecca? Or was it Ricky Worrall and were we at December's? Or would it have been Kevin Weber at Contra in NoHo? Did I order the patridge sandwich on brioche with green tomatoes, or a big plate of endive with clam sauce? Oh god, *I can't remember*." I moan, my clothes – a linen and silk sport coat, a cotton shirt. ... The phone keeps ringing but I don't know who I've called and I just stand on the corner, Ray-Bans balanced on my forehead at what feels like an odd, crooked angle, and then I hear a faint familiar sound coming through the wires. Jean's soft voice competing with the endless gridlock stuck on Broadway."

Slik jeg ser det, lodder *American Psycho* i ekstrem form vesentlige sider ved samtidens kulturbilde. Tanken om at en kan forstå mye av et samfunn ved å betrakte dets monstre, er gjeldende i dette tilfellet. De innslag av satire og ironi som preger deler av boken undergraver, etter mitt syn, ikke dette faktum. For mitt vedkommende er *American Psycho* et kunstverk det er fruktbart å bruke til å perspektivere og tenke gjennom det problemfeltet jeg er engasjert i. I denne sammenheng er *American Psycho* en bok som både samler, spissartikulerer og oppdaterer en rekke av de temaområder jeg har behandlet. I boken finner vi igjen temaet om maskulinitet i krise og oppløsning, konsumsamfunnets innskrivning i mannskroppen, distinksjonssystemets betydning for identitetskonstitueringen, og forestillingen om volden som en kreativ, grensesettende og egostabiliserende størrelse.

I dette lys kan Bateman betraktes som et maskulint jeg som befinner seg i en kontinuerlig sammenbruddstilstand. Et utslag av denne er at han er i en uopphørlig selvbekreftende og distingverende bevegelse. Han har mange likhetstrekk med Foster og Jack, men skiller seg fra dem på vesentlige punkter. Når det gjaldt Foster, var de direkte utløsende årsakene til jeg-krakket av ytre karakter. Han var utdatert, ”obsolete, not economical viable”, både på arbeidsmarkedet og som far og familiemann.

I *Fight Club* var også det eksistensielle scenario fokusert på maskulinitet i krise. Jack var imidlertid ikke som Foster en marginal størrelse, som samfunnet så å si hadde spyttet ut. Han befant seg på innsiden av konsumet og var konstituert som en skikkelse som var fullstendig kompatibel til de strukturer som opprettholde dette. Det var de måter samfunnet hadde innskrevet seg i kroppen hans, og opprettet seg i de primære begjærstilknytningsforholdene på, som resulterte i at hans mandighet var en utvannet og krakelerende størrelse. Dette gjorde han så revolt mot.

I *American Psycho* møter vi også en mann som er på innsiden av samfunnet, og behersker de spilleregler som gjelder der. Pat Bateman fremstår i langt større grad som representant for en hegemonisk enn en marginalisert maskulinitet. I *Fight Club* var det ”ubehaget i kulturen”, sentrert i en problematikk rundt forholdet mellom maskulinitet og identitet, som var det sentrale fokus. I *American Psycho* er maskulinitetsspørsmålet ikke et eksplisitt tema på lignende måte. Det sentrale spørsmål i denne konteksten er i langt større grad knyttet til forholdet mellom identitet og mestringsingen av et distinksjonssystem.

Boken innledes med et sitat fra Dantes guddommelige komedie: ”Abandon all hope ye who enters here.”³⁰¹ Dante-allusjonene peker på karakteren av det univers romanen utspiller

³⁰¹ Bret Easton Ellis (1991): 3. ”ABANDON ALL HOPE YE WHO ENTER HERE is scrawled in blood red lettering on the side of the Chemical Bank near the corner of Eleventh and First and is in print large enough to be seen from the backseat of the cab as it lurches forward

seg i. I motsetning til Dante har Bateman, som Foster og Jack, ingen substansielle støttespillere, ingen klok og erfaren mann til å hjelpe ham til å navigere gjennom *Inferno*. Menn som Vergil er hjemløse i denne type virkelighet. Den siste setningen i boken ”This is not an exit”, understreker at handlingen utspiller seg i et lukket, klaustrofobisk univers hvor han er håpløst utlevert til infernalske krefters spill.

American Psycho er fortellingen om Patrick Bateman. Han er en grei og alminnelig borger, av venner betraktet som ”the boy next door”. Det er noe ualminnelig alminnelig over ham.³⁰² Settingen er nittitallets New York. Bateman er finansmann i Wall Street. Han kommer fra en velhavende familie. Faren ser han sjelden, han hater sin bror, og besøker en gang imellom sin mor på Sandstone,³⁰³ et eksklusivt asyl hvor hun sitter med Ray Ban-solbriller til to hundre dollar, proppet med beroligende midler.³⁰⁴ Bateman trenger ikke å jobbe, men han vil fylle sin plass i maskineriet, som han sier.³⁰⁵

Bateman er som Jack i *Fight Club* en representant for det Susan Faludi betegnet *ornamental maskulinitet*. Han er seksogtyve år, ser ut som en modell og har medlemskap på Xclusive helsestudio hvor han pumper jern og får shiatsu-massasje. Han er dypt opptatt av å holde en gjennomført brunfarge, og hans inderligste eksistensielle problematikk kretser rundt sin egen og andres personlige garderobe, forskjellige kremer og lotions, samt bordbestillinger på ulike hippe restauranter.³⁰⁶

in the traffic leaving Wall Street and just as Timothy Price notices the words a bus pulls up, the advertisement for *Les Misérables* on its side blocking its view, but Price who is with Pierce & Pierce and twenty-six doesn't seem to care because he tells the driver he will give him five dollars to turn up the radio, "Be My Baby" on WYNN, and the driver, black, not American, does so.

³⁰² Bret Easton Ellis (1991): 11. "Oh leave Patrick alone," Evelyn says. "He's the boy next door. That's Patrick. You're not a dufus, are you, honey?" BEE (1996): 16. "Å, ikke plag Patrick," sier Evelyn. "Han er så grei og alminnelig." Dette er en standardfrase som gjentas en rekke ganger gjennom hele boken. På slutten av boken når Bateman forsøker å tilstå sine morderiske utskeielser, blir han avvist nettopp fordi han er for alminnelig til at noen tror ham i stand til å utføre de bestialiteter han vil påta seg ansvaret for." BEE: 387. "But come on, man, you had one fatal flaw: Bateman's such a bloody ass-kisser, such a brown-nosing goody-goody, that I couldn't fully appreciate it. Otherwise it was amusing. Now let's have lunch."

³⁰³ Bret Easton Ellis (1991): 365. "My mother and I are sitting in her private room at Sandstone, where she is now a permanent resident. Heavily sedated, she has her sunglasses on and keeps touching her hair and I keep looking at my hands, pretty sure that they're shaking. She tries to smile when she asks what I want for Christmas."

³⁰⁴ Robert Bly (1995): 3. Interview med Bert H Hoff. "There's a book called *Habits of the Heart* that came out a few years ago. Six sociologists interviewed a lot of Americans. The habit of the heart that they found was individualism. Men said, "I don't worry about the community. I focus my main effort into my career," and so on and so on. Some of the women said, "I don't think we should sacrifice as much for our children as our parents did. We have to look out for ourselves."

³⁰⁵ Bret Easton Ellis (1991): 237. "Patrick", she says slowly. "If you are so uptight about work, why don't you just quit? You don't have to work." "Because," I say, staring directly at her, **I...want...to...fit...in.**" (min uthevelse).

³⁰⁶ Susan Faludi (1999): "Truly men and women have arrived at their ornamental imprisonment by different routes. Women were relegated there as a sop for their exclusion from the realm of power-striving men. Men arrived there as a result of their power-striving, which led to a society drained of context, saturated with a competitive individualism that has been robbed of craft or utility, and ruled by commercial values that revolve around who has the most, the best, the biggest, the fastest. The destinations of both roads was an enslavement to glamour."

Tingenes tilstand, eller kroppen og tingene

*It's about money, it's about hollow money, it's about how can these kids be making these enormous sums of money during this time.*³⁰⁷

*Our last wall is the golden wall of money. This is a fatal wall. It cuts us off from life, from vitality, from the alive sun and the alive earth, as nothing can. Nothing, not even the most fanatical dogmas of an iron-bound religion, can insulate us from the inrush of life and inspiration, as money can. We are losing vitality: losing it rapidly. Unless we seize the torch of inspiration, and drop our moneybags, the moneyless will be kindled by the flame of flames, and they will consume us like old rags. We are losing vitality, owing to money and money standards. The torch in the hands of the moneyless will set our house on fire, and burn us to death, like sheep in a flaming corral.*³⁰⁸

Lawrence oppfatning er at pengene og pengestandarden drenerer oss for vitalitet og virkelighet. I det apokalyptiske monetære scenario han tegner, slikker helvetes flammer opp av pengebunkene. Pengene blinder og låser bevisstheten sterkere enn noen fundamentalistisk religion, og oppjusterer kontinuerlig død og forfall til normalitet. De nedvurderer det reelle, årstidenes rytmer, tidevannet etc., samtidig som de kaster et illusorisk skjær over den konkrete virkelighet. I tillegg knebler den monetære standard inspirasjonen til å tenke og forstå og skape sosiale strukturer som sikter mot å øke evnen til å være i live.

Det er betegnende at Bret Easton Ellis tilskriver de menneskelige tilstander vi blir presentert for i *American Psycho*, som et resultat av hule pengers betydning. At både makt og penger har en korrupperende innflytelse, er gammelt nytt. Den måte pengene korrupperer på,

³⁰⁷ Bret Easton Ellis (1998): 7.

og den posisjon de inntar i konstruksjonen av individets identitet, er historisk sett imidlertid sterkt varierende. I en tid som Paglia har betegnet som en hedensk øyekultur, er det vesentlig at pengene blir satt i sirkulasjon og materialisert i en type konsum, for at de skal ha en distingverende betydning.³⁰⁹

Nå er det åpenbart at folk definerer seg selv i forhold til objekter og søker å la ulike sider ved seg selv bli uttrykt gjennom de varer de kjøper. En konservativ mann ønsker for eksempel å uttrykke verdier som seriøsitet, modenhet, veloverveidhet, soliditet etc. når han kjøper en bil. Hans valg av bil, briller eller dress vil således være ganske forskjellig fra de preferanser en levemann eller playboy legger for dagen.

Når Ellis bruker uttrykket ”hule penger”, så ser det ut til å peke mot en virkelighet hvor pengene ikke har realitetsfeste i den forstand at deres primære funksjon verken er å skape verdi eller tilfredsstille behov som har en viss fysiologisk eller kroppslig forankring. Pengenes betydning viser seg i de typer konsum de blir investert i. Vesentlige deler av dette konsumet er relatert til status, som er en av de mest primære måter å fiksere identitet på i en virkelighet hvor tradisjonelle hierarkier har utspilt mye av sin distingverende rolle. Penger, konsum, ting og identitet er nært sammenknyttede størrelser. Pengene brukes således til å gi en beskjed, et uttrykk, et signal om makt, identitet og kamp. Pengenes verden i denne forstand er en verden av små og store trefninger, hvor identitet og menneskelig verd kontinuerlig blir evaluert, devaluert og oppjustert. Og valplassen er konsumet. Dette leder til en voldsom opptatthet av overflaten og tingene.

Det sosiale rom *American Psycho* utspiller seg i kan bli karakterisert med et noe gammelmodig ord som blendverk. Det er overflatens spill og bevegelser som er det sentrale fokus. De menneskelige bevegelser er preget av en frenetisk opptatthet av livsstil og en kretsing rundt estetiske objekter, moter og restauranter. Det er av overordnet betydning for enhver som har koblet identitet og værensbegjær til bevegelsene i dette feltet å beherske og være på høyden med de aktuelle trender.

Vi så at Jack i *Fight Club* i identitetsmessig forstand var sine ting. De måter begjæret knyttet seg til virkeligheten hadde blant annet som konsekvens at det organiske og anorganiske inngikk i uadskillelige forbindelser når det gjaldt opprettholdelsen av identiteten. Volden var nærmest et forsøk på å skille kroppen og tingene. I intensjonen om å kreve kroppen tilbake, om å omorganisere begjærstilknytningsforholdene, kunne skimtes et ønske om å etablere en ny grunn for identitetskonstitueringen.

³⁰⁸ D.H. Lawrence (1963): 219.

I det sosiale univers *American Psycho* utspiller seg i, har det skjedd en forskyvning i forholdet mellom kroppen og tingene. I denne virkeligheten er det organiskes status involvert i en *reductio*-bevegelse som går mot intet. Kroppen som fysiologi har svært liten betydning for individene. Det er som *hardbody* og *distinksjonstegn* at den har sin primære eksistens. Det innebærer at identiteten har sitt hovedtyngdepunkt i tingene fremfor kroppen. Dette reflekteres skarpt i de måter personene blir beskrevet på. I denne virkeligheten er det ikke ulike personlighetstrekk som karakteriserer individet, men den garderobe de har, og de måter denne blir kombinert og satt sammen på.

The three of us, Todd Hamlin and George Reeves and myself, are sitting in Harry's and it's a little after six. Hamlin is wearing a suit by Lubiam, a great looking striped spread-collar cotton shirt from Burberry, a silk tie by Resikeis and a belt from Ralph Lauren. Reeves is wearing a six-button double-breasted suit by Christian Dior, a cotton shirt, a patterned silk tie by Clairborne, perforated cap-toe leather lace-ups by Allen-Edmonds, a cotton handkerchief in his pocket, probably from Brooks Brothers; sunglasses by Lafont Paris lie on a napkin by his drink and a fairly nice attaché case from T. Anthony rests on an empty chair by our table. I'm wearing a two-button single-breasted chalk-striped wool-flannel suit, a multicolored candy-striped cotton shirt and a silk pocket square, all by Patric Aubert, a polka-dot silk tie by Bill Blass and clear prescription eyeglasses with frames by Lafont Paris. One of our CD Walkman headsets lies in the middle of the table surrounded by drinks and a calculator. Reeves and Hamlin left the office early today for facials somewhere and they both look good, faces pink but tan, hair short and slicked back. The Patty Winters Show this morning was about Real-Life Rambos.³¹⁰

Ifølge denne beskrivelsen er aktørene i *American Psycho* nærmest å forstå som en collage av merkenavn, spredd utover en kropp som i seg selv er "skin-deep." Og ethvert merke kan forstås som et våpen i kampen for anerkjennelse og legitimitet, noe som gjør nærmest enhver sammenkomst av overnevnte slag til en veritabel trefning. Den betydning som tillegges tingene i dette sjiktet understreker Bourdieus poeng om at smak ikke er noe objektivt og

³⁰⁹ Camille Paglia (1990): 25 og 33. "Paganism has survived, in the thousand forms of sex, art, and now the modern media. ... Paganism is eye-intense."

allment, eller et naturlig uttrykk for visse begjærpreferanser, men snarere en måte makten artikulere seg på.³¹¹ Til forskjell fra dette perspektivet legger Jan Kjærstad vekt på at merkevarene og tingene fungerer som et særegent språk.³¹² Det virker imidlertid som om han betrakter dette på et litterært nivå, og ser det som en positiv økonomisering med virkemidler, ”Produktene man omgir seg med, er effektive og økonomiske karakteriseringer.”, uttaler han. Denne betraktningssmåten fører, etter mitt syn, til at han ikke griper de eksistensielle dimensjoner som er på ferde i denne konteksten. Derved fanger han heller ikke hvordan trender og dynamikker som er spesifikke for vår tid blir bearbeidet og reflektert i persongalleriet i *American Psycho*.

Kjærstads perspektiv ligner svært på det som fremsettes av Baudrillard i *The System of Objects*. Her er imidlertid noen vesentlige forskjeller. Til forskjell fra Kjærstad så betrakter Baudrillard den verden av konsumgoder som utgjøres av merkevarene som et språk med en kompleks sosial mening.³¹³ Dette feltet av tegn er strukturert semiotisk slik at det utgjør et nytt språk. Det er imidlertid et regressivt og reduserende språk idet alt og enhver blir komprimert på nivå av objekt for konsum, ifølge Baudrillard.³¹⁴

En konsekvens av denne identitetsmessige forskyvning mot objektene og tingene er spredningen og mangfoldiggjøringen av rivaliseringen og dens koder og uttrykksformer. Denne konkurranseintensiveringen ble på mange måter en immanent del av begjær- og tingsirkulasjonen når konsum og sosial status fremstod som primære identitetsutsigere. I denne sammenheng innebærer det anorganiskes betydningsoverlegenhet i forhold til det organiske at de sentrale personer i det univers vi finner i *American Psycho* på et nivå kan forstås som et konglomerat av signaler og koder for status. Identitet kan betraktes som et subtilt felt av maktytringer og enhver bevegelse en antydning om utskillelse eller inkludering. Denne type identitet har spesielle og sterke voldsinitierende koblinger.

³¹⁰ Bret Easton Ellis (1991): 87.

³¹¹ Pierre Bourdieu (1995): 18–19. (forord i den norske utgaven) ”Kampen mellom klassene utkjempes også på livsstilens og forbrukets område: Den herskende klasse har en distingvert livsstil, og det distingverte utgjør så å si kjernen i deres standslære. Samtidig deler Bourdieu snarere Marx’ enn Webers syn på borgerskapet: Der Weber (ut fra egen smertelig erfaring) fremstiller borgerskapet som asketisk, disiplinert og selvplagende arbeidsomt, og derfor med liten evne til å nyte livet, viser Bourdieu hvordan det å være distingvert er en hovmodig, foraktende væremåte, en bevisst, men fremfor alt u- eller underbevisst strategi for å ydmyke andre.

³¹² Jan Kjærstad (1992): 14. ”Jeg skjønner mange oppfatter Ellis’ oppramsinger av klær, av merker, som ”flat”, kjedelig. Jeg synes personlig de evinnelige naturskildringene og personbeskrivelsene i 1800-tallsromanene – og for all del: i de fleste av dagens romaner – er langt kjedeligere. Denne konvensjonen har imidlertid leserne vennet seg til. Hvorfor skulle ikke Ellis’ merke/produktkjør være en minst like legitim deskriptiv strategi? Særlig for yngre lesere fungerer dette alternativet, selv om Ellis nesten tar det ut i parodien. Det er jo slik folk tenker i dag; ”et produkt navn sier mer enn tusen ord. ... Merkevarerbevisstheten har da også for lengst gjort sitt inntog i skjønnlitteraturen, særlig den amerikanske. Produktene man omgir seg med, er effektive og økonomiske karakteriseringer.”

³¹³ Jean Baudrillard (2000): 233. “We make believe that products are so differentiated and multiplied that they have become complex beings, and consequently purchasing and consumption must have the same value as any *human* relation. But precisely: is there an active syntax? Do objects instruct needs and structure them in a new way? Conversely, do needs instruct new social structures through the mediation of objects and their production? If this is the case, we can speak of a language. Otherwise, this is nothing more than a manager’s cunning idealism.”

³¹⁴ Jean Baudrillard (2000): 236. “The psychological restructuring of the consumer is performed through a single word – Phillips, Olida, General Motors – a word capable of summing up both the diversity of objects and a host of diffuse meaning. It is an erratic lexicon where where one brand devours the other, each living for its own endless repetition. This is undoubtedly the most impoverished of languages: full of

Vold og identitet

... where there was nature and earth, life and water, I saw a desert landscape that was unending, resembling some sort of crater, so devoid of reason and light and spirit that the mind could not grasp it on any sort of conscious level and if you came close the mind would reel backward, unable to take it in. It was a I vision so clear and real and vital to me that in its purity it was almost abstract. This was what I could understand, this was how I lived my life, what I constructed my movements around, how I dealt with the tangible. This was the geography around which my reality revolved: it did not occur to me, ever that people were good or that a man was capable of change or that the world could be a better place through one's taking pleasure in a feeling or a look or a gesture, of receiving another person's love or kindness.³¹⁵

I *Fight Club* var en vesentlig side ved voldsutøvelsen forsøket på å kreve kroppen tilbake fra det grep konsumsamfunnet hadde satt den i. Volden i *American Psycho* har ikke denne dimensjon av revolusjon og håp, og tar i langt større grad sikte på å opprettholde tingenes betydning. Den vold som utgår fra Batemans kropp, sikter ikke mot å frigjøre eller opprette kroppen som grunnlag for nærvær. Tvert om reduserer hver voldsepisode kroppens signifikans og aksentuerer tingenes betydning.

En annen side ved volden i *Fight Club* var at den siktet mot å konstituerte en orden. Filmen kunne tolkes slik at volden fremstod som *via regia*, kongeveien, til en annen og mer omfattende form for maskulinitet. Den intenderte å slå bort fernisset av degenererende sivilisatorisk innflytelse, og innsette den rene og herdede maskulinitet som den *axis mundi* både en ny personlig og en ny verdensorden skulle utgå fra.

signification and empty of meaning. It is a language of signals. And the "loyalty" to a brand name is nothing more than a conditioned reflex of a controlled affect."

³¹⁵ Bret Easton Ellis (1991): 374–375.

Også når det gjelder *Falling Down* står volden i relasjon til den overordnede samfunnsmessige kontekst Foster er situert innenfor. Den sikter blant annet mot å ramme de nye verdisystemer som blir introdusert med konsumsamfunnet, og som er en sterkt medvirkende årsak til at han blir marginalisert som mann. Når det gjelder *American Psycho*, så er den etiske radius volden opererer innenfor, og som gir den næring og mening, og til en viss grad også legitimeringsgrunnlag langt mer begrenset. Volden er nærmest utelukkende relatert til det distinksjonssystemet eller livsstilen som Bateman befinner seg innenfor. Det er i lys av denne settingen, at den vold som foregår i *American Psycho* kan bli perspektivert og tematisert på fruktbar måte.

Det er når de identitetsmarkører som opprettholder og fremviser det batemanske jeg, og som sørger for at han beholder en legitim plass innen det distinksjonssystemet han tilhører, blir truet, at Bateman reagerer med vold. En rekke episoder i boken peker, slik jeg ser det, direkte på voldens egostabiliserende funksjon. Når Batemans selv trues av indre oppløsning, av invasjon fra grenseeroderende impulser, som når for eksempel en bordbestilling ikke slår til, eller at han mener seg kritisert for den hårmousse han bruker,³¹⁶ fremstår volden som en strategi Bateman benytter seg av for å stabilisere egoet. Volden bidrar til å sette identitetsgrenser, fravriste kaos et kosmos, og opprette en levbar verden for Bateman.

Drap og livsstil

*I don't know where I made the connection, it just seemed logical that one of these guys would be driven so nuts by how status obsessed everyone is, that it would incite him into becoming a murderer. It was just a logical connection to me as a writer.*³¹⁷

*Også American Psycho handler om drukning, bare at det her handler om å unngå å drukne i en totalt meningsløs tilværelse.*³¹⁸

³¹⁶ Bret Easton Ellis (1991): 332–334. "Why don't you get your hair styled that way?" Before this comment I was an automaton, only vaguely paying attention to Evelyn, but now I'm panicked, and I ask, "What's wrong with my hair?" In a matter of seconds my rage quadruples. "What the hell is wrong with my hair?" I touch it lightly. "Nothing," she says, noticing how upset I've gotten. "Just a suggestion," and then, really noticing how flushed I've become, "Your hair looks really ... really great." She tries to smile but only succeeds in looking worried." I denne sammenheng dreper han riktignok ikke Evelyn. Han begynner imidlertid straks å fantasere om å maltraktere henne. "Dimly aware that if it weren't for the people in the restaurant I would take the jade chopsticks sitting on the table and push them deep into Evelyn's eyes and snap them in two, I nod, pretending to listen, but I've already phased out and I don't do the chopstick thing. Instead I order a bottle of the Chassagne Montrachet."

³¹⁷ Bret Easton Ellis (1998): 7.

Sitatene ovenfor indikerer at vi har å gjøre med et menneske som er presset til å fremstå som vellykket på betingelser som er fullstendig meningsløse i den forstand at de ikke gir ham personlig tilfredsstillelse. Uttalelser som ”My life is a living hell. I am utterly insane.” etc. er spredd utover i boken, og bidrar til å forsterke inntrykket av at vi her har å gjøre med en mann som strever med å finne et grep som kan hjelpe ham til å klore seg fast til tilværelsen. Det grep Bateman har utviklet for å forholde seg til seg selv og omverdenen består i å mestre markører for makt og status.

Boken er, slik jeg leser den, helt klart en kritikk av det verdisystem som konsumsamfunnet og konsummaskuliniteten er tuftet på, et standpunkt Bret Easton Ellis for øvrig også selv deler.³¹⁹ Fra det perspektiv Deleuze og Guattari setter, reflekterer *American Psycho* konsumsamfunnets underbevisste nivå. Romanen er en artikulering av sentrale begjærstilknytningsforhold som opprettholder konsumsamfunnet.

I *American Psycho* er vi vitne til en intensivering av det maskuline scenario vi finner i *Fight Club* og til dels også *Falling Down*. Lesningen min av *American Psycho* er preget av synet på samfunnet som en rekke distinksjonssystem, som står i et antagonistisk eller inkluderende forhold til hverandre. Det andre elementet som preger lesningen, er forestillingen om voldens kreative virke. På lignende vis som Girard hevder at det mimetiske begjær kan lokaliseres som underliggende struktur i den mellommenneskelige interaksjon i mange av de store forfatterskap som Cervantes, Stendahl, Prost, Dostojevskij, er det mulig å finne spor av sentrale voldslogiske funksjonsmåter i en rekke fiksjonsunivers.

Mens Foster i *Falling Down* gikk til angrep på de bevegelser i samfunnet som åpnet en av grunn for ham som menneske, så ser det ut som om den vold Bateman anvender er rettet mot de elementer som truer selvet og den livsstilsformasjon som han henter noen av sine mest sentrale identitetsmarkører fra. I noen tilfeller kan det også se ut som om Bateman søker å stabilisere egoet ved å skape et univers hvor det i prinsippet kun er plass til ham selv og de livsmønstre han er kompatibel til. Jeg skal skissere noen eksempler.

Han angriper uteliggeren Al, som med sin utflytende, illeluktende ”soft-body”, med uklare konturer og vage grenser på et nivå nærmest figurerer som en slags antitese til Batemans egen kroppslighet. Batemans *hardbody* har veldefinerte muskellinjer, er klart

³¹⁸ Jan Kjærstad (1992): 13.

³¹⁹ Bret Easton Ellis (1998): 11. “at the same time, I think it was a criticism of the way my father lived his life because he did slip into that void. He was the ultimate consumer. He was the sort of person who was completely obsessed with status and about wearing the right suits and owning a certain kind of car and staying at a certain kind of hotel and eating in a certain kind of restaurant regardless of whether these things gave him pleasure or not. So the book, in the end, was a criticism of his values.”

avgrenset mot omverdenen, er polert, barbert, smurt inn med kremer og lotions, og dufter dyrt og fasjonabelt, i tråd med rådende trender.³²⁰

Batemans kropp er et prosjekt som står i forbindelse med en bestrebelse på å inngå som en legitim maskulin enhet i et moderne livsstilslandskap. I dette landskapet figurerer kroppslige attributter som identitetsmarkører på forskjellige plan. Mens konstellasjonen muskler og maskulinitet tidligere var forbundet med størrelser som nasjonalisme, virkekraft, verneplikt etc., er den nå løsrevet fra en tradisjonell funksjonstankegang og figurerer på et mer tilfeldig nivå, som identitetsmarkør for et ambisiøst maskulint selv, som ønsker å mestre og beherske en livsstilsformasjon.³²¹ I denne kontekst er Al den materialiserte mangel på mestring og presentasjon av kropp. Han er kaos og identitetsløshet. Volden og drapet, kan således forstås som en måte å brolegge kaos på. Volden blir en handling som bestyrker det kosmos som står som garantist for Batemans identitet.

I tillegg til å være illeluktende og utstøtt er uteliggeren Al en økonomisk taper. Han har mistet jobben og har falt utenfor verden. Bateman har tatt en jobb han, av økonomiske grunner ikke på noen måte trenger, men han vil fylle sin plass, han vil være i verden. I produktiv/samfunnsnyttig henseende er det en direkte kobling mellom Bateman og uteliggeren Al. Fra et rent nytteperspektiv er de begge like ubrukelige. Forskjellige sider av den samme lediggangs mynt.

Batemans eksistensberettigelse, det som sentrerer ham og gir hans virkelighet et sentrum, er hans evne til å håndtere ulike estetiske koder. Batemans eksistensielle forbindelse til uteliggeren aksentueres tydelig når han bemerker årets uteliggermote. "He's dressed in some kind of tacky-looking lime green polyester pantsuit with washed-out Sergio Valente jeans worn *over* it (this season's homeless person's fashion statement) along with a ripped orange and brown V-neck sweater stained with what looks like burgundy wine."³²²

Bemerkningen peker på at han tilkjenner uteliggeren Al de samme epistemologiske kategorier som han selv betrakter virkeligheten gjennom. Derved slipper han Al inn på livet, og gir ham en plass og posisjon i det samme eksistensielle univers han selv navigerer i. Den vesentlige, distingverende forskjell mellom de to koker da ned til at Bateman behersker kodene, symbolene og identitetsmarkørene på en langt bedre måte enn Al. I det batemanske

³²⁰ Johansson/Ekenstam (1998): 259 "Kroppsbyggarens asketiska livsstil har som mål att bidra till utvecklingen av en specifik kropp. Denna livsstil får som konsekvens att ett förmodligen redan strängt överjag ytterligare förstärks, och detta yttrar sig i ett **avståndstagande** från det som betraktas som ett mjukt, vekt, slapt eller odisciplinerat beteende." (min utheving). Drapet på Al kan nettopp betraktes som en ekstrem form for avstandtagen fra det som er ulikt og forskjellig.

³²¹ Johansson/Ekenstam (1998): 266. Medan den kroppskultur som växte fram mot slutet av 1800-talet i USA och i Europa hade en stark koppling till nationalism och andra kollektiva krafter i samhället och där den "kollektiva kroppen" hyllades, flyttades fokus sedan successivt över till individens skapande av den egna identiteten och livsstilen

³²² Bret Easton Ellis (1991): 129.

univers er fattigdom, nød, lidelse, sosial ulikhet, ikke en konsekvens av en komplisert sosial dynamikk; av arbeidsledighet, skjev fordeling av godene etc., men snarer et resultat av at individet ikke har maktet å beherske de estetiske koder og de identitetsmarkører, som konstituerer en livsstilsformasjon.

Som Batemans alter ego er Al trusselen fra rennesteinen, et bud om hva som kan skje dersom Bateman skulle miste den skjelnende og distingverende evne, ferdighetene til å lese symboler og forstå den makt og statusmessige ladethet som er immanent i de ulike estetiske uttrykk. Drapet nøytraliserer denne trusselen. På den måte bekrefter og stabiliserer det egoet.

Han dreper en gammel sooper. Fra ett perspektiv figurerer Bateman som inkarnasjonen av "the american dream". Han er rik, pen og ung. Fra et mer tradisjonelt verdiladet blick er han imidlertid inversjonen av den amerikanske drømmen. Han er dens vrengebilde i den forstand at essensen av drømmen er like muligheter for alle, og derigjennom en høy verdsetting av hardt arbeide og de asketiske verdimønstre som støtter det. Bateman har ingen former for seriøst arbeid, han er født med sølvskje i munnen, og ødsler av familieformuen. Både forsiden og baksiden av den amerikanske drømmen har imidlertid absoluteringen av heteroseksualitet til felles.³²³

I Connells kjønnsordningsteori befinner homser seg lavest på den maskuline rangstige. Det oppfattes som en av de mest marginaliserte og minst prestisjefylte måter å være mann på. Dette perspektivet spissartikuleres i de miljøer vi møter i *American Psycho*. Bateman selv ser ut til å lide av en usedvanlig patologisk homofobi. Selv på betryggende avstand ser homser ut til å gjøre et sterkt kroppslig inntrykk på Bateman. Han uttaler: "When I stopped on the corner of Sixteenth street and made a closer inspection it turned out to be something called a "Gay Pride Parade," which made my stomach turn."³²⁴

At homser ikke bare gjør Bateman kvalm, men også ser ut til å utgjør en trussel eller et anslag mot hans stramt opptrukne heteroseksuelle lystformasjoner, indikeres i dette kapitlet. En tilnærmelse fra en homse hensetter Batemans psyke i et morbid opprør. I første omgang reagerer han med en type spontan "blind" vold, for å dempe de affekter som er satt i bevegelse. Han piner i hjel en liten hund.³²⁵ Dette roer han en stund, før han bli mer presis i

³²³ Lynne Seagal (1990): 98–99. "The labelling and policing of gay men is one obvious way of constructing a compulsory and dominant heterosexual masculinity; a masculinity defined through difference from, and desire for, women, a masculinity depicted as sexually driven and uncontrollable in its relentless pursuit of women – in perpetual contrast to the depiction of the passive and restrained sexuality of the "gentle sex". Pointing to the historically variable nature of this production and policing of masculinity, however, Carrigan, Connell and Lee contrast the experiences of Chevalier d'Eon, who enjoyed an active political career dressed as a woman, with the martyrdom of Oscar Wilde a century later."

³²⁴ Bret Easton Ellis (1991): 139.

³²⁵ Bret Easton Ellis (1991): 139. "... but when I began to receive fey catcalls from aging, overmuscled beachboys with walruslike mustaches in between the lines "There's a place for us, Somewhere a place for us," I sprinted over to Sixth Avenue, decided to be late for the office and took a cab back to my apartement where I put on a new suit (by Cerruti 1881), gave myself a pedicure and tortured to death a small dog I had bought earlier this week in a pet store on Lexington. Armstrong drones on"

voldsuttrykket, og tar livet av det han oppfatter som den virkelige trusselen, nemlig en levende homse. Dette gjør han i kapittelet med den megetsigende tittelen ”Killing Dog”.

Før han dreper homsen, er han sterkt eksaltert. ”... my mouth is moving involuntarily, my tongue wetter than usual, and my eyes are blinking uncontrollably of their own accord. ... I can see my gloved hands moving, alternately clutching themselves into fists, fingers stretching, wriggling, and I have to stop in the middle of Sixty-seventh Street to calm myself down, whisper soothing thoughts ...”³²⁶ Da kommer det gående oppover gaten en gammel soper kledd i høyhalset kasjmirens, paisley-ytterjakke og filthatt. Han lever ikke lenge.

I det sosiale lag Bateman ferdes i er homofobien usedvanlig sterk. Det er nærmest en katastrofe å være soper. Årsakene til dette kan være mange, og eksistere på flere nivåer. Til tross for at den type seksualmønstre som er operative i *American Psycho* kan sies å tilhøre et seksuelt pirringsregime, så er det likevel mulig å skimte bak de homofobe holdninger en maskulinitetsdiskurs med en rekke protestantiske trekk. Denne kan ha flere lag. Den kan både inneholde rester av en tradisjonell puritansk seksualmoral hvor den heteroseksuelle matrise er hegemonisk norm, og lysten forstås og disponeres i overensstemmelse med en økonomisk logikk. I tillegg kan også andre utslag av en arvesyndsproblematikk være på ferde. På lignende måte som Francis Bacon hevdet at arvesynden hadde satt seg i menneskets erkjennelsesevner på en slik måte at individene ble uegnet til å forvalte og disponere den type innsikter som kunne bedre levevilkårene for menneskeheten, så kan det i dette miljøet eksistere en avart av denne tankegangen, som hevder at avvikende seksualpreferanser påvirker hele personen på en slik måte at de gjør ham uskikket til å forvalte kontoer og porteføljer på måter som sikrer optimal profitt. I tillegg kaster denne form for lystprofil et generelt mistenksomhetens skjær over personen, som bidrar til å trekke hans troverdighet, og det Benjamin Franklin ville kalt kredittverdighet, på spill. Spørsmålet om seksualitet er også et spørsmål om menneskelig habilitet.

Ut fra disse perspektivene er en soper en levendegjort antitese til de heteroseksuelle lystformasjoner som ansees som den legitime måte å begjære på, og derved en slags trussel. Dersom det er slik, så dreper Bateman homser for å utrydde enhver homsespire i seg selv, og etablerer en seksualitet som er like strøken som dressene og skjortene, og like klinisk ren og hygienisk polert som leiligheten hans. På denne måte kan han sikre sin egen mannlige status.³²⁷ Denne varianten ser ut til å bygge på en forestilling om at homoseksualitet kan være

³²⁶ Bret Easton Ellis (1991): 163.

³²⁷ Henning Bech (1997): 235. “From a psychoanalytic point of view, homophobia is the fear (and the concomitant actions) resulting from the repression of the self’s homosexual desires. From a “materialistic” or “cultural” point of view, homophobia is, according to Dollimore, a strategy of social control, a means of securing an identity formation conforming to the heterosexual masculine norm by way of an excluding,

smittsomt, at det kan forføre, og derved skyte inn en eroderende impuls i tradisjonell seksualitet.

Et annet syn på hvorfor umandighetskategorien har en så stor styrke i forbindelse med homoseksualitet, kan også ligge på verdiplanet. Den kan så tvil om allmenngyldigheten og legitimiteten til de tradisjonelle mannlige verdier som pågåenhet, selvhevdelse og aggressivitet, som har vært essensielle i opprettelsen av de sosioøkonomiske betingelser i de vestlige samfunn.

I denne konteksten spiller volden en kreativ rolle på flere plan. Den første og mest umiddelbare er at den bidrar til å stabilisere Batemans jeg når han blir påvirket av en lystformasjon han ikke har utviklet emosjonelle teknologier for å håndtere. Volden er således en måte han søker å markere grensene til sine egne heteroseksuelle lystformasjoner på. Ved å utrydde det han kan oppfatte som det tvetydige, det andre, det farlige, aksentuerer han sin egen heteroseksualitet. Derved skaper han en slags seksuell sikkerhet, en fortrolighet i forhold til seg selv om at han ikke huser en lyst som kan undergrave, ydmyke og umandiggjøre ham. Gjennom volden renser på mange måter Bateman sin egen seksualitet. Et aspekt ved denne kathartiske manøver er at seksualiteten klargjøres som en legitim og prestisjefylt identitetsmarkør. I denne sosiale kontekst ser det ut til at en utvetydig seksualitet er en forutsetning for å kunne rivalisere med en viss suksess om status internt i den mannlige kjønnsordning. Dette gjøres blant annet ved at Bateman demonstrerer en type heteroseksuell potens gjennom å psychoknuller en hel rekke *hardbodies*. En *hardbody* er i denne kontekst en kvinne som har omgjort sin egen kropp til symbol på en bestemt type makt. Den er i større grad et tegn på distinksjon, enn en biologisk enhet innrettet på å nyte. I den seksuelle konsumpsjon er det således makt og prestisjeoverføringene og ikke den orgastiske vellyst som er det primære. I jakten på legitim maskulinitet og en seksualitet som ikke blir dradd i tvil, knuller Bateman i større grad ulike konglomerater av tegn og maktforhold enn levende, fysiske kropper.

Dreper en japansk visergutt. Følgende sitat er hentet fra kapittelet ”Christmas Party”, like før drapet: ”He’s on a tirade about the Japanese. ”They’ve bought the Empire State building and Nell’s. *Nell’s*, can you believe it, Bateman?” he exclaims over his second Absolut on the rocks – and it moves something in me, it sets something off.”³²⁸

displacing and marginalizing construction of the “other” (in terms of sexuality, gender, culture, race, class, nationality). The strategy, then, works by demarcating the boundaries of the normal by way of positing an object of fear, hatred, rage and persecution. Dollimore also points to the alliances into which the two forms of homophobia may enter.”

³²⁸ Bret Easton Ellis (1991): 180.

Slik jeg ser det, er den strengen disse bemerkningene rører ved, en begjærslinje som opprettholder sentrale identitetsmarkører. Fem linjer senere sleper han den japanske visergutten inn i en nisje, og skjærer strupen over, mens han fremdeles henger fast i Schwinn-sykkelen.³²⁹

Episoden kan leses slik at tiraden til Murphy om den japanske imperialisme har satt Bateman ut av balanse, og fremkalt drapsimpulser. Situasjonen kan forstås slik at Japan som økonomisk stormakt oppfattes som en trussel mot tradisjonell amerikansk kultur. Derved er også den livsstil, de distinksjonssystemer og ferdigheter Bateman har utviklet for å gi seg selv en form og en eksistensberettigelse truet. Det er ikke umiddelbart plass til innflytelsen fra andre kulturer i den livsstil Bateman innrettet seg i.

En kulturinnflytelse er en trussel idet den kan få innflytelse på distinksjonssystemene og konstituere et estetisk felt som ikke er kompatibelt til de symbollesende ferdigheter som ligger til grunn for hans eksistensberettigelse. Drapet på den japanske visergutten kan leses som en måte Bateman søker å stabilisere et selv som er blitt rystet i sine grunnvoller på.

Mandighet versus umandighet. Rivaler i begjær

*Faustau mener, at det primært er konkurransen som bestemmer forholdet mellom mænd. De ved ikke, hvordan de kan stifte kontakt eller opnå social godkjendelse andet end gennem demonstrasjon av "toughness" og af deres evne til at dominere og kontrollere. Konkurrence indføres selv der, hvor der ikke er brug for den.*³³⁰

I *American Psycho* er rivaliseringen en primær måte mennene forholder seg til hverandre på. Denne gir seg de merkverdige utslag. Det konkurreres over alt og over nærmest enhver banal sak. En av de scenene i boken viser hvordan rivaliseringen er løpt løpsk, og hvordan fiendskapet og ønske om å overvinne og forminske de andre er sentrale ingredienser i selv de minste handlinger. Det dreier seg om visittkortscenen. Bateman drar frem sitt nylagde

³²⁹ Bret Easton Ellis (1991): 180. "... and after leaving Rusty's while wandering around the Upper West Side, I find myself crouched in the doorway of what used to be Carly Simon's, a very hot J. Akail restaurant that closed last fall, and leaping out at a passing Japanese delivery boy, I knock him off his bicycle and drag him into the doorway, his legs tangled somehow in the Schwinn he was riding which works to my advantage since when I slit his throat – easily, effortlessly – the spasmodic kicking that usually accompanies this routine is blocked by the bike, which he still manages to lift five, six times while he's choking on his own hot blood."

³³⁰ Steffen Kiselberg (1979): 24.

visittkort for å markere status og sette de andre på plass. ”I decided to even up the score a little bit by bit by showing everyone my new business card.”³³¹ Denne slår imidlertid sørgelig feil. En så sentral identitetsmarkør er et altfor mektig våpen i disse kretser til at ikke de andre er forberedt på et slikt bakholdsangrep. To visittkort ser ut til å overgå Batemans eget i eleganse og estetisk balanserhet. Dette medfører umiddelbare sjalusikramper. ”A brief spasm of jealousy courses through me when I notice the elegance of the color and the classy type.” Deretter opplever han en kollaps i persepsjonsevner før han glir inn i noe som ligner en spontan koma. ”Suddenly the restaurant seems far away, hushed, the noise distant, a meaningless hum, compared to this card,”³³² I dette universet er rivaliseringen menn imellom en primær måte å opprettholde og forsvare sin maskuline status på. Dette kan få voldsomme konsekvenser. Rivaliseringen fremstår på ulike nivåer som den kjerne personligheten er etablert på.

Som vi har sett, er det helt vesentlig for Bateman å beherske de ulike koder og symboler. Gjennom hele romanen er den fasjonable restauranten Dorsia et vesentlig element. Det å beherske denne livsstilsformen til fulle innebærer å kunne skaffe en bordbestilling på denne restauranten. Det er en særdeles distingverende markør. Bateman lykkes ikke i dette. Det er opptakten til drapet på Bethany.

Dreper Bethany. Bethany er en gammel kjæreste av Bateman fra Harvard, som han i sin tid skrev lange mørke dikt til. Han treffer henne igjen i New York, og spiser lunch med henne. Han blir betatt av henne, for hun ser ut ”akkurat som en modell”, som han gjentar flere ganger. Dette igangsetter det romantiske maskineriet til Bateman. “Bethany looks absolutely stunning, *just like a model*. Everythin’s murky. I’m on edge. Feverish, romantic notions ...”³³³

Bateman tenner når han oppdager at Bethany er blitt en prestisjemarkør i hans distinksjonssystem. Hun ser ut som en modell. Han begynner å svette. Hun er en betydelig maktfaktor, en estetisk kode, hun er en spiller han må ta hensyn til. Når det så viser seg at Batemans romantiske (og maktmessige) intensjoner ikke vil lykkes, fordi hun er kjæreste med Robert Hall, som ikke bare makter å bestille bord på Dorsia når som helst, men faktisk er medeier i etablissementet, blir det for alvor ille for Bateman. Hans mannlige jeg er i ferd med å styrte.

“It’s called Dorsia,” she says, then, “Patrick, are you okay?” Yes, my brain does explode and my stomach bursts open inwardly – a spastic, acidic, gastric reaction;

³³¹ Bret Easton Ellis (1991): 44.

³³² Bret Easton Ellis (1991): 44.

*stars and planets, whole galaxies made up entirely of little white chef hats, race over the film of my vision. I choke out another question. "Why Robert Hall?" I ask. "Why him?"*³³⁴

Robert "fucking" Hall

*There wasn't a clear, identifiable emotion within me, except for greed and, possibly, total disgust. I had all the characteristics of a human being – flesh, blood, skin, hair – but my depersonalization was so intense, had gone so deep, that the normal ability to feel compassion had been eradicated, the victim of a slow, purposeful erasure. I was simply imitating reality, a rough resemblance of a human being, with only a dim corner of my mind functioning.*³³⁵

Sitatet peker på en personlighet som ikke bare er i oppløsning, men som fremstår som fullstendig uvirkelig for seg selv. De eneste noenlunde identifiserbare og klare måter han kan forholde seg til verden på er gjennom grådighet og forakt. Dette er de bånd som fremdeles knytter ham til noe reelt. Et betimelig spørsmål er hvilke begjærsforhold det er som har kraft til å tømme et individ for liv og mening og innhold, og transformere ham til en marginal, grådig og ondskapsfull skapning, som i like stor grad aner konturene av et selv i den hårmousse han bruker, som i de intimrelasjoner han inngår i. Det har med kjønn og mannlighet å gjøre. Det dreier seg om forholdet menn imellom og den relasjonen til kvinner som utgår fra dette forholdet.

I kapittelet *Lunch with Bethany* er bekymringen over ornamentaliteten, i dette tilfellet i form av hårfrisyrer, brunfarge, muskelvolum, et forstadium til den oppløsningsprosess som kulminerer med at Bethany avslører at nye Robert Hall er kjøkkensjef på Dorsia. I tillegg får Bateman vite at Hall har foreldre som eier bortimot halve Washington, og at han var kaptein på skolelaget. Han får det faretruende ille. Batemans jeg i ferd med å bryte etter at han har

³³³ Bret Easton Ellis (1991): 231.

³³⁴ Bret Easton Ellis (1991): 239.

³³⁵ Bret Easton Ellis (1991): 282.

fått slengt eksistensen av Robert Hall i fanget. Hans umiddelbare reaksjon er av verbal art, og er et forsøk på å opprettholde egoet ved å forminske trusselen.

But he was a fag, I blurt out.

...

Why are you so positive? she asks, not amused.

“Because he used to let frat guys – not the ones in my house – like, you know, gang bang him at parties and tie him up and stuff. At least, you know, that’s what I’ve heard,” I say sincerely, and then, more humiliated than I have ever been in my entire life, I confess, Listen, Bethany, he offered me a ... you know, a blow-job once. In the, um, civics section of the library.”³³⁶

Robert Hall trer frem som rival på flere nivåer. Han har inntatt Bethany. I kraft av å være en sentral prestisjemarkør er hun et sterkt kort i rivaliseringen om maskulin pondus. Bateman begynner umiddelbart å kjøre ut reduksjonsstrategier mot Robert Hall. I utgangspunktet kan det se ut som om det er en kraftig, men vanlig sjalusi som setter inn. Ser man etter så er det imidlertid ikke redselen for å miste en elsket person eller et kjærlighetsobjekt som er det vesentlige i denne sammenheng, men frykten for å miste maskulin status og verdighet, for å bli overkjørt som mann. Dette viser seg i at det konkrete innhold i reduksjonsstrategiene er relatert til en umandighetsdiskurs. Bateman omtaler Hall som en masochistisk anlagt homse som lar seg bruke av alle og enhver ved festlige anledninger.

Rivaliseringen om status internt i det mannlige kjønnssystem har flere nivåer. I lys av Connells maskulinitetsformsteori representerer Hall en hegemonisk form for maskulinitet innen det sosiale landskap disse karakterene ferdes i. Det innebærer at han besetter og behersker de mest sentrale distingverende identitetsmarkører. Det å fremstå som en hegemonisk figur innen et distinksjonssystem medfører å bli gjenstand for de andres imiterende og rivaliserende begjær.³³⁷

I dette tilfellet betyr det at Robert Hall tiltrekker seg linjer av rivaliserende begjær. De andre som har knyttet identitet til det samme distinksjonssystemet rivaliserer om å innta de

³³⁶ Bret Easton Ellis (1991): 240.

identitetsmarkører som har gitt Hall hans status, med samme selvfølgelighet som ham selv. I denne kampen er Hall i besittelse av langt mer prestisjefylte identitetsmarkører enn Bateman. Han er mer mann enn Bateman fordi han behersker de koder som konstituerer virkeligheten på en mer utsøkt og selvfølgelig måte. Forholdet innebærer en intensivering av Batemans begjær.

Når Bateman begjærer det Hall begjærer, når han opplever at deres begjærslinjer er mediert mot det samme magnetiske punkt, befinner han seg i en ytterst presset tilstand. Dette skyldes ikke bare at Hall besetter de ulike identitetsmarkørene på et annet ferdighetsnivå enn Bateman. Det skyldes at han i denne situasjonen også blir gjenstand for, eller begynner å oppleve "de andres" tilsvarende rivaliserende begjær. I kraft av at Bethany blir begjært av Robert Hall, fremstår hun som en veritabel kampplass. Hun transformeres til en lysning hvor hun ikke bare blir begjært av Hall og Bateman, men hvor hun i Batemans bevissthet også blir begjært av alle de andre menn som inngår i det samme distinksjonssystemet.

Gjennom å begjære Bethany som blir begjært av Robert Hall blir Bateman således kastet ut i en alles krig mot alle. I denne situasjonen kjemper han en desperat kamp både for sin status i distinksjonssystemet og for sin stilling som mann i det mannlige kjønnssystemet. Bateman befinner seg nå ikke bare i et farlig kjønnsmessig farvann, men han er også kommet opp i et realitetsmessig uføre. De siste rester av en bunn er i ferd med å ryke ut av virkeligheten. Og hvorfor det? Hva er det som drenerer bort alle vitale referanser til det reelle for Bateman?

Det som utvanner virkeligheten, er det "overload" i begjæret som inntreffer nå realitetstatusen til det som blir begjært, er skjør og usikker. Bateman begjærer ikke nytelse, han begjærer identitet, makt og mannlighet. Dette er relasjonelle størrelser. Om Bateman er mer eller mindre mandig eller har mer eller mindre makt, er en konsekvens av de forhold han har til andre, og de verdsettingsmekanismer de opererer ut fra. Når begjæret ikke er rettet mot en konkret gjenstand, og samtidig eskaleres og intensiveres gjennom forskjellige rivaliseringsforhold, er det sannsynlig at virkeligheten begynner å få en illusorisk status. Begjæret makter da ikke å produsere en virkelighet som fremstår som virkelig for Bateman. Når veien fra det begjærende subjekt til distinksjonstegnene er så fylt av kryssende og rivaliserende begjær, minsker realitetstatusen til de markørene som inntas, proporsjonalt med den begjærsmessige overinvestering.

³³⁷ Det at en livsstil har satt seg viser seg i at den evner å tiltrekke seg rekker av begjærslinjer, med den konsekvens at de enkeltindivid som abonnerer på denne uopphørlig rivaliserer og konkurrerer om å innta de ulike identitetsmarkørene på den mest statusfremmende måte.

I dette tilfellet innebærer det at Bethany via Batemans relasjon til Hall er blitt gjenstand for en begjærsmessig overinvestering som har uvirkeliggjort henne både som menneske og som konkret prestisjemarkør. Når begjæret ikke kan innta de ulike identitetsmarkørene med et minimum av utvetydighet kan ikke det system av markører som betegnes som karakter, personlighet eller jeg, stykkes sammen med en viss permanens. Derved er det heller ikke grunnlag for å etablere en meningsfull og sammenhengende opplevelse av virkelighet.

Gjennom rivaliseringen kastrerer Bateman seg selv, ikke først og fremst som kjønnsvesen, men som et virkelighetsorientert individ. Når Bateman etter lunch maltrakterer og lemlester Bethany, så kan volden nettopp sees som et forsøk på å stabilisere jeget gjennom å bremse de desintegrerende prosessene som er blitt igangsatt under lunchen med Bethany. Etter drapet kan Bateman igjen konsentrere seg om å stilisere identitetsmarkørene. Og til det trengs det penger.

4.6 Nattsvermeren³³⁸ – pluss minus penis?

*The penis. Should we keep it? Or should we cut it off and throw it away? In the thirty years since the sexual revolution, we have thought obsessively about sex but come to no answers to any important sexual questions. The penis is shaping up to be the central metaphor of the gender crisis of the nineties. In too much feminist thought of the last several decades, the penis has been defined as an instrument of intimidation, aggression, violation, and destruction. I think we've gotten to the point where this kind of reductive definition of male anatomy is proving unsatisfactory to women of the nineties.*³³⁹

I de estetiske representasjoner av mannlighet jeg har brukt til å tenke gjennom feltet med, har det fremstått en rekke former for moderne maskulinitet med et noe skrøpelig og fragilt preg identitetsmessig sett. Et av de maskulinitetsscenarier som jeg ikke har hatt figurer til å tenke gjennom, kanskje med unntak av Robert Paulsen, er det konkrete kjønnets (penisens, fallosens) betydning for mannligheten. Dette skal jeg rette på i følgende avsnitt.

I sitatet ovenfor påpeker Paglia at diskursen om mannskjønnnet er lite nyansert og preget av kjønnspolitiske klisjeer. Penis betraktes nærmest som sete for kulturens forfallshistorie. Den sees som det Dovrefjell den undertrykkende og kuende patriarkalske makt artikuleres fra. Penis fikseres som det anatomiske mørke som hindrer den sivilisatoriske progresjon. I de fleste tilfeller er imidlertid penis en langt mer beskjeden og menneskelig størrelse enn sitatet gir uttrykk for, og involvert i helt andre scenarier. Et av de mest

³³⁸ *The Silence of the Lambs* (Jonathan Demme, 1991)

³³⁹ Camille Paglia (1994): 4.

vesentlige scenarier den er innvevd i, er spørsmålet om kjønnsidentitet. I denne konteksten er ikke penis det uomtvistelige fysiologiske anliggende som står som garantist for mannlighet. Den er i en rekke tilfeller utgangspunkt for konflikt og splittelse. Jeg skal perspektivere et slikt scenario.

Kritisk identitetsscenario

From the cult of Metragyrte to the transsexuals of today, via the Skoptzy, the sacrificial rites of castration are insistent evidence of a structure that remains intact through history.³⁴⁰

Sitatet fra Catherine Millot peker på den sentrale rolle mannens kjønnsorgan har spilt i en rekke religiøse kontekster. De mest kjente religiøse riter hvor falloos har en sentral plass, er de såkalte fruktbarhetsritene. Langt mindre kjent er kastrasjonsritene hvor mannens kjønnsorgan ikke blir bejaet som grunnlag for liv og avling, som for eksempel i dionysoskulten, men blir gjenstand for lemlestelse og destruksjon. Millot påpeker at det dreier seg om strukturer, eller kanskje rettere en problematikk omkring kjønn, som også er virksomme i moderniteten.³⁴¹

Kastrasjonsritene kan spores fra kretisk oldtid henimot vår egen tid. Ritene har blant annet vært knyttet til dyrkningen av den store moder gudinne, som har symbolisert, liv og død, fruktbarhet og destruksjon. I disse kontekstene har en fremstilling av mor-sønn-forholdet stått sentralt, slik som Diana og Apollon, Afrodite og Adonis, Baal og Astarte, Adad og Atargatis, etc. I disse konstellasjonene har sønnen som oftest blitt portrettert som en kastrert figur.³⁴² Dette har vært et mytologisk utgangspunkt for den rituelle kastrasjonspraksis. ”To commemorate this sacrificial deed, the votives of the Mother cult imitated it, mutilating themselves during drunken, ecstatic festive rites. Castration, the supreme initiation, marked

³⁴⁰ Catherine Millot (1990): 97.

³⁴¹ Catherine Millot (1990): 87. “There is a curious kinship between the Skoptzy sect and the Phrygian cult. It is as if the religious rites of castration, like a stream that is now subterrean, now resurgent, had survived the centuries and civilizations as evidence of humanity’s fascination with the phantasy to which these rites give expression, and which, in episodic waves, provokes the horror of its acting out.”

³⁴² Catherine Millot (1990): 79. “The son-lover is usually castrated; this is the case of Atys who, for love of the Goddess, sacrifices his virility and dedicates it to her alone.”

entry into the goddess's service, and symbolized rebirth".³⁴³ At kastrasjon har vært en utbredt praksis i det rituelle forløp, bekreftes også gjennom de lover og forbud som på ulike historiske tidspunkter er lagt ned mot selvkastrering.³⁴⁴ I tillegg finner vi også en rekke utfall mot disse kastrasjonsritene som utføres i kulten til Cybele eller den store moder i *Gudsstaten* til Augustin. Disse kasteringsritene er heller ikke fraværende i kristen tradisjon.³⁴⁵ Millot gir et portrett av Skoptzy-kulten, som er relativt moderne kastrater som livnærte seg som taxisjåfører i Budapest frem til ca. 1930, hvor de ser ut til å ha forsvunnet. Hun antyder at de som hengivne kristne er blitt utsatt for kommunistiske forfølgelser.³⁴⁶

Hvilken betydning som kan tillegges kastreringen, er det vanskelig å gi en umiddelbar forklaring på. Innen en kristen ramme er en nærliggende tolkning å se praksisen som en introduksjon til permanent kyskhets ved at personen kvitter seg med syndens instrument, ut ifra Kristus' tanke om at dersom en av dine lemmer plager deg, så skjær den bort. Ifølge Augustin blir mannen kastrert på grunn av en kvinnes sjalusi, og fordi lemlestelsen kan gi styrke til fellesskapet.³⁴⁷ Når det gjelder skoptzyene, er det en kristen sexologi samt et arvesynds- og frelsesscenario som er fremtredende. Her er kastrasjonen en konkret måte å kvitte seg med en seksualitet som de oppfatter nekter dem et rent liv og tilgang til evig salighet.³⁴⁸

I filmen *Nattsvermeren* møter vi et moderne kjønnsscenario hvor maskulinitet, religion og en type selvkastrerende virksomhet er sentrale elementer. Penis er så å si under debatt. Kastreringsproblematikken i dette estetiske uttrykket har en rekke religiøse overtoner, men er likevel fjernet fra kulten og kollektivet. Det er en individualisert kastrasjonsproblematikk som møter oss. Det innebærer isolerte mannskikkelser og en psykologisk forståelseshorisont.

På tilsvarende måte som sentrale temaer i *Falling Down* ble introdusert gjennom stickers på bakskjermen til bilene i køen, skjer en lignende presentasjon i Jonathan Demmes film fra 1991, *Nattsvermeren*, på et tre i treningsfeltet til FBI. Mottoene er *hurt, agony, pain, love*. I motsetning til de mottoene vi fant i *Falling Down* som pekte mot en samfunnsmessig problematikk, innvarsler disse tegnene en mer psykoanalytisk inspirert tematikk.

³⁴³ Catherine Millot (1990): 79.

³⁴⁴ Catherine Millot (1990): 81–84.

³⁴⁵ Catherine Millot (1990): 84. "Voluntary castration has had its adepts throughout the history of Christianity, above all in the Eastern Church, in the Patriarchs of Constantinople and the Russian Metropolitans."

³⁴⁶ Catherine Millot (1990): 92.

³⁴⁷ Augustin (1998): 245 og 300. "There are the rites of the Mother of the gods where the beautiful youth Attis, loved by her and castrated because of a woman's jealousy, is mourned by those unfortunate men called Galli who are also castrated." "This Great Mother of the gods, however, has brought her eunuchs even into the Roman temples, and has preserved that cruel practice, because it is believed that she adds to the might of the Romans by cutting of the organs of her men."

³⁴⁸ Catherine Millot (1990): 90. "The religious doctrines of the Skoptzy bear some relation to the attitudes of the Gnostics: body and soul are seen to be in perpetual conflict, and the soul can only find salvation by freeing itself from the body. Sex, moreover, was seen to be the major obstacle to this freeing of the soul. The original sin is the sin of the flesh. Jesus the redeemer made a gift of "baptism by fire," which alone is

I denne filmen er det to seriemordere ved siden av den ennå ikke uteksaminerte FBI-agenten Clarisse Starling (Jody Foster) som figurerer som hovedpersoner. Den ene er en estetisk raffinert, hyperintelligent psykiater som er kjent for å ha et visst kannibalistisk tilsnitt på drapene. Det er Hannibal Lecter (Anthony Hopkins) med tilnavnet "Hannibal the Cannibal". Den andre, som innen filmens egen narrative ramme figurerer som hovedperson, er seriemorderen Buffalo Bill. Et sentralt dramatisk omdreiningspunkt i filmen utgjøres av jakten på ham. Navnet har han fått fordi han på lignende måte som den gamle cowboyhelten flådde sine bison på prærien, skjærer skinnet av de kvinnene han dreper, før han dumper dem i vannet. På et narrativt nivå dreier plottet i filmen seg om at Clarisse skal få den livstidsinnsatte Hannibal Lecter til å gi en kvalifisert psykologisk profil, blant annet basert på hans dyptloddende erfaringer, og slik samarbeide til å fange den operative seriemorderen Buffalo Bill, som er på forsiden av avisene med overskriften "Bill skins fifth".

Denne filmen kan tolkes og perspektiveres på en rekke måter. Min hensikt med å nærme meg filmen er å se den i relasjon til en diskurs om maskulinitet. Satt i en slik kontekst kan filmen bidra til å gjennomtenke elementer ved en fragil form for maskulinitet. Den tematiserer et maskulint jeg, som ikke makter å romme sin egen seksualitet. Denne problematikken har umiddelbart andre konsekvenser enn den type orgasmelidelser som ifølge Reich, Freud og andre kjennetegner en rekke former for maskulinitet i vestlig kultur. Den peker mot en selvkastreringsproblematikk. Kastrasjonsscenariet kan perspektivere det komplekse forholdet mellom kjønn, mannlig seksualitet og identitet. Rent umiddelbart peker maskulinitetsscenariet i filmen på et mannlig ego som er gjennomseksualisert og innvevd i et patriarkalsk verdensbilde i den forstand at det lokaliserer essensen av sin emosjonelle historie i penis. I tillegg har de problemer vi møter i filmen, et tydelig kristent tilsnitt, ikke så mye i form av de måter et represjonsregime kroppsliggjør seg på, som i kraft av en bestemt transformasjonsideologi.

En kjønnsmerter

I Buffalo Bills skikkelse artikuleres det en dyp og spesiell smerte ved det å være i et kjønn. Det er grunnleggende problematisk for Bill i det hele tatt å eksistere som et kjønn vesen. Den smerte som er forbundet med kjønn og seksualiteten, igangsetter et ønske om

capable of expiating original sin and giving second birth. The baptism is the castration that Jesus preached, and to which he himself submitted ("some become eunuchs to enter the kingdom of Heaven").

forvandling og transformasjon. Buffalo Bill vil unnsnippe sin vanskelige og fornedrende måte å være mann på. Utgangspunktet for forvandlingen er imidlertid ikke terapi, kirurgi eller hormonell behandling, men drap og forkledning.

Menn som står i en eksistensiell kamp mot de rammene deres maskulinitet setter for livsutfoldelsen var også sentrale elementer i *Siste Tango* og *Fight Club*. Paul i *Siste Tango* representerte en form for maskulinitet som var fanget i en mannlighet som ikke ga rom for en omfattende kjærlighet. I denne kontekst var det seksualiteten som ble fremhevet som det instrument som skulle åpne den hermetiserte mannlighet mot en mulighet for større livsfylde. Gjennom en strategisk anvendelse av seksualiteten, innen rammene av det som kan bli forstått som et liminalt rom i Turners forstand, ble seksualiteten, gjerne ispedd en type fornedrelser som stod i opposisjon mot borgerskapets sexologi, anvendt i en transformatorisk hensikt.³⁴⁹ Et lignende maskulinitetsscenario var også på ferde i *Fight Club*. I dette kunstverket var problematikken at konsumet hadde satt seg som en umandighetsgjørende instans i kroppen. Gjennom en kalkulert bruk av vold skulle mandigheten gjenfinnes og gjenreises.

Scenariene i kunstverkene hadde strukturellikheter med et tradisjonelt rituelt mønster. Mens de rituelle rom i *Siste Tango* og *Fight Club*, viste trekk fra tradisjonelle riter, så har forvandlingene i *Nattsvermeren*, i langt større grad en kristen inspirasjon. I *Nattsvermeren* er det Kristus som står som paradigmet for det transformatoriske scenario.³⁵⁰ Dette viser seg både i koblingen mellom kannibalisme og den voldsomme opptattheten av FBI agenten Sterlings traumatiske forhold til ofringen av vår lammene, som fremkommer i filmen. Det er sterke forvandlings og oppstandelsesmetaforer knyttet til begge fenomenene. Det kannibalistiske peker både mot Freud sin kulturfortelling i femte kapittel av *Totem og Tabu* (1913) hvor brødrenes drap og derpå følgende kannibalistiske måltid på faderen (og de skyldkomplekser som oppstod som følge av dette) er den handling som igangsetter sivilisasjonsprosessen. Det er også relatert til den forvandling som foregår i nattverden, artikulert i den symbolske fortæring av Kristus i vinen og oblaten. Ofringene av vårlammene peker både mot dionysoskulten, som hadde ofringen av bukken som sin historiske kjerne, og Kristus som lammet, det uskyldige offer. Med bakgrunn i denne type resonnementer er det, ifølge min oppfatning, mulig å hevde at det ønsket om forvandling og transformasjon vi finner i filmen inngår i en spesifikk kristen kontekst.

³⁴⁹ Victor Turner (1969): 95. "The attributes of liminality or of liminal *personae* ("threshold people") are necessarily ambiguous, since this condition and these persons elude or slip through the network of classifications that normally locate states and positions in cultural space. Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial."

³⁵⁰ I det sentrale liminale rom i nattverden er det inkorporasjonen, det som i en rekke arkaiske kulturer ofte tar form av et nærmest kannibalistisk måltid, som har transformatorisk status. Det er når medlemmene av det religiøse fellesskap fortærer Kristus blod og legeme, symbolsk representert gjennom oblaten og vinen, at det transformatoriske omslag igangsettes.

Når det gjelder Buffalo Bill er det metamorfosiske scenario et eksplisitt artikulert tema i filmen. Det første tydelige cluet kommer når Clarice plukker en *Acherontius Styx*, en dødninghodesvermer fra halsen på et av Buffalo Bills druknede ofre. Den tolkning Hannibal presenterer overfor Clarice, kan også bekrefte dette. Buffalo Bill er syk, svært syk. Han er ikke en vanlig transseksuell.³⁵¹ Han ønsker ikke operasjon, han ønsker en annen type metamorfose. Han vil gå fra larve til kokong, puppe og derfra til skjønnhet.³⁵²

Det andre dominerende metamorfose-inspirerte scenario fremkommer idet filmen presenterer oss for Buffalo Bill. Da blir realitetene bak ”Bill skins fifth”, tydelige. Bill dreper ikke sine kvinner umiddelbart. Han fanger dem og firer dem ned i en ”slankebrønn” han har fått innrettet i kjelleren, hvor de blir i tre dager. Den avmagringsprosess de relativt fyldige kvinnene gjennomgår, fører til at skinnet sitter løsere rundt kroppen, noe som gjør det lettere for Bill å få dem.

Han flår kvinnene for å kunne sy ”a girl’s suit out of real girls”. Slik jeg leser filmen vil hans maskuline jeg kunne undergå en transformasjon dersom han ifører seg dette makabre plagget. Det ser ut som om Buffalo Bill ønsker, ved å ikle seg kvinnehuddrakten, å transformere sin maskuline tilværelse, sprengte de grenser biologien har satt på hans utfoldelse av kjønn.

Dette er mildt sagt en dramatisk løsning på en konflikt i kjønn, på et ubehag ved å være et kjønn vesen. I tillegg til at det maskuline kjønnscenariet Buffalo Bill strir med, gjør ham til en drapsmann, så er de konflikter han gjennomlever ved å være en biologisk mann av en slik art at de i utgangspunktet ser ut til å ha marginalisert ham fra samfunnsmessig eksistens. En tolkning av Buffalo Bills kjønnsdilemma er, som det metamorfosiske scenario antyder, at det er en patologi inspirert av kristendommen. Det innebærer at den er konstituert innen de rammer forestillingen om arvesynden setter. En konsekvens av dette, som jeg skal gå nærmere inn på i neste kapittel, er at seksualiteten innskrives i det enkelte individ som en livstruende størrelse. Det innebærer at den i en rekke tilfeller blir en drift som viser seg å være for problematisk og angstprovoserende til at individet makter å håndtere den.

Denne mangelen på evne og ferdigheter til å mestre det seksuelle selv gir seg ulike utslag. En, fra et fysiologisk synspunkt, mer radikal løsning finner vi hos skoptzyene. I denne sekten er seksualiteten klart artikulert som en syndig størrelse innen en kristen

³⁵¹ Robert Stoller (1984): 92. “He is different from the typical transvestite, a fetishist who uses women’s garments for sexual pleasure and who considers himself a male wanting intermittently to take a woman’s role; or an effeminate homosexual (e.g., a “drag queen”), who does not get excited by women’s clothes and who does not feel himself to be a woman or a female, but rather thinks of himself as a male homosexual who likes to dress in woman’s clothes to mimic and make fun of women.”

³⁵² Cathrine Millot (1990): 141. “We have spoken of transsexuality before the term existed, but in a sense there was no such thing before Benjamin and Stoller invented it; there were delusions of sexual metamorphosis, but this is another thing altogether.”

virkelighetsforståelse. Slik forstått hindrer den mennene i å utføre en mandighet som er kompatibel til deres syn på seg selv og sin plassering i et overordnet virkelighetsbilde. Løsningen på dette mannighetsdilemma er kastrasjonen. I denne konteksten er kastrasjonen uttrykk for en ekstrem kyskhetstanke som henger sammen med at det seksuelle begjær er en for problematisk størrelse til at det er mulig å mestre det. Denne artikulere seg på bakgrunn av en maskulinitetsdiskurs hvor det disiplinerende press er så stort, og rivaliseringen om å innta de mest prestisjefylte mannighetsposisjonene så intens, at de ofrer sin penis for å oppnå status som legitime menn internt i den mannlige kjønnsordning.

De idéhistoriske forutsetninger for ukyndigheten i begjærsmestring har innen en kristen ramme sitt paradigmatisk forbilde i kirkefaderen Augustin (som jeg kommer tilbake til). Han innfører et brudd med gresk begjærforståelse hvor forming og mestring av begjæret er en uomgjengelig oppgave for den etiske virilitet som konstituerer mannen som fri borger og fullverdig mann.

Hvem eller hva, i kjønns grenseland

Det er først når vi støter på et avvik (som en kjønnskifteoperert) eller på et annet symbolunivers (som den meksikanske kjønns-subkulturen) at vi ser hvor komplisert konstruksjonen av kjønn og seksualitet egentlig er. Derved ser vi også tydeligere det relative i vår egen kulturs oppfattelse av kjønn.³⁵³

Buffalo Bills lidelse kan gi et innblikk i det kompliserte og mangfoldige ved konstruksjonen av kjønn. En fremtoning som Buffalo Bill er en figur i kjønns grenseland. Han er en skikkelse det ikke umiddelbart er lett å feste en diagnostisk merkelapp på. Han er en seksuell personasje som på flere plan går på tvers av den vestlige kjønns polaritet, som Laqueur undersøker de genealogiske røttene til. Han bryter det imidlertid på måter som ikke er kompatible til de toleranse imperativer som ser ut til å være en implisitt del av Laqueurs prosjekt. Han faller utenfor matrisene på måter som ikke gjør ham egnet til å være en humanistisk frontfigur. Heller ikke passer han inn i det poststrukturalistiske tankefelt hvor det

moderne, mer frittflytende fleksikjønn figurerer som en idealtypisk forestilling. Til det er det fysiske kjønn, hans mannlighet, en altfor påtrengende størrelse. I den sammenheng kan han betraktes som en figur som står i et kritisk forhold til queer-teori idet kroppen og kjønn taler så sterkt og tydelig at han ikke makter ”å opprettholde en kjønnsidentitet uten å ha den kroppen som vanligvis hører til.”³⁵⁴

Hvem er han så? Rent umiddelbart er Buffalo Bill i besittelse av de ytre kjønnsattributter som vil kvalifisere ham til å bli betegnet som en biologisk mann. Nå kan også denne mannligheten problematiseres, ikke så mye ut fra Laqueurs perspektiv, som ut fra de undersøkelser Stoller har gjort. Det innebærer at til tross for de ytre karakteristika kan Buffalo Bill for eksempel ha et kromosomalt make-up som avviker fra det mannlige, eller de indre organer kan være utviklet på måter som ikke er kompatible til biologisk mannlighet.³⁵⁵ Dette vet vi imidlertid ikke. Det gir ikke filmen noen indikasjoner på. Dersom vi tar den mannlige biologi for gitt, så er det kjønnslandskap Buffalo Bill ferdes i, spent ut mellom transvestittisme og transseksualitet.

Dersom det er slik at Buffalo Bill er en transseksuell, så er han en kvinne fanget i en manns kropp. Da innebærer det at han vil forandre anatomien, slik at han fysiologisk sett kan fremtre som det kjønn han oppfatter seg å være.³⁵⁶ Hannibal Lecter uttaler i filmen at han er ikke en virkelig transseksuell. Dette kan forstås på flere måter. Den transseksuelle ønsker å kvitte seg med sitt mannlige kjønnsorgan og eventuelt andre kjønnsattributter som går for å være distinkt mannlige, og være kvinne, mens transvestitten ønsker å beholde sitt mannlige kjønnsorgan, hvilket innebærer at han oppfatter seg som mann, men har stort utbytte av å fremtre som kvinne, i kvinneklær, altså cross-dressing. Transvestitten har mulighet til å alternere mellom kjønnsposisjonene, noe som filmen *Alt om min far*, om legen og transvestitten Esben Esther Pirelli Benestad, gir et godt innblikk i.

Slik jeg ser det, åpner Buffalo Bills spesielle tilstand for at han kan passe inn i begge diagnosene. Eller han kan bli betraktet som noe tredje, som det ikke er utstedt noe psykologisk typegalleri for. Det er åpenbart at Buffalo Bill ønsker en dyptgående transformasjon. Han vil forvandle hele sin kjønnede eksistens. Det er det et transseksuelt skjær over. Han ser imidlertid ikke ut til å ønske operasjon, noe som det symbolspråket han

³⁵³ Annick Prieur og Bera Ulstein Moseng (2000): 145.

³⁵⁴ Annick Prieur og Bera Ulstein Moseng (2000): 148. ”Mange transseksuelle ser seg nødt til å modifisere kroppen, fordi det i lengden er svært vanskelig, for ikke å si umulig å opprettholde en kjønnsidentitet uten å ha den kroppen som vanligvis hører til.”

³⁵⁵ Robert Stoller (1974): se kap. 2. ”The intersexed Patient” og kap. 3. ”The Hermaphroditic Identity of Hermaphrodites.”

³⁵⁶ Robert Stoller (1984): 89–90. ”Transsexualism is the conviction in a biologically normal person of being a member of the opposite sex; in adults, this belief is these days accompanied by request for surgical and endocrinological procedures that change anatomical appearance to that of the opposite sex.”

søker å forstå sin eksistensielle krise i lys av, understreker.³⁵⁷ Det peker i retning av transvestittisme. Han vil forvandles, lik nattsvermeren, som med sin evne til metamorfose fra kokong til svermer peker på det organiske aspekt, at ønsket om transformasjon er relatert til prosesser i den levende kroppen, og ikke til skalpell og kirurgi. I den forstand er kvinnehudsdrakten et instrument som skal igangsette transformasjonsprosessen.

Det kan også peke på at Buffalo Bill i er mindre radikal enn en transseksuell (han ønsker å beholde sin penis under kvinnehudsdrakten), men samtidig er han mer ekstrem enn den mest ekstreme cross-dresser med sin ”girl’s suit out of real girls”. Det metamorfosiske scenario peker på at han vil forvandle sin kjønnsidentitet på en mer ytterliggående måte enn en transvestittisk cross-dresser. Det er et kjønnsidentitetsmessig paradoks i det at han ser ut til å ønske en forvandling av en permanent karakter, men likevel vil beholde sin mannlighetsmarkør *par excellence*, sin penis.

En måte å betrakte denne kjønnsmessige floken på er å se det slik at han ikke har et transseksuelt begjær etter å være den andre, og at han ikke ønsker å fremstå som et radikalt annerledes seksuelt og kjønnnet jeg. Det er en annen type bevegelser på spill i dette scenariet, noe som er nærmest det stikk motsatte av å ville stå frem. Det kan gi mening å betrakte denne kampen i kjønnsidentiteten som et uttrykk for at han ønsker å forsvinne som et selvstendig kjønnnet jeg.

Hans ønske, slik det fremkommer i filmen, er å ikle seg den/de andres hud. Dette kan leses som at han ønsker å forsvinne i den andre. Bli inkorporert i den andre. Dette er et poeng som også understrekes av Lisa Trahair i artikkelen *A taste for Murder: Aesthetic practice in The Silence of the Lambs*.³⁵⁸ Når han ikler seg kvinnehudsdrakten, går han bokstavelig talt under huden på den andre, på Kvinnen. Trahair legger vekt på at Buffalo Bills primære ønske med inkorporasjonen er en mer ”intim erfaring av den andre”.³⁵⁹ Slik jeg ser det, taler imidlertid dette kjønnsdramaet for at han fremfor å ønske en mer intim erfaring av den andre, eller å være den andre, å fremstå som kvinne, ønsker å unnsnippe seg selv ved å gå opp i, eller bli assimilert i en annen.

En mer velvillig tolkning av Trahairs perspektiv er at Buffalo Bill ønsker å være nær kvinnen, men uten å måtte stå frem som mann. Det som blir tydelig i denne tolkningen, er at

³⁵⁸ Lisa Trahair (1990): 8. “Buffalo Bill is the film’s melancholic. Not a real transsexual, as Hannibal Lecter tells us. He hates his own identity and in a sense develops a solution finely adapted to his peculiar pathology. Rather than introjecting the other, he wants to introject himself into the other, he wants to clothe himself in the woman suit. He consumes the other neither to decompose and assimilate it, nor to incorporate it. Rather he wants to incorporate himself into the other.”

³⁵⁹ Lisa Trahair (1990): 9. “Moreover, the skin is not just any fabric but a boundary between the inside and the outside, neither one nor the other and while dead when disembodied, will be revived through wearing. In terms of vicariousness, Buffalo Bill seeks a more intimate experience of the other, wanting no less than to get under its skin.”

Buffalo Bill er en kjønnsmessig og begjærsmessig tvetydig skikkelse. Han passer ikke inn i et tradisjonelt diagnostisk skjema. Han er en svært problematisk form for mannlighet.

Versus Butler

Most of us, for instance, have seen effeminate boys who have sacrificed some of their masculinity to save their maleness (penis).³⁶⁰

At the end of the Christian millennium and the century of Freud, sex is still shrouded in mystery. A question mark hangs over every important sexual issue. Despite bitter public controversy and heated private debate, we have no answers. Indeed, we have barely begun to formulate the question accurately.³⁶¹

På lignende måte som Robert Paulsen i *Fight Club*, som uten testikler, snufsende, med rennende tårer og Jack presset godt mellom de massive brystene i testikkelkreftgruppen bidro til refleksjon rundt mandighetens natur, så kaster også en skikkelse som Buffalo Bill et problematiserende lys over kategorien mandighet. Buffalo Bill er, som jeg indikerte ovenfor, en mann som er interessert i å leke gjemsel. Intensjonen i den bisarre maskerade han streber mot, er å fremtre for verden som en annen og samtidig ha muligheten til å være den samme. (I den forstand at penis hele tiden er på plass). Han vil unngå å være mann. Han vil forkle seg med kvinnehud. I den konteksten er det mulig å se det slik at han befinner seg i en kontinuerlig selvkastrende virksomhet.

I utgangspunktet er det nærliggende å forstå Buffalo Bill i noe konservative kategorier, kjønnsteoretisk sett. I en viss forstand er han en skikkelse som bekrefter det skillet mellom *sex* og *gender*, som Robert Stoller i sin tid innførte, og som både Laqueur og Butler søker å oppheve.³⁶² På et nivå peker den transvestittiske og den transseksuelle diagnose på skillet

³⁶⁰ Robert J. Stoller (1968): 101.

³⁶¹ Camille Paglia (1994): 19.

³⁶² Robert J. Stoller (1984): vii. "Thus, while *sex* and *gender* seem to common sense to be practically synonymous, and in everyday life to be inextricably bound together, one purpose of this study will be to confirm the fact that the two realms (*sex* and *gender*) are not at all inevitably bound in anything like a one-to-one relationship, but each may go in eis quite independent way."

mellom biologisk og kulturelt kjønn, i den forstand at oppfattelsen av egen kjønnsidentitet (gender) ikke stemmer overens med den faktisk foreliggende kropp (sex).³⁶³

Det biologiske og kulturelle kjønn går hver sin vei så å si. Vellykket kjønnsidentitet for Stoller er et resultat av at det kulturelle kjønn, gender, passer overens med den biologiske mannlige base, sex. Kjønnsdannelses-scenariet får følgende utforming: Dersom gutten velger å ta til seg, lære og inkorporere feminine gester og handlemåter, oppstår det en diskrepans mellom den opprinnelige fysiologi og den kjønnsidentitet han har ervervet seg. En av de konfliktproduserende konsekvensene ved å inkorporere en slik form for habitus er at individet vil støte på motstand når det passerer de maskulinitetsdetektorer som tildeler plass og status internt i den maskuline kjønnsordning, i kjønnsforholdet mann–kvinne, og i møte med de forestillinger om maskulinitet som er operative i hverdagen i kulturen.

Ifølge Butler er denne diskrepansen eller uoverensstemmelsen mellom det biologiske og det kulturelle kjønn en kulturelt produsert artefakt.³⁶⁴ Slik hun ser det har vi ingen udiskutabel tilgang til den fysiologiske mannlige kropp som Stoller tar for gitt. De forestillinger vi har om den mannlige kropp er selv et uttrykk for kulturproduksjon. De oppfatninger av mannlig fysiologi som er utgangspunkt for Stollers forskning, er ifølge Butler resultatet av kompliserte diskursive prosjekter i europeisk kultur og vitenskapshistorie. De er resultatet av den såkalte heteroseksuelle matrise, som er en av de måter denne identitetsmakten er operativ på. De fysiologiske kjønnskarakteristika og hormonelle make-up som Stoller anvender for å bestemme biologisk kjønn, vil ifølge Butler være relative til et bestemt vitenskapsparadigme.

Butler vil også kunne argumenter overfor Stoller med at verken far eller mor er gitte transhistoriske kjønnsmessige størrelser. Den måte mor er mor på og far er far på, som barnet skal identifisere seg med er ikke uttrykk for noe allment tidløst maskulint eller feminint, men et resultat av de måter disse har lært å utøve kjønn på. Det innebærer at barnet ikke identifiserer seg med noe primært og tilgrunnliggende, men med et vokabular av kjønnsrekvisitter som er satt sammen til et helhetlig bilde av kjønn gjennom en komplisert mimetisk prosess. Derved blir den ”core gender identity” som Stoller opererer med en langt

³⁶³ Catherine Millot (1990): 17. “transsexuals may be defined as those who demand the modification of their bodies such that they conform to the appearance of the opposite sex, the underlying conviction being that their true identity is at odds with their biological sex. Today, transsexuality combines an inner conviction and a demand *via-à-vis* the other. The latter element is new, for it assumes there is an offer to satisfy it – that of science. There is no transsexuality without the surgeon and the endocrinologist; in this sense, it is an essentially modern phenomenon. But there is also the inner conviction, which antedates science.”

³⁶⁴ Judith Butler (1990): 174–175. “The notion of an original or primary gender identity is often parodied within the cultural practices of drag, cross-dressing, and the sexual stylization of butch/femme identities. ... The performance of drag plays upon the distinction between the anatomy of the performer and the gender that is being performed. ... If the anatomy of the performer is already distinct from the gender of the performer, and both of those are distinct from the gender of the performance, then the performance suggests a dissonance not only between sex and performance, but sex and gender, and gender and performance. ... *In imitating gender, drag implicitly reveals the imitative structure of gender itself – as well as its contingency.*”

mer arbitrær, tilfeldig og derfor også en langt mer fleksibel og modifiserbar størrelse enn det Stoller ser ut til å mene.

I den kjønnsdiskurs Butler opererer innenfor, er den type kvinnelighet Buffalo Bill søker å bevege seg mot, ikke uttrykk for "die ewig weibliche", men for en bestemt forestilling om det kvinnelige. Dette peker på et paradoksalt element ved de forestillinger om kjønn som er på ferde i det transvestittiske og det transseksuelle kjønnsscenario. Som Catherine Millot påpeker, er dette kanskje det eneste "miljø" hvor en rekke enkle og tydelige forestillinger om kjønn er operative. Her eksisterer distinkte forestillinger om genuin kvinnelig identitet. "Transsexuals who claim to possess a female soul imprisoned in a man's body are perhaps the only ones who can boast a monolithic sexual identity, one that admits of neither doubts nor questions. All male transsexuals have an idea, and even a definition, of womanhood."³⁶⁵ I dette forestillingsuniverset er da transvestitten og kanskje særlig den transseksuelle bærer av en "ekte" kvinne inne i seg. Dette virkelighetsbildet er lite radikalt. Det alternerer mellom husmor og stjerne, Marilyn Monroe eller fru hjemmевærende med puddel.³⁶⁶

En bakgrunn for transsens kjønnsforståelse ser ut til å være en kartesiansk/kristen antropologi, som opererer med et distinkt skille mellom kropp og sjel. Dette viser seg videre i en substansialistisk oppfatning av kjønnspsykologien og kjønnskroppsligheten. Den type urbilde på mann og kvinne som er aktivt i denne konteksten, innebærer blant annet en manglende tro på at mannskroppen kan spilles ut i en rekke av de "feministiske" retninger som vi blant annet ser på en rekke steder i samfunnet i dag. Det innebærer også en forestilling om at det er et fastlagt kjønnsrepertoar som tilhører mannekroppen, og som oppfattes som lite fleksibelt. Et sett av ferdigheter som ikke er kompatibelt til den kvinnelige måte å være på. I denne type kjønnsdiskurs ser jeg en antagelse om at det er vanskeligere å komme utenom det biologiske kjønn, føringene fra kroppen og det Stoller kaller "core gender identity", enn det Butler synes å mene.³⁶⁷

³⁶⁵ Catherine Millot (1990): 15.

³⁶⁶ Catherine Millot (1990): 14. "Transsexuals' image of women is wholly conformist, and holds no hope of salvation outside the polar extremes of their sexual identification scale: the star and the housewife."

³⁶⁷ Robert Stoller (1984): 29. "Almost everyone starts to develop from birth on a fundamental sense of belonging to one sex. The child's awareness – "I am a male" of "I am a female" – is visible to an observer in the first year or so of life. This aspect of one's over-all sense of identity can be conceptualised as a *core gender identity*, produced by the infant-parents relationship, by the child's perception of its external genitalia, and by a biologic force that springs from the biologic variables of sex. The first two factors are almost always crucial in determining the ultimate gender identity."

Bill kontra Paulsen

Buffalo Bill er selvfølgelig en langt mer problematisk størrelse enn Robert Paulsen. Disse skikkelsene befinner seg på en måte i to motsatte bevegelser. De er begge ”menn”. Paulsen kjemper en tapper og heroisk kamp for å bli værende på innsiden av mandighetskategorien. Han vil fremfor alt være mann. Dersom det ikke lykkes for Paulsen å finne et legitimt kjønnsmessig grunnlag for eksistens innenfor mandighetskategorien blir identitet et svært komplisert prosjekt for ham. I motsetning til de utsikter Buffalo Bill ser ut til å gjøre seg, så aspirerer ikke Paulsen slå seg til ro i en kategori om et slags tredje kjønn. Det står ingen kategorier åpne for ham, intet kjønnsvokabular han kan uttrykke seg selv i, som ser ut til å kunne gi ham identitetsmessig tilfredsstillelse. Paulsen står i fare for å bli en kjønnsflyktning, en kjønns asylsøker som ikke har noe land å henvende seg til.

Når Paulsen insisterer så bastant på sin mandighet, selv om det som kulturelt sett blir betraktet som tradisjonelle biologiske forutsetninger for denne er borte, peker dette mot at kjønnsidentitet er noe som overskrider de rammer fysiologien setter. Det innebærer at oppfattelsen av egen kjønnsidentitet i større grad er et innlært kulturelt anliggende. I Stollers perspektiv har Paulsen en solid maskulin identifikasjonsbase. Hans ”core gender identity” er innskrevet på en lite konfliktfylt måte. Han har psykodynamisk sett gjennomgått en vellykket primær kjønnsidentifisering, noe som gjør at mannligheten og hans insistering på denne vedvarer gjennom de mest radikale fysiologiske omveltninger.

At ”the core gender identity” også kan settes under debatt viser seg ved at Paulsen melder seg ut av terapigruppene, og starter i ”Fight Club”. Etter inngrepene og hormonbehandlingen, etter at de tradisjonelle fysiske forutsetningene for det å være mann ble fjernet, var det sikkert nødvendig for Paulsen å lene seg til den kjønnsidentiteten han hadde kjent hele livet. Dette var den kjønnsidentitet som ble skapt innen rammene av det konsumsamfunn som han vokste opp i. Det er imidlertid teoretisk mulighet for at han i møte med den organiserte og strategiske voldsutøvelse fikk et annet perspektiv på den mannlighet, og opplevde en utilfredshet med sin ”opprinnelige” kjønnsidentitet. Stollers perspektiv åpner jo for at denne ”opprinnelige” kjønnsidentiteten kan være konsumsamfunnets mannlighet. Dersom det er tilfellet søker han gjennom volden å finne en mannlighet som er radikalt annerledes enn den form for mannlighet som hans ”core gender identity” ga bud om. Han vil altså transformere eller bytte ut sin ”core gender identity”.

Når det gjelder Buffalo Bill er det et annet og voldsommere kjønnsscenario som melder seg. Buffalo Bills livsprosjekt ser ut til å være sentrert rundt krisen i hans maskuline identitet. Ved første øyekast er det et visst butlersk skjær over Buffalo Bill. Han kan betraktes som en mann som forbereder seg på en kjønnsperformance av en spesielt morbid og grusom karakter. Hans cross-dress-stunt er imidlertid for ekstremt til at det kan sies å referere et ønske om å påpeke det arbitrære ved etablerte kjønnskategorier, eller å utvide grensene for sin egen kjønnsidentitet, ved å mime/inkorporere/assimilere et kroppsuttrykk som kvinne, via kvinnehudsdrakten.

Når det gjelder Buffalo Bill er det legitimt å se årsakene til hans kjønnsmessige eksil som uttrykk for en grunnleggende forstyrrelse i utviklingen av kjønnsidentiteten. Buffalo Bill blir således en mannskikkelse det gir mening å betrakte i lys av en psykodynamisk inspirert forståelseshorisont. Etter min mening kan de linjer Stoller arbeider langs gi et vesentlig grunnriss av de logikker som er på ferde.³⁶⁸ Disse indikerer at Buffalo Bill har vært utsatt for psykodynamiske konfliktmønstre av en slik art at han har inngått i en dyp og problematisk identifikasjon med det annet kjønn.³⁶⁹ Denne symbiosen har farsfiguren ikke maktet å balansere, eller han kan ha forsterket den.

Buffalo Bill har derved en tvetydig "core gender identity". Denne ser ut til å være preget av en primær feminin identifisering, dog uten at det mannlige element er helt fraværende. Bill vil vekke fra sin mannlige fysiologi. Han vil tre frem som kvinne. Men ikke helt. Kun stykkevis og delt. For han vil ikke som skoptzyene kastrere seg selv. Han vil beholde sitt mannlige kjønnsorgan. Han er splittet og delt. I denne situasjonen finner han ikke som Paulsen og skoptzyene en håndfast strategi som kan lede han ut av uføret, og få ham til å forsone seg med kjønnnet. Volden som Buffalo Bill anvender har ingen transformerende og sentrerende karakter, slik tilfellet var med den vold Paulsen er i sentrum av. Den bidrar kun til å marginalisere ham ytterligere ved å gjøre ham til en kriminell.

Dersom kjønnnet hadde vært butleriansk og Bill hadde trodd på det, kunne det ha hjulpet ham ut av uføret i den forstand at det hadde vært mulig for ham å betrakte det kjønnslige ferdighetsrepertoar som er knyttet til mannskroppen som grunnleggende modifiserbart. Nå ser det imidlertid ut til at Bills posisjon er at mannskroppen disponerer et

³⁶⁸ Robert Stoller (1984): 97. "In many essential ways, they treat the infant as if he were a part of their own body and therefore part of their own identity. The most fundamental way in which these mothers produce this blurring of ego boundaries between themselves and their infant son is by literally keeping the child up against their bodies for far more hours of the day and night than occurs in normal mother-infant relationships. ... and it is this delay in permitting the boys to be free of their mother's bodies, of their constant cuddling and following eyes, that I feel may be the primary pathology. (min uthevelse)"

³⁶⁹ Robert Stoller (1984): 91. "One group of these children comprises those who "identified themselves with the parent of the opposite sex, when the parent of the same sex was hated or feared, was ineffectual, or was entirely absent."

begrenset kjønnsrepertoar, som kun kan spilles ut i enkelte retninger. Grunnet disse ”performative” begrensninger tvinges han så til å tre mer drastisk til verks.

Psychonøkler

Dersom jeg skal forsøke å årsaksforklare Buffalo Bill, og gi en skisse av hva som kan tenkes å være scenariet bak denne kontradiktoriske, patologiske og smertefulle formen for mandighet, ser jeg i hovedsak for meg to typer forklaringsstrategier. Disse belyser hverandre gjensidig. Den ene er den psykologiske, mens den andre er mer sosiologisk orientert, som tar høyde for de måter de samfunnsmessige dynamikker slår inn i kjønnet på. I denne sammenheng søker jeg ikke å gi uttømmende og autoritative forklaringer, men å gi et riss av noen områder som har betydning i forhold til en diskurs om kjønnsidentitet og maskulinitet.

Siden det er Stoller (og Benjamin) som navngir transseksualitet som en diagnose og gir den en psykologisk profil, faller det naturlig å anvende deler av hans forklaringsmodeller.³⁷⁰ Stollers utgangspunkt, som jeg ga en skisse av i kapittel 1, er et pre-ødipalt identitetsscenario. Det er karakteren av det symbiotiske forholdet mellom mor og barn som er den avgjørende periode rent kjønnsidentifiseringsmessig sett. Dersom moren var for tett og omklamrende, eller hadde et ambivalent forhold til menn, slik at omsorgen også inneholdt en komponent som ønsket å destruere sønnens maskulinitet eller hindre at den utviklet seg, så oppstod der en ubalanse i kjønnsidentiteten som kunne gi føringer for kjønnsikkerheten livsløpet gjennom.

Denne modellen kan være utgangspunkt både for en perspektivering og for en viss forståelse for en så marginal seksuell personasje som Buffalo Bill. Det at Bill søker å kamuflere eller nøytralisere sin fremste mannlighetsmarkør, sin penis, tilskrives da ikke en mer tradisjonell kastrasjonsangst. Denne har sitt opphav i en ødipal setting hvor gutten rivaliserer med faren og søker å frata ham hans dominante plass og seksuelle privilegier i forhold til moren. Av frykt for å bli kastret av faren gir han opp kampen og rivaliseringen, og løser i stedet konflikten ved å identifisere seg med faren, en manøver som ifølge læreboken er en forutsetning for stabil kjønnsidentitet og en organisering av det psykiske liv som gjør ham

³⁷⁰ Robert Stoller (1974): 90. “The purpose of this chapter is to describe male childhood transsexualism, a clear-cut, potentially malignant personality disorder which has not previously been identified, although it has undoubtedly been observed.”

til en fri og uavhengig person.³⁷¹ Dette er imidlertid et psykisk scenario som inntreffer ”langt” senere enn den mor-barn-relasjonen Stoller legger avgjørende vekt på, og som derfor kan skjule og dekke over betydningen av de primære psykologiske dynamikker som er på ferde her.

En rekke psykoanalytisk inspirerte tenkere har tatt opp denne tråden og lagt grunnleggende vekt på dette pre-ødipale scenariet, og hevdet at den senere kastrasjonsangst som tilhører far-sønn-forholdet nettopp skjuler en dypereliggende og mer fundamental angstkonstellasjon. I *The Psychology of Men – Psychoanalytic Perspectives* hevder Arnold M. Cooper dette på overbevisende måte. “Psychoanalysts, following Freud, have generally emphasized that castration anxiety is the central fear, for which preoedipal fears represented an evasion through regression. It is my suggestion that, at least in the patients with character pathology who are seen in analysis today, castration anxiety serves to defend against more primitive preoedipal terrors, still active unconsciously and readily activated in the analytic situation.”³⁷²

Anvendt på Buffalo Bill betyr dette nettopp at det er den angst som er produktet av den primære symbiose, som er patologiens utgangspunkt. Dette legger grunnen til en spesiell forståelse av Buffalo Bill. Denne angsten kan være grunnet i forskjellige psykiske mønstre. Det preødipale har blant annet med grenser og identitet å gjøre. En forstyrrelse i denne fasen kan opprette en latent primitiv frykt for å bli slukt og forsvinne, for å bli utradert som individ. Fra dette perspektivet er det sannsynlig at den ubevisste logikk som genererer Buffalo Bills selvbevissthet er at det er bedre å miste en del, selv om det skulle være en særlig vital og betydningsfull del av en selv, fremfor å bli utradert og forsvinne som person.

*Terrifying as it is, the loss of the penis is still only a loss of a part of oneself, a relatively small loss compared with the still-active fears of pre-oedipal total annihilation.*³⁷³

³⁷¹ Gerald I. Fogel i Fogel, Gerald I. / Lane, Fredrick M. / Liebert, Robert S. (1986): 6–7. “Freud’s view of the difference between the sexes is one of the crucial events that accompanies and influence the phallic-oedipal phase, which is characterized in the boy by a wish to obtain exclusive sexual possession of the mother by defeating and eliminating the father. Under the threat of castration by his powerful, forbidding rival, the little boy renounces his incestuous infantile claims and solves his dilemma by identifying with his father, who is internalised as the psychic agency of the superego. Castration anxiety and the importance of the relation to the father is central. Successful oedipal resolution correlates with a strong, healthy sexual identity and the consolidation of a more mature, autonomous psychic structure.”

³⁷² Arnold M Cooper i Fogel, Gerald I. / Lane, Fredrick M. / Liebert, Robert S. (1986): 129

³⁷³ Arnold M Cooper i Fogel, Gerald I. / Lane, Fredrick M. / Liebert, Robert S. (1986): 119.

Dersom jeg skal velge en av de to morssentrerte forklaringene Stoller opererer med, så vil jeg falle ned på den siste. Denne inneholder en hat komponent. Det innebærer at omsorgsdimensjonen i den første levetiden også har inneholdt en nedbrytende og maskulinitetsfiendtlig komponent. Årsaken til at jeg velger denne skyldes to tilsynelatende motstridende bevegelser i Buffalo Bills patologi. Den ene er den voldsomme aggressive komponenten han fremviser ved å drepe de kvinner han velger som instrumenter eller remedier for sitt kjønnstransformativiske prosjekt. Etter mitt syn kan det avleses en hevskomponent i disse handlingene. Det tyder på at han er blitt grovt krenket og vil ta igjen. I denne konteksten kan det peke på at han er blitt utsatt for en rekke maskulinitetskrenkende handlinger fra morens side. Den andre komponenten refererer til den helt særegne utforming patologien hans har fått, nemlig kvinnehudsdrakten. Denne kan peke mot en tidlig pre-ødipal situasjon, og uttrykke et ønske om beskyttelse. I tillegg kan det leses en dragning mot inkorporasjon og vilje til å gå opp i og forsvinne i en annen, som vanskelig kan sees som andre enn morsskikkelsen.

Hvor er vi så? Disse forklaringsmodellene finnes i ulike utforminger i en lang psykokiller-tradisjon som har formative røtter i Fritz Langs produksjon, og kan formuleres i headingen "ask mother". Som jeg også skal tematisere i siste kapittel er det overvekt av morssentrerte patologier i denne tradisjonen. Noen av forsøkene på å endre denne forklaringsmodellen innen en psykologisk kontekst får ofte et forsert skjær, som tilfellet for eksempel er med Maria Tatar, som introduserer mannens livmorssjalousi som en alternativt opphav til patologiene. For å få en annen vinkling på dette forholdet er det kanskje ikke psykologien, men sosiologien vi må henvende oss til.

Dersom det er slik at barnet er svært mottagelig for påvirkninger (at det står nærmest i en imprinting-situasjon, som Millot hevder) i det første leveåret, så er det åpenbart at holdninger, handlinger og livsfølelsen til den av foreldrene som står nærmest og er mest i kontakt med barnet, også vil gi det desidert sterkeste formative inntrykk. Lynne Seagal påpeker at "female-dominated childcare guarantees antagonism towards women by children of both sexes. ... The universal exploitation of women is rooted in our attitude towards early parental figures and will go on until these figures are male as well as female."³⁷⁴

Ut fra det perspektiv Seagal setter, vil kvinnen i egenskap av mor og primær omsorgsperson alltid befinne seg i en svært utsatt posisjon. Dette gjelder enten hun er omklamrende, fiendtlig, eller en "vanlig" god mor. I det siste tilfellet vil det med sannsynlighet også kunne oppstå elementer av fiendskap og konflikt, som del av sønnenes

frigjørings- og autonomiprojekt. I den sammenheng som utgangspunkt for revolt. Seagal sporer altså røttene til denne type dype kjønnsidentifikasjons-konflikter til et sett betingelser som gjelder arbeidsdeling og sosial organisering. Slik Seagal ser det, taler det for betydningen av at begge foreldre er delaktige i primære omsorgsfunksjoner. En annen side av denne problematikken blir også påpekt av Stoller og Bly. Stoller peker innen rammene av sin psykodynamiske tilnærming på en annen side av denne problematikken, nemlig at det ikke har vært fedre til stede som har hatt korrigerende innflytelse på det symbiotiske mor-sønnforholdet.³⁷⁴ De har så å si vært kontinuerlig fraværende og ikke involverte. En annen dimensjon ved denne problematikken påpekes av Robert Bly med termen ”sibling society”. Antydningen om at vi lever i et samfunn hvor søskenrelasjonen er metaforen for de mellommenneskelige forhold peker ikke bare på at fedrene er fraværende i fysisk forstand, men også i kompetansemessig forstand. Den samfunnskritikk som er på ferde her peker på at menn ikke har den type autoritet som er nødvendig for å introdusere barna til samfunnet på en ansvarlig og konstruktiv måte.

En annen side av denne problematikken som omfatter både sosiale og psykiske forhold, finner vi i eksistensen av den maskuline kjønnsordning. I det maskulinitetshierarki Connell skisserer, er det tett rivalisering om å fremstå som en legitim maskulin enhet. I denne sammenheng vil en skikkelse som Buffalo Bill ganske tidlig vise manglende ferdigheter når det gjelder å innta maskulinitetsmarkørene på måter som gir ham kulturell status og legitimitet som mann. Den identitetsproblematikk han strir med, vil umiddelbart melde seg som et element som diskvalifiserer ham fra å innta de markører og utøve de mandighetsferdigheter som kjennetegner en hegemonisk form for maskulinitet. Det opprinnelige identitetsscenario vil også gjøre det vanskelig for ham å fremstå som en medvirkende form for maskulinitet. Mest sannsynlig vil han ganske tidlig havne i den kategorien Connell har kalt marginalisert maskulinitet.

På bakgrunn av dette resonnementet er det mulig å hevde at dersom det ikke hadde eksistert et så sterkt press innad i den mannlige kjønnsordning er det rimelig å anta at det kjønnsidentifikasjonsskjema Buffalo Bill strir med, ikke ville blitt forsterket, bekreftet og rendyrket slik at det ble til den type presserende og drastisk problematikk. En annen type normaliseringstrykk kunne for eksempel ført til at Buffalo Bill hadde hatt psykisk styrke til å

³⁷⁴ Lynne Seagal (1990): 79.

³⁷⁵ Robert Stoller (1984): 96. “All three men, dissimilar in many respects of their personalities as were their mothers, nonetheless share certain essential qualities. All three clearly are considered by their families to be husband and father, yet they are literally almost completely physically absent from their families. When their children were infants, these men were out of the house before the babies awoke and returned home in the evening after the babies were in bed. Even when the boys were older, they usually did not even see their fathers throughout the week except at dinner, at which time these silent men hardly communicated with either words or gestures.”

stå inne for sin penis. Når Buffalo Bill finner det maktpåliggende å avskrive sitt mannlige kjønnsorgan som en integrert del av seg selv, så reflekterer det en samfunnsmessig dynamikk som omfatter fraværet av fedre som substansiell base for maskulin identitet, og de sosiale forhold som blant annet Bly betegner under termen ”Sibling Society”. Det peker på at det utgår et sterkt normaliseringspress fra den stereotypiske maskulinitet som er operativt i kjønnsordningen, som samfunnsmessig norm. Dette er et element også Mosse understreker.³⁷⁶ I denne kontekst er kjønnsordningen kanskje fremfor alt en mekanisme som utvelger, utskiller og rangerer. I skikkelse av Buffalo Bill fremkommer det i hvor stor grad penis ikke bare er et funksjonelt organ for lyst, forplantning, transportvei for avfallsstoffer etc., men hvordan den også på grunnleggende vis er implisert i kulturprosjektet, det vil si er en fallos.

The Big Dicked Man

*Medical science can now increase the size of your cock. No Pain! Get a **Big Penis now**. Be a Big Dicked Man.*³⁷⁷

En motsats til Buffalo Bill finner vi i forestillingen om *The Big Dicked Man*. Mens Buffalo Bill søker å unnsnippe sitt konfliktfylte mannlige kjønnsscenario ved å kvitte seg med symbolet på maskulinitet *par excellence*, nemlig sin egen penis, søker rekker av andre menn å løse konflikter og spenninger langs samme vei, men med diametralt motsatt fortegn. Mens Buffalo Bill ønsker å møte verden uten penis, eller med penis godt kamuflert, så søker andre menn å møte verden med et substansielt organ. På lignende måte som moderne kirurgi er en

³⁷⁶ George L. Mosse (1996): 56. Those who stood outside or were marginalized by society provided a countertype that reflected, as in convex mirror, the reverse of the social norm. Such outsiders were either those whose origins, religion, or language were different from the rest of the population or those who were perceived as asocial because they failed to conform to the social norm. Those who were said to be unsettled, without roots, were usually considered outsiders: Gypsies, vagrants, and Jews, who, being without territory of their own, were placed into this category by their enemies. Habitual criminals, the insane, and so-called sexual deviants must be added to this list. **The marginalization of these groups was not new; they had existed at the fringes of society during the Middle Ages and early modern times, but now their exclusion was systematized as modern society became more structured and more sharply defined.** (min uthevelse) The same systemization that, as we saw, informed the masculine stereotype was now applied to its countertype. The outsider symbolized physical and moral disorder, and popular German novels of the nineteenth century liked to contrast a settled bourgeois life to an unsteady, rootless existence.

³⁷⁷ Dette uttrykket fra den seksualiserte delen av den maskuline konsumkroppdiskurs er reklame på en internettside. Adre slogans samme sted går slik. ”Want a rock hard erection and a huge penis? Click here!” At en ornamentalistisk maskulinitet, som legitimeres ved å være kompatibel til medias sjablonger er på vei inn i kulturbildet som en legitim størrelse, indikeres av følgende forespørsel: ”Want to fuck like a porn star? Click here for natural penis enlargement info.”

forutsetning for transseksualitet, er den også en forutsetning for *The Big Dicked Man*, som en moderne mannsfigur i forlengelsen av ornamentaliseringen av konsumkroppen.³⁷⁸

Mannens kjønnsorgan er et vesentlig element i en diskurs om maskulinitet.³⁷⁹ Maskulinitetens styrke, soliditet og kraft er nært forbundet med det virilitetsforråd en mann råder over i kraft av sitt kjønnsorgan. Kjønnsorganet er mannens bibel på flere nivåer. Kulturhistorisk sett har for eksempel mannens kjønnsorgan også vært det sted mannen sverger sin sannferdighet.

*In ancient times, men were required to grasp their genitals while swearing the truth or taking an oath. The word testimony comes from the Latin word testes, meaning testicles and witness. Pledging one's genitals as collateral for the truth is risky business. Swearing by the penis of God was also required in some ancient civilizations.*³⁸⁰

Kjønnsorganets betydning for maskuliniteten er varierende. To elementer er imidlertid ofte fremtredende. Den ene gjelder selve størrelsen på organet, og det andre gjelder den måte den blir portrettert på, det vil si om den fremstilles i slapp eller i eregert form, tilstander som refererer ulike arbeidsoppgaver eller funksjonsområder. Fremvisning i den siste tilstanden er for eksempel forbudt ved lov i de fleste vestlige samfunn, noe som peker på at arbeidsoppgavene fra offisielt hold betraktes som lysskye og halvt kriminelle.

Når det gjelder selve størrelsen på penis, så er det sterk variasjon i den betydning denne tillegges. Som tematiseringen av *The Big Dicked Man* indikerer, tillegges størrelsen vesentlig betydning i vår kulturkrets. Paglia påpeker i artikkelen *The Penis Unsheathed* at dette er et forhold som er radikalt forskjellig for antikkens grekere. På greske statuer finner vi for eksempel mennene utstyrt med et forbløffende lite organ.

The Greeks gave their statues the genitals of small boys. We have only recently found out what the reason for this might be. It is that the classical Athenians regarded the

³⁷⁸ Cathrine Millot (1990): 17. "There is no transsexuality without the surgeon and the endocrinologist; in this sense, it is an essentially modern phenomenon."

³⁷⁹ Larry A Morris (1997): 208.

³⁸⁰ Larry A. Morris (1997): 209.

*large penis as a symbol of animality, of one's bestial instinct having primacy over the mind. Therefore, it was an exact reversal of modern days, where a large penis is prized.*³⁸¹

Selv om hun i samme artikkel blir imøtegått av kunsthistorikeren Peter Webb, som er av den oppfatning at størrelsene på genitaliene ikke har vært overveid fra kunstnerens side, men heller må sees som en del av en mer overordnet estetisk helhetsvurdering, så er det min oppfatning at hennes synspunkt inneholder vesentlige poenger. Det peker på grekernes vektlegging av fornuften som et eksklusivt mannlig domene, og den betydning denne tilkjennes i opprettholdelsen av et kultivert samfunn. Forholdet mellom kjønn og fornuft er ekvivalent til forholdet mellom natur og kultur.

En stor penis er tegn på at naturen har overtaket. Det indikerer en feminin mann. En mann avbildet med en stor penis er mer kvinne enn mann. Det peker på at det irrasjonelle, dyriske element har forrang fremfor fornuften. En mindre utviklet fornuft gjør ham uskikket til å utøve mandighet fordi det er fornuften som trekker demarkasjonslinjen mellom natur og kultur. Og det å være mann er essensielt sett det å være et kulturvesen. Dette er en tanke som også gjenspeiles i forståelsen av virilitetens natur.

For grekerne dreide en manns virilitet seg om den måte han utøvde sin frihet på. Den virile mann stod i et aktivt formende forhold til seg selv, og skapte over tid en etisk substans som var bakgrunn for dømmekraften, og utgangspunktet for hverdagens praksisformer.³⁸² I vår tid er virilitetsbegrepet en gjennomerotisert størrelse knyttet til individformen. Det har ingen etiske konnotasjoner. Det er en betegnelse på styrken og omfanget av en manns seksuelle utfoldelse. Dette peker på, som Lawrence Birkin har understreket, at "Sexualization, then, is the newest phase of individualism."³⁸³

I boken *Phallos* gjør Thorild Vanggaard et skille mellom penis og fallos, hvor penis er betegnelsen på det direkte biologiske aspekt ved det mannlige kjønnsorgan, mens fallos er dette organet i dets symbolske funksjon.

³⁸¹ Camille Paglia (1994): 5.

³⁸² Michelle Foucault (1984): 83. "In this ethics of men made for men, the development of the self as an ethical subject consisted in setting up a structure of virility that related oneself to oneself. It was by being a man with respect to oneself that one would be able to control and master the manly activity that one directed toward others in sexual practice. What one must aim for in the agonistic contest with oneself and in the struggle to control the desires was the point where the relationship with oneself would become isomorphic with the relationship of domination, hierarchy, and authority that one expected, as a man, a free man, to establish over his inferiors; and it was this prior condition of "ethical virility" that provided one with the right sense of proportion for the exercise of "sexual virility", according to a model of "social virility" (mine uthevelser). In the use of male pleasures, one had to be virile with regard to oneself, just as one was masculine in one's social role. In the full meaning of the word, moderation was a man's virtue."

*Parts of the body takes on symbolic meaning. Thus, the erect penis turns into a symbol when its meanings go beyond the directly biological, and when the roles it plays mainly serve goals other than passion and procreation. The penis in its symbolic capacity is named Phallus.*³⁸⁴

Slik jeg ser det, oppfatter Buffalo Bill sin egen penis ikke utelukkende som et fysisk organ, men nettopp som en fallos. Det vil si at han, ifølge min tolkning, opplever at han er i sentrum for en rekke av kulturens maktmekanismer, rivaliseringskonstellasjoner, prestasjonsprinsipper etc., grunnet det faktum at han er i besittelse av sin fysiske penis. En av gevinstene ved den kjønnsperformance han søker å utføre, er at han kan fri seg fra en rekke av de krav kulturen stiller på ulike nivåer til det å være mann.³⁸⁵

I dag gjør også en annen type scenarier med base i fallos seg gjeldende. I vår kultur eksisterer det, som vi så, en oppfatning om at størrelsen på penis står i forhold til omfanget av en manns maskulinitet. Stor penis reflekterer virilitet, en evne til å nedlegge og tilfredsstille kvinner og kapasitet til å hamle opp med de krav kulturen stiller til det å være mann. Når de kulturelt betonte pressmekanismer og krav øker i styrke og omfang, er det en viss naturlig logikk i at den form for maskulinitet som skal møte disse også må øke i omfang. En konkret måte å gjøre dette på, som er helt i tråd med den såkalte ornamentale maskulinitet og de logikker som opprettholder konsumsamfunnet er å øke størrelsen på penis

Det er to hovedbevegelser i dette penis-til-fallos-scenariet. Den ene er relatert til press- og normaliseringsperspektivet. Et annet perspektiv er mannens bestrebelser på fremstå som en gyldig maskulin mynt i det mannlige kjønnsystemet. Spørsmålet som da melder seg, er hvordan implantasjonen av ”pikk-potonger” kan hjelpe en mann i dette henseendet.³⁸⁶

Lynne Seagal legger vekt på at fallos har figurert som symbol på og kjernen i menns samfunnsmessige maktforhold.³⁸⁷ Seagal hevder, på en litt annen måte enn Connell, at dette ikke er en makt som er tilgjengelig for den enkelte mann. Dette kan tolkes slik at den

³⁸³ Lawrence Birkin (1988): 12.

³⁸⁴ Thorkil Vanggaard (1972): 11.

³⁸⁵ Retten til å velge seksuell identitet, som moderne kirurgi har åpnet opp for, setter et et annet perspektiv på Butlers tanke om performance.

³⁸⁶ Det har ikke lyktes meg å finne en akademisk forskningstradisjon som gir en seriøs gjennomgang og en adekvat begrepsfestning av disse relativt nye fenomenene. Derfor disse noe provisoriske betegnelser.

³⁸⁷ Lynne Seagal (1990): 207ff. ”I think feminism fundamentally identifies sexuality as the primary social sphere of male power.” Sexuality in and of itself, it was suggested, is at the heart of male dominance. ... male sexual dominance derives from the way in which the general social power of men sustains the symbolism of phallic power through encouraging or controlling how women and men relate to their bodies.

hegemoniske maskulinitet, som norm, gir signaler om at en rekke makt og prestisje forhold, er innenfor rekkevidde for de menn som innfrir mannlighetsnormen. Innfrielsen av kravene for hegemoniske maskulinitet gir løfter om mestring av kjønnsfeltet så vel som det sosiale felt.

*Bolstered by the multifaceted reality of men's power, the phallus, as a symbol, is not, however, available for individual men to possess.*³⁸⁸

Potong-implantasjonene kan forstås som et grep menn benytter seg av for å komme på innsiden av maskulinitetsnormen, og ta del i de løfter om mestring og suverenitet som er implisitt i denne. Begjæret etter implantasjonen i langt større grad uttrykk for et begjær etter væren, enn et rent erotisk begjær. Den er opprettholdt av et ønske om å være "ordentlig" mann, figurere som en legitim entitet i de ulike diskurser om menn og maskulinitet.³⁸⁹ Implisitt i dette kirurgiske kjønnsscenario finner vi tankegangen om at mannlig identitet er knyttet til det konkrete fysiske kjønn, i dets egenskap av fallos. Konsekvensen er en forestilling om at manipulasjon av penis, også innebærer en eksistensiell transformasjon.

Kirurgiens evne til å implantere "pikk-potonger" som skal forstørre penis og konsolidere et maskulint selv, kan sees som en materialisering av en kartesiansk kroppsforståelse, styrt av en instrumentell fornuft i en samfunnsformasjon som er ekstremt konkurranse og prestasjonsorientert. En slik potong implantert penis, en fallos, figurerer for det angjeldende maskuline jeg som en type identitetsmarkør. Denne *Big Dicked Man*, som oppstår fra kirurgens kyndige grep, har transformert den biologiske kropp til tegn og symbol.

I moderne maskulinitetsdiskurs er det et relativt nytt fenomen at mannens kropp manipuleres ved direkte kirurgiske inngrep. Det er langt vanligere at selve muskelmassen og eventuelt kroppsholdningen tjener en slik symbolsk funksjon. En manipulert muskelmasse inngår i en forståelse av mannlighet på flere nivåer. Den står i forbindelse med et helse, medisin og velværeaspekt, den inngår i et spill om attraksjon, og den figurerer som et instrument i rivaliseringen, maktspillet og mannlighetsbekreftelsen menn imellom.

Når det gjelder manipulasjon av mannskroppen så finner vi dette i langt mildere utgave enn *The Big Dicked Man* i Pat Batemans arbeid på sin *hardbody*. Batemans prosjekt i *American Psycho* er å gjøre kroppen til et distinksjonssystem. Den skal transformeres til et

³⁸⁸ Lynne Seagal (1990): 210.

konglomerat av tegn. Den skal signalisere vellykkethet, mannlighet, status og sosial kompetanse.

Kroppen som en samling av tegn er klart definert, sammenhengende, ugjennomtrengelig, oppreist og motstandsdyktig. Den er alt det uteliggerens ”softbody” ikke er. Uteliggerens kropp er taperkroppen. Den er ikke gjennomarbeidet som tegn. Den er natur. Og som natur er den forfall. Den er antitesen til Batemans kropp. Uteliggerkroppen er utflytende, konturløs, bløt, ettergivende, og utstråler mer sammenbrudd enn gjennomslagskraft. Den er kapitulasjonen av de egenskaper som opprettholder et strategisk univers. Batemans kropp symboliserer handlekraft. Det er en kropp som fremviser energi og styrke og en vilje til utholdenhet. Dette gjør den skikket til å befinne seg i en konsum bevegelse. Uteliggerkroppen er preget av stillestand, oppgitthet, og gjennomsyret av avhengighet, uten evne og kraft til å rykke inn i verden og handle, ta for seg og konsumere. Den er sentrert rundt almissen som værensform En bestrebelse på å gjøre kroppen til et system av tegn kan vi også finne i *Fight Club*. Disse tegnene har imidlertid ikke den type sofistikerthet som tilfellet er i *American Psycho*. Den skal ikke på samme måte gli inn i et distinksjonssystem med en gjennomestetisert profil. Den skal kun markere mannlighet. Og dette skal den gjøre gjennom volden, deformingeringen og evnen til å utholde smerte. I *Fight Club* har seksualiteten liten innflytelse på mannligheten. Det er konsumet og de måter det har satt seg i kroppen på, som utgjør den selvkastrende virksomhet.

4.7 Krisetanken og forholdet til verden

Synspunktet inneholder væsentlige elementer af sandhed, men – som der skal redegøres for – der er allikevel tale om en reduksjon af en kompleks historisk proces, når det ”ydre” pres fra kvindebevægelsen angives som den egentlige årsag til ”mandens krise” og mendebøgernes fremkomst. Den ”tvivl og forvirring” som lejrer sig omkring manderollen og vanskelighederne med at få den til at fungere på de hidtidige præmisser har mange andre og også væsentligere historiske årsager en kvindebevægelsen, – det er i hvert fald én at denne undersøgelses ”teser”.³⁹⁰

³⁸⁹ Lynne Seagal (1990): 102. ”The promise of phallic power is precisely this guarantee of total inner coherence, of an unbroken and unbreakable, an unquestioned and unquestionable masculinity.”

³⁹⁰ Steffen Kiselberg (1979): 12.

Det er vanlig i dag å snakke om at maskuliniteten er i krise,³⁹¹ at det å være mann i det moderne samfunn er en presset og utsatt affære.³⁹² Hva som skulle være årsakene til denne, debatteres stadig.³⁹³ En gjenganger er at det skyldes kvinnebevegelsens fremvekst og derigjennom kvinnenens styrkede samfunnsmessige posisjon. Forestillingen er da at kvinnene overtar hegemoniske posisjoner i sammenhenger hvor menn tradisjonelt sett har bekreftet identitet og satt maskulint verd i et homososialt hierarkiserende fellesskap, slik som styrerom, militæret, høyere utdanning etc. En konsekvens er at mannens rolle som *pater familias*, slik blant annet Jørgen Lorentzen har påpekt, ikke lenger er base for en uomtvistelig autoritet.³⁹⁴ I tillegg regnes også "frigjøringen" av seksualiteten, og de konsekvenser denne har for forholdet mellom kjønnene, som årsak til tradisjonelle maktbastioners fall.

Her er det rimelig å spørre om det virkelig er slik at tapet av de tradisjonelle patriarkalske gevinster er dypt beklagelige for de fleste menn, og fører til en sivilisatorisk jammerdal av maskulin maktesløshet. Eller er det kanskje tvert om, at de kjønnsmessige interaksjonsformer som etablerer seg i dag tilbyr gevinster av en helt annen karakter enn de tradisjonelle, men at det kreves større grad av kompetanse, innsikt og selvutvikling for å innhente disse?

Det materialet jeg har analysert viser at dersom en skal snakke om krise, så har denne i hvert fall ulike årsaker og utslag. De mannsskikkelsene jeg har undersøkt har alle en fragil karakter. Eksistensielt sett befinner de seg i en kritisk tilstand. Disse tilstandene varierer imidlertid sterkt. Det er kun når det gjelder Foster i *Falling Down*, at endringene i kjønnsforholdet kan sies å ha en direkte virkning. Selv i dette tilfelle er det imidlertid kun en tilleggsårsak.

Mer fremtredende er det at de menn vi møter i disse kunstverkene står i vidt forskjellige forhold til verden. Grovt sagt kan en si at de varierer mellom å stå i et ytre eller et indre forhold til samfunnet. Det er stor forskjell på å oppleve seg som grunnleggende

³⁹¹ Lynne Seagal (1990): ix. "How should we respond to the deluge of information on men's anxieties, and anxieties about men? We hear that boys are failing in school, and from a very early age. Adolescent males are more miserable than adolescent girls. Moving onwards in life, men today have far higher incidences of suicide, alcoholism, drug addiction, serious accidents, cardiovascular disease, and significantly lower life expectancies than women. As the twentieth century draws to its close, men appear to be emerging as the threatened sex; even as they remain, everywhere, the threatening sex, as well."

³⁹² Robert Bly (1992): 13. "Menns smerte har vært økende siden Den industrielle revolusjonen tok til, og den har fått en dybde nå som ikke lenger kan oversees."

³⁹³ Anne Marie Berggren (1999): 13. „En grundläggande frågeställning i dessa uppsatser är om manlighetens "kris" är sammanflätad med det moderna samhället och kvinnofrigörelsen, eller om "krisen" är ett återkommande fenomen genom århundradena och årtusendena som signalerar att manlighet och kvinnlighet alltid har varit och är konstruerad."

³⁹⁴ Lynne Seagal (1990): 100. "The dominant idea of a fixed and pure heterosexual masculinity, to which women and children are inescapably subordinated, once so securely grounded in the nuclear family, is, if not in crisis (as is often glibly claimed), at least a little less hegemonic than it has ever been before."

fremmed i den virkeligheten en befinner seg i, eller å være på innsiden og fullstendig delaktig i denne. Både Paul og Foster er mannsskikkelser som det gir mening å betrakte som fremmedgjorte skikkelser. Paul befinner seg i en virkelighet som han oppfatter umuliggjør kjærlighetsprosjektet hans. Foster på sin side, jager rundt i en verden han ikke kjenner seg igjen i, og som så å si har presset ham ut som kvalifisert deltager i den sosiale virkelighet. Det samme gjelder Buffalo Bill i *Nattsvermeren*. Han opplever en smerte og forvirring ved det å være kjønnet som mann, som fratår ham hans kompetanse til å eksistere som kvalifisert borger. Mens både Jack i *Fight Club* og Bateman i *American Psycho* på et annet vis er på innsiden av det samfunnsmessige, (i utgangspunktet) i den forstand at de behersker den nye verden som har vokst frem, hvor distinksjon, konsum og status er de vesentlige omdreiningspunkter.

De representerer på mange måter idealtypiske posisjoner i forhold til den moderne virkelighet. Paul forsøker å navigere i en verden hvor de institusjoner som dannet rammene rundt parforholdet, kjærligheten og seksualiteten er i ferd med å rokeres. I *Falling Down* møter vi en mann som er blitt fratatt det virkelighetsfundament som utgjorde grunnlaget for de verdiformasjoner som konstituerte bærende sider ved hans identitet. Han kolliderer med den nye verden, som han opplever som rått og bedragersk. *They lied to me*, som han nesten rørende naivt uttaler det.

Når det gjelder Jack i *Fight Club*, er det også de nye samfunnsmessige tilstander, artikulert gjennom de måter konsumet har satt seg i ham på, som undergraver kjernen i hans maskuline selvoppfattelse. Her eksisterer det imidlertid en vesentlig forskjell mellom de to. Det er en *ytre* verden som truer Foster. Fiendebildet er et samfunn i hurtig forandring, som blindt raserer de holdepunkter som har opprettet hans ontologiske sikkerhet og legitimert hans eksistens. For Jack er ikke samfunnet noe ytre på samme måte. Det er ikke et sett ytre omstendigheter som han ikke har utviklet et tilstrekkelig sett med emosjonelle og intellektuelle teknologier til å hankses med, som undergraver ham. Tvert i mot behersker han det nye mer eller mindre til fulle. Han kjenner distinksjonskodene, han er på høyde med de estetiske nyansesystemer, han har god regi på de former for iscenesettelse som livsstilsprosjektet avkrever. Samfunnet er for Jack et langt mer intimt anliggende, det er blitt til et indre forhold på en helt annen måte enn det vi finner hos Foster. Livsstil, ornament og person er uløselig sammenvevde størrelser. Dette kommer blant annet til uttrykk i uttalelser som *That condo was my life*.

Dette forholdet blir reflektert av volden i fight-club-systemet. Mens Foster rettet volden mot ytre fenomener som truet ham, er volden i *Fight Club* rettet mot de kroppene som

konsumsamfunnet har innskrevet seg i. Disse kroppene er det samfunnsmessige forfall. I den forstand gir det mening at den vold som rettes mot disse har et humaniserende sikte. Dette er et paradoks ved samtidssamfunnet. Samtidig som det er en organisering av sosialt liv som har gitt seg hen til å dyrke overflaten og tegnene, er det et gjennomgripende intimt og kroppslig anliggende.

Et lignende forhold finner vi også i *American Psycho*. Hovedpersonen Pat Bateman er ikke på noen måte fremmed i dette samfunnet. Hvis noen er denne form for sosialitet, så er det Bateman. Han fremstår umiddelbart som ornamentalitetens ukronede konge, som distinksjonenes herre. Han er konsum som en manipulering av tegn, han er konsum som en bestemt måte å begjære på, han er konsum som en form for identitet og en måte å rivalisere på. Livet til Bateman er en uopphørlig streben. Hverdagen går med til å forme kroppen, velge ut de korrekte hudkremer, arbeide på brunfargen og få iverksatt de riktige bordbestillinger. Denne strebende, distingverende bevegelse har innkapslet egoet i en form for intethetsproblematikk. Det er vanskelig å si at det batemanske ego er noe som *er*, like vanskelig er det å si at det er noe som hele tiden *blir til*. Den reelle væren tilhører konturene, tilhører skiftende spillmønstre på ulike flater. Dersom vi skal snakke om en krise i forhold til en skikkelse som Bateman, så er denne en konsekvens av en bestemt måte å begjære på, og en bestemt måte å opprette identitet på.

Forholdet til virkeligheten fremkommer også på andre fronter. Mens Foster i en forstand er en sentimental figur, som lever innen rammene av et naivt univers, så er den virkelighet Bateman og Jack lever i fratatt enhver uskyld. Dette viser seg blant annet i arbeidet. Krisemetaforen kan gis mer substans og innhold ved å se den i relasjon til arbeidet. Arbeidet har alltid hatt vesentlig betydning for mannens opprettholdelse av egen identitet og verdi. Han er så og si blitt konstruert for å være en arbeidsmaskin. Det har vært en av meningene og begrunnelsen for hans eksistens. I kunstverkene jeg har analysert, kommer dette forholdet frem på flere måter.

Fosters jobb har hatt en etos som har vært vesentlig for hans oppfattelse av sin egen verdi som mann. Han har gjort nytte for seg. Han har vært med på å beskytte landet, han har gitt sin skjerv til utviklingen av trygghet og velstand. Han kan inkorporere i sin selvforståelse at han og hans like har vært en forutsetning for det moderne Amerikas vekst. Arbeidet har konsolidert identitet og tilført verden mening. Hos Jack er dette forholdet radikalt forskjellig. Jack arbeider i et multinasjonalt selskap, hvor en etos som kan tilføre en mannlig selvfølelse og verdighet, i Fosters forstand, for lengst er en tapt mulighet. Profileringen mot profitt er nå blitt så ekstrem at bedriften han arbeider i på systematisk, statistisk vis innkalkulerer i det

samlede regnskap hvor mange lik, i konkret forstand, det kan lønne seg å ha i kjølvannet, før det begynner å påvirke inntjeningsevnen i negativ retning. For Bateman er arbeidslivet helt fjernt. Det har en ganske annen identitetsmessig og eksistensiell betydning for ham å håndtere en bordbestilling på en trendy restaurant enn å generere profitt. Det er stilene, trendene, hele det moderne distinksjonsunivers som gir de vesentligste føringer for opprettholdelsen av hans identitetsformasjoner.

Jeg har hittil betraktet noen moderne og postmoderne mannsscenerier. Det har lagt et urovekkende og fragilt skjær over disse. Denne mangel på stabilitet har pekt på problematiske forbindelser når det gjelder identitet, begjær, kjærlighetsevne og arbeidsforhold. Det har også reflektert trender i denne tidsepoken. Disse problemstillingene henger imidlertid ikke i løse luften. De har en forhistorie som er lang og kompleks. I de neste kapitlene skal jeg gi et lite riss av noen av de historiske punktene som etter min mening har hatt sterk formativ innvirkning på utviklingen av denne type maskulinitetsformer.

5 Historiske linjer

I dette kapitlet er intensjonen å perspektivere nåtiden. Det vil si at jeg søker å sette et historisk lys på de maskulinitetsformer jeg har tematisert og de relasjoner de inngår med volden. I utlegningen av kunstverkene i kapittel 2 skrapte jeg metodisk sett i overflaten på det moderne og postmoderne samfunn, og avdekket det jeg oppfatter som noen sentrale maskulinitetsformer og ulike voldsformasjoner som sprang fra disse. Dette kan sees som en arkeologisk tilnærming. For å få fenomenene til å fremstå var det nødvendig å skrape vekk lag av doxa og ulike typer diskursivt jordsmonn. Denne utgravingen avdekket en rekke måter volden fungerte på et operativt nivå i det enkelte individ på, og også noen av de samfunnsmessige dynamikker som konstituerte, opprettholdt og undergravet et maskulint selv. Det fenomenområdet som ble fremstilt eller utgravd ved hjelp av de arkeologiske prosedyrene, vil i følgende kapittel være utgangspunkt for en genealogisk undersøkelse. Det innebærer at jeg nå vil søke den historiske opprinnelsen til de fenomener som den arkeologiske tilnærmingen brakte frem i det analytiske lys.

Denne leting eller innsirkling av de historiske punkter som jeg oppfatter har hatt betydelig formativ innvirkning på utformingen av moderne og postmoderne maskulinitet og disses relasjon til volden utgjør den genealogiske akse i avhandlingen. Det vil si at jeg søker å påpeke et nivå i dagens kjønnsmessige virkelighet som er delvis skjult eller ubevisst, men som likevel påvirker de måter maskulinitet blir opprettet på og fungerer i dag.

Dette er en innfallsvinkel til studiet av kjønn, som har likheter med det perspektiv Bourdieu benytter seg av. I *Den maskuline dominans*, søker Bourdieu å avdekke egenarten til det sosialt ubevisste nivået som han oppfatter har en grunnleggende strukturerende innflytelse på kjønnsordningen, slik den kommer til syne og fungerer i dagens postmoderne vestlige samfunn. Innfallsvinkelen til Bourdieu er etnologien eller antropologien. Det vil si at han undersøker hverdagspraksiser i et reelt eksisterende nærmest samtidig samfunn. I dette tilfellet de kabylske berbere i Algerie på 1960-tallet. De strukturer og dominansrelasjoner han finner her, mener han viser med særdeles tydelighet, den måte de maskuline dominansstrukturer også er operative i våre dagers samfunn på.

Han søker gjennom den etnologiske analyse av det ”primitive” berbersamfunnet å avdekke det androsentriske ubevisste lag i samfunnet. Han vil vise gjennom hvilke ”logikkformer” disse strukturerne blir inkorporert i kroppen og fungerer som grunnleggende måter den enkelte forstår seg selv og andre på. Det vil si at kjønnsordningen er virksom på et ubevisst og selvfølgelig nivå i det sosiale, idet den setter seg som habitusformasjoner og handlingsdisposisjoner, som på nivå av det enkelte individ fremstår som ”det naturlige” eller ”tingenes tilstand”.

Til forskjell fra Bourdieu har jeg en mer idéhistorisk preget innfallsvinkel. Denne innfallsvinkelen skiller seg også fra den tilnærmingen vi finner hos Mosse. Mosse på sin side søker gjennom en analyse av et historisk materiale, altså på bakgrunn av bøker og dokumenter, å utsi noe om de konkrete realhistoriske begivenheter og aktiviteter som hadde innflytelse på konstitueringen av det stereotypiske mannsideal og de outsider-skikkelser som ble opprettet i kjølvannet av dette. Også mitt primære studieobjekt er tekster og ikke mennesker og reelt eksisterende samfunn. For mitt vedkommende dreier det seg om en diskursanalyse og ikke en etnologisk eller antropologisk undersøkelse. De sentrale teoretikerne i denne undersøkelsen er Norbert Elias, Thomas Hobbes, Francis Bacon og Aurelius Augustin.

Disse teoretikerne har forskjellig status og tjener forskjellige oppgaver. Jeg anvender Norbert Elias og den diskurs som eksisterer i relasjon til hans kontroversielle forskning, for å tegne et grunnriss av den epoke hvor tyngdepunktet av genealogien har sitt utgangspunkt. Til forskjell fra de andre tenkerne er Elias en samtidig teoretiker, og i den forstand en fortolker av fortiden. Når jeg går i dialog med Elias, er det innenfor et perspektiv hvor han figurerer som en nåtidig fortolker av en historisk epoke og en bestemt type utvikling.

Hobbes, Augustin og Francis Bacon er epokeimmanente tenkere. Det vil si at de befinner seg på innsiden av og skriver ut fra denne epoken. Det er således disse tenkere, det

felt de tenker i, og den resepsjonshistorie disse tankebanene har forårsaket, som spinner de diskursive tråder som den idéhistorisk vinklede genealogien er konstruert av. Disse tenkerne gir konturene av et ubevisst, prebevisst lag i nåtidssamfunnet. Det vil si at de peker mot lag i samtiden som ikke eksplisitt tematiseres og diskuteres. De representerer et nivå som er implisitt og selvfølgelig, og som preger det som blir tenkt.

De mannsskikkelsene jeg tematiserte via en rekke estetiske representasjoner i forrige kapittel, tilhørte det moderne eller det postmoderne samfunn. Enkelte av skikkelsene stod for det jeg har kalt produksjonsmaskuliniteten andre var overgangsskikkelser, mens atter andre representerte det konsummaskuliniteten. De diskursive trådene jeg vil søke å innringe i dette kapittel representerer et nivå som på ulike måter og i forskjellige utforminger er felles for disse formene for maskulinitet. Dette nivået har, som jeg skal søke å sannsynliggjøre, en lang historisk fartstid, men er likevel helt klart et kulturelt opprettet nivå.

En vesentlig årsak til et jeg velger en filosof som Thomas Hobbes som en sentral figur i en idéhistorisk vinklet genealogi om samtidige maskulinitetsformer, er at han, etter min mening, gir en skisse av en radikalt ny mennesketype som er under konstruksjon. Det atomistiske individ som reiser seg fra tekstene til Hobbes er, slik jeg ser det, en slags prototyp på den måte å være menneske på, som kommer til å dominere Europeisk historie også inn i vår egen tid. Hobbes fremstiller et rendyrket individ. Dette er i prinsippet fristilt fra de sentrale tradisjonelle bindinger som samfunnet, familien og kirken. Det er likevel uløselig knyttet til, og definert i forhold til sine egne drivkrefter. For å perspektivere disse drivkreftene, for å gi et bilde av den mentale horisont, som blir installert i dette individet, var det i mitt tilfelle ikke mulig å komme utenom Augustin. Slik jeg ser det, har kirkefaderen, retorikeren og filosofen hatt en uomgjengelig betydning i utviklingen av et syn på mennesket som har vært helt sentralt i vestlig historie. I noen tidsstrekk har det vært dominerende, i andre epoker, som vår egen, har det i langt større grad hatt en implisitt virkemåte. Rent idéhistorisk sett har Augustin hatt sterk formativ innvirkning på den oppfattelse av mennesket som Hobbes opererer med. Augustin gir med sin utforming av arvesynden og sin forståelse av mennesket som en grunnleggende ond og fordervet skapning den teoretiske bakgrunn for forståelsen av individet som en ærgjerrig, selvsentrert skapning som dyrker sin egeninteresse i suveren forakt for maktene.

I forhold til den kulturelle innsikt og nyanserikdom som preger Bourdieus analyser, er Hobbes langt enklere, mer brutal og direkte, hva makt og selvhevdelse angår. Det skyldes blant annet at han henter basiskonturene for sitt syn på det stridslystne mennesket fra fysikken, og ikke fra sosiologi og ”kulturvitenskap”, som Bourdieu. Setter vi et komparativt

perspektiv på de to tenkerne, gir det mening å betrakte Hobbes som en forløper for Bourdieu, mer på et filosofisk enn på et historisk plan. Mens Bourdieu gir en gjennomtrengende analyse av de kulturelle og samfunnsmessige konkretiseringer av et maktdriv på klasse- og individnivå, er Hobbes' analytiske aktivitet konsentrert rundt det å gi en filosofisk utmeisling av selve den individform som det moderne mennesket trer inn i når det skal artikulere og etablere sine ulike distinksjonsmarkører.

I denne sammenheng er også en tenker som Francis Bacon et naturlig valg. I likhet med de to andre innvarsler han det som både er forutsetninger for og som skal bli helt sentrale trekk ved den nye tids samfunnsdannelser. Francis Bacon er i likhet med Descartes en av renessansens sentrale erkjennelsesteoretiske renovasjonsarbeidere. En vesentlig side ved programmet hans sikter mot å renske ut de vrangforestillinger som har hindret menneskeheten i å produsere en type kunnskap som effektivt kan forbedre livsvilkårene. Forutsetningene for dette er et nytt syn på vitenskap, og ikke minst en annen forestilling om vitenskapens rolle i samfunnet, og som konsekvens av dette, en helt ny måte for individet å forholde seg til naturen på. I tillegg til faktorer av erkjennelsesteoretisk art, hevder han at det også er nødvendig å installere et bestemt etisk regime i mannens kropp, for å få utviklingen av samfunnet på rett kjøl.

5.1 Renessanseindividet

De fleste av genealogiens diskursive tråder har sin opprinnelse i den nordeuropeiske renessanse. Det er selvfølgelig problematisk å snakke om renessansen som en enhetlig epoke. Likevel er det etter min oppfatning mulig å lokalisere visse trender og trekk som er i emning i denne perioden, og som sett fra vår tids synspunkt, med de hermeneutiske fallgruver det innebærer, har hatt sterk innvirkning på dannelsen av den vestlige individform.

Nå er det alltid svært problematisk å operere med så generelle epokebetegnelser. Det melder seg umiddelbart en hel rekke problematiske spørsmål. Et vesentlig spørsmål er hvis bilde og hvis formidling av epoken en opererer med. I denne sammenheng er både Burckhardts og Elias' bilde av renessansen svært omdiskuterte. I tillegg refererer jeg til en rekke generelle og store kulturhistoriske bevegelser. Legitime spørsmål er om disse virkelig fant sted på denne måten og om det er udiskutable historiske fakta jeg refererer til.

For en historiker vil en slik generell genealogi kunne fortone seg spekulativt og tilfeldig. Blant annet fordi den ikke opererer med den type realhistorisk empiri som vi som oftest finner hos tradisjonelle historikere. Likevel må en slik genealogisk tilnærming finne legitimitet ved henvisning til de filosofiske/mentalitetshistoriske genealogier som henter vesentlige deler av sin metodikk fra arbeidene til Nietzsche, Bourdieu og Foucault. Mine argumenter for å anvende en metode med såpass mange usikkerhetsmomenter og farer for unøyaktigheter, er blant annet at de realhistoriske bevegelser jeg refererer til, er relativt ukontroversielle. Det dreier seg om generelle trekk ved den såkalte vitenskapelige revolusjon. Det handler om fremveksten av kapitalismen som økonomisk system, det pekes på konsekvensene av utviklingen av det nye marked, imperialismen, og etableringen og konsolideringen av de europeiske ”nasjonalstater”. Disse bevegelsene i det kulturelle felt blir opprettholdt og drevet fremover av ulike praksisformer som i all hovedsak er rent maskuline foretagender. Disse fungerer så som vesentlige premissleverandører for konstitueringen av identitet i en rekke toneangivende former for mannlighet.

En rekke teoretikere betrakter renessansen som den epoke, hvor det vi i dag oppfatter som individet eller individformen, finner sine første formative eksistensbetingelser. En første formulering av den mennesketype som er i emning i denne perioden finner vi i 1860 hos Jacob Burckhardt i essayet *The Civilization of the Renaissance*. Ifølge Burckhardt var renessansen den første moderne epoke, og etableringen av individformen et vesentlig kjennetegn ved denne.

*In the Middel Ages, both sides of human consciousness – that which was turned within as that which was turned without – lay dreaming or half awake beneath a common veil. The veil was woven of faith, illusion, and childish prepossession, through which the world and history were seen clad in strange hues. **Man was conscious of himself only as a member of a race, people, party, family, or corporation – only through some general category.**(min uthevning) In Italy this veil first melted into the air; an objective treatment and consideration of the State and of all the things of this world became possible. The subjective side at the same time asserted itself with corresponding emphasis; man became a spiritual **individual**, and recognized himself as such.³⁹⁵*

Slik Burckhardt ser det, kjennetegnes denne individualismen blant annet ved at den enkelte er i stand til å danne sin forståelse av seg selv uavhengig av de sentrale sosiale institusjonene. Den individualisme som Burckhardt sporer i den italienske renessansen, kan ikke betraktes som ekvivalent med moderne begreper og forestillinger om individualitet. Individualismens høydepunkt er for Burckhardt det allsidige, lærde mennesket.³⁹⁶ De konkrete forhold søker Burckhardt som historiker og kunstteoretiker blant annet å påvise i kunsten. Det er særlig i det økede antall portretter og selvbiografier han mener å kunne avlese den økede selvbevissthet som er et av den tidlige individualismes kjennetegn. Til forskjell fra for eksempel Hegel, som betrakter historiens forløp som en materialisering av allmenne prinsipper, har det historiesyn som Burckhardt følger, et helt annet forhold til empiri og kildegransking.³⁹⁷

I en maskulinitetshistorisk sammenheng finnes det en rekke grunner for å sentrere utgangspunktet i denne epoken. Connell argumenterer for eksempel spesifikt for at det rent kjønnteoretisk sett gir stor mening å sette det diskursive utgangspunkt i det sosioøkonomiske felt som her er under utvikling. For å få et adekvat grep om de relasjoner som utspiller seg i kjønnsordningen, for å få et perspektiv på hvilke rivaliseringsformasjoner, hvilket normalitetspress, hvilke forståelser av mandighet og umandighet som er operative, de ulike begjærsmødi og seksuelle demarkasjonslinjer som er på ferde blant menn, er det Connells oppfatning at europeisk 1600-tall er et fruktbart utgangspunkt.

*To understand the current pattern of masculinities we need to look back over the period in which it came into being. Since masculinity exists only in the context of a whole structure of gender relations, we need to locate it in the formation of the modern gender order as a whole – a process that has taken about four centuries.*³⁹⁸

Til tross for at Mosse ikke arbeider ut fra en teori som legger stor vekt på de mellommannlige relasjoner, så finnes det også belegg for dette utgangspunktet ut fra hans tilnærming. Han har i

³⁹⁵ Jacob Burckhardt (1995): 100.

³⁹⁶ Jacob Burckhardt (1995): 104. "An acute and practised eye might be able to trace, step by step, the increase in the number of complete men during the fifteenth century. Whether they had before them as a conscious object the harmonious development of their spiritual and material existence, is hard to say; but several of them attained it, so far as is consistent with the imperfection of all that is earthly. ... When this impulse to the highest individual development was combined with a powerful and varied nature, which had mastered all the elements of the culture of the age, then arose the "all-sided man" – "l'uomo universale" – who belonged to Italy alone.

³⁹⁷ Jacob Burckhardt (1995): viii. "Leopold Ranke had been his chief teacher and Burckhardt shared his conviction that history could not be deduced from philosophical assumptions and that it could not be reconstructed by mere intuition unless it was grounded on the most careful analysis of the sources of each individual phenomenon or event."

The Image of Man – The Creation of Modern Masculinity gitt en av de få eksisterende historiske redegjørelser for utviklingen av moderne maskulinitet. Han lokaliserer de grunnleggende diskursive tråder for det han betegner som den maskuline stereotyp i de kulturelle omveltninger som førte til at aristokratiet måtte vike for den fremstormende profesjonelle, byråkratiske og kommersielle middelklasse. ”The construction of modern masculinity was closely linked to the new bourgeois society that was in the making at the end of the eighteenth century. It was then a stereotype of manliness emerged that we recognize even today.”³⁹⁹ Selv om Mosse hevder at det moderne stereotypiske mannsideal først ble virksomt, eller fikk et bredt kulturelt nedslagsfelt på 1700-tallet, legger han imidlertid vekt på at de formative elementene til dette idealet må søkes i epoken før.

En annen og for min del tungtveiende årsak for å ta utgangspunkt i denne epoken, er at det her skjer en rekke signifikante endringer i forholdet mellom maskulinitet og vold. Voldens relasjon til det maskuline jeg begynner i denne epoken å bli satt i bevegelse. Det kan observeres en annen type differensiering, blant annet som resultat av at et sett andre sosioøkonomiske krefter begynner å virke både når det gjelder konstitueringen av identitet og karakteren av det voldsteknologiske apparat som blir innskrevet i mannskroppene. Disse bevegelsene kan leses ut av det perspektiv vi finner hos Elias. I tillegg kan en finne belegg for dette hos Erling Sandmo og Robert Nye.

Individets epoke

I likhet med de store endringsbevegelser de vestlige samfunn har gjennomgått de siste femti år, så er også renessansesamfunnene i voldsom endring. Både de mentale, de geografiske og de samfunnsmessige forhold blir sterkt rokket. Når de tradisjonelle hierarkiske innordninger som føydalsamfunnet har vært grunnnet i mister sine eksistensbetingelser, så avtar også omfanget og utbredelsen av de mennesketyper som har hatt sin mentale og emosjonelle habitus knyttet til disse. Når den føydale orden transformeres til ”nasjonalstat” begynner en mennesketype med en annen type grenseformasjoner mot omverdenen å få klarere konturer og å øke i utbredelse.

³⁹⁸ R. W. Connell (1995): 185.

³⁹⁹ George L. Mosse (1996): 17.

*Elias repeatedly stresses that fact that the process of self-limiting ego formation and the centralization of state authority are not to be seen as separable. In other words, the “ego” became a kind of microcosmic centralized state authority, with the same division into public and private functions.*⁴⁰⁰

Renessansemannen skal ikke forstås som en slags blueprint eller maskulin stereotypi, som moderne former for hegemonisk maskulinitet utvikler seg fra i en slags direkte linje. En rekke grunntrekk ved individualiteten får imidlertid noen av sine første vesentlige konturer i renessansen. Disse utvikler seg, transformeres og skyter knopper, og er vesentlige størrelser i ulike utgaver, opp gjennom europeisk historie. R. W. Connell advarer: *“The history of masculinity, it should be abundantly clear, is not linear. There is no master line of development to which all else is subordinate, no simple shift from “traditional” to “modern”.*⁴⁰¹

Dette nye mennesket både reflekterer og konstruerer grunnbetingelser ved fellesskapet. I den begynnende frigjøring fra tradisjonelle strukturer og hierarkier og den endrede selvbevissthet, finner nye habitusformasjoner feste på det europeiske kontinentet. Samtidig som dette kan betraktes som en frigjørings og autonomibevegelse, er det også en hermetisierungsbevegelse. Et trekk ved den mennesketype som vokser frem er en økende sentrering rundt eget selv. En form for ontologisk avsondrethet. Selv om renessansen rent definitorisk sett betegnes som en gjenfødelse av antikk kultur, så innebærer den også et radikalt brudd med denne, i den forstand at de klassiske ontologiske og samfunnsmessige rammer ikke lenger forstås som gyldige. En idealtypisk og rendyrket utgave av individet som en atomistisk, uavhengig enhet får en prototypisk utforming av filosofen Thomas Hobbes. Retrospektivt betegner Norbert Elias denne mennesketype som *Homo Clausus*; et avsondret menneske, lukket om seg selv.

⁴⁰⁰ Klaus Theweleit (1996): 302.

⁴⁰¹ R. W. Connell (1995): 198.

5.2 Elias – en overordnet ramme for forståelse

Europeisk maktlogikk

Når det gjelder forholdet mellom maskulinitet og vold i en historisk kontekst, er Elias en av de mest sentrale teoretikere. Innsatsen hans på området er på flere nivåer. En av de vesentligste sidene ved hans teoretiske bedrift er det perspektiv han setter på de rent realhistoriske begivenheter. I denne utlegningen viser han hvordan volden er knyttet til mannen, ikke i overveiende grad grunnet ættekamp, men mer som et resultat av en bestemt type maktlogikk som krever en kontinuerlig voldsutøvelse for å kunne opprettholde en type stabilitet på ”statsnivå”.

Det europeiske kontinent hadde i århundrer vært preget av ustanselige kriger og konflikter. Ifølge Elias kan ikke årsakene til disse konfliktene tilskrives rent individuelle disposisjoner, som at mennesket fra naturens side er en asosial, aggressiv skapning som kontinuerlig søker å maksimere egeninteressen og å utfolde en maktvilje som vil makt for maktens egen del. Slik Elias ser det et system i galskapen, som overskrider de individuelle driv. Dette systemet lokaliserer han i selve den måten makt, økonomi og militærvesen er vevet sammen på i det sosiokulturelle felt.

I forhold til den type politisk stabilitet som inntreffer ved etableringen av nasjonalstaten, med dens monopol på skattelegging og voldsutøvelse, er den lokale autoritet i det tidlige føydale Europa av ustabil karakter. Ustabiliteten skyldes blant annet at maktlogikken stimulerer en rekke desintegrerende krefter. Ifølge Elias har de sentrifugale prosesser i tidlig middelalder skapt et Europa bestående av relativt små, selvstendige maktenheter, som står i et kontinuerlig rivaliserings- og konkurranseforhold til hverandre. En forutsetning for den sentrifugale føydale maktlogikk er at den primære eiendomsform i middelalderen var knyttet til land, og ikke som senere til penger. Når en føydalherre skulle belønne sine undersåtter for

krigstjeneste, måtte han gjøre dette i form av jord. For å opprettholde sin styrke, sin evne til forsvar og krigføring, trengte han kontinuerlig nytt land som kunne distribueres. Den eneste måten å oppnå dette på, var selvfølgelig ved å erobre nytt land.

*The various elements in this dilemma: the necessity of providing warriors and officials with land, the unavoidable diminution of the royal possessions unless new campaigns of conquest took place, the tendency of the central authority to weaken in times of peace – all these are parts of the great process of “feudalization”.*⁴⁰²

Denne maktlogikken plasserer føydalherren i et labilt felt av maktrelasjoner. I et felt av relativt små landeiere, representerer ervervelsen av nytt land, en direkte trussel mot de øvrige herskere. Et skifte i ekvilibrium i dette labile felt av maktrelasjoner kunne hurtig få voldsomme konsekvenser. I et slikt maktfelt er enhver hersker nødt til å posisjonere seg i forhold til det øvrige felt i termer av rivalisering og ekspansjon. Enhver hersker som reserverte seg mot å konkurrere, og konsentrerte seg om å bevare sine besittelser, vil uvegerlig ende opp mindre og svakere enn de øvrige, og derved stå i akutt fare for å bli annektert av disse ved første og beste anledning. Logikken er at det er nødvendig å spise andre for ikke selv å bli måltid.

Fra ca. 1100-tallet av begynner den sentripetale maktpolitiske prosess å dominere. Hovedkjennetegnet er at ekspansjons og rivaliseringspolitikken får integrerende konsekvenser. Det vil si at større og større landområder nå blir lagt under samme sentrale maktapparat. Årsakene til dette er mange og sammensatte, men ofte nevnes som sentralt at byene begynner å vokse, og etter hvert får en betydelig økonomisk betydning, sammen med det at pengeøkonomien tar seg opp, og handelen stimuleres, som vesentlige faktorer.⁴⁰³

Overordnet i denne sammenhengen er at i motsetning til den ekspansjonspolitikken som ble ført av Ludvig VI,⁴⁰⁴ er den prosess som leder til etableringen av ”England” og

⁴⁰² Norbert Elias (1997): 283.

⁴⁰³ Stephen Mennell (1998): 68. ”Towns created trade; trade brought increasing use of money and could be taxed; money taxes could be used to finance larger armies and larger administrative machines. In this way, towns, trade and money helped tilt the balance in favour of larger territorial magnates at the expense of the smaller. (The process worked the other way as well: the emergence of stronger lords facilitated the wider use of money, the growth of towns and of burgher groups). Sagt på en annen måte: ”The feudalization of states everywhere forced rulers to provide their army leaders and officials with land. If they where to avoid being impoverished in the process, and to make use of the military services of their vassals, they where virtually driven to attempts at military expansion, generally at the expense of the power vacuums around them. At that time it was not economically possible to avoid this necessity by constructing a bureaucracy on the modern pattern. (Elias refererer her Hampe.) (s.283)

⁴⁰⁴ Ludvig VI, som offisielt var konge over ”hele” Frankrike, var i praksis kun hersker over grevskapet Franchia, som hadde sete rundt Paris og Orléans. Norbert Elias (1997): ”How could this decentralization and fragmentation of rule, this extreme weakness of ”central” rulers,

”Frankrike”, styrt av krefter som går i motsatt retning: ”The progressive reduction in the number of competing territorial units as, through military conflict, the smaller and weaker units are eliminated from the competition and absorbed into the larger and stronger, which thus become territorially even larger.” Disse sentripetale krefter førte gradvis til konsolidering av monopol på voldsutøvelse og skatteinnkreving. Det er først gjennom etableringen av varige monopolmekanismer og opprettelsen av et spesialisert administrativt apparat, at vi kan snakke om stater. Den moderne tid – fra 1500-1600-tallet av – kjennetegnes fremfor alt av forskjellige grader av monopolisering.⁴⁰⁵

Voldselementet gjennomgår en transformasjon

En rekke teoretikere har kalt denne epoken renessansen. Gjennom denne perioden skjer det en endring i forholdet mellom maskulinitet og vold på flere plan. På ”statsplan” inntreffer det en større stabilitet som blant annet skyldes at antallet rivaliserende enheter er mindre. Som en konsekvens av voldsmonopolet blir de voldsfrie soner i samfunnets hverdag langt større og av mer vedvarende karakter.

Skal vi få grep om den endring av forholdet mellom maskulinitet og vold som foregår på individnivå er det en fordel å se forbi det relativt avanserte perspektiv vi finner hos Sandmo, som legger vekt på at volden er en kategori som oppstår og anvendes som en del av statens legitimeringsgrunnlag, og fokusere på Elias tanker om at vi i denne epoken ser fremveksten av en ny mennesketype.

have come about? For Louis VI was, after all, one of the Capetians who had succeeded the Carolingian line as kings of the West Franks. Nominally he was lord of a territory defined by the Treaty of Verdun in 843 and including most of what is modern France, stretching from the Pyrenees to a boundary not quite so far east as now. The Treaty of Verdun had cut into three the much larger empire of Charlemagne (768–814). Which had spread across what is today Germany, Italy, the Low Countries and France into parts of Spain. Before that, and of course before the ”Dark Ages”, the Roman Empire – to which Charlemagne looked back when he assumed the title of Holy Roman Emperor – had encompassed a far greater territory still. So, to return to our question, how had it come about that Louis VI, and numerous other rulers of his time, had retained only such puny power over such limited dominions?

⁴⁰⁵ Elias har et positivt syn på den type ekspansjonslogikk som ligger nedfelt i middelalderens maktfelt. På lang sikt vil denne ekspansjonspolitiske profil føre til at større og større områder gradvis, gjennom et utall av kamper og kriger, blir lagt under en sentralmakt, og derved i stor grad pasifisert. Det kan leses ut av Elias perspektiv at disse kriminaliseringsstrategiene er gjennomgående av det positive. De er en del av det Elias betrakter som den store gevinst ved sivilisasjonsprosessen, som er pasifisering av stadig større områder. Tanken blir nærmest at man gjennom etablering av et mer raffinert og sivilisert affektmonster, med en større sensitivitet i forhold til andre i form av lavere skamterskler, så å si avlærer eller avkler mannen hans vold. Dette er en påstand med ulike dimensjoner. En humanisering, eller sivilisering av atferd, som fører til øket respekt og mindre agresivitet og voldelighet mennesker imellom er åpenbart av det positive, og kan observeres som en konsekvens av sterke monopolinstitusjoner. *Det jeg mener Elias ikke har et skarpt analytisk øye for, er at kriminaliseringen av det maskuline voldsreservoar har flere dimensjoner. Den ene dimensjonen er den økning i civilité og conduite han observerer. Det andre er at kriminaliseringen av det maskuline voldsreservoar ikke bare er en pasifisering og sivilisering av former for tradisjonell maskulin selvhevdelse, men også representerer en omforming og differensiering av dette voldsreservoaret. Tar vi dette synspunktet med i betraktningen, fremkommer det et perspektiv som hevder at volden i ulike former og på ulike transformasjonsnivåer gjennomløper en rekke av våre mest sentrale kulturelle praksisformer.*

Elias betrakter imidlertid ikke fremveksten av denne nye måte å være menneske på i monokausale termer, det vil si som en konsekvens av monopoletableringene, men forstår den som en integrert del av de overordnede sosioøkonomiske prosesser som er på ferde i denne epoken, som øket differensiering av de sosiale funksjoner, lengre og tettere interdependens kjeder og en strammere affektregulering. En sentral måte voldsmonopolet innpoder den type affektregulering, som er en av betingelsene for den nye form for individualitet, er gjennom en øket kriminalisering av mannens tradisjonelle voldsuttrykk.

*Acting in an increasingly pacified society, British courts were able to lead the way toward a change in concepts of masculinity; from a position of strength, they consciously strove to curb male violence, criminalizing it to a greater degree than ever before.*⁴⁰⁶

Fremveksten av denne form for individualitet gjør det mulig at mannens voldsevne i denne epoken i større grad begynner å bli knyttet til staten, enn til ætten, noe som også leder til en gradvis utvanning av et tradisjonelt æresbegrep. (æresbegrepet blir etter hvert knyttet til andre identitets- og lojalitetskomplekser.) Det ikke lenger legalt for mannen å hevne og utligne krenkelser, eller ta loven i egen hånd. Loven hviler ikke i mannens hånd. Den forvaltes av staten. Det er nå i prinsippet i større grad staten som utsier hvilke former for vold som er legale og ønskverdige, og som gir premissene for hvilke voldsteknologiske ferdigheter som skal installeres i mannskroppen. Tanken er at den legitime vold skal vokte statens grenser og interesser, og ikke på samme måte være knyttet til forsvaret av ætten, og reguleringen av kjønnsforholdet internt i familien.

Den legitime vold mannen nå skal utøve, har to grunnretninger. Den ene er internt i samfunnet knyttet til ordensmakten, den andre har en mer ekstern profil knyttet til militærvesenet. Det skjer en restrukturering av voldens relasjoner til mannen. Med voldsmonopolet blir ættevolden og de lojalitetskomplekser som er knyttet til denne, så å si drenert ut av mannskroppene blant annet gjennom de typer affektregulering Elias tematiserer. Volden må imidlertid bringes tilbake til mannskroppene, for at den skal kunne gjøre nytte for seg i statens tjeneste. Denne volden må være installert i mannskroppene på bestemte måter, som sikrer at den blir en vold som kan forsvare staten. Det innebærer at andre koder for

lojalitet må knyttes til mannen, enn de som bant ham til ætt og til føydalherre. Dette oppnås ved at institusjoner for eksplisitt militær opplæring, og størrelser som æressensitivitet gis en nasjonal forankring, ved at duellen opprettholdes som en praksis som setter maskulinitet i relasjon til voldsferdighet, og gjennom utviklingen av kulturer for gymnastikk og sport.

Monopolene for skatte- og voldsutøvelse blir etter hvert selve grunnlaget for borgerskapets eksistens. Den borgerlige individform fremkommer historisk sett nærmest som en konsekvens av den økonomiske struktur som oppstår som resultat av stabile monopolmekanismer. En annen konsekvens av de nye statsdannelsene er markedets nye betydning. Epoken er preget av den voldsomme ekspansjonen i markedet. Denne er en konsekvens både av nye kredittsystemer, økende bybebyggelse, bedre transport og kommunikasjon, krutt og kompass, og den imperialistiske erobring av andre verdensdeler. Det individ som entrer dette liberalistiske marked får en renskåret og spesiell artikulering i skriftene til Thomas Hobbes.

Fremtidsoptimismen

I Elias' perspektiv er det en sterk fremtidsoptimisme. Selv om det noen ganger ser ille ut, når kriger raser og territoriekamper er i ferd med å ødelegge nærmest all sivilisasjon på de landområder som skal erobres, ser Elias dette som et forbigående stadium. Den nye freden er på lengre sikt kvalitativt bedre enn den gamle. Krigen rensker landområdene for gamle konfliktmønstre. Den nye orden opphever tradisjonelle motsetninger, og harmoniserer disse i nye og sterkere statsinstitusjoner.

Tradisjonelt har kritikken av Elias dreid seg om å sette spørsmålstegn ved om vi virkelig beveger oss mot større grader av sivilisasjon (altså det normative ved et begrep som sivilisasjonsprosessen). Håndfaste argumenter mot at utviklingen skulle gå den vei, finner vi i at Europa to ganger i første del av forrige århundre har vært utgangspunkt for verdensomfattende kriger, og at den siste halvdel av århundret har vært preget av en latent, kald krig, og en opprustning av det statlig voldsreservoar til dimensjoner som bare for et par generasjoner siden ville ha fremstått som utenkelig. En annen type kritikk kommer blant annet fra etnologen Hans Peter Duerr, som i verket *Der Mythos vom Zivilisationsprozess* legger vekt på det etnosentriske draget i Elias teori. Kritikken går på at den vestlige sivilisasjonsprosessen blir forstått som paradigmatisk for utviklingen i resten av verden. Duerr

⁴⁰⁶ Martin J. Wiener i Robert Nye 193.

har selvfølgelig et poeng i at denne teorien til en viss grad kan legitimere kolonialistisk praksis, på den andre side må vi imidlertid gi Elias rett i at utbredningen av vestlig kultur og vestlige kriterier for livsstil og mellommenneskelig samhandling er noe som faktisk skjer, og at demokratiet i siste halvdel av forrige århundre har vist seg å fremme intern fred.⁴⁰⁷

5.2 Thomas Hobbes og det ærgjerrige maskulinitetsatom

I Bourdieus perspektiv innpodes kulturelle praksisformer som disposisjoner på kroppsnivå. Et individs habitus, dets måte å forstå virkeligheten på og de mentale kompass det har ervervet seg for orientering reflekterer således sentrale sider ved egenarten til det kulturelle felt. Ut fra dette perspektivet spissartikulerer Hobbes i sin analyse av individ og samfunn strukturer som fungerer implisitt, eller på et nivå som veksler mellom det ubevisste og det eksplisitte. De måter han fremstiller individet på, avdekker trekk ved epoken og karakteristika ved det individ som er i bevegelse i dette epistemiske felt. En analyse av dette feltet er også en synliggjøring av det androsentriske ubevisste i samtiden.

Når det i denne epoken kan lokalisere diskursive utgangspunkter for et genealogisk blick på moderne former for maskulinitet, så er dette et androsentrisk nivå disse tenkerne selv ikke reflekterer. Der de gir en analyse av konkrete maskulinitetsformer opererer de med allmennbegrepet menneske. (John Locke er kanskje det beste eksempelet i dette tilfellet. Når han skriver om menneskerettigheter så er dette i realiteten en type rettigheter som ingen kvinner og de færreste menn tar del i. De mennesker som har disse menneskerettighetene tilhører en bestemt form for maskulinitet. I dette tilfellet er det eiendomsbesittende menn fra det vi kan forstå som det øvre borgerskap.)

⁴⁰⁷ En grei presentasjon av denne kritikken finnes hos Erling Sandmo (1999): 47.

Det som i gjør Hobbes til en filosof som kan sette perspektiv på den historiske utvikling av sentrale maskulinitetsformer, er at han ved inngangen til den moderne tid, legger konturene til et menneskelig karosseri, som det kan konstrueres en rekke konkrete typer eller maskulinitetsformer over.⁴⁰⁸ Metodologisk sett er det store vansker forbundet med det å påvise forbindelseslinjer mellom det menneskesyn Hobbes formulerer i et 1600-talls England preget av borgerkrig og sentrale former for maskulinitet i et postmoderne konsumsamfunn. Likevel vil jeg hevde at grunntrekk ved Hobbes antropologi kanskje er mer vesentlige i vår postmoderne verden enn tidligere.

En verden av vold

Et av de mest iøynefallende trekk ved Hobbes (1588–1679) som tenker er at han nærmest setter et likhetstegn mellom maskulinitet og vold. Utgangspunktet og grunnproblemet i tenkningen hans er mannen som en fundamentalt voldelig og stridslysten skikkelse. Spørsmålet han stiller seg har samme struktur som det vi finner hos Elias 400 år senere. Det kan formuleres som et spørsmål om hvordan det er mulig å skape relativt voldsfrie soner i samfunnets hverdag. For å gi et adekvat svar på dette utarbeider begge tenkere synspunkter om volden som en grunnleggende kreativ og kulturskapende kraft.

I utgangspunktet forestiller Hobbes seg en verden befolket av stridslystne menneskeatom. Dette er den såkalte naturtilstanden, det vil si verden før staten ble grunnlagt. I denne situasjon har individet absolutt suverenitet. I urtilstanden lever individene i en ”alles krig mot alle”, *bellum omnium contra omnes*.⁴⁰⁹ Makt er her lik rett. Denne makten er kun begrenset av dets egen utrustning, psykisk som fysisk, og den motmakt det møter fra andre individer i samme situasjon med samme disposisjoner. Det innebærer at ethvert menneske har rett til hva det begjærer, såfremt det har maktmidler nok til å oppnå dette.

Naturtilstanden innebærer imidlertid ikke nødvendigvis kontinuerlige og direkte voldshandlinger, og uavbrutt selvheldelse og vilje til å dominere. Den må snarere forstås som

⁴⁰⁸ Jeffrey Weeks (1995): 30. ”For Thomas Hobbes, at the beginning of the modern period, it was convenient to think of ”men” as if they were mushrooms, fully sprung out of the earth, and ”come to full maturity, without all kinds of engagement to each other.” **Implicit in it also is an assumption that the contracting individual was male.** The founding moment of the social contract, as Carole Pateman (1988) has argued, was a fraternal pact, a masculine act of birth, a male replica in the public/political sphere of the ability which only women possess in the private sphere.” (min uthevelse)

⁴⁰⁹ Thomas Hobbes (1985): 185. ”Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre, and such a warre, as is of every man, against every man.”

en tilstand hvor det foreligger en rekke mer eller mindre uttalte disposisjoner til vold og kamp, som ikke blir holdt i tømme eller sanksjonert av et overordnet institusjonelt nettverk.⁴¹⁰

I motsetning til tenkere som Rousseau og Locke som har et relativt positivt blikk på den såkalte naturtilstanden, så er ikke livet noe særlig i denne tilstanden ifølge Hobbes. Det er en ensom, kort og brutal affære, en fattigslig tilstand uten organisert handel, uten kultur og litteratur og preget av konstant frykt og mistenksomhet. ”And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.”⁴¹¹

En sentral årsak til at naturtilstanden er en så infernalsk affære skyldes at på dette stadiet har ethvert menneske ifølge *Den naturlige rett (jus naturale)* rett til å iverksette alle midler det måtte anse som nødvendig for å opprettholde seg selv.⁴¹² Selv om Hobbes også hevder som en grunnleggende naturlig lov at mannen bør søke å opprettholde fred, gjelder dette kun så lenge denne bestrebelsen ikke interfererer med individets selvoppholdelse. Det ligger i dette at fred er svært positivt for selvbevarelsen. Dersom individet på noen måte skulle finne egeninteressen krenket, har det rett til å ta alle midler i bruk for å utrydde trusselbildet.⁴¹³

I den naturtilstand Rousseau tegner et bilde av lever mennesket i langt større grad i en form for harmoni med seg selv og med sine omgivelser. Den skisse Rousseau gir av naturmennesket er den ”edle ville”. Det er den filosofisk begrunnede Tarzan-skikkelse han er talsmann for. Et kjennetegn ved denne mannsskikkelsen er en grunnleggende evne til medfølelse, som de andre dyder og egenskaper springer fra. Til forskjell fra Hobbes så er det sivilisasjonen som er slangen i paradiset i den forfallshistorie Rousseau beskriver. Det er innføringen av eiendomsretten som splintrer dette individet og innsetter egeninteressen som drivkraft.⁴¹⁴

Disse forskjellene i betraktningene om naturtilstandens karakter bunner i at vidt forskjellige menneskesyn er operative hos de to tenkerne. For Hobbes er mannen en grunnleggende maktsøkende enhet, ”So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of Power after power, that ceaseth only in

⁴¹⁰ Thomas Hobbes (1985): 162. “So the nature of War, consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE.”

⁴¹¹ Thomas Hobbes (1985): 186.

⁴¹² Thomas Hobbes (1985): 189. “THE RIGHT OF NATURE, which Writers commonly call *Jus Naturale*, is the liberty each man hath to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be aptest means thereunto.”

⁴¹³ Thomas Hobbes (1985): 161. “And consequently it is a precept, or generall rule of Reason, *That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hopes of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre.*”

⁴¹⁴ Jean-Jacques Rousseau (1995): 66. “Den første som gjerdet inn et jordstykke og fikk det innfall å si: *Dette er mitt*, og fant mennesker som var enfoldige nok til å tro det, var den egentlige grunnlegger av borgersamfunnet. Hvor mange forbrytelser, kriger, mord, hvor stor elendighet og redsel ville vel ikke menneskeheten ha vært spart for, om noen hadde rykket opp grensepålene eller fylt igjen grøften og ropt ut til sine medmennesker: ”Vokt dere for å høre på denne bedrageren, dere er fortapt hvis dere glemmer at grøden tilhører alle og at jorden ikke tilhører noen!””

Death,”⁴¹⁵ heter det i *Leviathan*. Han lokaliserer særlig tre årsaker til strid som er innbakt i menneskets natur.

*So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel; First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory.*⁴¹⁶

For Hobbes er det altså særlig konkurranse og ambisjon eller ærgjerrighet, trang til å dominere og trang til ære, rikdom og materielle goder (og tidvis også ren aggresjonslyst) som regnes som begjær som genererer konflikt, fiendskap og kamp.

Det er nærliggende å undersøke nærmere hva denne maktviljen består av. Går vi det første sitatet nærmere inn på klingen, viser det seg en logikk som tilsier at det er nødvendig for mannen å befinne seg i en uopphørlig maktervervende bevegelse for å kunne sikre det han allerede har.⁴¹⁷ Tankegangen ser ut til å være at det er nødvendig å spise andre for ikke selv å bli spist. I tillegg anfører Hobbes at noen menn drives i sin makthunger av lyst på berømmelse og begjær etter ”ease and sensual pleasure”.⁴¹⁸ Den maktlogikken som Hobbes her legger for dagen, er et sentralt element i det mange teoretikere betegner som hans ”psykologiske egoisme”. Det er uenighet blant forskerne om styrken og ensrettetheten i den aggressive og egoistiske profilen Hobbes mener enhver mann har. Et sentralt syn er det som kalles ”predominant egoism” som er ”the view that self-interested motives tend to take precedence over non-self-interested motives in determining human actions.”⁴¹⁹

Menneskene slik Elias ser det, er ikke nødvendigvis onde eller egoistiske, eller søker å opprettholde egeninteressen med ethvert tilgjengelig middel. Selv om han har et psykoanalytisk inspirert grunnsyn, så er individene i større grad plastiske og formbare i det perspektiv han setter. Snarere enn å være drevet av en lite tillitsvekkende form for psykologisk egoisme eller ondskap, er det innen det rammeverk Elias setter heller et faktum at de fleste menn er i besittelse av et betraktelig voldspotensial eller voldsferdigheter på forskjellige nivåer. Denne volden refererer ikke til en iboende natur, men må sees som uttrykk

⁴¹⁵ Thomas Hobbes (1985): 161. Sitatet fortsetter slik: “And the cause of this, is not always that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot be content with a moderate power: but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more.”

⁴¹⁶ Thomas Hobbes (1985): 185.

⁴¹⁷ Thomas Hobbes (1985): 161. “

⁴¹⁸ Thomas Hobbes (1985): 161.

⁴¹⁹ A.P. Martinich (1997): 26. “Scholars are divided about whether Hobbes’ considered opinion is that of the radical egoist, the benign egoist, or both. The strongest case for a view in a Hobbesian spirit has been given by Gregory Kavka. He argues for “predominant egoism”.

for det rettssystem som er operativt. I en samfunnsformasjon hvor enten ættehevnskodeksene er gjeldende eller et tradisjonelt maskulint æresbegrep er en levende størrelse, er det ikke mulig for en mann å figurere som en legitim skikkelse innen mennenes kjønnsorden uten å være i besittelse av et sett voldsferdigheter og en mentalitetshorisont som foreskriver ham å anvende dette i gitte situasjoner.

En rekke tolkere av Hobbes peker på at det er det protoliberalistiske mennesket han formulerer, det vil si den type individ som er kompatibel til den kompetitive markedslogikk.⁴²⁰ Dette er jeg delvis enig i. Den modellen av Hobbes' individkonsepsjon som jeg velger å anvende, tar høyde for innflytelsen både fra Augustin og Galilei.

Denne innebærer en tolkning hvor Hobbes betrakter individet som en størrelse som befinner seg i en uopphørlig bevegelse. Dette er en bevegelse som følger det treghetsprinsipp som ble formulert av Galilei og Descartes, og som individet har til felles med andre fysiske legemer. Hobbes skriver: "Life is itselvf Motion, and can never be without Desire."⁴²¹

Bevegelsen kan selvfølgelig bli avsporet og skifte retning, ta andre former og fremtre i ulike drakter. Grunnleggende sett befinner imidlertid dette individet seg, slik jeg tolker det, i en bevegelse, som søker å sikre, ikke bare selvoppholdelsen eller egeninteressen, men også evnen til uopphørlig å kunne konsumere, med nærmest alle midler. Som vi skal se, eksisterer det en intim forbindelse mellom lykke og konsum i det virkelighetsbilde Hobbes skisserer. På et umiddelbart "fenomenologisk" nivå er dette et individ som er tilpasset det konkurransebaserte markedssamfunn, med den evne til rivalisering og konsentrasjon om egne driv som dette avkrever. På et annet nivå, og som en delvis forutsetning for rivaliseringen eksisterer det en underliggende og grunnleggende konsumbevegelse. På ulike historiske tidspunkter blir denne aksentuert i større eller mindre grad. Et av de momenter som gjør Hobbes til en tenker som også kan gi perspektiv på samtiden, er at i vår epoke ser denne konsumbevegelse ut til å realisere sitt potensial som et grunnleggende menneskelig livsengasjement.

Et annet spørsmål som reiser seg i denne sammenheng er i hvilken forstand kultur og samfunn er mulig med mennesker som ikke kjenner noe som er større eller mer vesentlig en dets eget begjær. Hobbes svar er at den eneste form for samfunnsdannelse som har en reell eksistensbetingelse må ta utgangspunkt i menneskets slette og ærgjerrige natur, og søke å holde denne i sjakk via en autoritær, suveren samfunnsmyndighet. Denne muliggjøres ved at den opplyste egeninteressen får de enkelte individer til å gi opp sine naturlige rettigheter, og

⁴²⁰ Machpherson C. B. (1991): 171.

⁴²¹ Thomas Hobbes (1985): 342.

underlegge seg en autoritær, absolutt vilje.⁴²² Denne institusjonene kaller Hobbes *Common-Wealth* eller *Leviathan*, og representanten for denne er Suverenen, som har som begrepet impliserer, suveren eller uinnskrenket makt.⁴²³

Det som i siste instans får individet til å inngå i en statdannelse, er dødsfrykten. De resonnementene som Hobbes her fører har strukturellighet med den emosjonologi vi finner hos Hume. Slik Hume ser det kan ikke fornuften motivere oss til handling. Den oppgave er begrenset til å veiledet oss til målet, når en beslutning først er tatt. Og et tildriv til å etterstrebe noe kommer alltid fra følelsene. Når det gjelder Hobbes innebærer dette at den eneste følelse som er sterk nok til å motvirke de konfliktskapende impulser er dødsfrykten. Det er således frykten for døden som i siste instans driver oss inn i statsdannelse og en form for regulert samhandling med andre, hvor individene må reonsere på sine begjær.

*The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodius living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement.*⁴²⁴

Det syn på samfunnsdannelsens natur og funksjon vi finner hos Hobbes, har vesentlige trekk felles med Elias. Suverenen er, uansett om vi velger å tolke ham som en monarkisk enevoldskonge eller som et republikansk styresett, uttrykk for en absolutt makt, som er grunnet på dens evne til å disiplinere og forme det voldspotensial som ligger i befolkningen.⁴²⁵ Mens Elias opererer med en solid realhistorisk forankring, er Hobbes' perspektiv mer å betrakte som en hypotese som kan argumenteres for på en rent logisk basis.

⁴²² Thomas Hobbes (1985): 227. "This is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, *I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.*"

⁴²³ Thomas Hobbes (1985): 227. "This done, the Multitude so united in one Person, is called a common-wealth, in latine Civitas. This is the generation of that great Leviathan, or rather (to speak more reverently) of that *Mortall God*, to which wee owe under the *immortall God*, our peace and defence."

⁴²⁴ Thomas Hobbes (1985): 188.

⁴²⁵ A.P. Martinich (1997): 16. "The truthabout Hobbes' allegiances is that, while Hobbes preffered monarchy, his political theory supported any form of government; and in the "Review and Conclusion" of *Leviathan*, Hobbes is making the best case for the legitimacy of the Commonwealth."

Bruddet med det antikke menneskesyn

Det hobbessianske individ som entrer den filosofiske scene, er en kulturhistorisk nykommer. Det bryter, på vesentlige områder, radikalt med tidligere tiders forståelse av mennesket. Det individ Hobbes tegner, har ingen naturlige disposisjoner for samhandling og kultur. Det har ingen indre motivasjon som driver det til å knytte bærende og forpliktende relasjoner. Det utdyper ikke sin egenart i gjensidig samfunnsbygning med andre mennesker. Det er eksistensielt situert rundt egne drivkrefter og ambisjonsprofiler. Disse er i prinsippet upåvirket av de interaksjonsmodi og de akser for tilknytning individet etablerer til den øvrige verden.

På disse områdene står filosofen i eksplisitt motsetning til de menneskesyn vi finner både hos middelaldertenkere som Augustin og Thomas Aquinas og hos de antikke filosofer. For Thomas og Augustin var det forholdet til Gud som utgjorde menneskets primære virkelighetsforankring, og ga det dets egenart.

Slik Hobbes så det, var borgerkrigen en konsekvens av politiske og teologiske oppfatninger som var sterkt influert av de antikke tenkeres politiske anskuelser. Den eneste reform den politisk engasjerte filosofen foreslo, var en universitetsreform som blant annet gikk ut på å sensurere undervisningen i gresk filosofi, ut fra en tankegang om at universitetene var utgangspunkt for de ideer som til slutt ledet til borgerkrigen. Universitetene ble forstått som den trojanske hest.⁴²⁶

For Platon og Aristoteles var samfunnet og relasjonene til de andre en nødvendig og konstruktiv ramme rundt menneskets liv. Det var som en enhet situert i et levende og oversiktlig fellesskap at det kunne utfolde de muligheter deres menneskelighet i siste instans var grunnet i. Det å ikke forstå menneskets sosiale natur, det å ikke gripe at menneske og samfunn inngår i en nærmest organisk enhet, var en bommert som var faretruende nærgalskapen. Hobbes derimot uttaler:

«Manifest it...is, that all men, because they are born in infancy, are born unapt for society». Det er usant å påstå *«that man is fit for society. The Greeks call him zoon politikon, and on this foundation they build up their doctrine of civil society.. which*

⁴²⁶ Thomas Hobbes (1990): 40. "But out of the *Universities*, came all those preachers that thought the contrary. The *Universities* have been to this nation, as the wooden horse was to the Trojans."

*axiom...is certainly false, and an error proceeding from one too slight contemplation of human nature».*⁴²⁷

Når antikkens tenkere forstod mennesket som en grunnleggende sosial skapning, så betraktet Hobbes dette, som vi ser, som resultat av dårlig filosofisk håndverk. Forskjellene kan blant annet relateres til at bystaten og den frie manns aristokratiske samhandling satte den sivilisatoriske ramme rundt liv og tenkning i antikken, mens et England splittet i indre stridigheter og et fremvoksende liberalistisk marked var de omgivelser Hobbes tenkte ut fra.

Hobbes revisited. Fysikk kontra kultur

Hobbes' ahistoriske antropologi skiller seg sterkt fra det syn på mennesket som vi finner hos mer moderne tenkere som Elias og Bourdieu. De sistnevnte er dypt opptatt av hvordan værensformer konstitueres gjennom deltagelse i det sosiale livs ulike praksisformer. En vesentlig side ved det *habitus*-begrep som er en integrert del av disse teoretikers tenkning, er at det viser hvordan ulike sider ved det sosiale liv inkorporeres til å bli personlige egenskaper og handlingsmønstre, og hvordan dette igjen genererer og opprettholder ulike sosiale praksisformer.

Hobbes på sin side anerkjenner ikke at det sosiale livs praksisformer har konstituerende innflytelse på de grunnleggende måter mennesket fremtrer i kulturen på. Nedslagsfeltet for Hobbes' filosofiske praksis er ikke finmerkede distinksjoner, smaksprofiler, estetiske nyansefelt, habitusformasjoner, livsstilsprofiler etc. Hobbes henter en rekke av de grunnleggende byggeklosser han etablerer sin antropologi på, fra fysikken. Han søker et menneskesyn som i hans øyne er like ahistorisk og sant som fysikkens lover. Hobbes' psykologi og til en viss grad også antropologi er i siste instans en naturvitenskapelig basert bevegelseslære.

⁴²⁷ Agora (1991): 38. Sakset fra Bjørn Thommessens artikkel.

Lykke

Aldrig før har så mange mennesker haft så meget tid, så mange materielle muligheder, så meget psykisk opmærksomhed, så meget samfundsmæssig symbolikk og billeder til å kunne tenke og tale om lykke, om ens egen lidelse og om relationerne til andre og om behovene for kommunikasjon. Utviklingen af materielle behov, forestillingerne om det legitime i at være lykkelig, alle ønsker, krav og forventninger, som retter sig mod udfoldelsen af ens egen subjektivitet har aldrig – da det jo ikke længere er begrænset til et tynt overklasselag – historisk været så omfattende og ambitiøs. Den samfundsmæssiggjorte viden og drøm om lykke, der rækker du over den blotte reproduktion af livet, er i massiv grad trængt ind i menneskene.⁴²⁸

Menneskets begjær kan betraktes som en krukke med hull i. Begjæret forstås da som en bunnløs drift, som aldri lar seg endelig tilfredsstillere. Enhver ro, metning og lykketilstand som begjæret gir, vil alltid være av temporær karakter. Driften våkner alltid på ny og inspirerer rastløshet og uro, og søker etter ny tilfredsstillelse. Begjærets egenart er således en uendelig syklus av bevegelse, tilfredsstillelse, oppbrudd og ny bevegelse. Begjærets ustadige karakter har vært perspektivgivende for etikken, i den forstand at det har ledet filosofer til å hevde at lykke må være noe annet enn begjærstilfredsstillelse. Den menneskelige lykke må overskride det ustadige og tilfældige, og ha karakter av noe mer permanent og varig. I *Symposion* betrakter Platon begjæret som en drift som i utgangspunktet søker tilfredsstillelse i kjødet, men som har intensjonalitet i seg til å strebe mot å inkarnere de etiske grunnelementer tilværelsen er grunnnet på. Det er materialiseringen av disse elementene som dygder og egenskaper i den enkelte personlighet, som gir den frie mann den indre stabilitet, ro og harmoni som kjennetegner det Platon forstår som lykke. Aristoteles nedtoner det idealistiske aspekt ved platonsk etikk, og er mer realistisk orientert i sitt syn på lykkens natur når han hevder at den ikke er uavhengig av ytre materielle vilkår. For Aristoteles er det essensielt at viljen og fornuften arbeider på å forme og integrere begjæret i personen, ifølge sed og skikk,

slik at denne kan virke som et konstruktivt element i fellesskapet. For begge tenkerne består lykken i å duge som menneske.

Med Hobbes får vi et markant brudd med de fleste former for etablert tenkning om lykkens natur. Det dreier seg ikke om å duge som menneske. Den moralske utviklings og menneskeliggjøringsprosess som er den etiske kjerne hos de antikke tenkere er uten relevans for Hobbes. Den form for begjær Hobbes forestiller seg, utgjør et grunnleggende driv i mennesket, og er uten den type intensjonalitet vi finner i det platonske eros, og helt uten den samfunnsintegrerende profil, som er en fundamental hjørnestein i aristotelisk etikk. En konsekvens av bruddet med *zoon politikon*-tenkningen, er at begjæret og lykken ikke forstås innen de rammer en samfunnsintegrerende intensjon setter. Det begjær Hobbes forestiller, seg er grunnleggende knyttet til individformen. Samtidig skiller ikke Hobbes mellom begjær og lykke. Lykken er en konsekvens, ikke av en klok og vellykket formingsprosess av begjæret, men av begjærets frie utfoldelse. Og dette begjæret utfolder seg sterkest i konkurranse og gjennom konsum.

*To which end we are to consider that the Felicity of this life consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such Finis ultimus, (utmost ayme) nor Summum bonum, (greatest good), as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers. Nor can a man anymore live, whose Desires are at an end, than he, whose Senses and Imaginations are at a stand. **Felicity is a continuall progresse of desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later.** The cause whereof is, That the object of mans desire is not to enjoy once only, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire. And therefore the voluntary actions and inclinations of all men, tend, no only to the procuring, but also to the assuring of a contented life; and differ onely in the way*⁴²⁹

Det jeg betrakter som vesentlig i denne sammenheng, er den status begjæret får i Hobbes' etikk, og hvilke relasjoner det etableres mellom begjær og lykke. Lykken, slik Hobbes betrakter det, er en konsekvens av at individet følger de driv som utgjør begjæret. Lykken er

⁴²⁸ Thomas Ziehe & Herbert Stubenrauch (1996): 31.

⁴²⁹ Thomas Hobbes (1985): 160.

ikke for filosofen knyttet til en form for indre velvære, ro, kontemplasjon, eller å ha inkarnert en verdihorisont som negerer virkningene av de timelige bekymringer og det kroppslige forfall. Den er heller ikke relatert til opprettelsen av en bevissthetshorisont som skuer ut over det materielle, det forgjengelige og stykkevisse. Den har heller ikke noen forbindelser til religionens forestillinger om at de jordiske handlinger kan bidra til å innrette en behagelig tilværelse i det hinsidige. Den tilhører på grunnleggende vis det dennesidige.

Lykken for Hobbes er nettopp sentrert i det timelige og materielle. Hobbes knytter lykken til det han oppfatter som livets egen vitale bevegelse. Hovedtrekket er å strebe etter et objekt, fortære det, og strebe videre. *Felicity is a continual progress of desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later.* Lykken er således å befinne seg i midten av det samfunnsmessige mangfold av ting, varer og fenomener, og etablere seg i et fortærende og konsumerende forhold til disse.

Med disse betraktninger fremstår Hobbes på mange måter som en forløper for essensielle drag ved det postmoderne samfunn idet han påpeker at lykken ikke er knyttet til noe underliggende, noe tilgrunnliggende eller til en form for transcenderende bevegelse. Ifølge Hobbes er forestillingen om det konsumerende jeg i tråd med livets egne vitale tildriv. Hobbes legger videre vekt på at konsum er en naturlig konsekvens av menneskets begjær. Når en ting er tatt i besittelse, er det i begjærets egenart å ikke dvele for lenge ved denne, men å forsette den ervervende bevegelse.

Både individ og begjær er essensielt uberørt av konsumet. Det som kjennetegner vår tid, og som er særmerket for et konsum- og livsstilsoptatt samfunn, er konsumets transformerende karakter. Når Durden tar tingen i besittelse gjennom konsumet, forvandles denne fra å være noe utvendig, selvstendig eksisterende, til å bli en ”innvendig”, integrert del av hans identitetsformasjon. Kjøpet transformerer tingen fra å være en ”alminnelig” gjenstand til å bli en organisk identitetsmarkør. I egenskap av organisk identitetsmarkør bidrar tingen til å øke personens værensfylde. ”Og de gjenstander, personer eller situasjoner som gjennomgår denne kulturelle innvielsen, rykker faktisk opp i værenshierarkiet på en måte som minner om Nattverdens forvandling av brød og vin.”, uttaler Bourdieu.⁴³⁰ Individet tilføres et øket

⁴³⁰ Pierre Bourdieu (1995): 52–53. ”Vitenskapen om smaken og om forbruk av kultur innledes med en grenseoverskridelse som slett ikke har noe estetisk over seg: Skal en oppdage de påvisbare forbindelser mellom ”valg” som tilsynelatende ikke har noe med hverandre å gjøre, som preferanser innen musikk eller matlagning, innen maleri eller sport, innen litteratur eller frisyrer, må denne vitenskapen trampe over den hellige grensen som gjør legitim kultur til en verden for seg. Denne barbariske handling som på ny innlemmer estetisk forbruk i en verden av ordinært forbruk, opphever den motsetning som ligger til grunn for den lærde estetikk helt siden Kants tid: mellom ”den sansemessige smak” og ”den reflekterte smak”, og mellom den ”billige” nytelse, en sansemessig nytelse redusert til en sansenes nytelse, og den ”rene” nytelse, som er predisponert til å bli et symbol på moralsk høyverdighet og et mål for den evnen til å sublimerer som definerer mennesket som virkelig menneskelig. Når kulturen er fremprovosert av dette magiske skillet er den hellig. Og de gjenstander, personer eller situasjoner som gjennomgår denne kulturelle innvielsen rykker faktisk opp i værenshierarkiet på en måte som minner om Nattverdens forvandling av brød og vin.”

værensfylde gjennom de distinksjoner konsumet tilfører, slik at det i konkret forstand fremstår som langt mer omfangsrikt og påtagelig i det kulturelle landskap.

En annen sentral diskursiv tråd fra Hobbes, som bidrar til å perspektivere moderne maskulinitet, er at den form for bevegelse som kjennetegner lykke, er en integrert del av et sosialt felt som har rivalisering og strategisk beregning som ufravikelige grunnelementer. Lykke er ikke å overskride dette sosiale felt av rivalisering og kamp, men å lykkes innen de rammer dette feltet setter. Det er vesentlig å lykkes innen dette feltet fordi det på et ontologisk plan er dette feltet som utgjør livet. Og livet som sådan betraktes som et kappløp. Dette er utgangspunktet for Hobbes' emosjonologi.

En sammenligning mellom menneskelivet og et kappløp passer så godt til vårt formål selv om den halter på noen punkter at vi derved kan se for oss og huske nesten alle de følelser som er behandlet i det foregående. Vi må imidlertid forutsette at vi i dette kappløpet ikke tilsikter noe annet mål eller noen annen pris enn å komme først. I dette løp er:

å strebe, begjær

å slappe av, vellyst

å tenke på dem som ligger bak, stolthet

å tenke på den som ligger foran, ydmukhet

å sakke akterut ved å se tilbake, hul stolthet

å bli holdt igjen, hat

å snu, anger

å holde seg oppe, håp

å være trett, fortvilelse

å strebe etter å ta igjen han som er foran, konkurransenag

å dytte en annen, skadefrohet

å bestemme seg for å bryte gjennom en hindring som man har forutsett, mot

å bryte gjennom en uforutsett hindring, vrede

å bryte gjennom den med letthet, selvsikkerhet

å tape terreng på grunn av små hindringer, feighet

å falle plutselig gir anledning til gråt
å se en annen falle gir anledning til latter
å se en bli innhentet mot vårt ønske, harme
å holde inderlig sammen med en annen, elske
å hjelpe den fram som vi holder sammen med, barmhjertighet
å skade seg selv ved å skynde seg, skam
stadig å bli tatt igjen, ulykksalighet
stadig å innhente dem som ligger foran, lykksalighet
å bryte løpet, å dø.⁴³¹

Det er gjennom konkurransen og rivaliseringen av menneskets indre utvikles, og karakterer og egenskaper innskriveres. Konsumet er en integrert del av kappløpet, og utgjør rundingsbøyer hvor spesifikke verdier og kvaliteter blir utkrystallisert. Konsumet blir en grunnpilar i individets etiske substans, i dets evne til å skjelne riktige og etterstrebellesverdige handlinger.

Ved ikke å knytte begjær til en samfunnsbyggende funksjon, innvarsler Hobbes muligheten av en helt annen type fristilling av begjæret. Denne utvikles og fullendes i de begjærsutvekslingsforhold som er operative i den virkelighet kunstverk som *Fight Club* og *American Psycho* refererer til.

⁴³¹ Oversatt av Espen Sørbye fra *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy. Being a Discovery of the Faculties, Acts, and Passions of the Soul of Man*. I *Agora*, nr. 2–3, 1991.

Benjamin Franklin (1706–1790)

Og når jeg tidligere har talt om den rigidt instrumentaliserte mandekarakter som den nødvendige subjektive produktionskraft i utviklingen av den kapitalistiske produksjonsmåte, skyldes det for så vidt ikke nogen skarpsindig ideologisk oppdagelse.⁴³²

En rekke sider ved det liberalistiske individ Hobbes formulerer, finner vi levendegjort i en skikkelse som Benjamin Franklin. Nå er det ikke første gang Benjamin Franklin blir presentert som en prototyp på det borgerlige individ, eller en idealtypisk representant for det legemliggjorte borgerprinsipp. Han er i sentrum for en rekke idéhistoriske analyser av kapitalismens sosialpsykologi, som undersøker den type driftsavkall, askese, indre disiplin og pietistisk inspirert karakterbygning, som utgjør de maskuline forutsetninger for fremveksten av kapitalismen som økonomisk orden.

I en av de første bøker om maskulinitetens historie i Skandinavia, Steffen Kiselbergs *Mændenes historie* (1979), er også Franklin en sentral figur maskulinitetshistorisk sett. Her figurerer han som en konkretisering av de psykiske strukturer som ligger til grunn for den kapitalistiske produksjonsmåte.⁴³³

Mitt siktemål med presentasjonen av Franklin, er ikke ment som en analyse verken av ham som konkret historisk person, som vellykket ”Self-Made” forretningsmann, oppfinner, president, medforfatter av den amerikanske konstitusjon etc., men å gi et bilde av en representant for det jeg har kalt produksjonsmaskuliniteten i en av sine formative perioder. Selv om Benjamin ikke er produktiv i den forstand at han utelukkende er engasjert i produksjonssiden av varesirkulasjonen, så representerer han, slik jeg ser det, denne type maskulinitet i en spissartikulert form. Sentralt i dette kapitlet er det også at Benjamin Franklin kan sies å representere en materialisering av de filosofiske horisonter som artikuleres

⁴³² Steffen Kiselberg (1979): 111.

av Hobbes, Bacon og Augustin. Firkantet uttrykt kan han sies å materialisere i sitt livsløp den atomistiske individform og den egeninteressens bevegelse som kjennetegner denne slik den forstås i Hobbes' utlegninger. I tillegg finner vi virksomt en pietistisk etos av augustinsk støpning, som blant annet sørger for en svært regulert og beskjeden erotisk livsutfoldelse, og den type pragmatisk, instrumentell holdning til virkeligheten som er en sentral del av det vitenskapelige og sosiale program til Bacon. Franklin ser imidlertid ikke ut til å være kysk ut ifra den type moralitets- og sannhetsperspektiv vi finner hos Bacon. Til forskjell fra Bacons mer utviklede sexologiske betraktninger, finner vi for eksempel ikke hos Franklin den type moralske motforestillinger mot å frekventere bordeller, som Bacon legger vekt på. Denne type administrering av lysten vil ikke svekke dømmekraften og evnen til å forvalte økonomiske anliggender, på lignende måte som Bacon hevder at den forringer sannhetsforvaltningen. Ulempene er imidlertid at den medfører utgifter, og utgjør en direkte helserisiko.⁴³⁴

Dersom jeg setter Franklin i relasjon til de maskulinitetsteoretikere som jeg tidligere har tematisert, så kan han betraktes som en legemliggjøring av det Mosse forstår som en prototypisk form for maskulinitet, og det som Connell betegner som hegemonisk maskulinitet. En skikkelse som Franklin passer også inn i den forståelse av *The Self-Made Man* som Kimmel presenterer. Min korte presentasjon av Franklin bygger i hovedsak på det bilde som tegnes av ham av Max Weber og Steffen Kiselberg, samt selvbiografien hans pluss småskriftene *The Way to Wealth* og *Poor Richard's Almanac*.⁴³⁵

Franklins ruvende skikkelse innvarsler på mange måter den nye tid, og de nye mennesketyper som er under oppseiling. Han er en mann fra relativt beskjedne kår. Han har ikke særlig økonomisk eller kulturell kapital til disposisjon. Da han ankom til Philadelphia i 1724 for å prøve lykken, hadde han for eksempel kun en dollar og en shilling i lommen. For Franklin fremstår karakteren hvilket innebærer økonomiseringen og systematiseringen av drifter og tilskyndelser, som den mest vesentlige kapitalform. Det er denne som kan hjelpe ham frem til suksess i verden. Gjennom systematisk planlegging, utrettelig flid og hardt arbeid kan det innpodes vaner og holdninger som støpes til psykiske strukturer. Dette anser han for den mest ynglebillige kapitalform.

⁴³³ Steffen Kiselberg (1979): 103. "Benjamin Franklin (1706–1790) skal i det følgende figurere som modell for vassentlige dele av de psykiske strukturer og dispositioner, som anvises af de ovf. beskrevne normer i den kapitalistiske produksjon i den tidlige fase av den kapitalistiske produksjonsmådes historie."

⁴³⁴ Benjamin Franklin (1981): 70. "In the mean time, that hard-to-govern'd Passion of Youth, had hurried me frequently into Intrigues with such low Women as that fell in my Way, which were attended with some Expence and great Inconvenience, besides a continual Risque to my Health by a distemper which of all Things I dreaded, tho' by great good Luck I escaped it."

⁴³⁵ Steffen Kiselberg (1979): 127. "Af Franklins senerehen offentliggjorte private brevveksling fremgår et i mange henseender mere nuanceret bilde, som jeg har ladet ligge. Diskussionen om "den virkelige Franklin" kan være interessant i andre sammenhænge, men her drejer det sig om det officielle bilde, altså Franklin som borgerlig forbillede, idol."

Franklin virkeliggjør på mange måter Hobbes betraktninger om livet som et kappløp. Meningen med det hele er å lære seg å konkurrere best mulig. Det dreier seg om å komme først. Livet har ingen annen mening enn å bryte målstreken før de andre. Det er i dette kappløpet at emosjonene eller som Franklin ser det, *karakteren* utvikles. Karakteren er for Franklin et rent konkurranseredskap. For å erverve seg en konkurransefremmende karakter, må en unngå å bli passert for mange ganger i løpet. Dette kan skape en karakterstruktur, som sinker en. Dersom følelser som anger, fortvilelse, ulykksalighet etc., får feste, kan det ha betydelige negative konsekvenser på fremdriften i det sosiale livsfeltet. I hobbessianske termer fremstår Franklins begrep om karakteren som et instrument egeninteressen artikulere seg selv gjennom.⁴³⁶

Franklin er, foruten selv å være en vesentlig og ruvende skikkelse, også kjent for sin selvbiografi, og sine råd til unge menn som skal ut i verden. Kjernen i disse rådene er, som tittelen på et av hans mest kjente småskrift *The Way to Wealth* (1757) uttrykker, hvordan en skal innrette seg for å gjøre suksess i verden. Denne innretning dreier seg i hovedsak om et stykke kultiveringsarbeide av ”den indre natur”. Drifts, sjelsliv og mentalitetsforordning skal arrangeres slik at de fremmer en type ambisiøs profil på selvet.

Franklins uttalelser om egenarten av den fremtidsrettede, legitime maskulinitet, kan således betraktes i et dannelsesperspektiv, ikke ulikt de manualer for korrekt bordskikk, som er et viktig utgangspunkt i Elias redegjørelse for hvordan sivilisasjonsprosessen rent konkret skrider frem. Franklins uttalelser er slik å betrakte som en slags oppbyggelige formaninger av en karakterkonstituerende/karakterforedlende natur. I *Gode råd til en ung håndverker* fra ”en gammel håndverker”, lyder det blant annet:

Husk at tid er penger. ... Husk at kreditt er penger. ... Husk at penger er av frodig og avledyktig natur. .Husk ordtaket om et en god betaler er herre over hvermanns pung. Den som er kjent til å betale punktlig til avtalt tid, kan bestandig få låne alle de penger hans venner for øyeblikket ikke har bruk for. Dette er iblant av stor nytte. Ved siden av flid og måtehold er det ingenting som bidrar mer til å bringe en ung mann frem i verden enn punktlighet og rettskaffenhet i alle hans forretninger. Derfor skal du aldri beholde lånte penger en time utover den avtalte frist, så lukker ikke ergrelse din venns pung for deg for alltid. De mest ubetydelige handlinger som påvirker en manns kreditt

⁴³⁶ Steffen Kiselberg (1979): 121. ”Men som sagt er det ikke så meget dyderne enkeltvis som „karakteren“ som sådan, der skaffer kreditværdighed og dermed forøger den konkurrencekraft, den pågældende allerede besidder i kraft af „karakterens“ umiddelbare

*må nøye overvåkes. Lyden av din hammer, som din kreditor hører klokken fem eller seks om morgenen eller klokken åtte om kvelden, beroliger ham i seks måneder til. Men ser han deg ved billiardbordet eller hører han stemmen din på vertshuset når du skulle ha vært på arbeid, purrer han neste morgen på betalingen og krever pengene sine før du har dem til disposisjon. Dessuten viser dette at du husker hva du skylder, det får deg til å fremtre som en både påpasselig og ærlig mann og dette også øker din kreditt.*⁴³⁷

Den maskulinitetsformasjon Franklin artikulere, har en grunnprofil som dreier seg om å forme det mannlige jeg i henhold til en asketisk etos, som har arbeid og inntjening som grunnleggende forankringspunkter. Dette er et etisk regime hvor formaninger som ”lyden av din hammer klokken fem om morgenen” er ment å skulle gi vesentlige retninger for eksistensiell orientering og maskulin karakterbygging.

Franklins karakterbegrep gir en pekepinn på at den instrumentalitet i fornuft og tankegang som med Francis Bacon blir systematisert til en måte å forholde seg til naturen på, også blir en måte menn lærer å forholde seg til seg selv på. Karakteren, som et knippe konkurransefremmende egenskaper blir en kjerne i det mannlige selvforhold, i en nærmest sosialdarwinistisk forstått kamp for tilværelsen. En videre utvikling av dette perspektivet finner vi blant annet i moderne former for gymnastikk, sport og idrett, hvor en instrumentalisering av kroppens felt er et vesentlig element.

En annen side ved det mannsideal Franklin tegner, gjelder dets relasjoner til andre. De egenskaper Franklin tilskriver den idealtypiske maskulinitet, som skal figurere som den energetiske og retningsgivende kjerne i samfunnets utvikling, har en rekke utpreget machiavelliske trekk. Den virkelighet Franklins maskulinitetsideal springer fra, er dypt innsatt i en machiavellisk mentalitet, ikke fordi Franklin anbefaler bakholdsangrep, rå vold eller postulerer handlekraft som en form for ”voldens økonomi”, eller hevder en dypt pessimistisk antropologi som uttaler at enhver mann sørger dypere over tapet av farsarven enn faren, men fordi de bærende mellommenneskelige tilknytningsflater i dette universet konstrueres ut fra rent taktiske og instrumentelle hensyn. Et eksempel på dette er dannelsen av klubben ”The

økonomiske potens (– „karakteren“ er konkurrencemiddel, det er netop heri instrumentaliseringen af personligheden består.)

⁴³⁷ Benjamin Franklin (1958): 241–242.

Junto”.⁴³⁸ Grunntonen i det sosiale samvær er av forretningsmessig og instrumentell karakter.⁴³⁹

Budskapet til den mann som vil ta plass i fellesskapet og meisle ut en levbar fremtid er å forholde seg strategisk til sine venner. ”Derfor skal du aldri beholde lånte penger en time utover den avtalte frist, så lukker ikke ergrelse din venns pung for deg for alltid.” Franklin taler her for installeringen av holdninger og verdier som tillit og troverdighet i det maskuline selv. I disse utsagnene eksisterer det ikke substansielle nivåforskjeller mellom ”størrelser” som venner, profitt og kreditt. Det likhetstegn mellom menneskelighet og økonomi som Franklin setter, innvarsler slik jeg tolker det, den historiske etablering av det stereotypiske mannsideal, som Mosse beskriver i *The Image of Man*. Det idealbilde Mosse beskriver etablerer seg blant annet som en konsekvens av bruddet med føydalsamfunnets aristokratiske krigerkaste, samtidig som det bygger på vesentlige elementer fra de mentaliteter som konstituerer det borgerskap som er i ferd med å utvikle seg.⁴⁴⁰ I den forstand Franklins formaninger utfyller Mosses beskrivelse av fremveksten av et maskulinitetsideal som står det fremvoksende borgerskap nær, så tydeliggjøres bruddet med føydalsamfunnets aristokratiske verdihorisonter, ved at maskuline grunnverdier ikke lenger står i et eksplisitt og entydig forhold til utviklingen og anvendelsen av et voldtsteknologisk ferdighetsreservoar, men til økonomi og inntjeningsevne.

Kjernepunktet i de menneskelige tilknytningsformer er, slik Franklin betrakter og foreskriver det, profitt. Dette er den neksus de øvrige maskuline verdiformasjoner er ment å skulle utvikle seg fra. En verdi og et vennskapsbånd er en materialisering av et håp om fortjeneste. I praksis innebærer det at et individs tilknytningsmåter vil være bestemt av dets ambisjonsprofil. Når Barker-Benfield flere hundre år senere lanserer uttrykket ”the spermatic economy” i forbindelse med formingen og reguleringen av den maskuline seksualitet, tolker jeg dette som et av mange tegn på at det formingsregime som her er i emning, er blitt betraktelig utviklet og systematisert, og har gjennom historien figurert som en aktiv størrelse i en rekke sentrale maskulinitetsformer. Det univers som utmeisles er preget av objektivisering og strategi. Når det gjelder grunnleggende mellommenneskelige tilknytningspunkter, som vennskapsrelasjoner, er også disse underlagt en strategisk, kalkulerende analyttikk.

⁴³⁸ Steffen Kiselberg (1979): 124. ”Og på samme måte i forhold til andre mennesker. Mellemmenneskeligt samvær er noget, han etablerer afhængig af forholdets instrumentelle verdi, alt efter hva han kan *bruge* det til. Hans stiftelse av klubben ”The Junto” kan gælde som eksempel.”

⁴³⁹ Benjamin Franklin (1981): 99. “... the Promotion of our particular Interests in Business by more extensive Recommendations and the Increase of our Influence in public Affairs and our Power of doing Good by spreading thro’ the several Clubs the Sentiment og the Junto.”

⁴⁴⁰ Georg L. Mosse (1996): ”A consistent and allembreacing male stereotype had not yet emerged before the end of the eighteenth century, one that took in the whole personality and set a definite standard for masculine looks, apperance, and behaviour.”

Inspirasjonen fra et Augustinsk regime er også tydelig. Kiselberg skriver: ”Vi har nu set, hvordan karakter-begrebet dækker over en generell diciplinering af driftslivet, således at det i et og alt målrettes efter verdirationaliteten og resulterer i den ”selvkontrol”, som er vandmærket på ”et rationelt væsen”. Denne grundlæggende instrumentalisering sætter selvfølgelig sit stempel på samtlige livsytringer iøvrigt.”⁴⁴¹

I denne sammenheng forstås karakteren som et vern mot naturen. Og den natur den er et vern mot er den menneskelige natur slik Augustin forstår den. Full av destruktive begjær som må holdes i stagge både av en spesiell type karakterdannelse, og samfunnets institusjoner for øvrig. Den kulturhistoriske opprinnelse til denne betraktning på det menneskelige driftsliv skal vi se nærmere på i følgende avsnitt.

⁴⁴¹ Steffen Kiselberg (1979): 123.

5.3 Augustin

*Love unbridled is a volcano that burns down and lays waste all around it: it is an abyss that devours all – honour, substance and health.*⁴⁴²

Med Augustin samles, integreres og fornyes en stor mengde tankegods som stammer fra ulike tradisjoner, både filosofiske og religiøse. Disse profileres nå innen en spesifikk kristen ramme. Den tradisjon som oppstår her har stor betydning for utviklingen av ulike maskulinitetsformer, både historisk sett, og som vi skal se, også for sentrale former for maskulinitet i vår egen samtid. Med Augustin legges det en intellektuell horisont som skaper en rekke kulturelle tankespor eller kulturelt konstituerte epistemologiske kategorier, som legger betydelige føringer på forståelsen av hva maskulinitet er og bør være.

Et av de sentrale spørsmål jeg skal benytte Augustin og den resepsjonshistorie hans verker har hatt, til å belyse, er spørsmålet om det ondes natur og lokalisering. Når det gjelder spørsmålene om hva det onde er, hvor det befinner seg og hvilke *modi operandi* det følger, er Augustin en av kulturhistoriens mest sentrale skikkelser. En konsekvens av hans utmeislinger av det ondes karakter, er etableringen av en moralitet, som skal holde ondskaper i sjakk. Den etiske horisont Augustin etablerer har figurert som en forutsetning for de maskulinitetsformer som har opprettet produksjonssamfunnet.

Den andre konsekvensen av forestillingen om det onde er nært beslektet, men spesifikt knyttet til seksualiteten. Med Augustin utarbeides en forståelse av at det er en ond og farlig kjerne i mannens seksualitet. Dette sexologiske forståelsesparadigmet blir, etter min oppfatning, et helt sentralt element i en rekke måter mannens seksualitet blir forstått og forvaltet på opp gjennom historien. Den er for eksempel helt klart artikulert i antimasturbasjonspedagogikken og de ulike mannsoppbyggende bevegelser som har denne som en kjerne, som for eksempel speiderbevegelsen. I nærmest enhver diskurs om mannlige selvkontroll er den et selvsagt element. En konkretisering finnes i det vitenskapelige studiet

⁴⁴² Richard von Krafft-Ebing (1998): 1. “Love unbridled is a volcano that burns down and lays waste all around it: it is an abyss that devours all – honour, substance and health.”

av seksualitet som oppstod på midten av 1800-tallet. I denne diskursen ble mannens seksualitet forstått som en ukontrollerbar, overveldende naturkraft.

Det forestillingsreservoar som utarbeides med bakgrunn i denne forståelsen av mannen, konstituerer en kulturell trend hvor mannens seksualitet blir forvaltet som en farlig og syndig størrelse. Det er i denne sammenheng ikke et kulturhistorisk tilfelle at radikale feminister som Dworkin og McKinnon som forstår mannens seksualitet, lokalisert i fallos, som destruktiv og farlig som et våpen, til tider er i allianse med radikale konservative krefter som forfekter en streng puritansk moralitet.⁴⁴³

Noe av det givende med Augustin er at han er en tenker som arbeider med problemstillinger som er egnet til å bringe frem en rekke av de kontradiksjoner, spenninger, motsetningsforhold etc., som er en del av det vestlige kjønns historie. At Augustin har en betydelig kjønns historisk signifikans, er noe en rekke feministiske teoretikere har påpekt. Det blir i denne sammenheng ofte lagt vekt på de måter han tematiserer kvinnens status og gudelighet på.⁴⁴⁴ Nå har også Augustin en klar maskulinitetshistorisk signifikans. Det har han fordi det er helt åpenbart at han en rekke steder tematiserer karakteristika som er spesifikke for mannens seksualitet.

Det onde har alltid vært gjenstand for stor oppmerksomhet rent teoretisk sett. En klassisk problemstilling innen den kristne forestillingskrets har vært spørsmålet om hvorfor det er så mye elendighet og destruktivitet på jorden når Gud er god. Hvordan kan en god Gud la barn sulte i hjel, bli torturert til døde etc.. Et tradisjonelt svar har vært at ondskaper i verden, det ondes eksistens, ikke kan tilskrives skaperen av verdensordningen, men det skapte, altså menneskene. Tankegangen er at Gud skapte mennesket med fri vilje men at mennesket ikke maktet å forvalte denne frie viljen på konstruktiv måte.

Mennesket valgte tvert imot på egen hånd å synde mot Gud i Paradiset. Resultatet av dette overtrampet var at den menneskelige vilje mistet sitt ontologiske feste. Den var ikke lenger umiddelbart i harmoni med Guds lover og innordninger. Derfor vil mennesket de feile ting, viljens skrøpeligheit fører til gale valg, og transformerer deler av den potensielt gode jord til et inferno av vold, ondskap og lemlestelse.

⁴⁴³ Lynne Segal (1990): 208. "As MacKinnon expresses it: "That male sexual dominance, a social construct, may be centrally involved in the nuclear arms race, imperialism, colonisation, psychoanalysis, class exploitation, political torture, fascism, and racism may have been obscured and underestimated, including by women." Ironically, the origins of this new radical feminist analysis of the phallic imperative as the literal motor of human history is, we should be clear, neither radical, nor feminist. It is the old conservative common-sense we were raised on, associated, most prominently, up to and including the present, with the thinking of the right rather than the left; with arguments against sexual equality, and against feminism (and, especially with that bastion of male evil – psychoanalysis!). Right-wing ideologues like Roger Scruton have always warned us that women's primary task is to work tirelessly to "quieten" and "constrain" the "unbridled" ambition of the phallus."

⁴⁴⁴ Kari Elisabeth Børresen i Rustad/Bondevik (1999): 53–61.

Når vi nærmer oss kjønnet, differensieres og transformeres forståelsen av det onde. Ondskaper ligger å lure over alt i det vestlige kjønn. Den får imidlertid ulike utforminger når det gjelder mann og kvinne. Noen ganger forstås ondskaper som en størrelse som er iboende i kjønn, andre ganger aktiveres den gjennom de måter kjønn og lysten blir administrert på. Det er for eksempel tradisjon for å betrakte den erotiske kvinne som en farlig, destruktiv størrelse. Denne seksualiteten er ikke nødvendigvis noe som bare truer henne selv. Det er ofte den destruktive virkning den kan ha på mannen som blir aksentuert. Et begrep som *vagina dentata* peker for eksempel mot at kvinnens kjønnsorgan er blitt betraktet som et rovdyr som kan lemleste og kastrere den mann som lar seg friste og opphisse. En *femme fatal* kan på lignende måte legge en ellers kjærlig og livsfrisk familiekonstellasjon øde, og en fallen kvinne er et individ som har marginalisert seg selv ved å utøve en lyst som sprenger etablerte rammer.

Når det gjelder mannen så er ondskaper også ofte lokalisert i kjønn. I likhet med at kvinnens seksualitet kan være farlig for mannen, så finner vi i denne sammenheng en tanke om at mannens seksualitet ansees som en trussel mot kvinnen. Mannens kjønnsorgan oppfattes da som symbolet på den patriarkalske makt, og forstås nærmest som et våpen. Dette våpenet kan også anvendes i kamp mot andre menn, det voldtas eksempelvis henimot 294 000 menn i USA hvert år, men i hovedsak er forestillingen at dette våpenet anvendes mot kvinner. Den seksuelle undertrykkelsen betraktes da ofte som kjernen i det som forstås som en overordnet maskulin dominans i samfunnet.⁴⁴⁵ På den annen side er det også tradisjon for å oppfatte mannens seksualitet som farlig for ham selv. Den forstås som en kraft som kan true hans eksistens. Dette er et moment som tydeliggjøres og innføres i kulturtradisjonen med Augustin.

Konstitueringen av det onde

En av Augustins ruvende kulturhistoriske bedrifter er opprettelsen av det onde som et eget element eller domene. Det er via Augustins utveislinger av det ondes natur, at tanken om mennesket som en ond, fordervet, fallen skapning får sitt definitive gjennomslag i europeisk

⁴⁴⁵ Larry A. Morris (1997): 148–149. “The bastion of male rape is the criminal justice system. Stephen Donaldson (1993) estimates that 294000 males incarcerated in adult jails, adult prisons, and juvenile centers are raped annually. Victims tend to be young, non-violent, first offenders who are vulnerable to being overpowered by more violent and powerful inmates. Many victims in holding tanks at city and county jails are raped by several prisoners daily until the victim is released. Some victims have reported that they were “thrown in” with violent offenders by law enforcement officers who then “looked away” while the assaults took place.”...Male rape occurs all too frequently in the general population as well as under the guise of hazing and initiation rites in military institutions and college fraternities. Some studies suggest that 6% to 10% of unincarcerated rape victims in the United States are men (McMullen, 1990).

kulturhistorie. Det konkrete forelegg for Augustins intellektuelle konstruksjonsvirksomhet er Bibelen og den kristne forestillingskrets.

Augustin legger, i motsetning til tidligere kirkefedre, en voldsom vekt på tanken om arvesynden. Før Augustin fantes det ingen systematisert og utarbeidet lære om arvesynden. Den tidligere kristne skriftradisjon hadde tolket de ansatser som Paulus formulerer i Romerbrevets femte til åttende kapittel, som en slags begrensning på menneskets autonomi, på dets evne til å handle riktig. Her heter det blant annet:

*For jeg vet at i mig, det er i mit kjød, bor intet godt; for viljen har jeg, men å gjøre det gode makter jeg ikke; for jeg gjør ikke det gode som jeg vil, men det onde som jeg ikke vil, det gjør jeg. Men gjør jeg det som jeg ikke vil, da er det ikke mer jeg som gjør det, men synden som bor i mig.*⁴⁴⁶

I disse kapitlene finnes der ingen systematisk utlegning eller teori/fortelling om arvesynden. Den sees i tekstene som en integrert del av det overordnede frelses, nådes og kjærlighetsbudskap. Synden fremkommer mer som et element som perspektiverer nødvendigheten og konsekvensen av Kristus' offer, enn som et eget ondskapens element.⁴⁴⁷ I tillegg er den med på å sette en koherent narrativ struktur, og gir indre sammenheng og stringens i bibel fortellingen.

Synden er en konsekvens av at Adam bryter Guds lov i Edens have. Dette fallet får konsekvenser. Menneskets eksistensbetingelser blir radikalt forandret når det blir drevet ut av Paradiset.⁴⁴⁸ Samtidig som døden blir en realitet mennesket nå må forholde seg til, blir også seksualiteten et moment i menneskelivet. En rekke kirkefedre hevdet at de første menneskene levde i en tilstand uten drifter, og at det først var ved overtrampet og innføringen av døden at seksualiteten ble en drift. Augustins tekster gir derimot belegg for at også Adam og Eva var seksuelle vesener. Dette er et synspunkt som også Thomas Aquinas hevder. Mens Augustin legger vekt på at seksualiteten var en måte Adam og Eva styrket vennskapet seg imellom på,

⁴⁴⁶ Paulus' brev til romerne, 7.18–20. revidert oversettelse av 1930. "Idéhistorisk betraktet blir disse versene ofte satt i kontrast til det sokratiske dictum om at "rett innsikt gir rett handling, og fører til lykke".

⁴⁴⁷ Paulus' brev til romerne, 5.17–19. revidert oversettelse av 1930. "For kom døden til å herske ved den ene på grunn av den enes fall, så skal meget mer de som får nådens og rettferdighets-gavens overvettes rikdom, leve og herske ved den ene, Jesus Kristus. Altså: liksom ens fall blev til fordømmelse for alle mennesker, således blev også ens rettferdige gjerning til livsens rettferdiggjørelse for alle mennesker; for liksom de mange er blitt syndere ved det ene menneskets ulydighet, så skal også de mange bli rettferdige ved den enes lydighet."

⁴⁴⁸ Paulus' brev til romerne, 5.12–14. revidert oversettelse av 1930. "Derfor, liksom synden kom inn i verden ved et menneske, og døden ved synden, og døden således trengte gjennom til alle mennesker, fordi de syndet alle ... men allikevel hersket døden fra Adam til Moses også over dem som ikke hadde syndet i likhet med Adams overtredelse, han som er et forbilde på den som skulle komme."

får vi av Thomas Aquinas vite at de seksuelle relasjoner i Paradiset var kvalitativt bedre enn de gjengse jordiske, fordi de ikke var dominert av en trang til å eie og besitte, av en *libido domandi*. Ifølge Foucault legger også Augustin vekt på at i Paradiset hadde Adam fullstendig kontroll over sine drifter. Det vil si at han ikke ble opphisset mot sin vilje. En konsekvens var at samleiet ble en gjennomført harmonisk sak, og orgasmen var blid og bølgende, og uten brå stigning og epileptisk pregede konvulsjoner.⁴⁴⁹

So great was the sin of those two that human nature was changed by it for the worse; and so bondage to sin and the necessity of death were transmitted to their posterity”, (De civitate dei).⁴⁵⁰

Slik Augustin tolker fallet, er alle mennesker medskyldige i Adams overtramp. Denne allmenne delaktighet skyldes blant annet Augustins tanker om at Gud i utgangspunktet kun skapte én menneskesjæl. Denne spredde seg så via forplantningen nedover slektsleddene. I første bok av *Bekjennelser* gir Augustin oss en rekke konkrete bilder på synden og ondskapens tilstedeværelse i enkeltindividet. At dette er en arvelig form for skyld, som hefter som en metafysisk forbannelse over hele menneskeslekten, og ikke kan betraktes som et resultat av en akkumulasjon av onde handlinger, blir tydelig i kirkefaderens syn på barnesjelen som ond.⁴⁵¹

For ingen er ren og syndfri for deg, ikke engang barnet som lever bare en dag på jorden.⁴⁵²

⁴⁴⁹ Michel Foucault / Richard Sennett (1985): 40. ”I *Om Guds Stat* og senere i *Contra Julian*, beskriver Augustinus den seksuelle akten på ett tåmligen skrækinjagende sätt. Den seksuelle akten var ett slags krampeanfåll. Hele kroppen skakas av förfärliga spasmer, och kontrollen över kroppen går förlorad. ... Augustinus väcker ingen förvåning med denne klassiska redogörelse. Mer interressant blir han, när han derefter hävdar att sex kan ha förekommit i paradiset – före syndafallet. Det är desto mer anmärkningsvärt eftersom Augustinus var en av de första kyrkofäderna som erkände denna möjlighet. Sex i paradiset kunde förstås inte ha den epileptiska utveckling som vi numera olyckligtvis känner till. Före syndafallet var Adams kropp, varenda del av den, fullständigt trogen mot själen och viljan. Om Adam ville avla i paradiset, kunde han göra det på samma sätt och med samma kontroll som när han t ex sådde frön i jorden. Han ble inte ofrivilligt upphetsad. Varje kroppsdel fungerade likt handens fingrar, som villig utför alla rörelser. Sex i denna tapping kunde beskrivas i analoga termer, som den mjuka och följsamma handen som sådde säden.”

⁴⁵⁰ Augustin (1998): 581.

⁴⁵¹ Augustin *Bekjennelser* (1992): 1.7. s. 9. ”Å nei, de hjelpeløse barnelemmene er kanskje uskyldige, men ikke barnesjelen. Jeg la en gang merke til en liten sint gutt jeg så. Han kunne ikke snakke ennå, men blek av sinne og med ondskapsfull mine så han bort på sin bror som også skulle ha bryst. Hvem kjenner ikke slikt? ... Men kan det virkelig kalles uskyldig at et barn som selv ligger ved kilden der melken flyter rikelig, ikke tåler ved siden av seg en bror som trenger så godt til melk og ennå ikke kan leve av annen føde?”

⁴⁵² Augustin *Bekjennelser* (1992): 1.7. s. 8.

Med utdrivelsen og fallet starter også menneskets historie. Fra ett perspektiv er denne en historie om menneskets ulike former for kjærlighet. Om den rette og den urette bruk av kjærlighetsevnen. I en viss forstand manifesterer denne seg i tanken om de to byer eller stater, *Civitas Dei* og *Civitas terrena*.

Two cities, then, have been created by two loves: that is, the earthly by love of self extending even to contempt of God, and the heavenly by love of God extending to contempt of self. The one, therefore, glories in itself, the other in the Lord; the one seeks glory from men, the other finds its highest glory in God, the Witness of our conscience. The one lifts up its head in its own glory; the other says to its God, "thou art my glory, and the lifter up of mine head."⁴⁵³

Fra evighet av har Gud ved sin nåde reddet noen få utvalgte fra den fordømte hop. Han har predestinert noen medlemmer av menneskerasen til frelse, til tross for sin syndighet. Og disse utvalgte er sammen med de hellige og de engler som ikke sviktet Gud, medlemmer av det Augustin kaller Gudsstaten. Disses ødelagte viljer er blitt restaurert av Guds nåde på en slik måte at de er i stand til å unnsnippe selvkjærligheten, og elske Gud på den rette måten. Motsatt tilhører den delen av menneskeslekten som Gud ikke har benådet, og som derfor er "slave" under den kjærlighetsevne/retning som er en konsekvens av fallet, til den jordiske stad. *Civitas terrena* er således de fortaptes by. Her finnes de som er henvist til evig fordømmelse. I den ene staten er det kjærligheten til Gud som er det rådende prinsipp, i den andre er det selvkjærligheten som råder. De fordømte setter seg selv foran Gud. Syndens konkrete karakter er således egenkjærlighet. Denne gir seg utslag på en rekke måter. Det falne mennesket er et konstant offer for destruktive emosjoner og impulser. Det er rastløst og ærekjært, og gjennomsyret av det Augustin kaller *Libido dominandi*. Dette er en lyst til å herske og dominere over andre. På en grunnleggende måte er den verdslige stat uttrykk for denne type selvhevdende drivkrefter. På sitt verste er staten en institusjonalisering av menneskets mest karakteristiske og destruktive svakheter. Det dreier seg om grådighet, forfengeligheit, makt og æreslyst. Den sosiale virkelighet i *civitas terrena* preges således av en avart av Hobbes' eksistensielle dictum om "alles krig mot alle". I denne tilstand etableres de menneskelige

relasjoner og tilknytningspunkter ut fra det egne individs ambisjonsstrukturer og begjærpreferanser.

Med tanken om mennesket som en grunnleggende fordervet skapning bryter Augustin med tidligere antropologisk tenkning. For Platon og Aristoteles var ondskap hovedsakelig forstått som mangel, mangel på realisering av det spesifikt menneskelige. Selv om Augustin er kjent for å lage en slags syntese mellom kristen og platonsk inspirert tenkning, hovedsakelig formidlet via Plotins lære, er det ikke slik at han aksepterer de klassiske verdier, og så å si tilfører dem en religiøs dimensjon. Med læren om mennesket som fundamentalt ondt fremkommer det en tankefigur som hevder at mennesket ikke er i stand til å unngå å gjøre det onde på egenhånd. Med denne figuren, som benekter eksistensen av det autonome, selvtilstrekkelige menneske, overskrider Augustin den antikke tankeverden på en fundamental måte. Når Hobbes ca. 1200 år senere lar seg inspirere av den augustinske antropologi og anvender denne forståelsen av mennesket som et grunnleggende premiss i sin filosofi, innledes den moderne politiske tenkning.

Om det onde og det gode

For Augustin er likevel ikke det onde en gitt ontologisk størrelse. På dette plan eksisterer det som vi så kun et prinsipp, og det er Gud, og Gud forstås som god. Syndens egentlige natur ligger i at mennesket vender seg vekk fra Gud. Det er selve denne bevegelsen, denne bortvendingen, som er det syndige.⁴⁵⁴ Ondskapen er således å forstå som en funksjon ved begjærets rettethet.

I De libero arbitrio (XII.6.) sier Augustin: "When the will leaves the higher and turns to the lower, it becomes bad not because the thing to which it turns is bad, but because the turning is itself perverse (perversa)".

⁴⁵³ Augustin (1998): 632.

⁴⁵⁴ Jonathan Dollimore (1991): 136. "As for the nature of the evil-doer, this is no more intrinsically evil than that to which he or she turns; indeed says Augustine in a remarkable passage, "not even the nature of the Devil himself is evil, in so far as it is nature; *it is perversion that makes it evil (sed perversitas eam malem)*."

Når mennesket vender seg vekk fra Gud, til konsentrasjon om egne begjær, så innebærer denne bevegelsen et tap av væren, en *privatio boni*. Dette værenstap er nærmest en form for annullering av den opprinnelige skapelsesakt. Gjennom syndsbevegelsen regrerer mennesket mot det intet det ble skapt fra. Det er denne bevegelsen som er syndens egentlige natur. Det impliserer imidlertid at de verdslige begjær på ulike nivåer, avhengig av graden av bortvending fra Gud, er ansvarlige for det onde.

For jeg visste ikke at det onde bare er mangel på det gode, ja at det til sist er det som ikke har eksistens. ⁴⁵⁵

I dette utsagnet skimter vi Augustins manikeiske bakgrunn. Verden er imidlertid ikke skapt ond av en ond gud, som tilfellet var i manikeismen. Menneskets vilje og begjær har overtatt Demiurgens plass. Dette impliserer blant annet at det er de måter begjæret utveksles på som er syndens kjerne. Når begjærene ikke formidles via Gudsforholdet, men rettes direkte ut mot punkter og objekter i den ytre verden, iverksettes det onde. Det å ville det gode innebærer i denne anskuelsen å vende seg vekk fra det jordiske spill av begjær, lyster og ambisjoner. At den primære eksistensform for Augustin er den direkte rettethet og fullstendige konsentrasjon mot Gud fremkommer i passasjer som, ”Vennskap med denne verden er utroskap med deg.”
⁴⁵⁶

De legitime begjærsforhold er for Augustin de som retter seg direkte mot Gud. Dette har flere aspekter. Slik Augustin betrakter det har alt det skapte sitt liv fra noe annet enn seg selv, som det lengter tilbake til. Derved forstås også den sanne kjærlighet som en slags streben eller begjær. Denne har i utgangspunktet store likhetstrekk med det filosofiske *eros* vi blant annet kjenner fra Platons *Symposion*. Hos Platon er det imidlertid hele tiden mennesket som streber mot de evige ideene. Ideene er upersonlige og ulegemlige størrelser som ikke responderer på menneskets streben. Når mennesket når til innsikt om ideene, får det del i en opplysning eller innsikt som lar det skimte de mønstre og sammenhenger som tilværelsen er grunnnet i. Dette forholder seg annerledes når det gjelder Augustin. Riktignok er det en strebende komponent i begjæret, men Gud er ikke som ideene en ideell størrelse som ikke lar seg berøre av menneskets søken og streben. Gud trer det søkende mennesket i møte, og

⁴⁵⁵ Augustin (1992): 42.

⁴⁵⁶ Augustin (1992): 15.

opplyser dette. De legitime eller gode begjærsforhold hos Augustin er således knyttet til *agape*-motivet, og den såkalte *illuminasjonslæren*.

Illuminasjonslæren handler, som ordet indikerer, om opplysning. Augustin overtar og transformerer den platonske lysmetaforikk gjennom en form for *analogia entis*. Det vil si at han postulerer en overensstemmelse mellom det lys som møter øyet, og Guds ”opplysning” av menneskesjelen. Denne opplysning har ulike nivåer. I utgangspunktet har Gud skapt verden ut fra de mønstre og ideer han har i sin egen bevissthet. Disse er nærmest ekvivalent til de platonske ideer. Ideene kan mennesket få kunnskap om når det søker Gud. I tillegg kommer innsikt i mysteriene. I erkjennelseslæren gir Augustin introspeksjonen en sterk status. Han forstår den søkende nedstigningen i selvet eller sjelen som en vei eller oppstigning mot Gud. Tankegangen er at den som vil det gode veksler sin begjær og sin kjærlighet mot Gud. Gud oppfattes da som en instans som tildeler den enkelte de sentrale punkter for identitet og selvforståelse. Denne identiteten er avhengig av at individet opprettholder et triangulært begjærsutvekslingssystem.

Det onde lokaliseres i seksualiteten

Noe av det særegne med Augustin er forestillingen om at ondskaper, skrøpeligheten, den vakkende vilje, hele det komplekse av sviktende menneskelige egenskaper som utgjør arvesynden, blir overført fra generasjon til generasjon via seksualiteten. Seksualiteten blir den store smittekilde. Den infiserer mennesket med ondskap og introduserer det til døden. Mens fromhet, kristentro og gode egenskaper møysommelig må læres gjennom tukt, bønn, innpoding av skikk og bruk og allmenn skolegang, sørger seksualiteten for at umettelige ambisjoner og bestikkelige begjær umiddelbart blir fast inventar i menneskenaturen.⁴⁵⁷

Seksualiteten i seg selv manifesterer seg som et ukontrollerbart begjær, som en type lyst som splintrer mennesket og undergraver dets autonomi. Ifølge Augustins sexologi er det ikke mulig for viljen å styre og forme seksualiteten. Den harmoni som eksisterte i Paradiset hvor vilje og drift var i fullkommen overensstemmelse, er for alltid brutt, og mennesket må

⁴⁵⁷ Trond Berg Eriksen (2000): 217. „Flere steder virker det som om Augustin tenker seg at arvesynden blir overført til hele slekten gjennom samleiets syndige lyst, og at han dermed betrakter seksualiteten i seg selv som smittekilde. Arvesynden blir oppfattet som en infeksjon som dømmer avkommet til døden. Men det fantes en syndfri og viljestyrt seksualitet før fallet. Hos Adam og Eva var viljen og lysten i fullkommen harmoni, mener Augustin.”

kjempe mot en seksualitet som er en farlig og truende størrelse, som når som helst kan opptre som en trussel mot den enkeltes eksistens. I *Bekjennelser* uttrykker Augustin:

Jeg hadde en gang i min ungdom et brennende begjær etter å mettes med det som ondt er. Mitt kjærlighetsliv fikk vokse vilt, og jeg våget meg inn i forskjellige lyssky forbindelser. Det som var vakkert hos meg, forsvant, og for dine øyne råtnet jeg bort, fordi jeg var fornøyd med meg selv og gjerne ville tekkes andre mennesker. Var det noe jeg hadde fornøyelse av, så var det å elske og bli elsket. Men jeg passet ikke måten, så jeg holdt meg ikke til det rette forhold mellom sjel og sjel. Lenger går ikke vennskapets lyse veg. Men fra gjørmene av legemlig attrå og fra oppkommet av ungdommelige drifter steg det opp tåkedunster, og de la mitt hjerte i tåke og mørke, så jeg ikke kunne skille mellom ren kjærlighet og uren lyst. Begge følelser bruste i meg i forvirret blanding, og rev meg, ustadige unggutten, ned i en avgrunn av lidenskaper og dro meg under i en malstrøm av laster.⁴⁵⁸

For Augustin er det slik at kjødets vaner begrenser viljens frihet og virkekraft.⁴⁵⁹ Augustin aviser derfor dannelsesaspektet som et tilstrekkelig grep i individets kamp med egne begjær og lyster. I stedet introduseres et frelsesnivå. Begjæret forstås på mange måter som noe individet må frelses bort fra. Når han søker å seire over kroppens kaotiske driv av lyster, for å etablere herredømme og autonomi, så er det ikke dannelsen, men kyskhetens rene stråleglans, han setter sin lit til.

Og der fikk jeg se avholdenheten i dens rene skjønnhet, lys og munter, men ikke lettsindig i sin glede. Med tiltalene vennlighet ba hun meg komme og ikke tvile. Så rakte hun ut sine hellige hender for å ta i mot meg og favne meg.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Augustin (1992): 23

⁴⁵⁹ Augustin *Bekjennelser* (1992): 8.5. s. 140. "For av en fordreid vilje oppstår begjæret, og når en trelles under begjæret blir det en vane. Når en ikke gjør motstand mot vanen, blir det en tvang. Dette er liksom små lenker som er bundet i hverandre ... derfor kalte jeg det en lenke, og med den ble jeg holdt bundet i hard trelldom." (8.11. s. 151) "For jeg betenkte meg på å dø fra døden og leve for livet. Det dårlige, som var en inngrodd vane, var sterkere i meg enn det gode, som jeg var uvant med."

⁴⁶⁰ Augustin *Bekjennelser* (1992): 8.11. s. 152.

Den type forståelse av det menneskelige begjær som formuleres her representerer en demarkasjonslinje mellom antikk og nyere tid, samtidig som den gir føringer til en sexologisk utviklingstrend. Felles for de antikke tenkere er synet på mennesket som en plastisk og formbar størrelse.

Innbakt i denne forestillingen eksisterer det et begrep om virilitet. Den mannlige virilitet var ikke, som i vår tid, noe som var knyttet til kjønnsorganet og seksuell prestasjonsevne. Virilitet ble i langt større grad betraktet som den måte personen forholdt seg aktivt til seg selv på.⁴⁶¹ I denne virile måte å forholde seg til seg selv på lå det et formingsaspekt. Den virile mann hadde styrke og selvkontroll som gjorde ham skikket til å mestre sine drifter og begjær, slik at de ble til aktive og virksomme prinsipper som var compatible til kulturens krav og egenart. Den virile mann viste lignende evne til herredømme over seg selv, som det han hadde over sine eiendommer, virksomheter og undersåtter.

I dette perspektivet figurerer Augustin som en ikke-viril mann, i den forstand at han ikke stiller seg i et aktivt formende forhold til sitt driftsliv. Han betrakter ikke seksualiteten som en kraft som skal integreres og differensieres i personligheten, og vitaliseres i en relasjon til fornuft, kultur og vilje. Mannens oppgave er ikke å levendegjøre et energetisk nettverk av lystpunkter i kroppen. Augustins sexologi inneholder ingen *ars erotica*. Han sikter mot å beherske kjødet gjennom selvransakelsen og avholdenheten.

En konsekvens av denne avvisningen av seksualiteten er at den får monstrøse dimensjoner. Når Augustin demoniserer seksualiteten og betrakter den som en ond kraft, som vi må frelses vekk fra, så konstituerer han den også som den farlige og uhåndterbare hemmelighet ved mennesket. Den destruktive undergrunn som når som helst kan åpne sin glupske kjeft og sluke ethvert individ.

Med disse betraktningene innleder Augustin et sentralt kapittel i den vestlige seksualitets historie. Når seksualiteten skyves unna og blir til den farlige og skjulte hemmelighet ved mennesket, så er den også et element som er konstant til stede, og som derfor krever en kontinuerlig form for overvåkning. Den voldsomme opptatthet av kjønn og seksualitet som får en paradigmatisk formulering av Augustin innleder det som gjennom europeisk historie blir til en gjennomgående seksualisering av individet. Den pietistiske filosofi og livsførsel som springer fra Augustin bidrar sterkt til at seksualiteten konstitueres

⁴⁶¹ Michel Foucault (1985): 82–83. Foucault gir en glimrende beskrivelse av karakteren av den greske selvkontroll. "Self-mastery was a way of being a man with respect to oneself; that is, a way of commanding what needed commanding, of coercing what was not capable of self-direction, of imposing principles of reason on what was wanting in reason; in short, it was a way of being active in relation to what was by nature passive and ought to remain so. In this ethics of men made for men, the development of the self as an ethical subject consisted in setting up a structure of virility that related oneself to oneself. It was by being a man with respect to oneself that one would be able to control and master the manly activity that one directed toward others in sexual practice."

som en av de mest sentrale premissleverandører for den enkelte persons oppfattelse av egen identitet.

Den onde lyst

Augustin figurerer i denne sammenheng som en forløper for en rekke former for forståelse av seksualitetens innskrivning i individet på. Blant annet foregriper han en rekke av de resonnementer Foucault senere aktualiserer. I det selvbekjennende verket *Confessiones* er vi vitne til hvordan Augustin innsetter sin egen seksualitet gjennom forbudet. Augustin installerer seksualiteten som det syndige sår i kjødet, som den ontologiske revne og svakhet i mennesket, som det som det må bes om tilgivelse for, som en må frelses fra. Augustins taletrang om sin egen natur, om de onde hemmeligheter i ham selv, foregriper også en psykoanalytisk tankegang, hvor en leter etter de onde steder i mennesket, forstått som traumatiske spor fra barndommen.

Hvilke institusjoner og grupperinger som med størst kraft forvalter disse seksualteoretiske forståelsesformene, varierer historisk sett. Kirken har for eksempel i dag måttet gi avkall på å forvalte på troverdig vis hele den fordømmende kraft som ligger nedfelt i de kulturelle spor og posisjoner tanken om arvesynden har opprettet opp gjennom historien. I dag har Kirken for eksempel kun makt til å fordømme det de oppfatter som avvikende lystformasjoner. Lysten selv, utøvd innenfor de rammer ekteskapet, eventuelt samboerforholdet setter, betraktes for det meste som god i seg selv, og derved også som del av et mer allment selvrealiserings- og tosamhetsaspekt.

De maktformer og autoritetsposisjoner som tanken om lystens iboende ondskap har gitt historisk presedens for, er imidlertid blitt overtatt med gjennomslagskraft av deler av feminismen. Tendensen til å naturalisere mannen, som en per natur stridig, aggressiv skapning, utstyrt med en form for seksualitet som er dominert av imperativer om å erobre, legge ned, overvinne, gjennomtrenge, herske etc., i motsetning til størrelser som gjensidighet, omfavnelse, utveksling, utvikling etc., har vesentlige deler av sitt ideologiske opphav i de kulturtrender som har sin diskursive/genealogiske forankring i augustinsk tankegods.

De tankefigurer om maskulin seksualitet som vi finner artikulert hos Dworkin og McKinnon, opererer innenfor en horisont som er inspirert av det augustinske paradigmet. Et gjennomgangstema i disse feministenes skrifter er mannens aggressive og voldelige seksualitet. I den konstruksjon av maskulin seksualitet vi finner hos disse tenkerne ligger der

nærmest et krav om at mannen må be om tilgivelse for sin onde lyst. Han må rense seg ved å gå botsgang gjennom feministiske formingsmatriser for å fremstå som en legitim erotisk entitet. Disse feministene har med sin svært konservative profil imidlertid måtte tåle substansiell kritikk fra andre feminister. I balansert akademisk form fra blant annet Lynne Seagal, og i mer voldsomme vendinger fra Camille Paglia. Seagal legger vekt på det sterke konservative og reaksjonære draget hos disse tenkerne, og peker på at de i praksis allierer seg med det ytre høyre i pornokampen. I tillegg hevder hun at den fremstilling de gjør av pornoen i seg selv har pornografiske islett.⁴⁶²

Historiske tankefigurer

Et slikt kulturelt tankespor er noe langt mer omfattende enn en sentral tenkers antropologi, idet det dreier seg om fenomenets resepsjonshistorie i utvidet forstand. På individnivå figurerer denne resepsjonshistorien som en epistemologisk kategori. Den opererer som kulturelle forutsetninger, i motsetning til de ahistoriske transcendentale forutsetninger som Kant formulerer, som oppretter et fenomen som fenomen.

Dette forholdet er relativt tydelig artikulert når det gjelder de former for maskulinitet som formes i tråd med et protestantisk/puritansk regime. Det pietistiske regime vi så artikulert med Weber/Franklin tilføres nå en ytterligere dimensjon. De asketiske ideal er ikke utelukkende sentrert rundt et nøysomhetsetos, som står i pengeinntjeningens tegn. Det er ikke bare slik at den forbilledlige mann skal tøyse sitt forbruk, og holde igjen sin lyst, slik at han kan spare og derved reinvestere, og se sin rikdom øke. Eller at han skal stå tidlig opp om morgenen, for å berolige eventuelle kreditorer (lyden av din hammer kl. fem om morgenen), og når kvelden senker seg ete sitt brød i sitt ansikts sved. Det er også slik at de lystformasjoner han skal forvalte på et grunnleggende nivå er operative som destruktive og nedbrytende krefter.

⁴⁶² Lynne seagal (1990): 222. "The problem is that the reason Dworkin's prolific writing is so powerful, so shocking and, it would appear, so popular, is that it is not an *analysis* of the most violent pornographic texts, but a *reproduction* of them. ... In her representation of pornography Dworkin refuses to analyse fantasy as fantasy, and so can shed no light on its often troubling nature. She fails to trace it back to its origins in infantile desire for / rage against the all-powerful mother."

Augustin. Det indre versus det ytre. Begjærsutvekslingssystemer

I Augustins tekster blir et klassisk triangulært begjærsutvekslingssystem artikulert. Et vesentlig element ved det jeg kalte konsummaskuliniteten, var begjærsutvekslingssystemets ytre karakter. En formulering av et begjærsutvekslingssystem som lokaliseres som et indre anliggende uttrykkes av Augustin. Augustin opererer med en forestilling om et indre, som huser en sjel. I tillegg finner vi tanken om et kjød som er driftenes utgangspunkt. Den forbilledlige mediering av disse driftene går fra sjelen mot Gud, og fra gudsforholdet og ut i verden. Dette er et triangulært, vertikalt forstått begjærsutvekslingssystem. Syndsbegjæret er en konsekvens av at driftene blir mediert direkte ut i verden.

I første kapittel tegnet jeg en teoretisk skisse som blant annet pekte på den betydning begjærsutvekslingssystemet hadde for den måte den enkeltes identitet ble konstituert på, og for denne identitetens egenart. Det å koble seg på ulike begjærslinjer og besette forskjellige identitetsmarkører i et livsstilslandskap, i skarp konkurranse med andre, var sentralt i bestrebelsen etter en legitim identitet. I den tradisjon Augustin står i konstitueres et identitetsfundament gjennom de måter kjærlighet og begjær blir utvekslet og investert i gudsforholdet på. I denne sammenheng figurerer forestillingen om Gud som det magnetiske punkt de ulike begjærslinjer medieres mot. Til forestillingen om Gud er det knyttet et reservoar av tanker, myter og fortellinger. Disse fremstår som identitetsmarkører blant annet gjennom de måter de blir forvaltet av de klerikale institusjoner på.

Som jeg har påpekt, brytes i vår tid denne triangulariteten til fordel for et horisontalt utvekslingssystem. En konsekvens av denne vendingen er at den rivaliseringsprosess som ligger under konstitueringen av identitet får en annen og mer intens eller presset karakter. Det press som skaper fragilitet i identiteter i samtiden skyldes betydningen imitasjonen av den andres begjær har i konstruksjonen av jeget. Denne imitasjonen skjer, som sakt, ved at den enkeltes begjær kobler seg på begjærslinjer som blir mediert mot ulike magnetiske punkter i det offentlige rom, som frembyr markører for godkjent identitet.

Det er likhetspunkter med den begjærsløkk Girard presenterer. I *Deceit, Desire and the Novel* gir Girard en analyse av hva som skjer når begjæret ikke lenger er forankret i

gudsforholdet, men blir mediert horisontalt ut i et offentlig begjærrom. Slik Girard ser det, fører denne form for mimesis eller begjærutveksling til at menneskene transformeres til guder i hverandres øyne.⁴⁶³

*The false prophets proclaim that in tomorrow's world men will be gods for each other.
... The passion that drives men to seize or gain more possessions is not materialistic;
it is the triumph of the mediator, the god with the human face.*⁴⁶⁴

Tanken fra Girards side er at de mimetiske begjærslinjer individet følger i ervervelsen av identitet uvegerlig leder den enkelte inn i et rivaliseringsforhold som intensiverer begjæret, og forstørker mediators betydning.⁴⁶⁵ I dette perspektivet er de markører som individet benytter seg av for å opparbeide en identitetsprofil innen en bestemt livsstil å forstå som profane guder. Det religiøse identitetsvokabular er byttet ut med Levis, Ikea, Den Norske Bokklubben, David Beckham, Den psykologiske embedseksamen, en firehjulstrekker, et poetisk blikk, tatoveringer, et sett retoriske figurer, den tilbakeholdte kroppsholdningen, etc., etc., etc.

Girard opererer her med et triangulært begjær som ligner det vi finner hos Augustin. Ifølge Girard skjer det imidlertid ikke en endring i begjærutvekslingsformer ved inngangen til moderniteten. Det er den samme begjærstruktur som er operativ i postmodernitetens sekulære verden, som i det religiøse gudsforholdet. Det dreier seg for Girard kun om en forflytning, ikke om en relokalisering og transformasjon av begjærutvekslingssystemet.

De begjærforhold som kjennetegner konsummaskuliniteten er for Girard et gudsbegjær på avveier. De ulike mediatorer er blitt gjenstand for det begjær som i sin legitime form skulle vært vendt mot Gud. Det er når mediatoren figurerer som den sentrale begjærformidlingsinstans, og som substitutt for helgener og andre religiøse forbilder at *civitas terrena* oppstår.⁴⁶⁶ Derved ser vi at Girard opererer ut fra samme begjærsmessige lest som Augustin. Synden oppstår når mennesket vender sitt begjær vekk fra Gud og setter det direkte ut i verden. For Augustin var *libido domandi* i hovedsak havesyke, ambisjoner og

⁴⁶³ Hans J. Lundager Jensen (1991): 14. "Guds død" betyder på ingen måde, at verden bliver tømt for guder; imitationen skaber selv sine modeller, og resultatet bliver, at menneskene bliver guder for hinanden."

⁴⁶⁴ René Girard (1965): 61.

⁴⁶⁵ René Girard (1965): 65. "Men who cannot look freedom in the face are exposed to anguish. They look for a banner on which they can fix their eyes. There is no longer God, king, or lord to link them to the universal. To escape the feeling of particularity they imitate *another's* desires; they choose substitute gods because they are not able to give up infinity."

⁴⁶⁶ René Girard (1965): 60. "The positive mediation of the saint is replaced by the negative mediation of anguish and hate."

maktbegjær. For Girard er den moderne versjon av arvesynden impotent hat, misunnelse og sjalusi.

Ved å velge denne tilnærmingen til samtiden griper ikke Girard, etter min mening, de sosiale dynamikker og identitetsforhold som er særegne for vår tid. Det sentrale ved vår tid er ikke forestillingen om et begjær på avveier, men om et begjærformidlingssystem som har tatt helt andre former.

En grunn til at han velger denne fremgangsmåte, finner jeg i frelsesaspektet. I det perspektiv Girard setter, innebærer frelsen en konkret transformasjon av syndsbegjæret og derved en radikal endring av den enkeltes emosjonelle og mentale make-up. Denne forvandlingen forårsaker imidlertid ikke en transformasjon av den opprinnelige begjærstruktur. Den konkrete frelsesbevegelse innebærer kun at begjærutvekslingssystemet vendes noen grader i vertikal retning.

Dette gir et pilegrimsperspektiv på individet. For Girard er ikke den enkelte på grunnleggende vis innvevd i det samfunn han inngår i, slik som for eksempel Bourdieu forestiller seg det. Samfunnet innskriver seg ikke på fundamental måte i kroppen som ulike habitusformasjoner, eller som en spesiell form for begjærutvekslingssystem. Når Girard opererer med et individ som er fremmed på jorden og en skeptiker til det jordiske, så er det problematisk for ham å utarbeide en teoretisk horisont hvor den enkelte på grunnleggende vis er delaktig i de sosiale prosesser som opprettholder konsumsamfunnet. Den begrensning av den analytiske horisont vi finner hos Girard, er etter min mening en konsekvens av han er innfanget i den epistemologiske horisont som den historiske resepsjon som forestillingen om arvesynden har konstituert.⁴⁶⁷

En måte å forstå de sentrale identitetskonstituerende prosesser på i vår tid, er å se hvordan de historiske forhold både blir videreført og transformert, og hvordan spesifikt nye elementer kommer i tillegg. En del av denne historien er demokratiseringen og egalitetens historie. Samtiden er en utpreget egalitær verden i den forstand at tradisjonelle hierarkiske innretninger har betydelig mindre innflytelse. Det eksisterer få eller ingen sosiale innordninger som garanterer langsiktige og stabile identiteter. Dette er en oppgave som er overlatt den enkelte. Det impliserer at markørenes betydning er tung. I denne prosessen har ulike mediatorer anselig vekt. De er imidlertid ikke gudssubstitutter, slik Girard ser det. De er i langt større grad upersonlige magnetiske punkter, som inngår i offentlig begjærrom. Ved å bruke en analytisk horisont som er forankret i et augustinsk regime belyser Girard en historisk kontinuitet. De brudd med fortiden, som er en forutsetning for vår tid, forsvinner imidlertid ut

av det analytiske fokus. Derved blir det umulig for Girard å gripe det som er spesifikt for vår tids identitets- og kjønnsfelt.

Elias, Hobbes og Augustin

Både Hobbes og Elias peker på de mekanismer og institusjoner som kan fjerne volden fra hverdagen og opprette voldsfrie soner hvor kultur og sivilisasjon kan utvikle seg. Til forskjell fra Elias er både Hobbes og Augustin arvesyndsteoretikere. En konsekvens av denne posisjonen er en forestilling om at mennesket ikke i vesentlig grad formes i forhold til det samfunnet det inngår i.⁴⁶⁸ Det er visse konstante størrelser i menneskenaturen, som har stor betydning for arten av de handlinger som utføres, som vil være tilnærmet uforandret uavhengig av samfunnets karakter. Dette er tilfellet med den kjerne av vold og ondskap disse tenkere mener utgjør essensielle karakteristika ved den enkelte person. Samfunnet forstås ikke som et sted mennesket utfolder og utvikler sin egenart, men som et nettverk av institusjoner som sikter mot å holde ondskapen i stagne. Staten forstås derved som en institusjon som gir mennesket en sekulær frelse fra et jordisk helvete. Når det gjelder Elias, gjør et annet forhold som seg gjeldende. Ifølge hans konfigurasjonssosiologi er mennesket og samfunnet to sider av samme sak. Mennesket tar på grunnleggende vis del i det samfunnet det inngår i. Samfunnet er de ulike interdependens-kjeder og konfigurasjoner av individer. Samfunnet innskriver seg i kroppene, og omvendt den menneskelige kropp innskriver seg i det samfunnsmessige. Det er blant annet fra dette utgangspunkt Elias utvikler det habitusbegrep Bourdieu senere overtar. Mens Hobbes og Augustin betrakter mennesket som en i grunntrekk uforanderlig skapning, så utvikler mennesket seg, ifølge det perspektiv Elias lanserer i *Sivilisasjonsprosessen*, gjennom samspillet med institusjonene.

Sentralt i fortellingen om naturtilstanden, slik Hobbes formidler den, er forestillingen om at alle mennesker er tilnærmet likt utrustet fra naturens side, at ingen har ”medfødte” fordeler i form av overlegen intelligens, styrke, etc.⁴⁶⁹ Dette medfører blant annet at alle kan

⁴⁶⁷ René Girard (1965): 61. “Deviated transcendency is a caricature of vertical transcendency.”

⁴⁶⁸ Bjørn Thommessen (1991): 30. “Forandring av menneskenaturen gjennom noen slags human engineering, enn si sosialisering, lå hinsides hans horisont. Menneskets natur er for Hobbes som for de fleste tenkere i hans samtid (For eksempel *Machiavelli*) en ahistorisk og konstant størrelse.

⁴⁶⁹ Thomas Hobbes (1985): 183. “Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as

ha de samme forhåpninger om å oppnå de goder de begjærer. Denne type egalitet er en klar kilde til konflikt, kamp og fiendskap. Nøkkelordet i denne sammenheng er knapphet. Dersom noen begjærer det samme og det kun er tilstrekkelig goder til noen av partene, så er det duket for kamp. I utgangspunktet kan det derved se ut som om fiendskap er en konsekvens av knapphet på livsmidler. I den hobbesianske naturtilstand må knapphet imidlertid ikke i overveiende grad sees i relasjon til materielle goder, men til styrken i den enkeltes begjær. Det innebærer at det er intensiteten og egenarten av den enkeltes begjær, i vel så stor grad som de aktuelle materielle ting, som er årsaken til konflikt.

Hva er det så denne intensiteten består av, hva er det som lader, intensiverer og gir retning på begjæret. Hobbes egne tekster gir ikke direkte svar på denne type spørsmål. Likevel er det fullt mulig å gi tolkninger ut fra hans tekster som kan gi et tilsvarende svar til slike spørsmålsstillinger. Når det ikke foreligger en stor grad av nødvendighet forbundet med det å ta ulike goder i besittelse, og når det heller ikke foreligger et direkte nytelsesaspekt knyttet til disse, så peker det, etter min oppfatning, på at det er et betydelig maktbegjær involvert. Dette er også noe en finner belegg for i Hobbes' egne tekster.

Hobbes forestiller seg livet som et kappløp. Det eneste reelle formålet med dette kappløpet er å komme først i mål, å vinne. Oversetter vi dette til eksistensielle termer, innebærer det at Hobbes betrakter rivaliseringen og konkurransen som hensikten og meningen med livet. Livet har ikke noen dybde, men det har en viss lengde, og denne gjelder det å utnytte så godt som mulig. I denne verdensanskuelsen er rivaliseringen og konkurransen selvlegitimerende størrelser. Det vil si at de ikke blir begrunnet ved referanse til et overordnet mål av mer moralsk spiselig karakter. Det hobbesianske menneskeatom konkurrerer ikke primært for å oppnå status, for å tiltrekke seg kvinner eller fremstå som en legitim, velvoksen mann i kjønnsordningen. Dette er eventuelt sekundære gevinster. Konkurransen skal heller ikke som i en darwinistisk inspirert virkelighetsforståelse tjene som motor i evolusjonsprosessen, og luke ut annenrangs genmateriale. Konkurransen betraktes heller ikke som en integrert del av en edel kappestrid, hvor det overordnede mål er å profilere latente egenskaper og få individet til å yte sitt beste. Konkurransen står i forhold til konsumet. Lykken for dette individet er å ta en ting i besittelse, fortære den, bruke den, og eventuelt kaste den fra seg for å erverve en ny.

Disse synspunktene er nokså kontroversielle blant andre tenkere. Verken Locke og Rousseau vil gi egeninteressen den ontologiske status som Hobbes gjør. Går vi derimot til

he. For as to the strenght of body, the weakest has strenght enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himselfe.”

tenkere som Augustin, Machiavelli og Nietzsche, får bildet en annen karakter. I de livsanskuelser disse tenkerne utvikler, spiller maktviljen, eller *libido domandi*, en grunnleggende ontologisk rolle i utformingen av menneskelivet. Ingen av disse tenkerne setter imidlertid et så sterkt likhetstegn mellom rivalisering, konsum og lykke som Hobbes gjør. Det er spesielt dette, sammen med den atomisme han postulerer, som gjør ham egnet til å sette perspektiv på vår tids konsumsamfunn, og til en sentral tenker i forståelsen av utviklingen av moderne former for maskulinitet.

Det menneskeatom Hobbes formulerer befinner seg i en kulturhistorisk brytningstid. Slik jeg ser det, griper, systematiserer og rendyrker Hobbes en individform og en begjærsløkk som er i ferd med å utvikle seg i dette feltet. Denne har en lang historisk fartstid i ulike skikkelser og transformasjoner. Det ser imidlertid ut til at det er i vår tid, i det rendyrkede konsumsamfunn at denne logikken finner sine gunstigste betingelser for utfoldelse. Det er i konsumsamfunnet at det er optimalt for et menneskeatom å befinne seg i konsumbevegelser som artikulere seg på immanente rivaliseringsstrukturer. Selv om de begjærutvekslingssystemer som er på ferde i konsumsamfunnet er svært forskjellig fra det begjærende menneskeatom Hobbes fremstiller, så er det min oppfatning at selve grunnbevegelsen er inntakt. Denne er til stede som et "kollektivt" ubevisst nivå i en rekke sentrale maskulinitetsformer.

Jeg påpekte at en historisk skikkelse som Benjamin Franklin kunne bli betraktet som en hobbessiansk prototyp. I min presentasjon søkte han å etablere selvet på et begjærfundament hvor pengene for pengenes egen skyld var grunnløs. Denne begjærprofil er til stede i mer eller mindre rendyrkede utgaver i en rekke historiske maskulinitetsformer. I tillegg kommer den puritanske arven fra Augustin. Denne er virksom som en asketisk etos. En av dem som klart viser den asketiske etikks betydning for opprettelsen av sentrale individformer i den kapitalistiske produksjonsmåte, er Max Weber. Selv om det er Calvin og andre protestantiske sektledere Weber skriver om, er det arven fra Augustin som setter rammene for perspektivet. En av de sentrale logikker som er på ferde her springer fra oppfattelsen av mennesket som grunnleggende ondt. Det syndige mennesket føler skyld for sin fordervethet. Det å henge seg med flid til arbeidet blir i dette perspektivet en måte det falne mennesket søker å gjøre bot på. Det intenderer så å si å produsere seg ut av sin egen ondskap, arbeide vekk eventuell tvil og slite seg til bekreftelse på troen. I de arbeids- og produksjonsforhold hvor mennesket utsoner sin syndighet, er paradoksalt nok et umettelig begjær, og til tider en vilje til penger for pengenes egen del, profilert innen rammene av en asketisk livsanskuelse, uvurderlige middel.

I denne sammenheng kan en skikkelse som Benjamin Franklin bli betraktet som en syntese av de perspektiver som fremkommer henholdsvis hos Hobbes og Augustin. Denne syntesen har en vedvarende tilstedeværelse helt frem til vår tids former for maskulinitet, eller det jeg har betegnet konsummaskuliniteten. Den er for eksempel til stede som et handlingsstyrende perspektiv i en skikkelse som Foster i *Falling Down* og delvis også hos Paul i *Siste Tango*, som nettopp strir med de kulturhistoriske effekter av den måte det puritanske regimet har satt seg i lyst og følelser. Denne syntesen er imidlertid ikke til stede i postmoderne skikkelser som Durden i *Fight Club* og Bateman i *American Psycho*.

En av de sentrale prosesser som igangsettes når vi entrer konsumsamfunnet er en splitting av denne syntesen. Den hobbesianske delen av denne forblir mer eller mindre intakt. Forsakelsen, nøysomheten og skylden forsvinner imidlertid som strukturelementer fra begjæret. Disiplinteknologier som kun unntaksvis fremviser augustinske elementer overtar for en asketiske etikk.

Begjærsutvekslingssystemene opererer i dag i langt større grad innen et pirringsregime, enn et forsakelsesregime. De produksjonsformer og sosiale konstellasjoner som opprettholder konsumsamfunnet er grunnet i en annen type begjærsproduksjon. Til forskjell fra produksjonssyntesen hvor de seksuelle begjær nærmest var adskilt fra rivaliserende, eller i undertrykt form figurerte som drivkraft for disse, så knyttes i vår tid, disse direkte til konsumbevegelsen ved at de er innvevd i de sentrale begjærslinjer, hvor det å konsumere og det å konstituere og opprettholde identitet vanskelig kan skilles ad.

Dersom det er slik at en asketisk etos fremdeles er virksomt i samtiden, så er det i mannens lyst dette kan lokaliseres. De ulike former for ornamentalisering av mannskroppen har blant annet bidradd til å sette mannen inn i en seksualitetsdiskurs hvor han figurerer som et objekt som aktivt arbeider på fremstille seg som begjærbart gjennom å fremvise identitetsmarkører som i større grad er av erotisk enn av tradisjonell økonomisk art. Intensiteten i det begjæret etter identitet som de erotiske markørene besettes med, fører til at lysten ikke blir et område for teknologier som fungerer differensierende og fremhevende, det vil si, gjør lysten tilgjengelig for en forståelse som kan skjelne og vurdere og håndtere intensitet og kvalitet.

Naturbeherskelsen

Både Hobbes, Augustin og Bacon har det til felles at kunnskapen har en pragmatisk side, og at mennesket må søke å nytte naturen til eget formål. I *Leviathan* uttaler Hobbes at ”reason is the *pace*; Encrase of *Science*, the *way*; and the benefit of mankind, the *end*.” De fleste er klar over grunnrissene i Bacons syn i denne sammenheng, men ikke alle kjenner til at også Augustin har lignende standpunkter. I *Gudsstaten* gir han uttrykk for at nytteaspektet er en vesentlig del av de oppgaver som tilkjennes kunnskapen.⁴⁷⁰ Dette er også et standpunkt Bjørn Qviller tillegger Augustin i artikkelen *Hobbes, Augustin og den augustinske tradisjon*. Her hevder han at ”Nå mener neppe Augustin og Bacon/Hobbes det samme med begrepet ”nytte”, men under endrede samfunnsforhold kunne han tas til inntekt for Hobbes’ standpunkt.”⁴⁷¹

En av de nye praksisformer som finner fotfeste i renessansen, og som gir substansielle samfunnsformende føringer inn i vår tid, er naturbeherskelsen. Naturbeherskelsen krever ikke bare at en anordner og posisjonerer fenomenene på en slik måte at de blir tilgjengelige for manipulasjon og beherskelse. Den krever også en tilordning av det subjekt som skal beherske. I lys av det nye beherskelsesparadigme som vokser frem konstitueres således naturen og mennesket som gjensidig avhengige størrelser. Det oppstår både et nytt subjekt og en ny natur, som er uadskillelig sammenvevd. Det konstitueres en forestilling om en natur som består av ren materie, og hvor fenomenene forandrer seg, oppstår og går til grunne etter bevegelsesprinsipper som i sin natur er rent mekaniske. Det nye subjektet som fremstår er i all hovedsak et maskulint subjekt. Dette er konstituert med epistemologiske grunnformer som gjør det skikket til å oppfatte naturen analogt til en gigantisk maskin.

Dette innebærer at renessanseindividet står vis à vis verden og naturen på en fundamentalt annerledes måte en både antikkens og middelalderens menneske. Og den verden det nå begynner å oppdage har grunnleggende forskjellig karakter enn tidligere tiders verdensbilde. Når det gjelder naturen, så er den som vi har sett, forstått som en materie. Denne naturen har ikke noe formål i seg selv. Dens virke kan i prinsippet forstås uten

⁴⁷⁰ Augustine (1998): 941–942. ”This is prescribed by the order of nature: it is thus that God Created man; for He said, ”let them have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every creeping thing which creepeth on the earth.” He did not intend that His rational creature, made in His own image, should have lordship over any but irrational creatures: not man over man, but man over the beasts. ... But because there is in man a rational soul, he subordinates all that he has in common with the beasts to the peace of that rational soul. ... so that he may arrive at some useful knowledge.”

henvisning til aristoteliske formålsårsaker. Det eneste formål eller telos, som nå eksisterer, finnes i menneskets bevissthet. Materiens skiftende konstellasjoner, verdens ting og fenomener, forårsakes av et sett blinde, mekaniske naturlover. I Hobbes formulering ser virkeligheten slik ut:

The World (I mean not the earth onely...but all the Universe, that is, the whole masse of all things that are) is Corporeall, that is to say, Body; and hath the dimensions of Magnitude, namely, Lenght, Bredth, and Depth; also every part of Body, is likewise body, and hath the like dimensions; and consequently every part of the Universe, is Body; and that which is not Body is no part of the Universe; and because the Universe is All, that which is no part of it is Nothing, and consequently no where.

Skal denne naturmaskinen ha en hensikt, så må den påføres fra menneskets side. Og det er nettopp det som skjer i renessansen. Naturens formål er nå det formål mennesket har med den. Og dette formål står i den nye tids optimistiske ånd. Vi skal forstå naturprosessene for å kunne forutsi og derved beherske dem. Og vi skal beherske disse ved hjelp av det nye redskap, *novum organon*, som Francis Bacon formulerer det, med klar brodd mot det organon, eller redskap Aristoteles anvendte for å klassifisere og forstå virkeligheten, nemlig logikken. Og naturen skal beherskes, fordi den skal bidra til å gjøre menneskelivet bedre.

⁴⁷¹ Bjørn Qviller (1990): 63.

5.4 Francis Bacon

Francis of Verulam

Reasoning thus with himself came to this conclusion that the knowledge of his thoughts would be of advantage to present and future generations.

Sammen med Hobbes, Machiavelli og Descartes er Francis Bacon en av de sentrale tenkere som har gitt profil til det moderne tenkesett. Alle er, kanskje med unntak av Descartes, sterkt påvirket av arven fra Augustin. Et sentralt tema er at både natur og samfunn kan bli kontrollert og utviklingen planlagt.

Som jeg tidligere har påpekt, er et av de vesentlige aspektene ved den historiske dimensjonen i avhandlingen å forsøke å kontekstualisere samtiden. Slik jeg ser det, er Hobbes en tenker som gir et grunnriss av en form for maskulinitet som i transformerte og utbygde former får stor aktualitet i vår egen tid. Det frittstående, liberalistiske individ Hobbes formulerer, er nærmest en slags grunnskisse eller en prototyp på en mannlighet. Det er min oppfatning at en rekke av de grunnleggende trekk Hobbes mener mennesket er i besittelse av, gjenfinnes i forestillinger om maskulinitet i samtiden.

Disse argumentene er også gyldige i forbindelse med Francis Bacon. Det er spesielt to momenter som kvalifiserer ham til å bli inkludert i et genealogisk riss av den moderne maskulinitets historie. Det ene er programaspektet for *The great instauration*, som understreker at både natur og samfunn kan være gjenstand for vitenskapelig manipulasjon og derved beherskes og kontrolleres og underlegges rasjonell kalkyle og planlegging. Dette innvarsler en type mannlig innstilling til virkeligheten, som har hatt rike vekstbetingelser i europeisk og vestlig historie. Denne delen av programmet inneholder en kjønnsdimensjon som er blitt gjenstand for kritikk fra en rekke feministisk orienterte forskere som Sandra

Harding, Evelyn Fox-Keller og Genevieve Lloyd. I tillegg er den blitt utsatt for en mer allmenn fornuft og kulturkritikk fra en rekke andre tenkere i vår egen tid.

Den andre delen av prosjektet som kvalifiserer Bacon til en plass i en maskulinitetshistorisk gjennomgang er den maskulinitetsdiskurs som han oppretter i sin sexologi. Denne diskursen bygger på et augustinsk preget forlegg. Det sentrale med Bacon er at han utarbeider en puritansk diskurs om legitim maskulinitet, og setter den i forbindelse med utviklingen og gjennomføringen av samfunnsprosjektet. Det innebærer at det kun er spesielle former for maskulinitet som er compatible til den vitenskaps og teknologibaserte formgivning av samfunnet. Det som kvalifiserer en mann til å kunne oppdage eller forvalte innsikter av samfunnsutviklende karakter, er foruten den rette bruk av fornuften, den forbilledlige administrering av lysten. Naturbeherskelse, samfunnsutvikling, sannhetsevne og ”sexual management” er dypt sammenfiltret i Bacons program.

Det innebærer at det implisitt i Bacons fornyelsesprosjekt eksisterer en virksom umandighetsdiskurs. Dersom vi går denne nærmere i sømmene vil vi kunne se at den inneholder en rekke av de elementer Mosse hevder er karakteristiske for de mottyper eller umandighetsfigurer som den stereotypiske maskulinitet artikulere seg på.

Francis Bacon er en av renessansens fremste renovasjonsarbeidere. Sammen med William Shakespeare er han den andre av de store genier i 1560-tallets England. Han er sin tids skarpeste kritiker av det rådende kunnskapsparadigmet. Hans grunnleggende overbevisning er nødvendigheten av en reformasjon av den tradisjonelle vitenskapelige praksis og dens kunnskapsideal. For å muliggjøre dette trengtes en gjennomgående reformulering både av vitenskapens målsetning og dens metodeideal. Programmet springer ut av hans opptatthet av vitenskapenes samfunnsmessige rolle. Han er revolusjonerende i den forstand at han var den første som innså vitenskapens betydning for samfunnet, og formulerte en vitenskapsprofil ut fra denne overbevisningen.

En voldsom optimisme med henhold til den sentrale og positive rolle vitenskapen kan spille i samfunnets utvikling finner vi i det Thomas More-inspirerte skriftet *New Atlantis*. Her har jeg-personen strandet på Bensalem, som er en øy befolket av et kristent folk oppfylt av fromhet og humanitet. Selve kjernen i dette kongedømmet er Salomons hus, som er en form for vitenskapsakademi, som er dedikert til ”studiet av Guds verk og skapninger.”

Fra dette idealsamfunnets vitenskapelige kjerne springer det en pragmatisk eksperimentell ånd, som manifesterer seg i så ulike ting som disseksjonspraksiser, poding og noe som ligger nært opp til kloning. Det definitive brudd med aristotelisk tenkesett viser seg gjennom frembringelsen av nye arter. Det foregår studier av atmosfæriske forhold, det

eksisterer ubåter, noe som ligner laserteknologi, innretninger som kan bevege seg i luften, og det finnes en dietetisk teknologi som frembringer en type føde som gjør menneskene fastere i fisken, samtidig som de blir både sterkere og spenstigere. Og som et humant innslag påpeker Bacon at det i Utopia eksperimenteres med trær, urter og bær slik at det kan fremstilles variert drikke og utviklede viner.⁴⁷²

Bacon gjør det klart at det overordnede sikte med den vitenskapelige aktivitet ikke er å søke å forstå de årsaker og prosesser som frembringer et fenomen, slik den aristoteliske modellen var opptatt av, men å opparbeide en type kunnskap som gjør det mulig å beherske naturen. Den kontemplasjonsmodellen som har hevdet at ”viten har verdi i seg selv”, må vike for en nytte- og fremskrittsoverordnet modell.

«For Bacon bestod ikke kunnskap bare i å betrakte; det var også sjelens oppgave å beherske naturen.»⁴⁷³, uttaler Genevieve Lloyd. Med dette utsagnet søker hun blant annet å understreke at det med Bacon blir utskilt en spesiell form for mannlig fornuft. Av mange betegnet som en instrumentell fornuft. Det peker også på at vi med Bacon finner i kim det som senere blir til en tett sammenfiltring mellom rasjonalitet og naturbeherskelse. Dette ekteskapet ligger bak notoriske formuleringer som «viten er makt».

Denne instrumentelle eller mannlige fornuften som skulle bringe menneskeheten ut av skolastikkens villfarelser, og gi et nytt grunnlag til fremme av de materielle livsbetingelser, er i vår tid blitt utsatt for gjennomgående kritikk fra mange hold. En av de mest kjente og innflytelsesrike stammer fra Adorno og Horkheimer. I kortversjon hevder de at de deler av den europeiske sivilisasjonshistorie som har vesentlige formative røtter i det vitenskapsregime Bacon skisserte, har frembrakt en fornuft som har slått tilbake på seg selv, og nå undergraver eksistensen av de utopier som var dens mål å frembringe.⁴⁷⁴

I forhold til Bacons naivistiske optimisme på fremskrittets og vitenskapens vegne, figurerer Adorno og Horkheimer som et kontra-naivistisk kulturpessimistisk ytterpunkt.⁴⁷⁵ De anvender et apokalyptisk forfallsscenario på den moderne tid.⁴⁷⁶

⁴⁷² Francis Bacon (1989): 74.

⁴⁷³ Genevieve Lloyd (1995): 31.

⁴⁷⁴ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1995): 82. ”Med prisgivelsen af tænkningen, som i sin tingliggjorte skikkelse som matematik, maskine, organisation hæver sig på menneskene, der har glemt den, har oplysningen givet afkald på sin egen realisering.”

⁴⁷⁵ Opplysningens dialektikk må sies å representere en svært pessimistisk sivilisasjonskritikk. H/A gir imidlertid en skisse til en vei ut av uføret. Selv om boken er en form for fornuftskritikk, så gis likevel ikke fornuften helt på båten. Det er tross alt gjennom fornuftens kritiske holdning til sin egen virksomhet, at opplysningens mørke kan lette noe. Boken er således opplysningens eller fornuftens selvrefleksjon. (Det vil imidlertid være vanskelig for forfatterne å komme seg helt fri fra den selvreferanseproblematikk som her melder seg. I og med at de begge står midt i opplysningen og derved kun har den perverterte fornuft til rådighet som orienteringsredskap, så kan det stille spørsmål om hvor godt denne, med sine destruktive impulser, er egnet til å peke ut veien til en mer human virkelighet.) I et brev, Adorno til Lowenthal, 3 Juni 1945, skriver han følgende om problemstillingen: ”The text, particularly in the first chapter, describes the process of formalization and instrumentalization of reason as a necessary and irresistible one, in the sense in which Hegel dealt with enlightenment in the Phenomenology.

De sentrale aktører i denne forfalls- eller katastrofehistorie er den form for mental organisering som oppstår for at mennesket skal kunne opprettholde et herredømmeforhold vis-à-vis naturen. Den instrumentelle fornuft er en reduserende, penetrerende, analyserende, operativ fornuft.⁴⁷⁷ Den er en fornuftsform som ifølge forfatterne forviser de lystdimensjoner som ikke er direkte forenlige med herredømmeparadigmet. Perspektivet er at individet ofrer sitt sansemessige selv for å konstitueres som kulturell aktør.

*Civilisasjonens historie er historien om ofringens introvertering. Med andre ord: historien om at give afkald. Enhver, der giver afkald, giver mer af sit liv end han får igjen, mer end det liv han forsvarer*⁴⁷⁸

Adorno og Horkheimer hevder at avkallet og ofringen i realiteten starter allerede med Homer. Grekeren forstås som en prototyp på det borgerlige individ. Det de etter min mening neglisjerer i denne type kritikk er hva avkallet konkret består av, og at dette offerbålet på vesentlige punkter er et spesifikt maskulinitetshistorisk offerbål.⁴⁷⁹ Filosofenes betraktninger av den kulturhistoriske konstituering av individet som *homo oeconomicus*, som en atomistisk entreprenør som i hobbessiansk ånd forfølger sine egne interesser, er utgangspunkt for kulturanalyser av fremmedgjøring, objektivering, isolasjon, instrumentalisering etc. Ved å uttale seg generelt om herredømmets patriarkalske natur, fanger de ikke de strategier opplysningen som kulturprogram anvender for å gjennomføre en konkret kroppslig og mental forming av mennesker i kjøtt og blod. Derved blir det heller ikke vesentlig for dem å fokusere på dynamikken i den maskulinitetsdiskurs, som konstituerer sentrale patriarkalske strukturer. Slik kjønnsblindhet er et trekk ved sivilisasjonskritikk av denne typen. Svakheten er en

But after that the book only contains a critique of this form of reason. The relationship between the critical point of view and the point of view being criticized has not been made theoretically clear." Siteret fra Rolf Wiggerhaus (1994): 325.

⁴⁷⁶ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1995): 35. "Oplysning i videste betydning: fremadskridende tænkning har fra tidernes morgen stræbt efter at tage frygten bort fra menneskene og indsætte dem som herrer. Men den totalt oplyste jord stråler i den triumferende katastrofes tegn. Oplysningens program var ophævelsen af verdens fortryllelse."

⁴⁷⁷ Rolf Wiggerhaus (1994): 327 "Against the background of a generalization of Hegel's critique, in the *Phenomenology of Spirit*, of the unleashing of enlightenment, two oddly interwoven themes lay at the heart of the *Dialectic of Enlightenment* – The most significant representatives of these two themes, Max Weber, the sociologist of modern rationality, on the one hand, and Ludwig Klages, the philosophical critic of the modern domination of nature, on the other, were not mentioned in the book. The first of these two themes was the view of Western civilization as a process of rationalization, the ambivalence of which Weber had aptly described with the concept of disenchantment – disenchantment referring both to the breaking of a magical spell and to the escape of a curse. The second theme was the attribution of the state of the world at each stage of its development to a correspondingly harmonious or hostile relation between humanity and nature."

⁴⁷⁸ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1995): 99.

⁴⁷⁹ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1995): 122. Avkallet eller ofringen gjelder selvfølgelig også kvinner, men på en annen måte.

"Skøge og ægteviv er komplementar i den kvindelige selv fremmedgørelse i den patriarkalske verden: hustruen forråder lysten til den faste orden i liv og eiendom, medens skøgen, som hustruens hemmelige forbunds felle, atter bringer det, som hustruens ejendomsrettigheder lader ubesat, ind under ejendomsforholdet: hun sælger lyst."

konstruksjon av mannen som en universell undertrykker uten at kategorien mannlighet åpnes for seriøs undersøkelse.

I utlegningen av Bacon vil jeg vie denne sivilisasjonskritiske tradisjonen relativt liten oppmerksomhet, og i stedet fokusere på de aspekter ved Bacon som jeg oppfatter har en mer direkte maskulinitetshistorisk signifikans, og som utsier noe mer direkte om hvordan det maskuline subjekt får opprettet sine ulike lystformasjoner.

Francis Bacon og arvesynden

Francis Bacon har en tilnæringsmåte som i sine grunnstrukturer deler formål med Descartes. Han er opptatt av å rense våre evner til viten for vrangforestillinger, slik at kunnskapen kan bli produktiv. Den protestantiske filosof som Alexander Pope beskrev som "the brightest, wisest, meanest of mankind", viderefører arvesynden som tankefigur i tradisjonen fra Augustin, ved sin egen vri på myten om syndefallet. For tenkeren er det ikke bare kjødet, men også mennesket som bevisst vesen, som er fordreid av syndefallet. De såkalte *idolene* er den konkrete manifestering av menneskets fall.

Jeg har tidligere påpekt at forestillingen om arvesynden gjennom sin resepsjonshistorie opp gjennom historien har gravd en rekke kulturelle tankespor eller epistemologiske figurer, som setter sitt preg på ulike former for erkjennelse. Jeg var inne på hvordan tanken om seksualitetens iboende ondskap eller destruktivitet, på vesentlig måte har satt sitt preg på historiske former for maskulinitet. En av de teoretikere som har bidradd til å utvide dette kulturelle tankespetet, slik at det har fått en mer omfattende og gjennomgripende kulturelt nedslagsfelt er Francis Bacon.

Slik Bacon ser det, er ikke arvesynden begrenset til det opprinnelige overtrampet og det påfølgende fall, med den konsekvens at ondskapen ble til en immanent størrelse i kjødet, som hindrer mennesket i å "gjøre det gode det vil". Fallet har også satt seg i menneskets erkjennelsesevner. Den konkrete manifestering av synden lokaliserer Bacon i *idolene*. *Idolene* er av ulik art, men har det til felles at de på lignende måte som synden hindrer mennesket i å gjøre det gode, så hindrer de mennesket i å erkjenne og forstå virkeligheten på en slik måte at den kan gi en avkastning som fremmer menneskets livsvilkår. Gjennom historien har det ført til at naturen og mennesket har blitt stående nærmest i et motsetningsforhold. Naturkreftene har herjet med mennesket, og gjort livet vanskelig og upredikerbart, ikke ulikt den måte

seksualiteten kontinuerlig figurerte som en trussel mot Augustins liv og helse på. Mens Augustin satt sin lit til avholdenheten, så er det Bacons oppfattelse at naturkreftene kan temmes dersom mennesket velger å underlegge seg skaperverket på bestemte måter.

Læren om *idolene* er filosofens fortelling om de vrangforestillinger som hindrer mennesket i å få en adekvat erkjennelse av naturen.⁴⁸⁰ Menneskesinnets *idoler* (lat. *idola mentis*, eng. *idols of the mind*) er av ulik art, men har det til felles at de er ansvarlig for produksjon av fantasmer og vrangforestillinger, som ikke bare påvirker det daglige liv, men som også hindrer forskningen i å gå fremover.

*The idols and false notions that have hitherto occupied the human understanding, and lie deep-seated there, have not only so beset men's minds that their approach to the truth becomes difficult; but even when access to it is given and conceded, they will present themselves and interfere in that very restoration (instauratio) of the sciences, unless men are forewarned and protect themselves against them as far as possible.*⁴⁸¹

Slik Bacon ser det har fallet rystet menneskets erkjennelsesevner og ført til en slags babylonsk forvirring på vitenskapens område. Når menneskets erkjennelsesevner på denne måten har mistet sitt ontologiske grunnfeste og den forankring i gudsforholdet som gjorde dem til pålitelige instrumenter for orientering, fremstår de som et sett redskaper som fastholder forståelsen av virkeligheten i fallets grep, og derved kontinuerlig leder mennesket ut på erkjennelsesmessige villspor.

Et av disse villspor er å finne i den nød og elendighet, sykdom og lidelse og allehånde former for seksuelt skjørlevnet som preger menneskerasen. De syndsfordreide erkjennelsesevnene har ikke maktet å utbedre den sosiale nød, og heller ikke evnet å sette en ramme rundt fellesskapet som gir den enkelte mulighet til å etablere en indre etisk substans, som kan tjene som utgangspunkt for erkjennelse, samhandling og samfunnsorganisering.

Vitenskapens oppgave for Bacon er således å rette på det fatale grep synden og fallet har på erkjennelsesevnene. For at vitenskap skal bli en konstruktiv aktivitet, hvilket vil si at

⁴⁸⁰ Francis Bacon (1998): 53. Aforisme 39. "There are four kinds of idols besetting the human minds. To help in my teaching, I have given them names. I call the first, *Idols of the tribe*; the second, *Idols of the Cave*; the third, *Idols of the Market-place*; and the fourth, *Idols of the Theatre*."

⁴⁸¹ Francis Bacon (1998): 53. Aforisme 38.

mennesket må lære seg å beherske naturen, så må kildene til våre feiltagelser ryddes av veien.⁴⁸²

Programmet

I likhet med Descartes tilbyr Bacon sin metode og sitt program som den store fornyelse, *The Great Instauration*, av vitenskapen. Begge filosofene har tro på at de via en solid fundert vitenskapelig metodikk, kan skape et fundament som rydder gamle skolastiske villfarelser av veien, og legger grunnen for en vitenskapspraksis som kan få naturen til å fremstå på en måte som gjør den tilgjengelig for manipulasjon og beherskelse. For Bacon blir den kartesianske rasjonalisme for ensidig og solipsistisk. Han betrakter Descartes som en edderkopp som spinner rammene for de vitenskapelige sannheter ut av eget hode, uten nærkontakt med det fenomenområde hans matematiske konstruksjoner er ment å skulle forklare og forutsi. Bacon betrakter seg selv som en bie, som en forsker som er i nærkontakt med sitt empiriske materiale, men som evner å fordøye det, transformere det og gjøre det til sitt eget. Den metodikk Bacon betrakter som idealtypisk er mer å forstå som en veksling eller pendling mellom det empiriske og det rasjonelle, enn som en syntese av de to posisjonene, som vi for eksempel finner hos Kant, som også er ute etter å gi naturvitenskapen et sikkert grunnlag med sin transcendentalfilosofi.

Bacons program har blant annet følgende formulering:

Those who have handled the sciences have been either Empiricists or Rationalists. Empiricists, like ants, merely collect things and use them. The Rationalists, like spiders, spin webs out of themselves. The middle way is that of the bee, which gathers its material from the flowers of the garden and field, but then transforms and digests it by a power of its own. And the true business of philosophy is much the same, for it does not rely only or chiefly on the powers of the mind, nor does it store the material supplied by natural history and practical experiments untouched in its memory, but

⁴⁸² Francis Bacon (1998): 53. Aforisme 40. "The formation of notions and axioms by true *induction* is of course the proper remedy for warding off and clearing away these idols, but just to point them out is very useful."

*lays it up in the understanding changed and refined. Thus from a closer and purer alliance of the two faculties – experimental and the rational, such as has never yet been made – we have good reason for hope.*⁴⁸³

*The formation of notions and axioms by true induction is of course the proper remedy for warding off and clearing away these idols, but just to point them out is very useful.*⁴⁸⁴

Bacons vitenskapelige program kan betraktes som en kur som skal bøte på de negative konsekvenser menneskets erkjennelsesteoretiske forvirring har ført til. Det den induktivt orienterte vitenskapsmann i virkeligheten driver med er intet mindre enn et stortilt forsøk på oppheve den babylonske forvirring. Ved å få vitenskapen til å tale med én tunge, med et metodisk program som kompass, kan han gi et substansielt bidrag til å gjenopprette mennesket til dets opprinnelige verdighet. Bacon gir tanken om en vitenskapelig enhetspråk en spesiell dimensjon.

Libido domandi?

Bacons kulturhistoriske ry og rykte gjør det nærliggende å betrakte hans vitenskapelige program som en oppfordring til en uhemmet utfoldelse av en *libido domandi*. For oss som har den teknologisk baserte naturvitenskap bak oss, og kjenner til dens gode så vel som dens negative sider, er det heller ikke unaturlig å betrakte den historiske utnyttelse av naturressursene på en side som uttrykk for et ønske om velferd, men også som uttrykk for et løps verdslig begjær etter makt og herredømme.

Naturbeherskelsen er imidlertid ikke for Bacon den uhemmede utfoldelse av et *libido domandi*, som vi lett kan få inntrykk av når vi isolert betrakter hans pragmatikk på kunnskapens og vitenskapens vegne.⁴⁸⁵ Han har et mer nyansert syn på saken.⁴⁸⁶

⁴⁸³ Francis Bacon (1998): 105. Aforisme 95.

⁴⁸⁴ Francis Bacon (1998): 53. Aforisme 40.

⁴⁸⁵ Francis Bacon (1998): 15. "Lastly, I would like to give this general admonition to all men, namely, that they reflect on the true ends of knowledge, and that they seek it not from any intellectual satisfaction, nor for contention, nor to look down upon others, nor for reward, or fame, or power, or any of these baser things; but to direct and bring it to perfection in charity, for the benefit and use of life. For the angels

I aforisme nr. 3 i *Novum organum* forklarer Bacon at ”We can only command Nature by obeying her”. En forutsetning for det vitenskapelige fremskritt er at vitenskapsmannen underlegger seg Guds skaperverk. Det er *hybris* å tro at vi kan fravriste naturen dens eget språk ved å påtvinge den våre forståelseskategorier og gi fenomenene form og skikkelse gjennom våre ferdigsnekrede epistemologiske rammeverk. Den induktivt orienterte vitenskapsmann er ”the servant and interpreter of Nature”, som det heter i aforisme nr. 1.⁴⁸⁷ Han går forsiktig og prøvende frem og sørger for at ”things human may not run counter to things divine.”

Lloyds Bacon

Det finnes rekker av nåtidige tolkninger og kritikker som fokuserer på deler av Bacons prosjekt. Jeg tematiserte så vidt en type sivilisasjonskritikk som på ulike måter rettes mot Bacon og andre tenkere som har vært sentrale i utformingen av det teknologibaserte beherskelsesparadigmet. Innen kjønnsforskningen er Bacon blant annet blitt kritisert for å legge grunnen for en form for vitenskap som er tilpasset et maskulint subjekt og dets behov for å dominere verden så vel som kvinner. En filosofisk fundert variant av denne kritikken finner vi blant annet hos Genevieve Lloyd.

De intellektuelle dydene til en god baconsk vitenskapsmann formuleres ved hjelp av den riktige mannlige holdningen til det kvinnelige: kyskhet, respekt og tilbakeholdenhet. Den gode vitenskapsmann er en galant beiler. Naturen skal behandles med den respekt som sømmer seg en kvinnelighet som er beskyttet av gamle tilknytninger til mysteriet – en ærefrykt som imidlertid er strengt begrenset. Naturen er mystisk, reservert og fjern – men likevel i høyeste grad mulig å erkjenne og

fell through hunger for power; men through hunger for knowledge. But of love and charity there can be no excess, neither did angel or man ever run into danger thereby.”

⁴⁸⁶ Francis Bacon (1998): 14. ”For this reason, since these things are not for me to determine, at the outset of my work I offer most humble and fervent prayers to God the Father, God the Son and God the Holy Spirit, that, mindful of the tribulations of mankind and its journeys through this life, in which we toil through few and evil days, They will vouchsafe through my hands to grant new alms to the family of man. And this also I humbly ask, that things human may not run counter to things divine, and that from the unlocking of the paths of the sense and the more intense kindling of the natural light there will arise no unbelief or darkness in our minds towards the divine mysteries; but that rather, as from an understanding pure and purged of empty phantoms, yet nonetheless obedient and wholly submissive to the divine oracles, we may give to faith that which is faith’s. And lastly that with knowledge rid of the poison instilled by the serpent, whereby the human mind becomes swollen and puffed up, we may not reach too high nor too far in our wisdom, but may seek the truth in Christian love.”

⁴⁸⁷ Francis Bacon (1998): 1. Aforisme 1. ”Man, the servant and interpreter of Nature, only does and understands so much as he shall have observed, in fact or in thought, of the course of Nature; more than this he neither knows nor can do.”

*kontrollere. Metaforene uttrykker ikke bare et begrepsmessig poeng om forholdet mellom kunnskapen og dens gjenstander. Erkjennelsen får et mannlig innhold.*⁴⁸⁸

Når Genevieve Lloyd gjør et poeng av at erkjennelsen har et mannlig innhold, er dette selvfølgelig helt korrekt. Det jeg imidlertid oppfatter som problematisk, er at det virker som om hun tar dette mannlige selv for noe universelt gitt. Selv om utsagnene hennes skulle vise seg å ikke inneholde en naturalisering av mannen, problematiserer de på ingen måte det maskuline subjekt. Det maskuline subjekt hun omtaler, fremstår nærmest som en universell hersker og undertrykker, som verken skjeler til høyre eller venstre i sine bestrebelser på å dominere så vel natur som kvinner.

Vesentlig i mitt perspektiv er å vise at denne erkjennelsen ikke bare har et mannlig innhold, men at det er en helt spesiell type maskulint subjekt som må tilskjæres for at den type erkjennelse som skal føre til det Bacon oppfatter som samfunnsmessig fremskritt, er mulig. I stedet for å betrakte denne fornuften som maskulin, er det etter mitt syn langt mer fruktbart å betrakte den som en konsekvens av en rekke sosiale praksisformer, som er maskuline, i den forstand at de i hovedsak utføres av menn.

Det jeg savner hos disse kritikerne, er et mer nyansert syn på kjønnsdimensjonen. Tendensen til å betrakte det maskuline subjekt som en statisk, ahistorisk størrelse, født med grunnleggende imperativer til å herske, hindrer maskulinitetens historie i å komme til syne. I sammenheng med naturbeherskelsen er det avgjørende å se at verken den natur eller det maskuline subjekt som fremkommer er ahistoriske størrelser. Når fenomenene blir anordnet, posisjonert og perspektivert slik at de er åpne for manipulasjon og beherskelse, så skapes det også et maskulint subjekt med en mental og erkjennelsesmessig organisasjon, som gjør det skikket til å innta denne type herredømmeholdning. Sitting Bull ville for eksempel vært en dårlig baconsk vitenskapsmann. Det maskuline subjekt som konstitueres for å være kompatibel til en natur som lar seg beherske og utvinne, er et av de mest vesentlige konstruksjonistiske punkter i maskulinitetens historie.

Lloyd er etter min mening inne på vektige problemstillinger når hun hevder at det står mer på spill i våre idealer om fornuft enn om denne er relativ eller allmenn. Den involverer ”det riktige forhold mellom kunnskapen og livet for øvrig.”⁴⁸⁹ Lloyds feministiske agenda

⁴⁸⁸ Genevieve Lloyd (1995): 40.

⁴⁸⁹ Genevieve Lloyd (1995): 19. “Den (fornuften, min red.) er ikke bare inkorporert i sannhetskriteriene våre, men også i vår oppfatning av hva det i det hele tatt vil si å være en person, av hvilke krav som må tilfredstilles for å være et godt menneske og det riktige forholdet mellom kunnskapen og livet for øvrig.”

gjør at hun ikke anvender denne innsikten på det maskuline objekt, eller den diskurs om maskulinitet hun studerer. Slik jeg ser det, er det i dag ikke tilstrekkelig i en kjønnsprofilert kulturanalyse utelukkende å analysere fornuften og beherskelsen i form av å være mandig, som Lloyd og for den saks skyld Bourdieu også gjør. Det er nødvendig å åpne mannlighetskategorien og fokusere de praksiser for disiplin som er operative der.

Maskulinitetsformasjoner

Som vi har sett, er Bacon fremskrittets mann. Hans filosofiske posisjon er således helt i tråd med øvrige utviklingstrender i renessansekulturen. På lignende måte som de store oppdagelsesreisene til Vasco da Gama, Columbus og Diaz åpnet nye territorier, skulle filosofens reovering og gjenreisning av sann vitenskapelig aktivitet, ledet av hans metodeforskrifter, erobre naturen som et territorium tilgjengelig for konkrete manifestasjoner av en pragmatisk nyttetenkning.

For at disse vitenskapelige territorier skulle kunne besettes var det også nødvendig med en ny mennesketype. På lignende vis som Descartes konstituering av naturen som et sett objekter tilgjengelig for manipulasjon og beherskelse impliserte opprettelsen av en bestemt type subjekt, skisserer også den engelske filosof og statsmann et subjekt som skal sørge for virkeliggjørelsen av hans vitenskapelige program

The Great Instauration eller det store gjenopprettelsesprogrammet som Bacon foreskriver, har en konkret praktisk side, som omhandler hvem det er han anser skicket til å sette dette programmet ut i verden. Denne delen av det vitenskapelige program beskriver han i *The New Atlantis*. Når Bacon uttaler ”We can only command Nature by obeying her”, er ikke dette et nøytralt, altomfattende ”vi”. Det er tvert om et ganske bestemt type maskulint subjekt han har i tankene. Det maskuline subjekt som kan make å gjenopprette menneskets falne erkjennelsesevner, ved å nærme seg naturen etter de vitenskapelige metodeforskrifter Bacon skisserer, er et jeg med klare puritanske trekk.

At det å drive vitenskap er en maskulin affære kommer også frem av titler som *The Masculine Birth of Time*. Her indikerer han også at det tradisjonelle kjønnsforholdet skal tjene som forlegg for den måten en skal nærme seg naturen på.

*Jeg er kommet i sannhet, ... jeg fører naturen til deg med alle hennes barn for å binde henne i din tjeneste og gjøre henne til slave.*⁴⁹⁰

I *New Atlantis* skisserer filosofen sin fremtidsutopi, hvor han som ”the first statesman of science” legger til grunn en sterk optimisme med henhold til vitenskapens betydning for utviklingen av samfunnet. Dette er en fellesskapsform som har vitenskapsakademiet, Salomons hus, og ikke voldsmonopolet, som den sentrale samfunnsmessige institusjon. På ”The College of the Six Days’ Works”, som vitenskapsakademiet også kalles, utforskes naturprosessene gjennom ulike former for eksperimentering for å gjøre levevilkårene så gode som mulig.

*The End of our Foundation is the knowledge of Causes, and the secret motions of things; and the enlarging of the bounds of Human Empire, to the effecting of all things possible.*⁴⁹¹

I dette skriftet, blant annet inspirert av Thomas Moore og Platon, utvikler han et perspektiv på den form for maskulinitet som kan bøte på de epistemologiske sår og menneskelige villfarelser som skyldes arvesyndens virke. Dette er et strengt affektregulert jeg. Det er også tradisjonelt i den forstand at Gud og sjelen figurerer som sentrale begjærsutvekslingssystemer. Bacons syn på den legitime maskulinitet er at den fremfor alt skal være en nyttig størrelse. Den skal være fremskritt drivende. Den form for nyttig maskulinitet, som nærmest som en Atlas skal bære den nye verden, har store likhetspunkter med den form for moderne maskulinitet vi finner i *Falling Down*, og Mosses stereotypiske maskulinitet. ”A stereotype that was regarded as positive, as a motor that drove the nation and society at large.”⁴⁹²

Denne atlaske mannlige stereotypen har en rekke ulike utforminger. De konkrete profileringer av denne forstås forskjellig fra samfunnsformasjon til samfunnsformasjon, og ulike aspekter ved denne blir fremhevet alt etter hvilke funksjoner den er ment å skulle utføre.

⁴⁹⁰ Genevieve Lloyd (1995): 34.

⁴⁹¹ Francis Bacon (1989): 71.

⁴⁹² George L. Mosse (1996): 6–9. ”The male body, as we shall see. Was thought to symbolize society’s need for order and progress, as well as middle-class virtues such as self-control and moderation.”

Foruten nødvendigheten av den rette kognitive innstilling legger Bacon stor vekt på at de former for maskulinitet som skal ivareta de sosiale praksiser som driver samfunnet fremover, har installert det han oppfatter som en forbilledlig profilering på seksuallivet. Denne setter snevre grenser på mannens erotiske utfoldelsesregister. Vi kan her ane en tidlig beskrivelse av det Barker Benfield langt senere kaller ”The spermatic economy.” I *New Atlantis* gir Bacon uttrykk for sine refleksjoner angående den legitime lystens natur. Han proklamerer følgende seksualteoretiske credo:

*For there is nothing amongst mortal men more fair and admirable, than the chaste minds of these people. Know therefore, that with them there are no stews (brothels), no dissolute houses, no courtesans, nor any thing of that kind. Nay they wonder (with detestation) at you in Europe, which permite such things. They say ye have put marriage out of office: for marriage is ordained a remedy for unlawful concupiscence; and natural concupiscence seemeth as a spur to marriage. But when men have at hand a remedy more agreeable to their corrupt will, marriage is almost expulsed. And therefore there are with you seen infinite men that marry not, but chuse rather a libertine and impure single life, than to be yoked in marriage; and many that do marry, marry late, when the prime and strength of their years is past.*⁴⁹³

Den progressive maskulinitet som grunnelement for en teknologisk og vitenskapsbasert samfunnsutvikling er preget av asketisk selvkontroll. De begjærpraksiser som er premissleverandører for legitim maskulinitet, er knyttet til familien og det rettmessige, avlende par. I tråd med tradisjonell puritansk tradisjon betraktes seksualitetens telos som forplantning innen ekteskapet, uten nødvendige koblinger til det lyst og orgasmeimperativ som blir sentrale fokus for det tyvende århundres sexologer. Bacon har et pragmatisk syn på seksualiteten, som skiller seg fra den betoning av gledes- og åndsaspektet vi finner hos Hobbes.⁴⁹⁴

⁴⁹³ Francis Bacon (1989): 66–67.

⁴⁹⁴ Thomas Hobbes (1991): 142. “Den følelse man kaller *seksualitet* og den dertil knyttede nytelse, er en *sanselig* lyst, men den inneholder også en åndelig glede. Den består nemlig av et sammenfall av to behov, nemlig behovet for å *oppnå lyst* og behovet for å *glede*, og den glede man føler ved å glede andre er ikke en sanselig, men en åndelig glede. Ordet *seksualitet* kan imidlertid ha en fordømmende klang, og derfor betegner man ofte denne følelsen med det mer vanlige ordet *kjærlighet*, følelsen er den samme ubestemte attrå etter det annet kjønn og er like naturlig som sult.”

Han kobler umiddelbart den ugifte mann til et ”utsvevende og urent ungarliv”. Denne utsvevenhet inneholder flere dimensjoner. Den knyttes til kurtisaner og horehus på den ene siden, mens han på den andre siden påpeker at menn som gifter seg sent, er visnende blomster som har brukt opp sin spermatiske energi annetsteds. De er begge former for maskuline skrekkszenarier. På Francis Bacons tid ble et liv blant kurtisaner og på horehus ofte kronet med ulike arter av mer eller mindre uhelbredelige veneriske sykdommer. Forestillingen om den ugifte mann som en utmattet, visnende ungar, foregriper en form for termodynamisk tankegang, som blant annet ble helt sentral for Freud. Den naturvitenskapelig inspirerte logikk som er grunnvoll for dette perspektivet betrakter energireservoaret i den maskuline kropp som en endelig affære. Høyt forbruk åpner ikke nye sluser, det tapper den eksisterende mengde. Derfor må det anvendes der det er nyttig og gir avkastning, nemlig i arbeid og forskning. Det er en tankegang om begjæret som en mangel, og ikke som noe som uopphørlig blir produsert, slik Deleuze/Guattari hevder.

For å forsterke inntrykket av det maskuline forfall som venter menn som utøver lystpraksiser som faller utenfor de offentlige godkjenningsprosedyrer, påpeker Bacon blant annet at menn som har hatt et erotisk liv før ekteskapet blir lite skikket til å være fedre.⁴⁹⁵ I forlengelsen av disse resonnementskjedene ser vi også ansatsen til den antimasturbasjonspedagogikk som blir et så sentralt element i opprettelsen av hegemoniske former for maskulinitet fra slutten av 1700-tallet og inn i det tyvende århundret. Denne hevder at den type mangel på selvkontroll som den masturberende mann viser, fører til et kroppslig og mentalt forfall som kan forkludre nasjonens progressive utvikling.⁴⁹⁶ Filosofens perspektiv er at gjennomføringen av det storslåtte ”social energeering”-programmet, som han gir den metodiske og utopiske utforming av, krever en slags sentralisering av de maskuline seksuelle energier i overensstemmelse med logikkformer som i rendyrket utgave har sin base på børsen. Både kroner og sæd skal forvaltes med den største omhu.

Hovedtanken er at progressiv samfunnsutvikling og uproduktiv seksualitet står i et antitetisk forhold til hverandre. Seksuelt mangfold er som metodisk pluralisme og filosofisk flerfoldighet fenomener som fører både den vitenskapelige aktivitet og samfunnsutviklingen på øde veier. 350 år senere skriver Tor Nørretranders om menns seksualitet:

⁴⁹⁵ Francis Bacon (1989): 67. ”Neither is it possible that those that have caste away so basely so much of their strenght, should greatly esteem children, (being of the same matter), as chaste men do.”

⁴⁹⁶ George L. Mosee (1996): 60. ”... and masturbation was thought to be a critical sickness causing other so called debilitating diseases, including insanity and homosexuality, leading to the nervousness that characterized all outsiders.”

Mænd har fra barnsben av lært at bremse, at holde igjen og spænde i underlivet. Man har lært at holde lysten nede, at bremse lystoplevelsen. ..Der ser ud til at være problemer med den mandlige orgasme. Tilsynelatende oplever mange mænd, at deres seksuelle klimaks ofte ikke er tilfredsstillende, selv om de opnår sædafgang. Mange føler utilfredshed under eller efter samlejet.⁴⁹⁷

Kanskje kan det her skimtes en sammenheng mellom de typer selvkontroll mannen må utøve for å opprettholde herredømmeforholdet vis a vis naturen og samtidige former for seksualproblematikk. Når tenkere som Reich og Lowen påpeker at den orgastiske potens er et stort mannlig problemområde, så er det mulig at noen av de genealogiske tråder til disse psykosomatiske tilstander, kan søkes i selve grunnlaget for det vestlige kulturprosjektet.

Homser er skrale vitenskapsmenn

Som filosof står Bacon i gjeld til Platons fremstilling av myten om det sunkne Atlantis. Det nære forhold til antikkens kultur og tankeunivers gjør det også maktpåliggende for Bacon å ta avstand fra utbredte lystpraksiser i klassisk gresk liv. Særlig er det den kjønnslige kjærlighet mellom menn som er en torn i øyet på filosofen. Moderne vitenskap og homoseksualitet hører på ingen måte sammen. Her finner vi igjen en tanke om at progressiv samfunnsutvikling og uproduktiv seksualitet står i et antitetisk forhold til hverandre.

I det idealtypiske seksualregimet som hersker i Bensalem, uttaler Bacon eksplisitt at homoseksualitet er uønsket. Han betrakter samme-kjønns-relasjoner som urene og nedbrytende begjærpraksiser. Tanken synes å være at homser ikke betraktes som reelle menn i den forstand at de ikke tilhører den form for legitim maskulinitet som kan gi konstruktive bidrag til forskningen og spille en positiv rolle i utformingen av samfunnet.

Unlawful lust being like a furnace, that if you stop the flames altogether, it will quench; but if you give it any vent, it will rage. As for masculine love, they have no touch of it; and yet there are not so faithful and inviolate friendships in the world

*again as are there; and to speak generally, (as I said before,) I have not read of any such chastity in any people as theirs.*⁴⁹⁸

Bacons utsagn om “unlawful lust” som dersom den ikke blir fullstendig kvelt, kan herje gjennom samfunnets menn som en voldsom brann, har strukturelikheter med Augustins oppfattelse av seksualiteten som en malstrøm som truer med å dra ham under. Billedbruken disse tenkerne anvender indikerer at de begge oppfatter seksualiteten som en livsfarlig størrelse, som det for samfunnslegemets helses skyld gjelder å holde i tømme med nær sagt ethvert middel.

Innenfor dette regime utøves det et enormt press i forbindelse med inkorporeringen av seksuelle identitetsmarkører. Det å fremtre i et samfunnsmessig rom med en seksuell personasje som ikke er sanksjonert, diskrediterer mannen fra å være en reell borger. Denne underkjennelse handler ikke bare om å ikke bli akseptert av ”det gode selskap” eller å konstituere en form for maskulinitet i en outsider posisjon, som avgrensede motpol til en ”normal” eller hegemonisk maskulinitet.⁴⁹⁹ Seksualiteten for Bacon er et område som gir grunnlag for radikal underkjennelse av et menneskes verdi. Denne radikalitet er også forskjellig fra det Henning Bech beskriver som den homoseksuelles særskilte form for ensomhet eller isolasjon, som på mange måter konstituerer ham som et semi-sosialt vesen.⁵⁰⁰ Bacon indikerer at de menn som ikke abonnerer på de idealtypiske lystformasjoner, ikke vil kunne delta på fullverdig vis i samfunnslivet. Dette er ikke et tradisjonelt moralsk skille mellom godt og ondt. Snarere finner vi i Bacons sexologi et kausalforhold mellom en seksualetikk og en erkjennelsespragmatikk.

⁴⁹⁷ Tor Nørretranders (1981): 13–15.

⁴⁹⁸ Francis Bacon (1989): 67–68.

⁴⁹⁹ George L. Mosse (1996): 56. “Those who stood outside or were marginalized by society provided a countertype that reflected, as in convex mirror, the reverse of the social norm. Such outsiders were either those whose origins, religion, or language were different from the rest of the population or those who were perceived as asocial because they failed to conform to the social norm. Those who were said to be unsettled, without roots, were usually considered outsiders: Gypsies, vagrants, and Jews, who, being without territory of their own, were placed into this category by their enemies. Habitual criminals, the insane, and so-called sexual deviants must be added to this list. **The marginalization of these groups was not new; they had existed at the fringes of society during the Middle Ages and early modern times, but now their exclusion was systematized as modern society became more structured and more sharply defined.** (min uthevelse) The same systemization that, as we saw, informed the masculine stereotype was now applied to its countertype. The outsider symbolized physical and moral disorder, and popular German novels of the nineteenth century liked to contrast a settled bourgeois life to an unsteady, rootless existence.”

⁵⁰⁰ Henning Bech (1997): 97–98. “We are *born* to loneliness”, Christian Houmark wrote in 1936; fifty years later, we read of the homosexuals that they “tends to have more close friends than the heterosexuals”. Despite such brilliant overtaking of the heterosexuals on the socializing scale, “we” are in a way lonelier. The homosexual – insofar as he wishes to be homosexual, however he may have hit upon that idea – must leave the safe and self-evident socialness he has otherwise become embodied in. He must go out to “realize himself”. He is no longer with *them*; what he does now is somewhere else, in another world: a *demi-monde* of which the former knows nothing and is unwilling to know anything. To this extent he becomes a stranger; by leaving their world he becomes an outsider; he steps out of their fellowship and becomes alone. And even when he does not separate, he does not remain one with it. Insofar as he wants to be a homosexual, he cannot tell them about it or show it; even if he dares, they can’t be bothered to listen; and even if they do, they still can’t really understand it. Part of him is not social. To this extent he is lonely.”

Når det gjelder erkjennelsen, eksisterer det et forhold mellom seksualitet og sannhet. Det radikale perspektivet som fremkommer hos Francis Bacon er at en begjærpraksis som ikke er offentlig sanksjonert, innvirker på en så radikal måte på personens bevissthet at det er høyst tvilsomt om han er i stand til å nå forskningsmessige innsikter som er til gagn for individ og samfunn. Det vil si at deres erkjennelsesevner står i syndefallets tegn. Homser kan ikke oppdage eller forvalte den type sannhet som bidrar til å utvikle et bedre samfunn. Implisitt i tanken om at begjærpraksis er styrende for evne til sannhet figurerer en forestilling om at kampen for legitim maskulinitet er også en kamp om den rette moralske samfunnsorden.

To kjønn, en familie

Implisitt i Bacons program finner vi både en sexologi og en familiepolitikk. Begge er knyttet til egenarten av utviklingen av samfunnet og hans tanker om den form for mannlighet som er skikket til å ivareta denne. Denne er, som vi har sett, hovedsakelig av puritansk natur. En annen side ved Bacons kjønnspolitiske overveielser er at de innebærer en rendyrkning av det Butler har kalt den heteroseksuelle matrise. Hovedelementet i denne er stramme, renskårne individer med eksplisitte og utvetydige kjønnskarakteristikk. Det vil si individer som kan stå i et motsetningsforhold til hverandre, på en slik måte at kjønnsforholdet forstått som naturlig binært blir konsolidert. Det polariserte kjønnsforhold er en forutsetning for de seksualitetsmønstrene som virker i den borgelige familie. Dette ble gradvis sterkere bekreftet fra andre halvdel av 1700-tallet og utover 1800-tallet.⁵⁰¹ Denne familiekonstellasjonen som oppstår her, fungerer som en bærebjelke i de tidlige industrialiserte og kapitaliserte europeiske samfunn, og følger således i stor grad den øvrige merkantilismes logikk.

De maskulinitetshistoriske punkter som teoretiseres hos Bacon, Hobbes og Augustin, får en sterk og toneangivende videreføring av Max Weber i *Kapitalismens ånd og protestantismens etikk*. Her viser han blant annet hvordan det legitime avlende puritanske par oppstår som en kjønnskonstellasjon som er en nødvendig forutsetning for utviklingen av den moderne teknologi- og vitenskapsbaserte, kapitalistisk orienterte samfunnsformasjon. I neste

⁵⁰¹ Thomas Laquer (1990): 5–6. "But then, in or about the late eighteenth, to use Virginia Woolf's device, human sexual nature changed. On this point, at least, scholars as theoretically different from another as Michel Foucault, Ivan Illich, and Lawrence Stone agree. By around 1800, writers of all sorts were determined to base what they insisted were fundamental differences between the male and the female sexes, and thus between man and woman, on discoverable biological distinctions and to express these in a radically different rhetoric. ... The dominant, though by no means universal, view since the eighteenth century has been that there are two stable, incommensurable, opposite sexes and that the political, economic, and cultural lives of men and women, their gender roles, are somehow based on these "facts". Biology – the stable, ahistorical, sexed body – is understood to be the epistemic foundation for prescriptive claims about the social order."

kapittel skal jeg gi en annen type historisk redegjørelse for egenarten og formingen av det produserende maskuline jeg.

6 Volden knyttes til mannen

I forrige kapittel figurerte renessansen som utgangspunkt for den genealogiske undersøkelsen. Jeg betraktet denne epoken som inngangen til den nye tid. Sentrale tenkere var Hobbes og Bacon, samt Augustin, som kronologisk sett tilhørte en langt tidligere epoke enn de to andre tenkerne, men som kanskje fikk sitt mest innflytelsesrike kulturelle nedslag gjennom de koblinger som ble gjort mellom det augustinske og det tidlig moderne tenkesett. I forrige kapittel hadde tilnærmingen en idéhistorisk vinkling. I dette kapitlet, hvor de genealogiske punkter er nærmere vår egen tid, er det felt jeg tar utgangspunkt i av mer variert karakter. Jeg konsentrerer meg i større grad om ulike felt i samfunnet hvor renessansediskursen er virksom på et formativt nivå i de ulike typer maskulinitet som er involvert i feltet.

Det finnes rekker av måter å studere forholdet mellom maskulinitet og vold på. Jeg skal i denne sammenheng nærme meg problemfeltet gjennom et analytisk fokus som impliserer begreper som identitet og maskulinitet. *Fokuset er at et av maktens (stats) grunnleggende problemer historisk sett i de fleste europeiske kulturkretser har vært hvordan det skal skapes menn som er i stand til å utøve vold uten at de blir rene voldsmennesker.* Det har stort sett vært nødvendig å forme den mannlige del av en befolkning på en slik måte at den enkelte mann utvikler et voldsreservoar, som fellesskapet kan benytte seg av til forsvar, krigføring, grensesetting og overvåking av lov og rett. Der må altså utvikles en type betinget brutalitet. Den er ikke tøylesløs fordi mannen samtidig skal kunne forholde seg konstruktivt til en økonomisk og familiær sfære. Utvikling av voldsevne fremstår i et kulturhistorisk perspektiv som sentralt i fostringen av den normale mann. Volden blir en del av mannens

identitet både gjennom hverdagspraksiser, og de verdier som historisk sett er blitt knyttet til ”sann” maskulinitet.

Denne historien kan også leses dit hen at volden blir en basiskomponent i den mannlige identitetsdannelse, ikke hovedsakelig på grunn av biologiske imperativer, men fordi det historisk sett har vært menn som fra statlig hold er blitt trent og opplært i å utøve vold.⁵⁰² Også i dagens samfunn er det slik at de fleste sosialt sanksjonerte former for makt og voldsutøvelse er knyttet til jobber, innen politi, forsvar, fengselsvesen, forbedring/korreksjonsanstalter, som i all hovedsak er besatt av menn. En rekke menns utvikling til ansvarlige samfunnsborgere innebærer således en systematisk involvering i sosiale praksiser som er relatert til voldsutøvelse.

Slik jeg ser det, er manifest vold en konsekvens av ulike koblinger, sammenhenger og intensiveringer ved normalprosesser i fellesskapet. Volden er således til stede i latent tilstand i en rekke alminnelige handlingspraksiser og tankehorisonter. Dette synspunktet deler jeg med så forskjellige tenkere som Zygmunt Baumann og Klaus Theweleit. De ser begge, på svært ulik vis, volden som konsekvens av tilnærmet hverdagslige funksjonsmåter ved det sosiale liv. Baumann som en konsekvens av den indre logikk i modernitetens upersonlige byråkrati, og Theweleit som en konsekvens av en autoritær kultur som stiller seg fiendtlig til kroppen og lysten.

Som et banalt eksempel kan vi si at konkurransesamfunnet krever av den enkelte en evne til rivalisering og prestasjon. Denne oppøves gjennom oppdragelse, skolegang, gymnastikk, sport, etc., og forsterkes gjennom konsumsamfunnets materialistiske innstilling. En konsekvens av rivaliseringen er en aggressiv innstilling til dem en kjemper om godene med, samtidig som et liv med familie og fellesskap krever en omgangsform preget av omtenkksomhet og selvkontroll. I en sosialdemokratisk hverdag er denne balansegangen nokså uproblematisk. I ulike former for pressende situasjoner vil balansegangen kunne forskyves, aggresjonsaspektet intensiveres, fordommene konsolideres, lojalitetene rendyrkes og fornuftens innflytelse minimeres. Identiteten blir satt under press. Slik skapes voldsuttrykk.

Forestillingen om sann maskulinitet har historisk sett vært forbundet med egenskaper som aggressivitet, virilitet, mot og kampvilje. Disse står i forbindelse med mannens voldstekniske ferdighetsnivå. Skal vi tro det perspektiv Norbert Elias fremsetter i *Sivilisasjonsprosessen*, så er dette egenskaper som i Vestens historiske forløp fra 1500-tallet av får trangere og trangere kår i sin rene form. Et klarere definert og mer gjennomregulert

samfunn har i historiens løp vokst frem. Elias' poeng er at individets affektreservoar vokser og formes i takt med og samsvar med samfunnets øvrige utvikling. De klassiske maskuline egenskaper tillates i løpet av den moderne historie strengt tatt kun i rasjonalisert og formet utgave. "Admittedly, these affects do have, in a "refined", rationalized form, their legitimate and exactly defined place in the everyday life of civilized society."⁵⁰³ De egenskaper, verdier og sosiale praksisformer som skal forme mannens evne til vold gjennomgår store forandringer og transformasjoner i historien.

Ulike æreskodekser har for eksempel hatt vesentlig innflytelse på utformingen av mannen. Æren har materialisert seg på ulike måter, alt etter tid og sted. Den har utspilt seg i standardiserte og ritualiserte kamper menn imellom. En av disse har vært duellen. Et annet samfunnsmessig felt som har innflytelse på opprettelsen av mannen, og hans forhold til vold og rivalisering er sporten. I tillegg har fremveksten av den moderne gymnastiske bevegelse spilt en sentral rolle i voldsformingen av mannen.

I denne sammenheng vil jeg vise hvordan føringer av voldelig art opptrer i maskulin identitet som konsekvens av samfunnsmessige krav og sosiale interaksjonsmønstre. For å fange karakteristiske trekk og trender i de måter volden opptrer på drar jeg inn historiske punkter hvor disse blir klart artikulert, eller hvor det foregår en transformasjon som legger vesentlige føringer inn i det moderne og postmoderne klima. Derfor fokuserer også genealogien på spredte historiske punkter, uten å gjøre krav på å postulere kausale jernlover.

Et historisk blikk gjør det legitimt å hevde at voldsevne spilte en langt større rolle i maskulin identitet, enn tilfellet er i dag. I ættesamfunnet var mannen nærmest en forsvarsmakt i seg selv. Med ættesamfunnets oppløsning, nasjonalstatens konsolidering og etableringen av det nye verdensbildet i renessansen skjer det en rekke forskyvninger og transformasjoner i disse forholdene.

Statens voldsmonopol befester seg blant annet ved at mannlig voldsutøvelse i økende grad blir kriminalisert. I løpet av en historisk prosess trekkes den tradisjonelle voldsevne ut av mannekroppene, og blir institusjonalisert i rettsapparatet. Den rent fysiske styrke og de kroppslige teknologier som har figurert som forutsetninger for voldsutøvelse blir som verdier mindre entydige når vi trer inn i moderniteten. En sterkere differensiert arbeidsdeling fører til at volden får en annen strukturell basis. Konkurransen, rivalisering og prestasjon blir på en helt annen måte vesentlige grunnstørrelser i sentrale maskulinitetsformer, enn det som for

⁵⁰² Lynne Segal (1990): .267. "Is violence masculine?" «Some of our perceptions of the social and cultural linkages between «masculinity» and violence derives from the fact that most of the socially approved uses of force and violence are the jobs of men – the police, army, prison officers, and other agencies of «defense» or correction. It is men, rarely women, who are officially trained to use violence in our society.

⁵⁰³ Norbert Elias, *The Civilizing Process*. Oxford UK og Cambridge USA: Blackwell, 1994. (original utg. Basel, 1939). Del. II. s. 166.

eksempel er mulig i et føydalsamfunn.⁵⁰⁴ Verden blir mer egalitær. Individene blir utstyrt med et knippe menneskerettigheter, som skal sørge for at de i prinsippet skal kunne konkurrere på likefot med enhver annen på markedet.

Ære

En del av voldsproblematikken er å tematisere felter i det sosiale liv hvor et potensial for vold blir opprettet og stilisert slik at det blir anvendbart for fellesskapet. Et av feltene som regulerer og former volden er mannens ære. Det er derfor naturlig å betrakte æren nærmere. Mitt syn på hva ære er, hvilke relasjoner den inngår med andre samfunnsmessige felt, dens forhold til mannskjønnet, til hierarkiet og rivaliseringen internt i den mannlige kjønnsordning, til forholdet mann–kvinne, vil være preget av mitt overordnede sikte, som er forholdet mellom maskulinitet og vold. En konsekvens av dette er at en rekke sentrale områder hvor æren er operativ, ikke vil bli tematisert. Dette gjelder for eksempel de måter æren utspiller seg i forhold til kvinnenens seksualitet.⁵⁰⁵

Et begrep som ære er ikke en enhetlig ahistorisk størrelse. Det er ikke slik at æresbegrepet inneholder mer eller mindre ensartede elementer, som varierer i tråd med egenarten til en epoke og til det kulturelle klima i et samfunn. Hva ære er, hva menn setter sin ære i, og hva forestillingen om ære er grunnet i, er vesensforskjellig både fra kultur til kultur, fra epoke til epoke, og fra klasse til klasse. Gjennom europeisk historie blir æresbegrepet for eksempel mer og mer differensiert. Det er ikke noe entydig forhold mellom ære og vold, og at enhver krenkelse av æren umiddelbart må besvares med et voldsuttrykk, selv om dette ser ut til å være et dominerende innslag i æren i det preindustrielle Europa. Fra 1600-tallet av får vi en øket spiritualisering av æresbegrepet, og for borgerskapets menn er økonomisk soliditet vel så viktige elementer som vold og kraft i oppfatningen av ære.⁵⁰⁶

Utdifferensieringen av æresbegrepet må sees i forhold til økningen i arbeidsdelingen. Denne type æresoppfatninger er i stor grad knyttet til den enkeltes funksjon og status i samfunnet. Æren reflekterer da de verdier og egenskaper som er vesentlige, ikke

⁵⁰⁴ Rivalisering som grunn for identitetsdannelse er blitt belyst av Michael Kimmel i hans analyse av the Self-Made Man. Denne maskulinitetsformen kan forstås som et slags hobbesiansk menneske-atom som konstituerer vesentlige deler av sin identitet etter prestasjonene på et marked hvis grunnbetingelser best artikuleres gjennom naturtilstandens forestilling om en "alles krig mot alle". M.Kimmel (1996): 13–42

⁵⁰⁵ Robert A. Nye (1988): vii. "Women had no real place in this system of honor. They were only permitted to safeguard their sexual honor, which in truth belonged to their husbands, fathers, and brothers, who were ultimately responsible for its integrity and defense."

nødvendigvis for samfunnet som helhet, slik tilfellet var i ”arkaiske” samfunn, men for at de verdisystemer som opprettholder en klasse eller en profesjon skal overleve og utvikles.

Ære er et begrep som i dag ikke står i et intimt forhold til maskulin identitetsdannelse. Det tette gjensidig konstituerende forholdet mellom maskulinitet og ære som vi kjenner fra historien er i de fleste vestlige samfunn ikke operativ med samme tyngde. Det er få menn som vil definere og beskrive sin identitet og selvforståelse i en æresterminologi. Det er likevel et begrep som kan belyse og åpne sider ved forholdet maskulinitet, identitet og vold, også i dag.

Æren og den forestillingskrets som er knyttet til den har historisk sett inneholdt en rekke av de verdimønstre som legitim maskulinitet har vært konstituert over. Æren har tradisjonelt sett vært en av de mest sentrale maskulinitetsmarkører. En mann som mistet sin ære mistet også samtidig sin mandighet og sin sosiale status. Det konkrete innhold og den spesifikke utforming av æreskodeksene har variert fra kultur til kultur og fra epoke til epoke, men en manns ære har alltid stått i et regulativt forhold til voldsevne og seksualitet.

Ære er et begrep som tilsynelatende alltid har tilhørt maskuliniteten. En rekke teoretikere forfekter dette standpunktet.⁵⁰⁷ I utgangspunktet har den i europeisk historie sine røtter i et elite sjikt i mannsdominerte kriger klasser. En av dets hovedoppgaver har således historisk sett vært å regulere atferd mellom menn. Det har bidratt til å gjøre en krigerkaste brukbar for sine oppgaver. Disse føringene har det så båret med seg når det har spredd seg til andre skikt av samfunnet.

*Honour is a masculine concept. It has traditionally regulated relations among men, summed up the prevailing ideals of manliness, and marked the boundaries of masculine comportment. Its codes sprang from the social and political arrangements of male-dominated warrior societies in which the possession of honour, together with its wealth and its perquisites, was essential for elite status.*⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ Pieter Spierenburg (1998): 6. ”Thus by the seventeenth century, economic solidity was a major supplementary source of honor for men. A reputation for engaging in sloppy affairs would greatly diminish a man’s honor; *thief* was a common word of insult.”

⁵⁰⁷ Når det gjelder kvinner har æresbegrepet historisk sett vært knyttet til seksualiteten. Dette har imidlertid vært en seksualitet, som i hovedsak har tilhørt mennene. Slik sett har deres æresbegrep vært en forlengelse av mannens måter å forholde seg til seg selv på. Ektemenn, fedre eller brødre har stått som garantister og forsvarere av kvinnens seksuelle integritet. De koder som regulerer kvinnens seksualitet er således en refleks av en maskulin etikk. Dette er et poeng Foucault også påpeker for den klassiske greske etikks vedkommende, som han hevder er et utelukkende maskulint prosjekt. De regler som styrer kvinnens atferd er en konsekvens av mannens frihetsprosjekt.⁵⁰⁷

⁵⁰⁸ Robert A. Nye (1998): vii.

I europeisk sammenheng kan vi spore en ærens utviklingshistorie. Ifølge de genealogiske linjer Robert A. Nye trekker, var en manns ære, hans *honneur*, på 900-1100-tallet knyttet til hans jordiske gods, inkludert hans make. Den respekt han hadde krav på i verden var direkte relatert til dette materielle utgangspunktet. Først på 1500-tallet skjedde det en individualisering av æresbegrepet. Det vil si at æren ble knyttet til den enkelte person, og til de egenskaper og kvaliteter han rådde over, og den måte disse ble forvaltet på. Med fremveksten av borgerskapet blir æren i større grad et aspekt ved en individuell identitet. Den blir noen en kan oppnå og noe en kan miste. Den inneholder fremdeles en rekke tradisjonelle aristokratiske kamprelaterte dyder som mot, pågåenhet etc. På dette tidspunktet oppstår også binariteten mellom ære og skam. Det vil si at den æresløse også er en det hviler skam over.⁵⁰⁹ Slik jeg ser det, kan det å skyve skambegrepet for sterkt i forgrunnen dekke over det faktum at et av de vesentlige karakteristika ved den æresløse mann er hans umandighet.

Nyes syn på æren på 900-1100-tallet kan det settes en rekke spørsmålstegn ved. Kanskje mener han at æren her får en bestemt, toneangivende artikulering ved at en klasse makter å sette seg ved over lengre tid å være i stand til å gjøre krav på landområder, som de forvalter gjennom en vertikal arverekkefølge. Æren er da knyttet til de dyder og egenskaper som sikrer forvaltningen av det jordiske gods, og ferdigheter i familiære strategier, som alliansekonsolidering og giftermål. Nyes gjennomgang av ærens historikk er imidlertid svært nyttig fordi den peker på en grunnleggende transformasjon i æreskonsepsjonen. Det dreier seg om overgangen fra ære som et gjennomført kollektivt fenomen til det han lokaliserer som individualiseringen av æren.

Denne transponeringen av æren innebærer blant annet, slik jeg ser det, en relokalisering av de maktpunkter æren artikulerer seg gjennom. I et arkaisk samfunn er ikke æren noe en har som individ. Den tilhører familien og deretter klanen og ætten. Det dreier seg nærmest om en samlet familiær æreskapital, som de ulike medlemmene i familien står solidarisk ansvarlig for. Dersom et medlem av familien begår æresløse eller æresfulle handlinger, vil det minske eller øke klanens ære. Dette peker også mot den type blodhevnslogikk jeg tematiserte i første kapittel. I denne sammenheng innebærer denne at dersom et medlem av en klan forbryter seg overfor et medlem av en annen klan, så er det den kollektive eller felles ære som er blitt krenket.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Robert A. Nye (1998): 15–20.

⁵¹⁰ Pierre Bourdieu (1989): 12–13. "Formerly, it is said, as soon as vengeance had been taken, the whole family rejoiced at the ending of dishonour: the men let off rifle shots and the women uttered cries of "you-you", proclaiming that revenge was accomplished, so that all might see how a family of honour promptly restores its prestige and so that the opposing family should be left in no doubt as to the source of its misfortune."

I denne sammenheng er det samlede voldspotensial en familie eller en klan råder over, helt sentralt for den type ære den kan være i besittelse av. I praksis innebærer det hvor mange dyktige våpenføre menn de kan stille.⁵¹¹ I disse samfunnene er ærens bravur, dens mest påfallende realiseringer gjennom kamper og eksplisitt selvhevdelse, knyttet til mannen. De maktpunkter den artikulere seg igjennom, kan imidlertid ikke sies å være underlagt en gjennomgående maskulin dominans. Æren er en kategori som i langt større grad flyter mellom kjønnene. For eksempel er moren den store administrator bak sønnenes ære. Hun både oppdrar og forventer kampdyktig mannlig avkom. De kan både beskytte henne og familiens døtre. Samtidig som mennene oppdras av moren til å kjempe for døtrenes ære, er igjen den type ære disse søstre er delaktige i, en type kulturell kapital som også kommer sønnene til gode, etc., etc.

Individualiseringen av æren blir av Nye knyttet til renessansekulturen. Dette står i sammenheng med mitt perspektiv som lokaliserer sentrale formative elementer i fremveksten av det moderne maskuline selv i denne perioden. Når æren blir individualisert, innebærer det at den hviler på en annen maktdynamikk og uttrykker seg gjennom andre maktpunkter. Når den enkelte ikke på samme tunge måte er ansvarlig for familiens eller klanens samlede æreskapital, innebærer det blant annet, slik jeg ser det, at kvinnes maktposisjoner i æresfeltet forandres. En konsekvens av endringen av de maktsentra som æren realiserer seg gjennom, er at det rene mannsfellesskapet får en annen og tyngre betydning i æresforvaltningen. Individualiseringen er nærmest en forutsetning for at æren kan bli et internt maskulint anliggende. En konsekvens av individualiseringsbevegelsen er at ære nå knyttes til personlig identitet, til en persons oppfattelse av hvem han er og hvilket verd han har som person.

I sin analyse av æren i det norske bondesamfunnet legger Erling Sandmo vekt på at ære ikke er en ”passiv konstant”, men noe som hele tiden må realiseres og konkretiseres i ulike sammenhenger. De sammenhengene hvor æren blir konkretisert, kaller han ærens artikuleringer. Disse artikuleringene finner han i forholdet til familien, i forholdet til seksualiteten, til eiendom og til dyr, og det han lokaliserer som spenninger mellom bondesamfunnet og verden utenfor. Jeg er for så vidt enig med Sandmo i at ære er noe som viser seg når den blir utfordret. Slik jeg ser det, er imidlertid æren ikke avhengig av å bli

⁵¹¹ Pierre Bourdieu (1989): 14. “But potential dishonour becomes more and more real the longer vengeance is delayed. Therefore the time-lag between the offence and the reparation must be as short as possible; a large family has indeed sufficient fighting men not to have to wait to long. The reputation of its *nif*, its sensitivity and determination, lead it to appear as capable of riposting the very instant an offence is committed. The respect inspired by a good family is expressed in the saying that it can “sleep and leave the door open.”

konkretisert i forhold til overtrampet, for å realiseres.⁵¹² Det er heller ikke overtrampet som sådan som konstituerer æren. Det er kun en side ved æren som kommer tydelig til uttrykk når den blir utfordret.

I motsetning til Sandmo legger jeg vekt på at æren er en konstant tilstedeværende størrelse. Denne tilnærmingen har jeg delvis til felles med Robert A. Nye. Nye legger vekt på at æren hadde styrende innvirkning på menns hverdag, fra sportsarenaen til politikken.⁵¹³ Det vil si at æren realiseres nærmest uopphørlig. Denne tilstedeværelsen artikulere jeg i et begrep om æressensitivitet. Æressensitiviteten er mentale og kroppslige disposisjoner og beredskaper. Den er ulike persepsjonsmodi i mannen. Disse eksisterer på et kjønnsmessig ubevisst nivå, og er blant annet kontinuerlig operative regulatorer i kjønnsfeltet. Dette peker på at æren også figurerer som en epistemologisk kategori. Det vil si den legger føringer som gir bestemte måter å forstå og betrakte virkeligheten på. Denne interaktive menneskelige og kulturelle virkeligheten blir ikke bare betraktet og forstått, men også delvis konstituert ut fra de måter æressensitiviteten er operativ på.

Nå er heller ikke æressensitiviteten en konstant størrelse. Det konkrete innhold varierer fra kultur til kultur og fra individ til individ. det er betydelige individuelle variasjoner når det gjelder æressensitiviteten. Noen på individplan blir påvirket av æressensitiviteten i en slik grad at de nærmest befinner seg i en konstant agitert og aggressiv tilstand, mens andre igjen trenger mer solide påminnelser for at æresmaskineriet skal begynne å bygge opp aggresjon.⁵¹⁴

Det jeg kaller æressensitiviteten er i denne sammenheng knyttet til individualiseringen av æren. Og en av dens mest vesentlige virkesteder er internt i den maskuline kjønnsordning. Her realiseres den, i motsetning til hva Sandmo synes å mene, så å si uopphørlig. For å gi perspektiv på hvordan denne æressensitiviteten er operativ i mennenes kjønnsfellesskap anvender jeg en revidert versjon av Connells hierarkiske maskulinitetsformsteori. Et av de vesentlige momenter ved denne, slik jeg ser det, er at den peker på rekker av spennings og pressforhold menn imellom, som bidrar til å konsolidere og opprettholde tradisjonelle/hegemoniske former for maskulinitet.

⁵¹² Erling Sandmo (1999): 99. "For det første en forestilling om at æren ikke er noen gitt, passiv konstant i en kultur, men noe som må realiseres, *artikuleres*, i forskjellige sammenhenger. Disse sammenhengene har jeg kalt "artikulasjonsfelter". Artikulasjonsfeltene er sentrale områder innenfor samfunnet. I mitt tilfelle, hvor jeg undersøker bondesamfunnet, har jeg studert forholdet til dyr, til andre samfunnsgrupper, til eiendom og til hushold og seksualitet."

⁵¹³ Robert A. Nye (1998): 8. "The duel was only the most spectacular representation of this function of the honor code; on a more prosaic level, honor codes informed the day to day relations of men in professional life, sports, the political arena, and other arenas of public life."

⁵¹⁴ Thorvald Sirnes (1997): Menn som lar seg styra for mykje av æresbegrepet (som er maskulint), rotar seg opp i kranglar heile tida og blir umoglege å ha med å gjøra. Dei manglar den feminine tempereringa av det heite maskuline temperamentet sitt."

I et stammesamfunn, som for eksempel de berbere som Bourdieu arbeidet med i Kabylien, kommer presset til å opprettholde en tradisjonell maskulinitet fra hele familie- og klanssystemet, det vokser så å si ut fra det sosiale rammeverket fellesskapet er tuftet på, blant annet materialisert i forventningshorisonter hos onkler, brødre, fedre, besteforeldre, forfedre, sønner, mødre, søstre, tanter, etc. etc. Når individualiseringen av æren tar til, skjer det, etter min oppfatning, en forskyvning i disse disiplin og overvåkningsmekanismene over mot det rene mannsfellesskap, spissartikulert i det såkalte *Satisfaktionsfähige Gesellschaft*.

Et langt fremskredent stadium i denne prosessen artikuleres av Nye. Han hevder at de typer ære som eksisterer i dag, som oftest er trukket ut fra det sentrale offentlige rom, og enten inn i subkulturer eller inn i avsondrede domener som er eksklusive for menn.

*Honor has accordingly been in full-scale retreat from the public arena into the men's clubs, the boardrooms, the war rooms, the locker rooms, and other places where exclusive masculine society still survives.*⁵¹⁵

I motsetning til denne privatiseringen bidrar æreskodeksene i et tradisjonelt samfunn til at fellesskapets sentralverdier blir videreført. Den er således et helt grunnleggende element i fellesskapets eksistens. Når æren gjennomgår en individualiseringsprosess, inngår den i et langt mer tvetydig forhold til en grunnverdi-problematikk. Dette skyldes at den individualiserte ære i en forstand er en kristnet ære. Det vil si at den i hovedsak opptrer på de scener hvor det kristne borgerskap feirer og bekrefter seg selv. Som jeg så vidt har vært inne på tidligere og som jeg skal påpeke senere i dette kapitlet, er videreføringen av de sentralverdier denne samfunnsform hviler på, som er knyttet til produksjon, i langt større grad i hendene på en pietistisk etikk, enn en æreskodeks.

I denne kontekst får æren så en helt annen ”oppgave” i samfunnets felt. Slik jeg ser det, er en av den individualiserte ærens fremste oppgaver å stilisere og vedlikeholde et mannlig voldspotensial, til bruk i krig, forsvar, opprettholdelse av lov og orden etc. I den tidlige moderne periode fungerer altså æresbegrepet som en sosial disiplineringsstrategi som bidrar til å konstruere habitusformer hvor et velutviklet voldsteknologisk ferdighetsreservoar er en integrert del. En side ved den individualiserte ære er at den er en mental og kroppslig

⁵¹⁵ Robert A. Nye (1998): viii.

virksomhet som bidrar til å holde et reservoar av vold levende og tilgjengelig, og sørger for at det ikke degenererer og mister kraft og retning.

Denne voldspleie er ikke ekvivalent med en brutalisering av kultur og menneskelig interaksjon. En rekke æreskodekser kan betraktes i et sivilisatorisk lys. I tråd med Norbert Elias' resonnementer kan for eksempel den æreskodeks som knytter seg til duellen som institusjon, betraktes som en del av en sivilisasjonsprosess, som tar sikte på å rasjonalisere volden, og forme den i overensstemmelse med den type voldsbehov samfunnet har.

Vår tids oppgjør mot autoriteter, kjønnsforhold, mot voldens legitimitet både som grensesetter i barneoppdragelse og som instrument for selvhevdelse har blant annet ført til at ære ikke figurerer i et moderne samfunn som et vesentlig kulturelt begrep knyttet til maskulin identitet.⁵¹⁶ Dets historiske betydning kan likevel fortelle oss noe viktig om maskulinitetens intime forbindelse til vold, og de interaksjonsforhold som finnes mellom vold og seksualitet. Selv om forbindelseslinjene mellom vold og maskulinitet er i stadig forandring, så eksisterer de i transformerte former, ladet med nye typer betydning i dagens maskuliniteter og samfunnsmessige praksisforhold.

Æressensitiviteten har vært knyttet til sentrale identitetsmarkører. Denne sensitiviteten har markert de kulturelt viktige steder hvor det maskuline jeg har møtt verden. Den har understreket jegets grenser og oppbygning, samtidig som den har påpekt de egenskaper og ferdigheter som et gitt kulturelt felt har ansett som vesentlige og nødvendige. De tradisjonelle forestillinger om ære kan knyttes til et begrep om kreativ vold. Når de sentrale identitetsmarkører som har konstituert æressensitiviteten, er blitt truet eller fornærmet, har volden trådt inn som en mekanisme som har stabilisert det maskuline jeg ved å sette grenser og trekke demarkasjonslinjer. Æren viser til et samfunns risikopunkter, der dets sentrale verdier står på spill, og volden er en måte å håndtere og sikre disse på.

Duellen

I en diskusjon om ære og maskulinitet er det naturlig å trekke inn et fenomen som duellen. Duellen er tradisjonelt sett et sted hvor æren artikulerer seg. I denne sammenheng skal jeg ikke gå i detalj om duellens historie og de ulike roller duellen spiller i forskjellige sosiale lag til ulike tider. Jeg skal heller ikke gå nærmere innpå på hvilke måter duellen er knyttet til æresbegrepet på, og hvem det er som kan utfordre hvem til duell. Jeg skal kun gi et lite riss av

duellen som fenomen i europeisk kulturhistorie. Med det ønsker jeg å vise at duellen på flere nivåer har vært delaktig i det jeg forstår som voldsformingen av mannen. Det særegne ved duellen er jo det at den er en stilisert og kultivert form for vold. Den er ikke uttrykk for mangel på selvkontroll. Tvert om peker den mot at individet er i stand til å forme og mestre sine impulser, og gi dem kulturelt akseptable uttrykk. I denne sammenheng er det min oppfatning at duellen til tider reflekterer den problemstilling jeg refererte innledningsvis, om at et sentralt poeng for nærmest enhver statsmakt har vært hvordan mannen skal formes i spennet mellom voldsutøver og kapabel borger.

På 1500-tallet vokser det frem en særegen måte å forme og vedlikeholde voldsevnen på. Den nye institusjon er duellen. Denne kjennetegnes ved ritualisert kamp mellom to menn.⁵¹⁷ I motsetning til middelalderens turneringer og «krigsleker», var duellen en blodig alvorlig affære, hvor livet til duellantene i prinsippet stod på spill. De duellerende grupperinger spenner fra middelalderens «krigsklasse», til det velutviklede aristokrati, og så i løpet av 1800 tallet til borgerskapet, når dette begynte å erverve seg en substansiell maktposisjon. At duellen var en utbredt praksis kommer frem av Robert Nyes essay *The End of the Modern French Duel*, hvor han hevder at ”The cream of the French nobility – perhaps ten thousand men – perished in duels in the last decade of the sixteenth and the first decade of the seventeenth centuries.”⁵¹⁸

Duellen setter på spissen en rekke sentrale maskuline egenskaper og verdier som mot, utholdenhet, viljestyrke, selvkontroll etc. Den måte den er innvevd i det sosiale liv på, med dens evne til å definere en mann som ”ordentlig mann” eller ostrakere ham ut i en umandighetskategori, gjør at den fungerer som en samfunnsmessig institusjon som opprettholder sentrale voldsinkarnerende egenskaper. Samtidig sier den noe om hvordan maskulin identitet er knyttet til voldsevne. Denne voldspleien viser seg blant annet i en velutviklet sensitivitet med henhold til den type fornærmelser som kunne resultere i utfordring og påfølgende duell. I Stendahls *Rødt og Sort* ser vi rester av denne sensitiviteten når bygdens sønn Julian Sorel blir utfordret til duell fordi han ved inntreden i et vertshus har møtt blikket til en gjest et øyeblikk for lenge. En duell oppstod som regel som en konsekvens av krenket ære. Med sitt *Point d’Honneur* knytter duellen personlig krenkelse og krav om oppreisning til en evne til å utøve vold.

⁵¹⁶ Pieter Spierenburg (1998): 11. “Democratization, then, may explain the lesser importance of honor codes in the twentieth century.”

⁵¹⁷ Ute Frevert (1998): 38. i Pieter Spierenburg. «A new form of single combat between males, the duels established itself in the sixteenth century, first in Spain, Italy, and France, and then in the German territories after the Thirty Years’ wars.»

⁵¹⁸ Robert Nye (1998): 83. i Pieter Spierenburg

Så sent som i 1912 så den bayerske forsvarsminister duellen som «the basic pillar of the army». Duellen bidro til at de tradisjonelle dygder og egenskaper en trengte til militær innsats ikke ble forringet gjennom lange fredsperioder. En filosof som Immanuel Kant uttalte seg i 1798 skeptisk om duellen, mens en litterat og tenker som Goethe i 1827 mente at det var vesentlig å holde liv i duellen fordi prinsippet om *Point d'Honneur* representerte et vern mot rå vold.⁵¹⁹ Anatole France skrev i 1886 at sverdet var «the first tool of civilisation, the only means man has found to reconcile his brutal instincts and his ideal of justice.»⁵²⁰ Den blir således betraktet som et vesentlig element i maskulin karakterdannelse.

Selv om det for vår tid kan virke som om duellen i sin arkaiske utgave var et relativt perifert fenomen, som vanskelig kan ha en større innflytelse på kulturnivå med henhold til forming og stilisering av mannens evne og villighet til vold, så uttrykker Robert Nye det på følgende måte ”Historians now appreciate that the duel continued to play an important role in the social, political, and cultural life of several European countries throughout the eighteenth and nineteenth centuries and up to and in some places beyond the First World War.”⁵²¹

Helt frem til første verdenskrig har altså et tradisjonelt æresbegrep kunne konkretisere seg i en duellistisk praksis. Dette har vært, slik jeg ser det, en måte å opprettholde både en sivilisert og aggressiv profil på maskuliniteten. Den skal lære mannen til både å være et brutalt dyr som i en kampsituasjon ikke får ”second thoughts” i drapsøyeblikket, til en som mestrer voldens teknologier og rasjonaliteter, samtidig som han skal være i stand til å forholde seg til de rasjonaliteter og den etos det sivile liv krever.

Selv om duellen i sin tradisjonelle utgave er passe i dag, så eksisterer basiskonstellasjonen, som er mann mot mann, i en rekke avarter. Menn duellerer, rivaliserer og kjemper mot hverandre i et utall av former. Enhver westernfilm med respekt for seg selv har for eksempel en scene hvor to menn stirrer hverandre stivt inn i øynene og hveser ”this town ain’t big enough for both of us”, streker opp tjue skritt og fyrer fra hoften. Både den klassiske duellen som samfunnsmessig institusjon og den duellistiske konstellasjon i alminnelighet utsier noe vesentlig om forholdet menn imellom, nemlig at det iblant er ensomt, potensielt aggressivt og livsfarlig. Den sier også noe om rivaliseringen og fiendskapets plass i forholdet mellom menn. En undersøkelse av de begjærsmønstre som løper sammen i den duellistiske konstellasjon vil kunne gi oss innsikt i konstruksjonen av voldsprofilen i maskulin identitet.

⁵¹⁹ Ute Frevert (1998): 45. i Pieter Spierenburg

⁵²⁰ Robert Nye (1998): 88. i Pieter Spierenburg

Gymnastikk

Nå finnes det også en rekke andre strategier i «det sivile liv» som tar sikte på å forme, stilisere og tilskjære en voldshorisont både på kultur- og individnivå. Gymnastikken har i sin tid tjent denne funksjonen, og et aspekt ved sporten er at den er et aktivitetsfelt hvor aggresjon blir ritualisert, formet og forsynt med ulike verdier. Ulike former for kroppskultur gjennomløper de vestlige demokratier. Voldsaspektet er således kun en av en rekke dimensjoner i disse komplekse fenomener.

Det politiske delsystemet hadde interesse av å trene opp soldater for nasjonens forsvar og imperiets vekst. Den tyske turningen, den Lingske gymnastikken, det første norske idrettsforbundet er eksempler på hvordan idrett ble brukt i forsvarsøyemed eller i nasjonsbyggingen. ..I imperiesammenheng finner vi det samme. Den engelske sporten skulle gi nødvendige egenskaper for ledelse ute i koloniene. "...the boys who learned to command at Eton College were learning to command the Indies..⁵²²

Et av våre standardbegreper for fysisk fostring er gymnastikk. Det kommer fra gresk "gymnos" og betyr "naken". Det refererer til at når greske menn trente og skulpturerte sine kropper på den lokale sportsarena eller stadion, gjorde de dette uten en tråd på kroppen. Den moderne gymnastiske bevegelse har sin opprinnelse på slutten av 1700-tallet og begynnelsen av 1800 hundrede-tallet. I sin svenske utgave med Per Henrik Ling som sjef for Gymnastiska Centralinstituttet (GCI) var hensikten klart artikulert: "Pedagogiska kroppsövningar skulle användas för att lösa ett nationellt problem genom att förlika mannen som krigare med mannen som civil medborgare."⁵²³ I Tyskland hadde GutsMuths stilt spørsmålet om hvordan det var mulig å gjenoppvekke det som ble oppfattet som den edle villmann inspirert av Roussau, innenfor de rammer som det borgerlige samfunn setter, uten at mannen forfalt til råhet. Svaret var atter en gang gymnastikk.

Gustav Nyblæus, som en tid var sjef på GCIs militære avdeling, hevdet ved en rekke anledninger at gymnastikk sammen med våpenøvelser skulle mane frem en krigers innstilling i studentmassen. Lærdom og intellektuelt liv ble betraktet med et mistenksomt blick og

⁵²¹ Robert Nye (1998): 88. i Pieter Spierenburg

⁵²² Jan Ove Tangen (1999): 7. Sitat fra McIntosh 1971, s. 156.

beskyldt for å være dekadansefremmende. Her ligger det en tankegang om at staten og samfunnet fremfor alt trenger fysisk friske og kraftfulle menn. Dette kan sees i sammenheng med at gymnastikken også kan betraktes som svar på en allmenn redsel i samfunnet, nemlig demaskuliniseringen av mannen. I takt med industrialismen vokste der frem en frykt for at den vitale, levende, fremadstormende kjerne i mannen, det som skulle sikre samfunnets utvikling og progresjon, skulle forvitte under trykket fra en rekke uheldige samfunnsmessige utviklingstrender. Industrialismen dro mange menn vekk fra markene, vekk fra verksteder for håndverk og inn i fabrikkene. Her ble de ofte satt til et mekanisk og oppsplitende arbeide, som foruten å føre til en avstivning av kroppen, førte til et forfall av den autoritet og det maskuline verd de hadde nytt i et mer tradisjonelt bestemte lokalsamfunn. En av de største trusler mot mannen kom fra det faktum at flere og flere menn hver morgen dro i hvite skjorter, mørke jakker, og tilbrakte dagen mer eller mindre i permanent sittende stilling på et kontor. Dette førte til at nasjonens mannlige befolkning fikk et økende innslag av kontorister, ”white collar workers”, som mer lignet blekfingrede, tuberkuløse poeter, enn barkede menn på ski over polviddene. Gymnastikk og sport fremstod som aktiviteter som kunne bøte på noen av modernitetens verste degenererende innflytelser på tradisjonell maskulinitet. Programmessig kunne gymnastikkens oppgave bli formulert som ”At skabe levende statuer, der ved skønhed og kraft i holdning og bevægelser kunne smykke vore gader og højne vort folks fremtræden.”⁵²⁴

Det er et faktum at gymnastikken i Norden på slutten av 1800-tallet og innover i 1900-tallet vant innpass i skoler, foreninger og ikke minst i det militære. Impulsenes retninger kunne her være mange. Fra 1814 av ble det for eksempel innført en forsvarsorientert gymnastikk i danske gutteskoler.⁵²⁵ Hovedtanken her er å se at den gymnastiske bevegelse, i mange av dens utgaver, bidrar til å forme et reservoar av krefter som kan bli forstått som voldsbevarende. I en rekke utforminger fremmet den et maskulint kroppsspråk med klare militære trekk.

Den sentrale statsmakten kunne således forme, disiplinere og bygge opp mannens kropp gjennom opprettelsen av gymnastiske praksiser. Nå tar ikke gymnastikken bare sikte på å stålsette og herde muskelmassen i mannekroppen. Foruten å være brobygger mellom det sivile og det militæret skal den også bygge opp en etos, og en bevissthet om maskulin identitet. Den skal gjennom den fysiske fostring innpode holdninger og mentaliteter som innebærer styrke og handlekraft, samt konstituere en sjel som er beredt til å oppofre seg og

⁵²³ Jens Ljunggren (1998): 126. i Claes Ekenstam.

⁵²⁴ Hans Bonde (1991): 84. Bonde refererer her fra IB, 1908, s.3.

handle til fedrelandets beste. Gymnastikken og sporten bidrar her til et felles mål. I et tidsskrift om Krikket beskrives spillet moralske karakteroppbygning på følgende vis:

*Udførelsen af spillet kan selvfølgelig ikke give noegen rationel udvikling af legemet, således som det kan opnås ved god gymnastik... Men for den, der sætter pris på en kraftig, sei og udholdende ungdom med sikkert øye og smidigt håndled med evne til at fatte beslutning hurtigt og avgørende og sætte alt ind på at gennemføre den, med foragt for legemlig smerte og med forstand på betydningen af at arbejde i samklang med kammerater for at nå det fælles mål, og som ikke opgiver sejren før den sidste mand er falden – for den er spillet det bedste af alle. Spillet har også i høj grad mandligt præg, og det opfostrer karakterstærke mænd.*⁵²⁶

Selv om det i gymnastikkens historie finnes en rekke ulike metafysiske begrunnelser på den kroppslige fostringens oppgave, er en av hovedoppgavene å lære den mannlige del av befolkning fortrolighet med en virksom, emosjonsladet kropp.

Nå blir ikke den maskuline kropp formet på tilfeldig vis. Gjennom sine studier av gresk kunst, fortrinnsvis skulptur, gav Johan Joachim Winckelmann (1717–1768) den standard som mannskroppen kunne måles etter. Han skapte et estetisk ideal for maskulin skjønnhet. Paradigmet på denne var unge atleter med *Apollo Belvedere* i en frontstilling. Gjennom kroppens oppbygning og struktur eksemplifiserte disse greske ynglinger makt og virilitet, men også harmoni og selvkontroll, formulert i slagordet “Edle Einfalt und stille Grösse”. Laocoon og hans sønner kom til å symbolisere et allment maskulint ideal om selvkontroll som en del av virkelig maskulin heroisme. De lider uten at smerten fortegner eller ødelegger kroppens og ansiktets harmoniske uttrykk.⁵²⁷ Det winckelmanske ideal ble etter hvert en del av den såkalte *Bildung*. Dette var en prosess som skulle skape gode borgere ut av middelklasseemner gjennom utdanning og karakterbygging. Vel et århundre senere hevder

⁵²⁵ Hans Bonde (1990): 143.

⁵²⁶ Hans Bond (1990): 21. Bonde refererer her fra IB, 1909, Krikket s. 50.

⁵²⁷ George L. Mosse (1996): 32. «Just as the depth of the ocean remains tranquil even if a storm rages above, just so the expression of the Greek spirit in spite of their passions indicates a great and tranquil soul».

Hitler i *Mein Kampf*, inspirert av Winckelmanns idealer og synspunkter, at en avfeldig kropp ikke kan bli forskjønnet av den mest glødende ånd.⁵²⁸

Voldens uttrykk forandrer seg

Aggresjonens nivå og karakter forandres betraktelig gjennom historien. Det er likevel alltid et visst forhold mellom den type vold som tillates på idrettsarenaer og den type vold og selvbeherskelse et samfunn trenger.⁵²⁹ Dette omfatter blant annet den rolle volden spiller i samfunnet som grensesetter i oppdragelsesøyemed, som tillatt personlig selvhevdelse, den type krigstrussel fellesskapet kan forvente og ikke minst den sentrale statsmaktens styrke og selvbekreftelse gjennom et utviklet og velorganisert voldsmonopol.

I idrettens historie ser vi store forskjeller i legitimiteten av det å anvende rent fysisk vold. I de opprinnelige olympiske leker i den klassiske greske bykultur var voldsnivået et helt annet enn det som er tillatt i selv de råeste former for sport i dag.⁵³⁰ Det hørte for eksempel ikke til sjeldenhetene at utøvere ble drept under lekene. Leontiskos fra Messana, som vant den olympiske konkurransen i bryting to ganger i den første halvdel av det femte århundre, sikret sine seire ikke ved å tvinge motstanderen i bakken, men ved å brette fingrene hans. Et annet eksempel finner vi i Arrhachion fra Phigalia, som også hadde dobbelt olympisk "gull" i bryting. I 564 ble han strupt til døde i et forsøk på å vinne sin tredje olympiske seier. Før han utåndet, hadde han imidlertid klart å knekke tærne til motstanderen slik at han ble tvunget til å gi opp. Den døde mann ble utropt til vinner, og liket bekranset. Årsaken til råheten og hardførheten må sees i forhold til den type vold som krevdes på slagmarken. Elias poengterer: "It was in line with this warrior ethos that a boy or man killed in one of the Olympic boxing

⁵²⁸ George L. Mosse (1996): 32. Indeed, the continuities are startling, as when, for example, over a century and a half later, Adolf Hitler traces what he calls the immortality of the Greek ideal of beauty to the combination of a singular bodily beauty, a radiating spirit, and a noble soul. He goes on to establish the precedence of the beautiful body when he asserts that a rotten body cannot be beautified even by the most radiant spirit.

⁵²⁹ Stephen Mennell (1989): 144. "At the same time, the overall trend of the long-term civilizing process is reflected in the way that, in order to provide a *pleasurable* excitement, modern leisure activities have to conform with the comparative sensitivity to physical violence which is characteristic of people's social habitus in the later stages of a civilizing process. Gladiators fighting to death, Christians fending off hungry lions, public hangings or cat burnings would produce not enjoyment but severe revulsion in nearly all modern spectators. So the rules of modern sports always more or less curb the use of physical violence by participants against each other."

⁵³⁰ Stephen Mennell (1989): 145. "The skills, physical and temperamental, used in the game contest were closely related to skills necessary in "real life"; the mimetic distance, so to speak, was relatively small. In greek society, if murder was committed, it was the *duty* of the victim's kin – not of the state, for the state monopoly of violence was little developed – to exact revenge. Greek citizens also fought for their city in

or wrestling matches was often crowned as victor to the glory of his clan and his city and that the survivor – the killer – was neither punished nor stigmatized.”⁵³¹

Sporten var i dette tilfellet sterkt preget av militær etikk. Og det er sannsynlig at det fantes en stor grad av samsvar mellom sportslige øvelser og militære ferdigheter. Tangen hevder at et sentralt element ved disse idrettsarrangementene var å skille klinten fra hveten, og fremavle den type fysikk og kroppslighet som gjorde mannen til en habil kriger. Han hevder, ” i arkaisk tid løste idretten det samfunnsmessige problem med å skille mellom gode og dårlige fysiske ferdigheter med henblikk på å skape gode krigere.”⁵³² Lars-Henrik Schmidt uttaler et lignende synspunkt når han understreker at det grunnleggende trekk ved de greske idrettsøvelser var av krigsforberedende art.

*I det hele taget er alle græske øvelser militært begrundet: hoplitløp, spydkast, brydning, boksning og pankration; og de mytiske hestevognsløp er egentlig stridsvognsløp. Det er tale om øvelser i så vel krigsteknikk som i krigsforberedende øvelser. Alt i alt er der tale om en parathed til krig, og det er i denne parathed, at de antikke skribenter begrunder gymnastikken, og det er tilfældet, selv om den harmoniske opdragelse og sjælens udødelighed oftest indgår i argumentationen for gymnastikken.*⁵³³

Jeg kan langt på vei tilslutte meg disse synspunktene. I tillegg kommer at den forming av mannskroppen og den stilisering av voldsferdigheter som foregår i dette gymnastikk eller sportsfeltet, avkrever et nivå av selvkontroll og selvdisiplin som jeg mener peker mot Per Henrik Lings uttalelser om at gymnastikken skal tjene som brobygger mellom sivile og militære ferdigheter. Dette elementet synes jeg for gresk kulturs vedkommende blir bestyrket av den type fremstilling av krigere vi finner i Evripides' tragedie *Aiaks*, hvor det er helt tydelig at det å mestre denne balansegangen er helt essensielt for å kunne fremstå som legitim mann og brukbar kriger.

hoplite armies; it was not exceptional for all the males of a vanquished city to be slaughtered *en masse* and the women and children sold into slavery.”

⁵³¹ Norbert Elias (1986): 138. i Norbert Elias og Eric Dunning, *Quest for excitement – Sport and Leisure in the Civilising Process*. Blackwell Publishers.

⁵³² Jan Ove Tangen (1999): 8.

⁵³³ Lars-Henrik Schmidt (1982): 70.

Forholdet mellom sporten og det militære er godt kjent. Den eksisterte både i antikk tid og er til stede i de moderne industrialiserte samfunn. Selv om sport og kroppskultur i dag ikke innebærer en opplæring til direkte militære ferdigheter, er det min oppfatning at den likevel er med på å produsere en fleksibel grunnberedskap av voldelig og aggressiv art. Denne spenner fra utviklingen av konkurranseinstinkt, rivaliseringsstrukturer og dannelsen av en kultur som er fortrolig og kan håndtere høyt nivå av aggresjon.

Sport

O Sport, du er Fremskrittet! For å tjene deg riktig må mennesket bestandig forbedre seg på sjel og legeme. Du påbyr ham å pleie sin kropp på en mer edel måte; du krever at han holder seg borte fra enhver overdrivelse. Du lærer ham visse regler, slik at han anstrenger seg til det ytterste uten å skade helsen. (Pierre de Coubertin, 1912.)

What kind of society must it be for people so much to enjoy the excitement and tensions engendered by physical contests where no blood flows and contestants do no serious harm to each other?⁵³⁴

Sporten er en så kjent og triviell del av hverdagslivet at det umiddelbart kan være vanskelig å etablere et kritisk, analytisk øye på den, og se hvilken rolle den spiller som del av en større sosial dynamikk. Et av de mest sentrale karakteristika ved sporten er at den innebærer et konkurranseaspekt. Dette aspektet varierer. Folk konkurrerer mot hverandre som individer eller som lag, eller de kan på ulik vis konkurrere mot naturkreftene.

Sport og konkurranseidrett slik vi kjenner det oppstod på slutten av 1700-tallet, og hadde sin sterkeste institusjonelle tilslutning i de engelske privatskoler⁵³⁵. Ordet kommer opprinnelig fra gammelfransk, og betyr noe i retning av adspredelse og fornøyelse. Mellom

⁵³⁴ Stephen Menell (1989): 141.

⁵³⁵ Stephen Menell (1989): 147. "The word *sport* acquired its modern meaning, and many of the activities to which it has applied took shape in England during the eighteenth century."

1850 og 1890 utviklet ulike typer spill seg nærmest til en besettelse i England og USA.⁵³⁶ I Norden veksler betegnelsene mellom den engelske versjonen sport, og det gammelnordiske begrepet idrett.⁵³⁷

Kulturhistorisk sett finner vi et tidlig eksempel på forholdet mellom sport, maskulinitet og vold i lignelsen om vognføreren i Platons dialog *Faidros*. Situasjonen er hestespann i konkurranse på en stadion. Stevnet fungerer i denne konteksten som et område hvor konkurransedriv blir formet og maskulinitet bekreftet. Mannens etiske substans blir så å si skapt gjennom de strategier for mestring han utvikler.

Synet på sportens rolle i samfunnet varierer. Elias' syn på sportens samfunnsmessige rolle fremkommer i forlengelsen av de øvrige resonnementer i *sivilisasjonsprosessen*. Han hevder at den økede affektregulering som sivilisasjonen avkrever det enkelte individ gir lite rom for tøylesløs utfoldelse av krefter og fri flyt av emosjoner. I denne sammenheng har sporten en slags sosialterapeutisk, kathartisk funksjon.⁵³⁸

Toneangivende sportssosiologer betrakter for eksempel sport som en moderne initiasjonsrite hvor tradisjonelle maskuline egenskaper blir utviklet og bekreftet. Innenfor relativt trygge og kontrollerte samfunnsmessige rom kan maskulint selvverd bli utprøvd, testet og bevist. Enkelte queer/homo/lesbe-forskere betrakter modernitetens kroppsformingsarenaer som steder hvor maskulin hegemonisk praksis blir innlært og videreført. Flere teoretikere, som oftest feministisk orienterte, betrakter sporten som støpeskjeen til mannens strukturelt organiserte makt over kvinnen.⁵³⁹

Den tevlingsbaserte kroppskulturen kan betraktes som en innføring i konkurransesamfunnet. Den er en rite på et annet nivå enn det vi finner i *Fight Club*. Her innlæres en rekke av de egenskaper og verdier som blir betraktet som nødvendige for å klare seg i livskampen. Sporten kan således sees som en forberedelse til livet. Klart formulert i slagordet: «a winner in sport will be a winner in life».⁵⁴⁰ Det forutsettes her at livet er et kappløp som det gjelder å vinne. De enkelte individer som utgjør samfunnsbygningen blir således betraktet som størrelser som står i et antagonistisk og rivaliserende forhold til hverandre. Dette er en konstellasjon som ikke er så helt ulik den duellistiske, bortsett fra at fortetningsgrad og intensitetsnivå her er et helt annet.

⁵³⁶ Todd Crosset: (1990) i Michael A. Messener / Donald Sabo

⁵³⁷ Hans Bonde: (1990): 16

⁵³⁸ Stephen Mennell (1989): 142. "More exactly argue Elias and Dunning, the leisure sphere in modern societies provides an enclave within which a controlled and enjoyable decontrolling of restraints on emotions is permitted (1986: 65ff, 96). Leisure activities generally allow the emotions to flow more freely in a specially clear illustration of this: they always consist of a controlled struggle in an imaginary setting (1986: 50–1).

⁵³⁹ David Whitson: "Sport in the Social Construction of Masculinity", avsn. "Erosion of Male Advantages" og. Todd Crosset: "Masculinity, Sexuality, and the Development of Early Modern Sport", avsn. "Feminist Analysis." i Michael A. Messener / Donald Sabo (1990)

⁵⁴⁰ Michael Messner i Harry Brod (Ed.) (1987):

Gjennom kritikkløs inkorporering av sportens og kroppskulturens etikk via massemedia, helsesentre og institutter blir konkurranse og rivaliseringsetikken videreført. Den gjennomtrenger samfunnsbygningen i ulike former. Den danske idrettshistoriker Hans Bonde sier det på følgende måte ”Fra primært at have haft en symbolværdi, som fremstillede den maskuline dynamik i fortøttet form, er idrættens maskuline kropsidealer i dag trængt ind i alle samfundets porer.”⁵⁴¹ Begrepet karriere stammer da også fra sportens verden og betyr opprinnelig ”veddeløpsbane”.

Denne problematikken er historisk sett blitt forsterket av darwinistisk tankegods. I sin vulgære utgave fremstod den da som en kamp for tilværelsen som tankeløst hevder den sterkestes rett. Oversatt til idrettsarenaen betyr dette en dyrking av elitær vinnerkultur. Frithiof Holmgren, som var svensk fysiologiprofessor og som skrev innledningen til den svenske og danske ”Illustrert Idrætsbok”, sier det slik: ”Enhver skal leve sitt liv for sig, kæmpe sig frem på egen hånd og svare for sig selv. Det første han da har at gøre, er helt naturligt at tage vare på, prøve og utvikle de krefter naturen har givet ham for at bestå i livets kamp. Når det gjelder menn som er skolert og utdannet uttaler den samme Frithiof følgende: ”De vidste kun, at ”kundskab er makt”; men de tænkte ikke over, at førelsen af maktens tøyler kræver styrke, og at verden nu engang er skuepladsen for den stærkestes ret.”⁵⁴²

Sport og idrett kan således bli betraktet som en oppøving til livets store kamp, ved at aggresjon og styrke blir ritualisert og formet, og gjort samfunnstjenlig ved at det blir knyttet til en konkurranseånd. Den ”mandige” stræbsomme, ambitiøse, målrettede og selvdisciplinerende mand, der var i stand til at tøjle sine drifter, sine udflydende og ”kvindelige” sider og sin eventuelle kærlighed till andre mænd”⁵⁴³, er den mann som er i ferd med å tre inn i moderniteten.

Sporten er produktiv

I vår tid er sporten et ytterst sentralt fenomen i samfunnet. Sporten figurerer, slik jeg ser det, som en av vår tids vesentlige kilder til praktisk etikk. Det vil si at den er en av de fremste arenaer hvor den enkelte blir innført i de logikker som styrer konsum og konkurransesamfunnet. Via den type drama som utfoldes i sporten blir en rekke av de mest

⁵⁴¹ Hans Bonde: (1990): 128.

⁵⁴² Hans Bonde: (1990): 18.

⁵⁴³ Hans Bonde: (1990): 62.

sentrale begjærstilknytningsformer installert. Her skjer det Bourdieu påpeker, nemlig at kultur blir betraktet som natur, som igjen blir grunnlag for å legitimere kulturell aktivitet.

I *Kroppen i fokus* hevder Lars-Henrik Schmidt at den moderne sportskultur dreier seg om å bedrive mord på tiden. Tidsmordets sosiale betingelser finner han i kjedsomheten og fritiden. Sporten hjelper oss således til å utholde tilværelsens ulidelige kjedsomhet. Han gir videre en kvalifisert analyse av hvordan prestasjonen, suksessen og rekorden er grunnelementer i samtidssporten. Videre påpeker han hvordan feltet er blitt kolonialisert av en kapitalistisk ånd, blant annet via inkorporeringen av olympismen som ideologi.⁵⁴⁴ Dette er et synspunkt som også artikuleres av Jan Ove Tangen: ”Her hevder Böhme med flere at den moderne idretten, med sin ubarmhjertige konkurranse, sitt jag etter å sette rekorder, og sin vilje til prestasjoner, er en refleksjon av den perverterte livsstilen i de industri-kapitaliserte samfunn.”⁵⁴⁵ Begge disse teoretikerne gjør et opprør mot den uskyldige sporten, mot sporten som en arena hvor kroppen folder seg ut i en sunnhetsbevegelse i edel kappestrid som fremmer moral og evne til fellesskap. Slik perspektiverer de også hvordan sporten som samfunnsmessig felt søker å legitimere seg selv gjennom en form for selv-naivering.

Slik jeg ser det, ligger det en feilpersepsjon i dette perspektivet når det gjelder den status sporten har i samtidens samfunn. Schmidts og Tangens perspektiv gjør sporten til et passivt felt. Den figurerer som et felt som blir kolonialisert og hårtatt av ulike rivaliserings- og prestasjonsimperativer, som er tilskåret den kapitalistiske markedslogikk. Her er jeg uenig. Sporten er ikke et felt som blir gjenstand for ulike interesser. Det er ikke en arena som så å si blir kuppet, og gjort til instrument for en global markedskapitalisme som søker å gjøre ethvert menneske til et produktivt og konsumerende individ.

Sporten er heller ikke et passivt område som vi inntar, som tilskuer eller utøver. Den er ikke i hovedsak en arena for en type iscenesettelse av kroppens felt, som fremviser en form for idealtypiske manns og kvinneskikkelser. Sporten er i langt større grad en sentral aktiv aktør i installeringen av mentalitets og begjærprofiler i individet. I denne sammenheng er den et av de samfunnssteder hvor den tettteste konsentrasjon av dannelsesstrategier er operative. Sporten er heller ikke blitt invadert og forandret til det ugjenkjennelige av den allmenne vitenskapeliggjøring som preger resten av samfunnet, og av nye idealer som er konstruert med base i forskjellige profittensyn. Den er ikke en slags uskyldig enklave utenfor samfunnet som så å si uforvarent, mot sin rene vilje, blir dradd inn i det øvrige rotterace. Sporten er samfunnet. Og det er i større grad samfunnet som er blitt kolonialisert av sporten, enn sporten

⁵⁴⁴ Lars-Henrik Schmidt (1982): 103, 109.

⁵⁴⁵ Jan Ove Tangen (1999): 2.

av samfunnet. Et gjenstandsperspektiv på sporten blir artikulert av Tangen. Han hevder at samfunnet forvalter og bruker sporten og gir den livsbetingelser så lenge den har nytteverdi. Dette perspektivet tar ikke høyde for at sporten gjennomløper samfunnet på en immanent måte.⁵⁴⁶

Det som er vesentlig å se i denne sammenheng, er at sporten utgjør et grunnleggende produktivt samfunnsfelt. Sporten er en produksjonsarena som legger betingelser både for hvordan individformene utformes, men også for det tenkesett og de idealtypiske kroppsformasjoner som ligger til grunn for konstitueringen av identitet, hos aktører som forvalter sentrale pengepolitiske mekanismer. Sporten produserer i vel så stor grad betingelsene for kapitalismens utforming fordi den er en så gjennomgripende identitetsdistributør.

En måte å vinne forståelse for den måten sporten er operativ i samtiden på, er å se den i relasjon til den type begjærsutvekslingssystem som er virksomme. I utgangspunktet bidrar sporten til å opprette og videreføre et samfunnsmessig begjærsfelt. Sporten utgjør et stort, finmasket nettverk, med en rekke punkter som figurerer som leverandører av identitetsmarkører. Som identitetsdistributør bidrar den til å sette en rekke begjærsforhold i det enkelte individ. De begjær den så har satt ”sørger” den så for kontinuerlig å tiltrekke seg og forsyne med tidsriktige identitetsmarkører. Det innebærer at sportsfeltet lader en rekke magnetiske punkter i det offentlige begjærsrom, som de individuelle begjær blir mediert mot. I denne mimetiske medieringsprosess besetter så den enkelte de sett av identitetsmarkører som er forenlige med den livsstil vedkommende abonnerer på. Sporten er således et grunnleggende aktivt distribuerende og tiltrekkende begjærsfelt.

Mange teoretikere trekker frem både den konkrete sammenhengen, og interesser som søker å understreke sammenhengen, mellom idrett og teknologi, og ser sporten som en materialisering av fremskrittet. Prestasjonene på de ulike idrettsarenaer viser på en konkret måte at verden går fremover. Fremskrittet kan bokstavelig talt sees, måles, fremvises. Vi svømmer, løper, sykler og kjører hurtigere enn våre forgjengere. Vi hopper høyere, dykker dypere og svever lenger enn våre forfedre. Tangen uttaler blant annet, ”Gjennom det utvalg som mediene gjør blant mulige idrettsprestasjoner og arrangementer, blant mulige utøvere og idretter, i sin produksjon av idrettsstoff i redaksjonene, framstår idretten som prototypen på

⁵⁴⁶ Jan Ove Tangen (1999): 7. “Hvorvidt idrett får mulighet til å vedvare, betinges av det samfunn den til enhver tid omgis av. For at idrett skal kunne differensieres ut som sosialt system, må denne formen for kommunikasjon representere en relevant problemløsning for samfunnet.”

”framskrittet”, grunnlagt på prinsipper som kalkulering, kvantifisering, rangering, standardisering og disiplinering.”⁵⁴⁷

Her får vi artikulert en forestilling om at idretten er en manifestasjon og utvikling av den fremskrittstanke som ble artikulert av blant annet Francis Bacon. Tanken om sportens speilfunksjon understreker oppfattelsen av sportsfeltet som et område som er nærmest utdifferensiert fra samfunnet, og som blir invadert av de vitenskapelige, teknologiske og økonomiske imperativer som ellers råder. Sporten er imidlertid ikke et speil, den er en sentral aktiv sosial dynamikk.

En tendens i denne sammenheng er at sporten, i langt større grad produserer og legitimerer enn speiler det vitenskapelig orienterte verdensbildet. Sportsfeltets betydning er fortrinnsvis at det oppretter de menneskelige betingelsene for betydningen av fremskrittet. Det installerer horisonten om tid og progresjon. Samtidig som det naturliggjør og humaniserer forestillingen om karriere og fremdrift som selvfølgelige eksistensmodi, så skaper feltet også de begjærmessige forhold, som konstituerer disse som habitus. Det innebærer blant annet at den augustinsk inspirerte selvfornektelsen og den hobbesianske tanke om livet som et kappløp, et verdisystem som opprettes, ikke som asketiske ideal, men som aktive begjærstilknytningsforhold.

Sport og seksualitet

Det er utopisk å forsøke å påtvinge sporten en form for måtehold. Dens mestre må ha ”frihet til å overdrive”. Det er derfor de har fått parolen ”Citius, altius, fortius” (hurtigere, høyere, sterkere), mottoet for dem som tør å strebe mot å sette rekorder. (Pierre de Coubertin, 1935)

Sporten kan bli tematisert fra en rekke ulike nivåer. I forrige kapittel ga jeg en presentasjon av den mannsskikkelse Francis Bacon så som egnet til å forvalte de ferdigheter som kunne bidra til å utvikle samfunnet. En av de sentrale plasser denne mannsskikkelsen opptrer på og fremviser seg selv på i dag, er ikke i det vitenskapelige laboratorium, på nasjonalmuseets bibliotek, eller på landbrukshøyskolens plantefelt, men nettopp på de ulike arenaer innen

⁵⁴⁷ Jan Ove Tangen (1999): 11.

sportsfeltet. På dette området finner vi operative en rekke av de diskursive tråder som ble lagt av renessansetrioen Bacon, Hobbes og Augustin.⁵⁴⁸ Forestillingen om livet som et konkurransefelt kunne ha vært hentet ut av fellesstarten på 15 km langrenn, 100 m sprint, eller 1000 m kajakk i sommer-OL, etc., etc. Her er det, som hos Hobbes, prestasjonen og seieren som er det overordnede mål. Det augustinske innslag artikulere seg på individnivå i askesen og selvfornektelsen og den pietistiske virilitet i selvforholdet som realiserer seg i utrettelig trening, nøye utmålte dietter, avholdenheten fra legale nytelsesmidler som alkohol og nikotin. I tillegg finner vi det implisitte kravet om at sportsutøveren skal være i besittelse av et sett stramt opptrukne lystformasjoner, for å ha forhåpninger om å oppnå idolstatus.

Det finnes mange måter å betrakte forholdet mellom sport og seksualitet på. En ikke uvanlig måte er å perspektivere det ut fra en darwinistisk forståelseshorisont. I denne settingen hvor det overordnede imperativ er ”kampen for tilværelsen” kan konkurransen på sportsarenaen betraktes som en ritualisert kamp, hvor livsdugelighet blir utprøvd. I dyreriket er det den dominerende hann som er ekvivalent til sportshelten. Denne evner å nedkjempe sine artsfrender og får derved ført sine gener videre. I dette perspektivet har volden ontologisk primat over seksualiteten. Perspektivet legger vekt på at hos våre evolusjonsmessige forfedre har voldsevne stått i forhold til formeringssuksess. I overført betydning kan vi si at vinneren på sportsarenaen er den som på mest effektiv måte har oppøvd de egenskaper og maskuline dygder som kreves for å lykkes i konkurransesammenheng.

Den seksuelle oppvurdering av den atletiske kropp inneholder således elementer som kan føres tilbake til mannens tradisjonelle rolle som forsørger, nemlig selvkontroll, styrke, evne til å tilpasse seg ulike konkurranseforhold etc. Den erotiske fascinasjon som er knyttet til den skulpturerte mannskropp, er således en tvetydig affære, i den forstand at den bygger både på elementer fra økonomiens og rivaliseringens domene, i tillegg til løfter om lyst og livsdugelig avkom.

Den atletiske, maskuline kropp er en kropp som ustanselig figurerer i massemedia, film, mote og reklame. Foruten å være et symbol på suksess og fremtidsoptimisme, så utstråler den vitalitet, helse, vigør, ungdom, handlekraft etc. Den er forbilledlig for normal maskulinitet. I tillegg bidrar den til den allmenne seksualisering av individet og det sosiale rom. Den type seksualitet den representerer er imidlertid langt fra en entydig størrelse, som uten for mange forbehold kan knyttes til potens og utholdenhet. Et vesentlig spørsmål i denne sammenheng er hvordan denne mannskroppen oppleves ”innenifra”, hvordan den er seksualisert, ikke som fremtredelsesform, men som en egen opplevelshorisont.

⁵⁴⁸ Jeg har tidligere gjort rede for hvorfor en kirkefader fra tidlig middelalder blir rubrisert som en renessansetenker.

Er det slik at denne kroppen gir individet selv tilfredsstillelse, eller ligger det et element av bedrag i det at en etterstrebellesverdig og attraktiv kropp ikke rommer et lystreservoar som gir dypt orgastisk velvære? Sagt på en annen måte, er den forming av muskelmasse og den ledning av energier som ”idrettskroppen” utsettes for, noe som fremmer lystopplevelsen eller det Reich betegner orgastisk potens? Eller finnes det nettopp et ”augustinsk innslag”, som en neddemping av den lystmessige funksjonering i de idealkropper som frembys fra de ulike punkter i samfunnets sportsfelt? Dette er komplekse spørsmål som det ikke kan gis noe entydig svar på, blant annet grunnet feltes mangfold. Jeg skal derfor kun gi en liten antydning. I dette feltet er det noen kropper som fremheves som mer forbilledlige enn andre. Disse varierer over tid. Felles er en sterkt manipulert og skulpturert muskelmasse.

En toneangivende tankeretning i psykologien, som blant annet Wilhelm Reich og Alexander Lowen står som representanter for, vil nettopp hevde at den stramme, spente kropp er en kropp hvor de erotiske og seksuelle impulser er hemmet av det såkalte kroppsspanser. Den spente kropp blir i en viss utstrekning, ifølge reichiansk teori, offer for en følelsesfornumming. Det vil ikke si at genital lyst nødvendigvis blir blokkert, men tvert om at genitaliene fremstår som den eneste erogene sone. Ifølge min lesning av både Freud og Reich er det mange indikatorer som peker på at de prestasjonsimperativer som blir innpodet i mannskroppen, ikke på noen måte fremmer opplevelsen av orgastisk lyst. Tvert om er det mye som tyder på redusert orgastisk potens. Ifølge idrettshistorikeren Hans Bonde var også undertrykkelsen av de seksuelle drifter et viktig ledd i idrettslitteraturens begrep om en stålsatt karakter.⁵⁴⁹

Dette peker direkte på eksistensen av et puritansk regime. Dette regimet impliserer ikke nødvendigvis redusert utbytte av seksualiteten, men bare at den må administreres på helt bestemte måter. Her gjør to forhold seg gjeldende. Det ene inneholder et renhetsaspekt, mens det andre i større grad gir seg ut for å være av pragmatisk natur. Renhetsaspektet legger vekt på at sporten har en sunn karakteroppbyggende funksjon, idet treningen sublimerer seksualdriften, og gjør det enklere for mannen å bevare sinnet og kjødet rent. Den andre er en forestilling om at seksuell avholdenhet øker den sportslige presentasjonsevne.

Sport og idrett er også betraktet som aktiviteter som fremmer helse og vigør og revitaliserer kroppen. Dette perspektivet har også en klar moralsk side. Denne peker på at de menn som ikke hengir seg til fysisk fostring, står i fare for å miste det kroppslige grunnlag for viljestyrken. Det innebærer at deler av den mannlige befolkning uten den rette trening kan

⁵⁴⁹ Hans Bonde: (1990): 21.

begynne å miste kontroll over sine seksuelle begjær. Dersom den maskuline viljekraft skulle begynne å erodere i sitt grunnfeste, kunne dette være en katastrofe på nasjonal basis.⁵⁵⁰

Historisk sett er sport og idrett også blitt sett på som gunstige for mannen på andre områder. Rundt århundreskiftet hersket det en tanke om at aktivitetene var vesentlige for mannens vitale vesker. En sunn og veltrent kropp huset foruten gode, moralske tanker, også livfulle og fremadstormende sædceller. Dette var imidlertid sædceller som ikke skulle spres for alle vinder. For i sportens barndom hersket det en bekymring med henhold til det energireservoar mannen rådet over. I tråd med både antikk og termodynamisk tankegang ble dette betraktet som endelig, og måtte derfor anvendes på vel gjennomtenkte måter.

Dersom en mann hadde for hyppige samleier eller masturberte for iherdig, var dette en energisløsing, som på nasjonal basis kunne føre til en betraktelig svekkelse av det tilfang av maskulinitet samfunnet trengte for å videreføre den utvikling man ønsket seg. Den ikke-regulerte seksualitet var således ikke bare en fare for den enkelte mann. Den var også en betydelig trussel på nasjonalt nivå. Denne tankegangen som var fremherskende på slutten av 1800-tallet og innover i 1900-tallet, og er blitt begrepsfestet som "den spermatiske økonomi". Mrozek gir teorien følgende utforming: "According to this theory, the human male possessed a limited quantity of sperm which could be invested in various enterprises, ranging from business through sport to copulation and procreation. In this context, the careful regulation of the body was the only path to conservation of energy."⁵⁵¹

Et vesentlig aspekt ved forholdet mellom sport og seksualitet er den måte sportsarenaen figurerer som et samfunnsmessig felt hvor bestemte seksualitetsformasjoner blir rendyrket og fremvist.⁵⁵² Sentralt i sportens kjønnsperformance er reproduksjonen av det heteroseksuelle hegemoni. Sportsarenaen bidrar å opprettholde forestillingen om en nærmest universell klar og entydig kjønnsidentitet. Det ene aspektet dreier seg om usynliggjøringen av homoseksualitet, og det andre, som er nært relatert til dette, dreier seg om reproduksjonen av det Butler har kalt den heteroseksuelle matrise. I begge disse aspekter finner vi igjen den etos som var i sin formative fase med Bacon, Hobbes og Augustin.

⁵⁵⁰ Todd Crosset (1990): i Michael A. Messener / Donald Sabo.

⁵⁵¹ Todd Crosset (1990): 52. I Michael A. Messener / Donald Sabo.

⁵⁵² Gert Hekma (2000): 1. "At the request of the Dutch government, a group of researchers looked into the experiences of gay men and lesbians in organized, non-professional sports. The principal finding was that gay men and lesbians do not experience much discrimination. This circumstance results from the invisibility and silencing of homosexuality in athletics, both by sports organizations and by gay men and lesbians themselves. But in those sports where lesbians have become open about their sexuality, especially in soccer, they do encounter a high level of discrimination. Gay men, on the other hand, have not become visible in any sport."

*Sport, I argue, has played a role, perhaps not the leading one, but a role nevertheless in the appropriation, control, and perhaps ultimate erasure of the otherness of homosexuality and thus of its transformative power.*⁵⁵³

Et vesentlig karakteristikon ved sportshelten er at han er i besittelse av en sann og legitim seksualitet, som ikke gir større rom for nyanser.⁵⁵⁴ Det ville f.eks. være utenkelig å lese i avisene overskrifter som: ”Koss ydmyket på 10000-meter av hermafroditt” eller ”Transvestitt satte bakkerekord i Planitza”, etc. Det er også klart at homser ikke spiller spiss på landslaget, vinner VM i utfor eller slår Bjørn Dæhlie på 50-km i Holmenkollen.⁵⁵⁵ Hans Bonde hevder at utformingen av dansk sport rundt århundreskiftet kan sees i sammenheng med en økende frykt for den homoseksuelle mann.⁵⁵⁶ Det er nok riktig. Samtidig kan imidlertid denne frykten peke på de tanker og strategier om forvaltning av liv og kjønn som ligger bak en klasses konsolidering og et økonomisk regimes bekræftelse av seg selv.

Sportsfeltet er en arena som ikke bare konserverer tradisjonelle forestillinger om kjønn, men som også uopphørlig produserer og reproducerer disse. Selv om feltet i dag er svært differensiert og er operativt på måter som på mange nivåer er kompatible til den identitetsmessige pluralisme som kjennetegner samfunnet som et livsstilsfelt, så er sportsfeltet ikke på høyde med de forestillinger om kjønn, som er en immanent del av livsstilsmangfoldet.

⁵⁵³ Brian Pronger (2000): 233. i Jim McKay/ Michael A. Messener / Donald Sabo.

⁵⁵⁴ Brian Pronger (2000): 236. i Jim McKay/ Michael A. Messener / Donald Sabo. “Men’s sport is particularly homophobic because of the omnipresence of implicit homoeroticism in a cultural practice that is supposed to build heterosexuality – homophobia helps to prevent what is implicit from being explicit.”

²⁰⁹ Brian Pronger (2000): 224. i Jim McKay/ Michael A. Messener / Donald Sabo. ”But considering that across North America in the last 20 years, fewer than two dozen high-performance athletes have declared their homosexuality publicly, and only a few of them have had significant public profiles (e.g., Martina Navratilova and Greg Louganis), and that very few of that already small number have continued in their careers once they have come out, it is clear that the effect that out gay athletes have had in making mainstream sport a sexually liberated environment is negligible.”

⁵⁵⁶ Hans Bonde: (1990): 51 ff

7 Individet seksualiseres

Atomisme og masturbasjon

Under 1800-talet kom man att vid könslivets studium snarare än att utgå från två människor som älskar, studera dem var för sig och isolerade från varandra. Den sexuella åtrån började betraktas som något som föregick och kunde avskiljas från den sexuella dragningskraften. Begäret fanns så att säga av sig självt i individens kropp. Tidigare hade man antagit att lusten väcktes av attraktionen till en annan människa, nu antogs begäret föregå mötet med den andre.⁵⁵⁷

Sitatet fra Ekenstam er mer komplekst enn det umiddelbart kan synes som. Det refererer til seksualitetens individualiseringshistorie. Det vil si den særegne måte seksualiteten er blitt innskrevet i det vestlige mennesket på. Denne innskrivningen er ikke bare uløselig knyttet til individet, men den er også en form for innskrivning som sikter mot å opprettholde og konservere individet som en atomistisk enhet. Når Butler snakker om den heteroseksuelle matrise, så tematiserer hun i realiteten en bestemt profil denne innskrivningen har fått. De performative kjønnsstuntene Butler foreskriver, kan nok peke på kulturens betydning i

⁵⁵⁷ Claes Ekenstam (1993): 267.

konstruksjonen av kjønnsidentitet, men de vil ikke kunne virke subversivt med henhold til det grunnleggende seksualinnskrivningsmodus som er knyttet til individkategorien. Selv om anvendelsen av begrepet heteroseksualitet peker mot en tosomhet, så er ikke seksualiteten konstituert som et hovedsakelig relasjonelt anliggende. Et av de ytre tegnene på det er at det finnes få vitenskapelig formulerte karakteristika av selve relasjonen, av dens karakter og kvaliteter. Den betraktes som oftest i kategorier som god eller dårlig, mer eller mindre tilfredsstillende etc. Fokuset for forståelse er imidlertid rettet mot de måter seksualiteten er bundet opp til det enkelte individs karakter og personlighet.

I forrige kapittel understrekte jeg at de betingelsene som hadde formativ innflytelse på konstruksjonen av individformen var aktive i renessansen. Jeg la vekt på at et individ som var selvtilstrekkelig i seg selv og fokusert rundt egne ambisjoner og drivkrefter var i emning. I sin maskuline utgave blir det forstått som en autonom og handlekraftig enhet. Dette ambisiøse, atomistiske selvet ble særlig tydelig formulert av Thomas Hobbes. Retrospekt ga Norbert Elias en formulering av de kulturelle betingelser og de psykologiske mekanismer, som konstituerte denne individformen, som han ga betegnelsen *homo clausus*. I dette kapitlet skal jeg gi en skisse av den måte den mannlige, vestlige seksualitet er en del av dette individprosjektet på.

På seksualitetens område viser den atomistiske profil seg blant annet i en forståelse av at begjæret ligger ferdig utviklet i det enkelte individ. Dets natur og karakter er uavhengig av de relasjoner det inngår i. Seksualiteten fremstår som solipsistisk i den forstand at tiltrekningens karakter, livshistorienes særegenhet, personlighetens form og kjærlighetsforholdets art, ikke har konstituerende innflytelse. Vi finner her en egalitær individualisme i den forstand at på lignende måte som ethvert atom kan være en byggekloss i en gitt gjenstand, så er enhver i prinsippet enhver annens mulige og likeverdige partner i et seksuelt forhold, uten at dette berører de involvertes karakter.

Historisk sett bidrar antimasturbasjonspedagogikken og senere hen sexologien, med navn som Krafft-Ebing, Havelock Ellis, August Forel og også Freud, på avgjørende måte til å aksentuere lysten som et fenomen relatert til det enkelte individ. Antimasturbasjonspedagogikken allerede fra 1700-tallet av, mens sexologien først begynner å vokse frem fra vel midten av det 19. århundre. Disse pedagogiske og vitenskapelige formingsregimer bidrar til å konsolidere individet som et atomistisk foretagende.⁵⁵⁸ Dette har strukturellheter til den filosofiske utforming Hobbes ga det tidlige moderne mennesket.

⁵⁵⁸ Det finnes selvfølgelig en rekke andre måter å betrakte dette forholdet på. Willy Pedersen gir en grei oppsummering i innledningen til artikkelen *Onani*. Willy Pedersen (2002): 51. "Historisk sett er kampanjen mot onani det som framfor noe forbindes med det

Seksualitet er, som Foucault sier, et begrep som først oppstod på begynnelsen av 1800-tallet.⁵⁵⁹ I antikken snakket man for eksempel om lystens bruk, *chresis aphrodision*. For det antikke mennesket var seksualiteten ikke et eget eksklusivt område. Det seksuelle utgjorde delaspesker ved en rekke begjærsforhold. Reguleringen av seksualiteten, eller lystens rette bruk, ble tematisert under områder som omhandlet diett, hushold, etc. For det antikke mennesket dreide det seg om å skape en slags estetisk eksistens etikk. En hovedtanke bak denne etikk var å fostre den frie mann slik at han kunne mestre seg selv på en måte som gjorde ham skikket til å utøve sin makt og sitt herredømme. Denne ble muliggjort gjennom de måter han forholdt seg til seg selv på, den omsorg han hadde for selvet. Det vesentlige i denne sammenheng var ikke *hva* han begjærte, men *hvordan* han begjærte det. Her lå en klassisk måteholdsetos til grunn. Når det gjaldt seksualiteten, var det ikke vesentlig om han begjærte kvinner, gutter eller slaver, men den måte den seksuelle praksis ble utført på. Det vil si at hans seksuelle preferanser ikke ble betraktet som uttrykk for en underliggende identitet, like lite som hans preferanser for mat eller hans måte å føre hushold på stigmatiserte ham som en spesiell og farlig undergruppe av *homo dieticus* eller *homo economicus*. Det var en lystpraksis som ikke stod i forbindelse med eller var uttrykk for en indre substans av en seksuell karakter. Den berørte således ikke hans identitet som menneske i særlig større grad enn rekke av andre etiske praksiser han inngikk i til daglig.

Når vi når moderniteten, får vi her et grunnleggende skifte. Seksualitet er ikke et spørsmål om preferanse eller praksis, det er et spørsmål om identitet. Midten av 1800-tallet er de seksuelle typologiseringers tid. Fra sexologenes eksamineringer oppstår nye menneskearter. Skriftene kan betraktes som herbarium over mennesketyper av seksuell art. Det opprampses lange lister over seksuelle perversjoner, og rekke av de analytiske termer vi fremdeles bruker i dag, som heteroseksualitet, homoseksualitet, sadisme, masochisme etc., ser dagens lys i den seksuelle vitenskaps barndom.⁵⁶⁰ Felles for disse er at det finnes en kjerne av seksuell karakter i det enkelte menneskes indre. Denne er medfødt og av fysiologisk karakter. Menneskets erotiske praksiser styres således ikke av valg og preferanser, men betraktes som uttrykk for en indre substans av seksuell karakter.

seksualfiendtlige 1800-tallet. Det er angitt mange grunner til dette, knyttet til religionens oppfatning om "urenhet", borgerlig liberal ideologi om "selvkontroll" og sosiodemografiske oppfatninger om en mulig befolkningsstagnasjon. Stolberg argumenterer for at kampanjen reflekterer dype lag av angst i samfunnet – knyttet til et mulig virilitetstap hos menn, truet kjønnsidentitet og et svekket fysisk selvbylde."

⁵⁵⁹ Michel Foucault (1985): 3. "I wanted first to dwell on that quite recent and banal notion of "sexuality": to stand detached from it, bracketing its familiarity, in order to analyze the theoretical and practical context with which it has been associated. The term itself did not appear until the beginning of the nineteenth century, a fact that should be neither underestimated nor overinterpreted."

⁵⁶⁰ Joseph Bristow (1985): 13. "Sexology initially designated a science that developed an elaborate descriptive system to classify a striking range of sexual types of person (bisexual, heterosexual, homosexual, and their variants) and forms of sexual desire (fetishism, masochism, sadism, among them)."

I sexologenes betraktninger over mennesket og det seksuelle begjærs egenart finner vi det atomistiske menneskesyn artikulert i ulike former fra ca. midten av 1800-tallet og frem til i dag. I tråd med det ”seksuelle demokrati” som vinner fotfeste utover i vårt eget århundre, særlig etter andre verdenskrig, ligger dette synet innbakt i en rekke av sexologenes teorier og terapeutiske praksiser. Det kan blant annet leses ut av Masters verker gjennom uttalelser som: ”A moment’s reflection is enough to convince one that for the male, no less the female, orgasm is an entirely egocentric affair.”⁵⁶¹ En av dem som forholder seg med sterkest kritisk kraft til dette menneskesynet, er André Béjin. Han hevder at denne individ- og seksualforståelse fører til at det moderne mennesket fremstår som en kalkulerende onanist på seksualitetens område. Han formulerer seg på følgende måte:

*Looked at in this way coition is not a ”Communion” but a series of acts of ”Communication” between two quasi-monads leading to two moments of pleasure, isolated, but if possible simultaneous so as to ”cancel each other out”. It is neither a pair of egoisms or a pair of narcissisms, but a combination of two egoisms in one climax. According to this eminently humanistic and egalitarian theory, one’s partner in love is no more than the catalyst in a masturbatory event, stimulating a sexual reaction at the end of which the partner remains almost unaffected.*⁵⁶²

En spissartikulering av en slik atomistisk organisert begjærskonstellasjon finner vi i litterær utgave i Agnar Mykles novellesamling *Largo*. Her blir seksualiteten forstått som trykk som krever utligning. Den viser seg ved at den unge kåte mann forgriper seg på en ku som er fastlenket på båsen. En tolkning av Mykle er at han med denne fortellingen ikke bare ønsker å si noe om hvor desperate unge menn kan bli, men at den også har en kulturkritisk brodd som går utover en forestilling om at ”kjærlighet er en ensom sak”, og peker på den grunnleggende lukkethet om det enkelte individ som er en av lystens eksistensbetingelser.⁵⁶³ Historien om den vestlige seksualitet kan således leses ikke som en fortelling om de ulike typer forhold mennesker kan ha til hverandre, men en liste over de teknologier som fra samfunnets side må settes inn mot begjæret for å holde mennesket på matten. Dette begjæret er knyttet til

⁵⁶¹ André Béjin (1985): 212. i Philippe Ariés and Andre Béjin.

⁵⁶² Andre Béjin: (1985): 212. i Philippe Ariés and Andre Béjin

enkeltindividet på en måte som ikke gjør det prinsipielt forskjellig fra det begjær som inngår i en masturbatorisk praksis.

En del av det vestlige seksualprosjekt er, som jeg har påpekt, forestillingen om seksualitetens som en ond og potensielt livsfarlig størrelse. Et av de steder hvor individualiseringen og demokratiseringen av seksualiteten kobles med tanken om lystens immanente destruktivitet artikuleres spesielt tydelig, er i antimasturbasjonspedagogikken. Opprinnelsen til masturbasjonsproblemet i sin moderne form kan lokaliseres hos kirkefaderen Augustin.

*Den sexuella etikens huvudsakliga fråga har förskjutits från relationer mellan människor till relationen till sig själv, från inträngandet till erektionsproblemet, det vill säga till ett system av inre rörelser, från den första knappt urskiljbara och undflyande tanken till den slutgiltiga fortfarande avskilda pollutionen, genom dessa asketiska tekniker och den Augustinska teologin. Hur olika och så småningom motsägelsesfulla de skulle visa sig vara, har de ändå kunnat uppnå en gemensam effekt. Sexualiteten, subjektiviteten och sanningen har kunnat förenas med starka band. **Enligt min uppfattning är detta det religiösa ramverket för masturbationsproblemet** – ett problem som nästan ignoreras av grekerna, som ansåg att masturbation var något för slavar och satyrer, men inte för fria medborgare – som i vårt samhälle skulle komma att betraktas som en av sexuallivets huvudfrågor. (min uthevelse)⁵⁶⁴*

Opphavet til fokuset på masturbasjonen ser ut til å være koblet til en problematikk sentrert rundt konstitueringen av et indre. Dette er et indre som er i besittelse av en rekke begjær, følelser, tanker, impulser, som overvåkes og reguleres av et introspektivt blikk og et asketisk selvforhold. Det blir gitt en autoritativ utforming av det menneskelige/mannlige begjærs natur, og det blir tegnet et paradigme for den legitime måte å forholde seg til dette på. Augustin forstår seksualiteten i større grad som et anliggende i enkeltindividet enn som et mellommenneskelig forhold. Som indre faktor står driften som produsent av et ukjent antall

⁵⁶³ Claes Ekenstam (1993): 268. "Enligt Kinseyrapportens nivellerande uppfattning av den fysiska kärleken är den manlige masturbatörens egenhändigt utvunna lusta av samma slag, som han erfar vid kroppsligt umgänge med kvinnor, djur eller andra män. Det enda som är av betydelse är summen av orgasmer, detta abstrakta matematiska mått på personens totala konststillfredsställelse."

⁵⁶⁴ Michel Foucault / Richard Sennet (1985): 44.

lyster, tanker og fantasikonstellasjoner. Disse vender menneskets oppmerksomhet bort fra Gud. Den moralske utfordring for det kristne mennesket blir å holde sitt indre rent for kunne rette oppmerksomheten mot Guds lys.

Dette sjels- og åndshygieniske prosjekt iverksettes gjennom introspektive teknikker, bekjennelse og botsøvelser. Disse renhetsteknologier har gitt føringer for hvordan seksualitet forstås og tenkes i europeisk historie. Vesentlige deler av den litteratur, de praksiser og forståelseshorisonter som har etablert Vestens seksuelle kanon har forstått mennesket som atomistisk og begjæret som solipsistisk. I denne tradisjon eksisterer det ikke en substansiell demarkasjonslinje mellom masturbasjon og coitus, i den forstand at det ikke er en kvalitativ forskjell mellom det begjær som inngår i en masturbatorisk sammenheng, og det som utøves ved samleie.

*Det nya är att sexualiteten inte längre handlar om relationen till andra människor, utan om den egna relationen till sig själv, eller för att utveckla det mer precist, relationen mellan den egna viljan och det ofrivilligas egenrörelser.*⁵⁶⁵

Hovedfokuset i den tidlige onanilitteraturen retter seg først og fremst mot mannskjønnet, selv om kvinner ikke ble helt forbigått. I sammenheng med det syn som vokste frem fra Tissots avhandling, bredde det seg en oppfatning om at mannens sæd stod i et intimt forhold til livskraftene. Den inneholdt så og si livskraften i dens mest konsentrerte form. Her ligger det en tanke om at mannens sæd er en svært kostbar og endelig resurs. Sløser en med denne, så dreneres kroppen for energi. «The spermatic economy» en versjon av sædmystikken.⁵⁶⁶ Tanken er at sæden i likhet med penger eksisterer i begrenset omfang. Ønsket en å investere i sin egen fremtid og i livskraftig avkom var det svært dårlig næringsvett å sløse med tilmålte ressurser. Den ansvarlige og fornuftige mann sprer altså ikke sine vitale vesker ifølge lystens forgodtbefinnende, han leverer dem så nær sin kvinnes livmorshals som mulig, i samsvar med et rasjonelt fundert familieprosjekt. Selv om en slik spermatisk metafysikk ikke alltid er like klart artikulert i antimasturbasjonslitteraturen eller figurerer som begrunnelse for de tiltak som rettes mot denne skjulte last, så gir den i en rekke tilfeller føringer til det som blir skrevet, sagt og gjort. Nå er allikevel en spermatisk metafysikk av vitalistisk karakter ikke et fenomen som

⁵⁶⁵ Michel Foucault / Richard Sennet (1985): 43.

oppstår med den moderne onanibekjempelsen. En eldre versjon av denne sædmystikken finner vi blant annet hos sambierne på Ny Guinea. Her betraktes også sæden som en svært kostbar væske. Den er et reservoar av maskulin kraft, som må bringes videre fra generasjon til generasjon. Fra ca. syv års alderen og frem til puberteten må guttene utføre fellatio på eldre gutter og unge menn, og svelge sæden. Denne rituelle fellatio er en absolutt forutsetning for at unge gutter kan vokse frem til full manndoms kraft. Tanken er at der finnes et organ i kroppen som absorberer sæden, og fungerer som et reservoar for maskulin kraft. Det må menn til for å skape menn. I klassisk gresk kultur eksisterer en spermatisk metafysikk på ulike nivåer og i ulike utgaver. Den pederastiske relasjon er for eksempel i utgangspunktet et kulturelt bestemt pedagogisk forhold mellom en eldre mann (*erastes*) og en yngling (*eromenos*). I tillegg til at den eldre i forholdet bidrar til dannelsen av den yngre med sin kunnskap og innsikt, er det også mulig å lokalisere en tanke om at *erastes* i den seksuelle relasjon også overfører noe av sin maskuline kraft til *eromenos*.⁵⁶⁷

Onanikampanjens bestrebelser på å holde livskraftens og vitalitetens vesker innenfor den skulpturerte mannekroppens grenser hadde metafysiske føringer av ulik art. Antimasturbasjonspedagogikken omfattet forhold som gymnastikk og kroppsøving, hydroterapi, diett, boligforhold, klesdrakt, foranstaltninger i skolen og kirurgiske inngrep.

Den rolle som ble tillagt ernæringen var omfattende. Dens viktigste oppgave var av profylaktisk karakter. Gjennom et sunt liv og et sunt kosthold skulle den oppvoksende slekt hindres i å utvikle «ungdomssynden». I tråd med Galenos' tanker om at en type mat kunne gjøre en kysk og anstendig, mens en annen type føde kunne drive en til utskeielser, ble ernæringen gitt en magisk-moralsk verdi. Det ble utviklet spesielle diettprodukter og kostholdsprogrammer. Et av de mest gjennomslagskraftige var initiert av J. H. Kellogg, som blant annet utviklet *Corn Flakes* som et massivt anti-afrodisiakum, som skulle dempe og redusere seksuell opphetethet i nasjonens unge menn. Han skrev bestselgere som *Man the Masterpiece* (1886) og *Plain Facts for young and Old* (1888). Disse var guider for unge menn og deres foreldre for hvordan en skulle oppnå et rent levesett gjennom selvutvikling basert på utstrakt selvkontroll.

⁵⁶⁶ G. J. Barker-Benfield (1976): 181. «Men believed their expenditure of sperm had to be governed according to an economic principle. I have called this principle the «spermatic economy.» s. 181.

⁵⁶⁷ Thorild Vanggaard (1972): 12. "The same thing happened when, in the seventh century B.C., a Dorian nobleman through his phallus transferred to a boy the essence of his best qualities as a man. Since erotic pleasure was subordinated to a more important aim this was a more genuinely symbolic act, the aim being to make the boy a man with strength, a sense of duty, eloquence, cleverness, generosity, courage, and all the other noble virtues. Again, the act was not symbolic in the sense that we use the word, to denote something which seems to be what in reality it is not. For the Dorian, a real event took place; through the pederastic act the grown man's valuable qualities, which were as these people saw it incorporated in his phallus, were transferred to the boy. With the help of Apollo the older man could convey his noble manhood to the youth."

I *Plain Facts for Old and Young*, i et kapittel kalt «Treatment for Self-Abuse and its Effects», gjør Kellogg rede for en rekke remedier som kan sette en demper på den unge manns kjødelige tildragelser. I den mildere divisjon finnes forslag om å bandasjere genitaliene, dekke organene til med små bokser, eller rett og slett binde hendene. I den tyngre divisjon fremkommer forslag om omskjæring, men uten bedøvelse da «the brief pain attending the operation will have a salutary effect upon the mind, especially if it be connected with the idea of punishment.»⁵⁶⁸ Når det gjelder eldre og mer gjenstridige gutter, foreslår han at det blir strukket en wire gjennom forhuden som knyter denne fast over glans slik at ereksjon i seg selv praktisk talt blir en umulig affære. Dette er den såkalte infibulasjon. (Når det gjelder kvinnen, anbefaler Kellogg et syrebad (carbolic acid) direkte på klitoris. Dette skal dempe kjødets pitting såpass at hun er i stand til å gjenvinne selvkontroll).

I Europa finner vi en mildere utgave av Dr. Kellogg i pastor Sebastian Kneipp. Han utviklet to vidundermidler som skulle dempe den seksuell pitting og bidra til oppbygningen av den sunne kropp. Den ene var Kneipps strålebad som bestod i vekselvis varme og kalde vannstråler mot kroppen. Det andre var det klassiske Kneippbrødet. Vi kan således si at den gjennomsnittlige norske frokost, har eksplisitte element, som inngår i oppbygningen av den normative maskulinitet. At disse anti-masturbatoriske strømmer var høyst levende i vårt hjemlige Norge, fremgår blant annet av direktør Sandbergs 15. årsrapport for Gaustad Asyl i 1870, der han påstår at onani var en av de vanligste årsakene til sinnssykdom.⁵⁶⁹

Den industrielle revolusjons manifestering i den maskuline kropp hadde lenge gitt grunn til bekymring. Opprettelsen av rekker av nye yrkesgrupper, hvor den sterke, hardt arbeidende, svettende kropp var til liten eller ingen nytte, førte til en utbredt frykt for at mannens skulle bli avmaskulinisert. Hvordan skulle menn som tilbrakte største delen av sitt arbeidsliv i sittende stilling med hvit sammenkneppet skjorte på et kontor, med den konsekvens at kroppen ble blek, mager og lite muskuløs, være et virilt bærende element i en nasjons progressive utvikling? Tilstanden gav støtet til apokalyptiske visjoner. Dette tapet av maskulinitet, denne feminiserte kropp kunne ikke reddes gjennom arbeidet. Sport og utendørsaktiviteter ble i andre halvdel av nittenhundretallet fremhevet som redningsstrategier for en maskulinitet som hadde problemer med å finne seg til rette i de *Modern Times* som Charlie Chaplin portretterte som dypt krenkende og depersonaliserende. En annen konsekvens

⁵⁶⁸ M.Kimmel (1996): 130

⁵⁶⁹ Thore Langfeldt (1993): 26. Deler av Sandbergs rapport refereres på følgende måte: «Onani er opført som Sygdomsårsag hos 280 mænd og 44 kvinder. Kjønsudsvævelser i Almindelighed give sjelden Stødet til Sindsygdøm, medmindre Drik og uordentlig Levnet forresten, venerisk Smitte og Merkurialbehandling samt sædtab forene sig dermed; men anderledes er forholdet med Onani, hvor den tidlige Begyndelse, den stadige Anledning, Anger og Samvittighedsnag, de idelige Skakninger mellem Pligt og Lyst bidrage til at forøge den fordærvelige Indflydelse.

av industrialiseringen var at mannen som innflytelsesfaktor og rollemodell i de yngstes liv var betraktelig redusert, mens kvinnens betydning gjennom den konstante tilstedeværelse var øket. For å bøte på dette ble det opprettet organisasjoner som skulle sørge for at unge gutter ikke kollapset i mødrenes feminiserende grep. Den viktigste og mest suksessfulle var Lord Baden-Powells speiderbevegelse. Bevegelsen skulle gjennom etableringen av en lydig og patriotisk maskulinitet, redde unge gutter fra sine mødre, og gjenforene dem med et virilt maskulinitetsideal. Utendørslivet var den arena som skulle hjelpe den unge mann til å gjenerobre de slumrende maskuline dygder som selvstendighet, utholdenhet og handlekraft. Vesentlig i denne sammenheng er det å påpeke at det hovedfundament Baden-Powells bevegelse bygde restaureringen av maskuliniteten på, hadde uttalte anti-mastubatoriske og militaristiske grunntrekk.⁵⁷⁰

Nå har også onanibekjempelsen et klasseperspektiv. Reich gir følgende beskrivelse: «En annen pasient led av såkalt *nymfomani*. Hun oppnådde aldri tilfredsstillelse. Derfor lå hun med alle tilgjengelige menn uten å oppnå tilfredsstillelse. Til slutt masturberte hun med et knivskaft, til hun blødde i skjeden. Den som er kjent med de pinsler en umettelig, overspent seksuell opphisselse kan drive et menneske inn i, ville ikke snakke om «fenomen-spiritualitetens transcendentale kvalitet». Også denne pasienten avslørte den ødeleggende rolle den barnerike, fattige arbeiderfamilie spiller, tynget som den er av stadige bekymringer. I slike familier har mødrene verken tid eller mulighet til å oppdra barna sine omsorgsfullt. Når barnet onanerer, og moren oppdager det, så kaster hun en kniv etter barnet. Barnet knytter kniven sammen med angsten for å bli straffet for sin seksuelle atferd og med skyldfølelsene i forbindelse med den. Hun tør ikke tilfredsstille seg selv, og senere prøver hun å oppnå orgasme med den samme kniven.»⁵⁷¹

Med Freuds *Three Essays on the theory of Sexuality*, som begynte å sirkulere fra 1905 og utover, signaliseres en annen holdning til masturbasjonen. Den ble ikke lenger betraktet som del av seksualpatologien, men ble satt i sammenheng med utviklingen av ”den normale” seksualitet. ”Auto-erotism is almost always a precursor of completely developed sexuality, and manifests itself a long time before puberty”. Wilhelm Reich hevder at: ”Onanikonflikten gjør de unge syke. Det er bare selvtilfredsstillelse *uten skyldfølelse* som ikke er helsefarlig. *Ungdommen har krav på et lykkelig kjønsliv under de beste betingelser.* Varig seksuell

⁵⁷⁰ M.Kimmel (1990): 436. Sitert fra Allan Warren, *Manliness and Morality: Middle-Class Masculinity in Britain and America, 1800–1940*. New York 1987. «Baden-Powells successful repression of his own homosexual desires formed the basis of his idealization of the body and his repudiation of its activities. He was a virulent campaigner against masturbation, e.g., although he was found of photograph collections of young naked men frolicking in the woods. And while he promoted what he called «the flannel shirt life,» he also enjoyed cross-dressing and, as he calls it, «shirt dancing».

⁵⁷¹ Wilhelm Reich (1996): 57.

avholdenhet er ubetinget skadelig. Sykelige fantasier forsvinner bare ved et tilfredsstillende seksualliv.⁵⁷² Den nye trenden blir også artikulert av Iwan Bloch i *Sexual Life of Our Time* (1908), hvor det slås fast at ”Even Elephants Masturbate.” Willy Pedersen skriver i artikkelen *Onani*; ”Åpenhet om og aksept av onani ble selve symbolsaken i kampen for et friere seksualliv i det tjuende århundrede. Karl Evang åpnet således det første nummeret av *Populært Tidsskrift for Seksuell Oplysning* med en artikkel om nettopp onani.”⁵⁷³

I vår tid har vi fått en relokalisering av den tradisjonelle forbindelse mellom seksualitet, ondskap og moralsk forfall. I det sexologiske landskap blir masturbasjon stort sett betraktet som sunt og normalt, og i tråd med Freuds tanker som et forstadium til voksen seksualitet.⁵⁷⁴ De tidligere fordømmelser og nitidige beskrivelser av den ensomme lysts skadevirkninger blir i dag betraktet med misbilligelse, og med hoderystninger over hvor feil det var mulig å ta i tidligere tider. Den augustinske innflytelse er imidlertid høyst levende på flere områder også i dagens seksuallandskap. En perspektivering er at fordømmelsen av den ensomme lysts gleder har i dag skiftet plass.

Et hovedsete finner vi i pornodebatten. Pornoen er i dag blitt et sted hvor den gamle kobling mellom seksualitet, ondskap, forfall, degenererthet og vold har installert seg. Denne oppdateringen av ondskaperen er naturlig nok, i den forstand at pornoen har en profil som griper langt dypere inn i spesifikke karakteristika ved det moderne samfunn. Den er blant annet det sted hvor seksualiteten knyttes både til konsumsamfunnet og media samfunnet. Porno er ulik mange andre former for seksualitet i den forstand at konsum skjer via mediasamfunnets sentrale kanaler, i form av blader, filmer, TV, video og internett.

”Pornography is the theory, and rape is the practice”, skrev Robin Morgan i 1980. Hun etablerte derved et feministisk slogan som hevdet at mannens ensomme lyst ikke bare var farlig og nedbrytende for ham selv, slik tilfellet var i speiderbevegelsens antimasturbasjonsprogram, men den var også farlig for kvinnen.

En av Augustins tolkninger av Adam er at han har et blad foran kjønnsorganene, ikke fordi han føler skam over sin nakenhet, men fordi kjønnsorganene beveger seg av seg selv, det vil si han søker å skjule en ereksjon. Årsaken til denne ufrivillige ereksjonen, til at kjønnnet kan operere slik på egenhånd, er at viljen gjennom syndefallet har mistet sitt ontologiske feste. Lysten er således i prinsippet en ustyrlig og derved en potensiell farlig størrelse.⁵⁷⁵

⁵⁷² Wilhelm reich (1996): 160.

⁵⁷³ Willy Pedersen (2002): 51.

⁵⁷⁴ Willy Pedersen (2002): 52. ”Blant fagfolk bedømmes I dag onani gjerne som positivt og helsebringende, som en god mate å uttrykke egen seksualitet og som et godt hjelpemiddel for dem som ikke klarer å nå orgasme gjennom samleiet.”

⁵⁷⁵ Michel Foucault / Richard Sennet (1985): 41. ”Bildet av Adam, där han försöker dölja sina genitalier med ett fikonlöv, är vi alla bekanta med. Augustinus tillförde denna bekanta bild ytterligare en dimensjon. Han hävdar att Adams försök att dölja sina genitalier mindre berodde på skamkänslor än på det pinsamma förhållande att genitalierne rörde sig av sig själva. I den ofrivilliga erektionen framträder bilden av

Siden forskningen ikke gir belegg for at det eksisterer en kausalforbindelse mellom pornografi og seksualisert vold, gir det grunn for å antyde at Morgans forestillinger ikke utvikler seg fra empiriske undersøkelser, men fra de logikkformer som forestillingen om arvesynden og de tanker om seksualitetens iboende ondskap og destruktivitet som denne inneholder, har implantert i den vestlige kulturs forståelse av mennesket i nærmere 2000 år.⁵⁷⁶ I sin utlegning av mannens seksualitet får hun denne til å fremstå som ond og destruktiv ved at pornoen går inn i syndefallets kulturhistoriske rolle. Det er et paradoksalt forhold at deler av feminismen i dag forvalter tanken om den onde seksualitet med større kulturell gjennomslagskraft enn kirken og speiderbevegelsen.

Fra mitt perspektiv, som er sentrert rundt utviklingen av individformen som det vestlige menneskes grunnleggende eksistensmodus, er det en hovedtanke at antimasturbasjonspropagandaen og den intensivering av den ensomme lyst som den har bidradd til, har fungert som en faktor som har medvirket til å opprette lysten som et spesielt domene i den enkelte person.

Den måte å forstå og intensivere den ensomme persons lyst på som kommer til uttrykk i den antimasturbatoriske kulturbevegelse er, slik jeg ser det, et tidlig uttrykk for en moderne maktform, som gradvis øker i styrke og omfang. Dette er den form for makt som tar sikte mot å individualisere den enkelte. Seksualisering av mennesket som antimasturbasjonspedagogikken gir bidrag til, kan betraktes som en del av en større individualiseringsprosess. "*Sexualization, then, is the newest phase of individualism.*", uttaler Lawrence Birkin.⁵⁷⁷ Dette er et synspunkt som også Gert Hekma deler: "Processes of male individualization were at the same time processes of onanization."⁵⁷⁸

mannen som revolterade mot den allsmäktiga guden. Den okontrollerade sexualiteten är den arroganta människans straff. Hans okontrollerade kön är exakt det samma som han själv blivit mot Gud – en rebell."

⁵⁷⁶ Lynne Seagal (1990): 223. "The evidence of possible causal connections between pornography and violence remains complex and contradictory. It is weakest if we attempt to correlate actual sex crime with the use of pornography. There is evidence that sex criminals have been *less* exposed to pornography than men in general through their lives, including before arrest and conviction. A typical North American study by Michael Goldstein and Harold Kant, published in 1973 and apparently in agreement with forty previous studies, found that convicted rapists had less than the usual experience of pornography in adolescence and adulthood, displayed less enjoyment on exposure to it, and were generally more guilt-ridden and less sexually permissive – opposing premarital sex, for example. If porn is alleged to lead to male sexual aggression, Black sociologist Robert Staples asks, "why are the lowest consumers of porn (Blacks) so over-represented among those arrested and convicted of rape?"

⁵⁷⁷ Lawrence Birkin (1988): 12.

⁵⁷⁸ Gert Hekma (2002): 2. "The proscription of onanism will not have contributed to a decline in selfstimulation as boys always got more chances to masturbate, but to a rise in their feelings of shame. Processes of male individualization were at the same time processes of onanization. While self-stimulation as solitary vice (male hand on penis) looked like a homosexual act, as mutual masturbation between males it simply was a same-sexual act, endangering the straight masculinity of young men."

Sex, kristendom og kapitalisme. Hvordan individet lærer å regulere seg selv

I protestantismen stod fliden og det industrielle for et nytt samfunnssystem, der veien til himmelen ble nådd av de virksomme, akkumulerende og produserende.⁵⁷⁹

En måte å forstå dette seksualregimets konsolidering på, er å se det i relasjon til kristendommens allianse med kapitalismen. Her gir det en legitimering av akkumulasjonstankegangen. Max Weber gir en skisse av dette ekteskapet i *Den Protestantiske Etikk og Kapitalismens Ånd*. Weber er her opptatt av hvordan religiøse faktorer spilte en vesentlig rolle for den gjennomslagskraft kapitalismen fikk i deler av Europa. Til forskjell fra Marx legger Weber vekt på dynamikken mellom samfunnets religiøse og økonomiske sfærer, i forståelsen av kapitalismens utvikling og drivkrefter. Denne dynamikken tok sin første form i kapitalismens barndom på 1600- tallet og var en virksom faktor i ulike avarter inn i den velvoksne kapitalisme.

Implisitt i denne dynamikken finner vi en diskurs om maskulinitet. Weber perspektiverer vesentlige sider ved en maskulinitet som er i ferd med å etablere seg som hegemonisk i denne epoken. Den bærer med seg en rekke av de elementer som var sentrale i den renessansetroika jeg tematiserte i kapittel 2. Det dreier seg både om en seksualregulering, et virkelighetssyn og som Victor Seidler påpeker, en bestemt type fornuft, som nå fungerer som det kompass en orienterer seg i forhold til virkeligheten med.⁵⁸⁰ Weber lokaliserer den moderne kapitalismens opphav i en mentalitet som vil ha penger for pengenes egen del.

⁵⁷⁹ Holter/Aarseth (1993): 287.

⁵⁸⁰ Victor J. Seidler (1994): 158. "Weber, significantly, connects the rationalisation of society with the growth of bureaucratic organisation. In his earlier work *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, it would also seem possible to connect it to particular dominant forms of masculinity (Weber 1930). For it was the Protestant ethic that helped to educate a masculinity into accepting that achievement comes from realising goals set by reason alone. It teaches men to be suspicious of their natures as inevitably leading them astray from the goals they set for themselves. Men learn to take pride in their achievements and in the denial of nature, which only affirm their masculine identities."

Men enda viktigere er det at denne «etikks høyeste gode», nemlig ervervelsen av penger og stadig flere penger, unngår fullstendig all usjenert nytelse og er så totalt avkledd alle eudaimonistiske, for ikke å snakke om hedonistiske synspunkter; den er så rendyrket et mål i seg selv at den fullstendig transcenderer det enkelte individs «lykke» eller «nytte» og fremstår som noe rett og slett irrasjonelt. Mennesket er som livets mål bestemt til å tjene penger; å tjene penger er ikke lenger et middel for mennesket til å tilfredsstille sine materielle livsbehov.⁵⁸¹

Denne ånd er resultatet av en blanding av kalvinsk predestinasjonslære og luthersk kallstanke. I motsetning til katolisismen fantes der i den kalvinske doktrine ikke rom for at mennesket kunne påvirke sin skjebne gjennom sine gjerninger. I dette perspektivet mistet den katolske runddans med synd, soning og tilgivelse sin betydning. Det er ikke mulig for mennesket å forandre sitt vilkår gjennom bønn og sakramenter. Gud er rett og slett ikke lydør for mennesket. Det frister en eksistens i dyp kosmisk ensomhet. Det mennesket kan gjøre i denne fortvilede situasjon er både å oppføre seg som om det var utvalgt og å lete etter tegn på denne utvelgelse. Et av de verdslige tegn på at mennesket var utvalgt av Gud til evig liv var privatpersonens evne til å akkumulere kapital. Privat rikdom blir et tegn på å være blant de utvalgte, og at nådestanden faktisk forelå.

Webers skisse av det historiske forholdet mellom ånd og etikk, er samtidig en beskrivelse av borgerskapets fremvekst, og en fortegnelse over etableringen av en ny makttype. Den klassiske monarkiske makt som nådde sitt høydepunkt på 1600-tallet var av pyramidal karakter, og manifesterte seg i det fysiske rom i form av seremoniell og arkitektonisk prakt. Den har i prinsippet monopol på fysisk voldsutøvelse. Den filosofiske prototyp på denne makt finner vi i Hobbes' forestilling om Leviathan. Dette er den suverene hersker som forføyer betingelsesløst over sine undersåtter. Den nye makt som vokser frem er det vi med Foucault kan kalle en disiplineringsmakt. Denne henger sammen med utviklingen av det Norbert Elias har betegnet som *sivilisasjonsprosessen*. Et mer komplekst samfunn, med en stadig mer differensiert arbeidsdeling skaper andre forhold mellom mennesker, og derved også en annen type affektstruktur. Der oppstår en gjennomregulert livsførsel. På det økonomiske området fører dette til at den protestantiske kommersielle aktivitet kan bli gjennomsyret av asketiske holdninger som nøysomhet, forsiktighet, sparsommelighet etc. Holter spissartikulerer denne mentaliteten: "Protestantismen fremhever ekteskapet som den

⁵⁸¹ Max Weber (1995): .26.

primære jordiske arena og fliden som den primære religiøse aktivitet.”⁵⁸² Slik oppnår man at inntjent kapital ikke blir brukt på fornøyer, men blir samlet og reinvestert. De asketiske ideal og den økonomiske tankegang er også regulerende for kjønnsforholdet.

Den makt som arbeider i disse selvfornektende ideal er en form for selvregulering. Den virker i individene uten tilstedeværelsen av ytre sanksjonerende autoritet. Kjernen i denne disiplinering består i individets selvbeherskelse. I Alexander Kjellands *Skipper Worse* ser vi et eksempel på hvordan denne makten virker. Selv om ytre disiplineringmekanismer er til stede som en overvåkningspraksis, i form av straff, korreks, utstøtelse fra menighetsfellesskapet og i ontologisk forstand som evig fortapelse i Helvetes flammer, så virker denne makten i hovedsak innenfra individene selv. Det er for eksempel lite tenkelig at den dydige Sara skulle trekke i hofteholdere og elske hjerteinfarkt på sin skipper Worse så snart hun var utenfor rekkevidde av menighetens og morens overvåkende blikk.

Når det gjelder kjønnen, er hovedparadigmet at den sensuelle kropp i denne perioden ble omformet fra å være et lystorgan til å bli et ytelsesorgan.⁵⁸³ Denne tanken kan formuleres i et begrep om ”Det nyttige kjønn”. Det vil si at kjønnen og dets energier skulle anvendes der det gjorde nytte for seg, nemlig i reproduksjonen. Dets energier skulle ikke spres til mer perifere nytelser, men gå restløst opp i industrisamfunnets produksjonsmåter. På denne måten blir seksualitetens formingshistorie knyttet til kapitalismens utvikling og etableringen av den borgerlige orden. I den forstand er 1800-tallet den borgerlige seksualitets epoke. Fra midten av 1700-tallet kan vi se hvordan denne klassen er i ferd med å konsolidere seg selv. Det gjør den blant annet ved å utvikle ulike metoder for å forholde seg til kroppen og lysten.⁵⁸⁴ Gjennom disse teknikkene skaper den så å si sin egen seksualitet.⁵⁸⁵

Borgerskapet markerer seg i forhold til andre klasser blant annet ved å etablere en seksualitetsforståelse som er nært knyttet til økonomiens debet-kredit-tankegang. Borgerskapets mann skal verken som Onan spille sin kropps væsker på jorden, eller administrere dem på annet uproduktivt vis. Ideelt sett skal han betrakte dem som kroppens egen aksjeportefølje, og administrere dem som levende verdipapir der de gir håndfast utbytte. Rent konkret vil det si befruktning innen en ekteskapelig ramme. Kvinnens rolle innen dette seksualregimet er å bære frem det legitime avkom. En moderne versjon av denne tankegangen

⁵⁸² Holter/Arseth (1993): 286.

⁵⁸³ Jos van Ussel (1978): kap. 3.

⁵⁸⁴ Claes Ekenstam (1996):223. Ekenstam uttrykker forholdet på følgende måte: ”Borgerligheten gav sig en kropp att vårda og att kultivera. Man särskilde och isolerade sin kropp från andra; man tilldelade den ett exceptionellt värde.”

⁵⁸⁵ Michel Foucault (1995): 137–138. ”Man må heller se på hvordan borgerskapet fra og med det 18. århundre bestreber seg på å gi seg selv en seksualitet og å ut fra denne seksualitet skaffer seg en spesifikk kropp, en ”klassekropp” med en sunnhet, en hygiene, en etterslekt, en rase: Det er snakk om en selvseksualisering av borgerskapets kropp, en legemliggjøring av kjønnen i borgerskapets egen kropp, et endogami av kjønnen i kroppen. .Borgerskapets ”blod” ble dets kjønn. Dette er ikke bare en lek med ord. Mange av adelsstandens egne temaer med

finner vi hos maleren Piet Mondrian, som var vokst opp i en kalvinistisk familie. I et portrett (NRK fjernsynet 30.11.98) hevder han at enhver sæddråpe som gikk til spille var et mesterverk som gikk tapt.

Når det gjelder Norge er det grunnlag for å si at den ånd som utgår fra kalvinismen videreføres i ulike utgaver av forskjellige pietistiske bevegelser, med haugebevegelsen som den mest fremtredende. «På det økonomiske området skapte haugianismens etikk en særegen åpning mot kapitalismens ånd», skrive Nils Gilje.⁵⁸⁶ I haugebevegelsen som i kalvinismen finnes der en indre sammenheng mellom frelseslære, etikk og kapitalistisk ånd. I kraft av denne kombinasjonen ble haugebevegelsen en kraftig og innflytelsesrik faktor i norsk økonomisk liv i første del av forrige århundre. Dens suksessfulle forretningsinnstilling bidro blant annet til at bevegelsen ga substansielle bidrag utformingen av de legitime måter å være mann på.⁵⁸⁷

Kielland har gitt en inngående skildring av det haugianske hverdagsliv med en særegen form for skinnhellig forkrøplethet i flere romaner. I et 1800-hundredetalls Stavanger med sild og skipsfart som kommersielle spydspisser, levendegjør han koblingen mellom haugianismens ånd, den kapitalistiske arbeidsetos og den strategiske regulering av kjærlighetsliv og seksualitet. Sentralt i romanen *Skipper Worse* er maktmennesket madam Torvestad, som er enke etter en herrenhuter-leder. Hun forholder seg til sine døtre, som de øvrige haugianere forholder seg til sine aksjeposter. For henne er de kapital i kjøtt og blod, som det gjelder å få investert (giftet bort) der de gir best mulig avkastning. Hun skiller sterke kjærlighetsbånd og skaper golde allianser der det tegner seg utsikt til en god slump penger. Til en fryktelig menneskelig pris. Ingen tør å mukke, ikke fordi hun representerer noen form for fysisk trussel, men fordi hun vet å spille på de asketiske ideal som er innpodet i de involverte personer. Så lenge selvfornektelsen er virksom kan hun bruke sine nærmeste som rekvisitter i sitt økonomisk/sosiale spill.

Selvregulering kommer blant annet til syne ved at det skjer en systematisk registrering av de syndige tankers og følelsers virke i kropp og sinn. Vi ser for eksempel at skipper Worse på sine eldre dager får et nytt og elendig sjeleliv ved at han lærer å plage seg selv med dårlig samvittighet, en nitidig selvransakelse i frelsens og nådestandens navn, igangsatt av hans kone Saras livshat. Den gamle skipper råtner på rot i sine romslige stuer, etter at han har begynt å inispisere seg selv med større nitidighet enn han i sin tid inispiserte forholdene på skuten

hensyn til adferdsmåter kan gjenfinnes i det 19. århundres borgerskap, men i form av biologiske, medisinske eller rasehygieniske forskrifter. Omsorgen for slektens opphav var blitt til bekymringene for arveligheten.

⁵⁸⁶ Nils Gilje, Notat 9403.

⁵⁸⁷ Nils Gilje, Notat 9403.

«Familiens håp» eller sildestimens bevegelser i forhold til den utkastede not. Den pietistiske livsførsels intime forhold til syndens ytringer gjør også Hans Nielsen Fennefoss livsudyktig. Der han skulle stått opp for sin kjærlighetsevne og seksualitet, kaster han seg ut i en fåfengt kamp mot kjødets allestedsnærværende djevler. Dette gjør ham til et lett manipulerbart element i madam Torvestads strategiske hender. Når den unge manns lyster registreres som synd er det kun en måte å forme denne fordervelsens kilde til saliggjørende energi. Universalmiddelet finnes i mottoet: «Arbeid hardt i ditt kall». Pietisten Hans Nielsen Fennefoss gir seg ut på en lang svovelprekende misjonstur over det ganske land.

Både madam Torvestad og Sara er kvinner med et kjønn øde og goldt som Kalahariørkenens langstrakte vidder. Livstørken bidrar til at kjærlighetsevnen erstattes av maktlyst og en hevngjerrighetstrang, som i den lydige Sara manifesterer seg som en morbid glede ved å få livskraften til å ebbe i et menneske hun må oppfatte som uforskammet vitalt. Med kald beregning i kjærlighetens navn manipulerer hun sin mann, skipper Worse, inn i døden. Selv om koblingen mellom økonomi og kjønnsliv nødvendigvis må gå galt i en for sin tid radikal tendensroman, så er det allment at lysten, erotikken og intimiteten måtte betale en høy pris innen denne sosioøkonomiske konstellasjon.

Både Webers protokapitalist og Kiellands haugianere er individer som er skåret over en atomistisk individform og satt til å forvalte en seksualitet som er syndig, potensielt farlig og nedbrytende. En rekke trekk ved dette regimet fortsetter inn i vår tid både i manifest og transformert form. En hovedtrend er at seksualiteten går fra å ha et forplantningstelos, til å få en orgastisk profil. Freud er en av dem som klarest artikulere reaksjonen mot det som oppfattes som det seksualfiendtlige viktorianske moralregimet. Freuds verker kan i denne sammenheng betraktes som et monument over den menneskelige lidelse som en for strengt regulert seksualitet frembringer. Mens den viktorianske moralist betraktet det utsvevende seksualliv som fysisk og moralsk nedbrytende, som den sikre vei til dekadanse og forfall, begynner trenden nå å snu. Det er ikke immoralistens seksuelle skjørlevnet som er trusselen mot sivilisatorisk progresjon og kulturell utvikling. Det er tvert om. Det er selvkontrollens trofaste disippel som i økende grad blir bærer av den nedbrutte helses byrde. Den strengt affektregulerte spissborger blir gjenstand for medisinen og psykologiens oppmerksomhet.

En hovedtrend i vitenskapen om seksualiteten gjennom hele det 20. århundre er hvordan de psykiske og kroppslige barrierer som hindrer lystens frie virke skal fjernes. Hovedskikkelser i denne trenden i vår tid er Wilhelm Reich og Alfred Kinsey. I *Orgasmens Funksjon* fremlegger Reich et syn hvor personlig sunnhet blir forstått i forhold til orgasmens dybde og intensitet.

Den seksualøkonomiske teori kan sammenfattes i få setninger. – Psykisk sunnhet avhenger av orgastisk potens, det vil si evnen til hengivelse og innlevelse i den seksuelle opphisselses høydepunkt under den naturlige seksualakt. Grunnlaget for denne er den unevrotiske karakterholdning med evnen til å elske. Mentale lidelser er en følge av forstyrrelser i den naturlige evne til kjærlighet. Med hensyn til orgastisk impotens, som det overveiende flertall av menneskeheten lider av, skyldes denne oppdemming av biologisk energi som derved er blitt en kilde til all slags irrasjonell adferd. Helbredelse av psykiske forstyrrelser forutsetter i første rekke etablering av den naturlige kjærlighetsevne. Den avhenger i like høy grad av sosiale som av psykiske forhold.⁵⁸⁸

I Alfred Kinseys rapport fra 1948 faller kjønnslivet delvis inn under den positivistiske lupe med dens ideal om objektivitet og fordomsfri betraktning. De uhildede, rene fakta om menneskets driftsliv skal på bordet. Det redegjøres nå med nøytral vitenskapelig bevissthet om summen av de orgasmer som konstituerer individenes totale seksuelle utladning.⁵⁸⁹

Når vi nå går inn i vår egen tid, spiller idéhistorisk sett det orgastiske syn på seksualiteten en vesentlig rolle.⁵⁹⁰ ”As we have seen, the orgasm is held up as a measure of good health, and therefore an essential component of happiness,” skriver André Béjin.⁵⁹¹ Dette fører blant annet til at seksualiteten i dag blir belagt med et performativt imperativ. I femtiårene var seksuell utilstrekkelighet hovedsakelig en maskulin bekymring, men ifølge Masters og Johnsons undersøkelser på sekstitallet begynte også kvinner i økende grad å bekymre seg om sin egen seksuelle prestasjonsevne.⁵⁹² I kjølvannet av dette oppstår der en type seksuell rasjonalitet. En hovedkjerne i denne er intensjonen om maksimal utnyttelse av kroppens erogene soner. ”Some of the better known sexologist have worked out ”sexual career programmes” based on the following theory: Any individual who does not masturbate ”sufficiently” during adolescence, or who hesitates to try out varieties of sexual satisfaction

⁵⁸⁸ Wilhelm Reich (1996): 11.

⁵⁸⁹ Claes Ekenstam (1996): 255.

⁵⁹⁰ Wilhelm Reich (1996): 11. «Temaet «seksualitet» gjennomtrenger i kraft av sin natur alle vitenskapelige forskningsområder. I dets sentrale fenomen, *orgasmen*, møtes problemstillinger fra såvel det psykologiske som det fysiologiske området, fra biologien såvel som fra sosiologien.»

⁵⁹¹ André Béjin (1985): 202. I Philippe Ariés og André Béjin.

⁵⁹² André Béjin (1985): 206. I Philippe Ariés og André Béjin.

that used to be considered "perverted", such as oral and anal connections, bears greater risk of dysfunction. We have come a long way from the Old Testament condemnation of the crime of Onan."⁵⁹³ Dette er med på å gi samtiden status av de seksuelle teknologers tid. På dagsordenen står utarbeidelse av teknikker for utvinning av seksuell lyst, og oppvurdering av kroppens liv. Der finnes en optimisme på kjønnets vegne. Det lystige og lekende kjønn skal trylles frem gjennom opplæring i spontanitet og hengivelse. Denne opplæring strekker seg like inn i orgasmens hete, hvor idealet er å være engel og dyr på samme tid; å adlyde det seksuelle demokratis kjønnslover, og samtidig gi seg hen til instinktenes ekstatiske bølgen.⁵⁹⁴ I hvilken grad disse lystteknologiske manualer fungerer som en frigjørende eller hemmende kulturimpuls er usikkert.⁵⁹⁵ Sikkert er det imidlertid at seksualiteten erobrer store deler av scenegulvet i det postmoderne teater, hvor individene i økende grad iscenesetter seg selv som *Homo sexualis*.

Orgasmeproblemet

*Er det i virkeligheten sådan, at det er mændene, der har sværest ved at få orgasme? At mange mænd i virkeligheden kun får sædafgang uden at opleve et lystfyldt seksuelt klimaks? At manderollen giver så lidt spillerum for hengivelse, intimitet og sanselighed, at evnen til orgasme ødelegges? Ingen kender svaret på disse spørgsmål, for mænds orgasmer er et uudforsket og tabubelagt emne.*⁵⁹⁶

I kapitlene *Pluss minus penis* og *The Big Dicked Man*, var penis under debatt. I disse tematiseringene fremstod kjønnsorganet som en avgjørende biologisk referanse når det gjaldt kjønnsidentitet, som sete for en rekke former for makt og avmakt, og som utgangspunkt for individuell opplevelse av maskulinitet. Der stoppet det imidlertid opp. Penis som lystorgan var et fraværende tema både i litteraturen og i min egen fremstilling. I den sammenheng kan det se ut som om sitatet fra Nørretranders innebærer riktighet, at menns lyst og orgasmer

⁵⁹³ Andre Béjin (1985): 208. I Philippe Ariés og Andre Béjin.

⁵⁹⁴ Andre Béjin (1985): 211. I Philippe Ariés og Andre Béjin.

⁵⁹⁵ Joseph Bristow (1997): 12. "This bestselling book was among the first to broaden common knowledge of human sexual potential, and it remains an open question whether such works are ultimately liberating or oppressive in their repeated insistence that sexual satisfaction is a fundamental human need."

⁵⁹⁶ Tor Nørretranders (1981): 7.

fremdeles er et tabubelagt område. Det kan virke som om den mannlige lyst blir betraktet som like uproblematisk, vedvarende og stabil som den mannlige kropp Laqueur i et slags kjønnspolitiske delirium hevder ikke kan bli gjenstand for videre undersøkelse og problematisering. Dette kan ha mange årsaker.

Et av de sentrale mannlige selvhevdelsesfelt er seksualiteten. Det å fremstå som en potent, viril mann med omfattende seksuelle ferdigheter er vesentlig for å kunne innta en hegemonisk maskulinitetsposisjon i sentrale distinksjonssystemer i samtidssamfunnet. Det å mestre det erotiske felt og inneha seksuell kompetanse er avgjørende mannlighetsmarkører. Mens det for noen generasjoner tilbake var knyttet sosial skam og stigmatisering til et utsvevende seksualliv er et lignende diskvalifiseringsmaskineri i dag knyttet til et lavt erotisk ferdighetsnivå og manglende kyndighet i lystutvinning. Dette er et resultat både av individualiseringen og den allmenne erotisering av sentrale mannlighetsmarkører. En konsekvens er at det å opprettholde og profilere markørene, innen de rammer samfunnet som et livsstilsfelt setter, blir mer vesentlig enn nytelse og intimitet. Det oppstår et asymmetrisk, bortimot dikotomisk forhold mellom identitet og nytelse. I denne kampen ofres nytelsen til fordel for identiteten. En måte å lokalisere og perspektivere karakteren av dette offeret på, som er langt mer konkret enn den filosofiske offerproblematikk Horkheimer og Adorno utbroderer i *Oplysningens dialektikk*, er i den orgasmemetatikk Reich utarbeider.

Fra andre halvdel av forrige århundre begynte det seksualregimet som hadde sine genealogiske røtter i renessansen, og som for mannens vedkommende fikk en treffende artikulering i Barker Benfields formulering av begrepet *spermatic economy*, å bli invadert og endret av en ny type kulturimpulser. Seksualitet og forplantning var ikke lenger ekvivalente størrelser. Det innebar at lysten stod frem som en egen autonom størrelse. Vektleggingen av seksualitetens formål skiftet fra forplantning til lyst. Når det gjaldt kvinnene var en av konsekvensene at de gradvis ble tilkjent både en aktiv seksualitet og seksuell autonomi, og det bredde seg også en forståelse av at seksualitet var en problematisk og komplisert størrelse. Det viste seg imidlertid at det var kvinnenens seksualitet som var gjenstand for størst oppmerksomhet.⁵⁹⁷ ”Kvindernes orgasmer, derimod, er veludforskede og gjennomdebaterede, både i kvindebevægelsen og i Dagbladet Information. Hite-rapporten, Rødstrømpebevægelsen

⁵⁹⁷ Lynne Segal (1994): 104. ”What is disowned in such casual cheeriness is all interest in a woman’s complex emotional life, here reduced instead to her cognitive awareness of what is seen as her biological potential for orgasms, and her right to have them. There is no hint or whisper of the often troubling, irrational or “perverse” nature of sexual desire and fantasy, which may bear little relation to our conscious ideals and commitments as autonomous agents in the world. At the very least we might expect some mention of the frequency with which sexual desire does not restrict itself to the most suitable person, in the most suitable place; and its not unfamiliar habit of forsaking us when we do find that person, whatever the presence or absence of technical virtuosity on offer. What arouses desire, as almost any women’s fiction can illustrate, rarely obeys the dictate of conscious feminist pursuit, but as often includes inappropriately submissive, aggressive, hostile, or in other ways “deviant” impulses. Yet in sexology, feminist or otherwise, all experience is seen as manipulable, from the outside in, and the

og sexologerne har sat fokus på den kvindelige orgasmes former og kvaliteter.”, uttaler Nørretranders i 1981.⁵⁹⁸

I dette kjønnspolitiske klima fikk mennenes seksualitet en merkverdig posisjon. Den talte høyt gjennom volden og aggressiviteten, men var så å si stum når det gjaldt lysten og orgasmen. I forhold til lystens kvalitative aspekt, dens intensitet og dybde, fremstod mannens seksualitet som en lukket og selvfølgelig kategori. Fokuset på mannens seksualitet bestod i en ytterligere materialisering av et mekanistisk regime. Det var gjennom teknikken, og utviklingen av en rekke seksuelle teknologier at det seksuelle felt skulle gjenerobres.⁵⁹⁹

En konsekvens for mange menn ble en overfladisk kjennskap til kvaliteten og dimensjonene i egen lyst. Bestyrkingen av det mekaniske kroppsregimet under banner av en frigjøringsideologi førte til nye intimitetsbarrierer. I det perspektiv Deleuze/Guattari setter, innebærer det at begjærproduksjonen er ødipalisert. Det vil si at samfunnsinnskrivningen har opprettet begjærkoblinger som hakker opp og posisjonerer ut begjæret. Det vil si at den flyt som er uttrykk for de primære livsprosesser, i større grad er mekanisk oppstykket enn orgastisk bølgende. Rent konkret innebærer det at det blir vanskelig for individet å gi seg hen til de vegetative livsuttrykk, enten det dreier seg om søvn, arbeid, latter eller menneskelige relasjoner. I denne kontekst står orgasmen i en særstilling. Den er et uttrykk både for de måter kroppen er mekanisert på, og for den type rivalisering som er immanent i identitetsbegjæret.

possibility of desire arising from and expressing contradictory, conflicting or quite literally impossible impulses cannot even be expressed, let alone explained, from within this framework.”

⁵⁹⁸ Tor Nørretranders (1981): 13.

⁵⁹⁹ Lynne Segal (1994): 37. ”If women’s and men’s sexuality were now thought to be fundamentally the same, however, both feminists and sexologists were nevertheless only too aware that it was women who were not getting their fair share of satisfaction. Sexologists had their therapeutic regimes of physical stimulation for couples seeking help with sexual problems (**mostly aimed at reforming male sexual technique to provide more adequate, clitorally focussed “foreplay”**). (min uthevelse)

Om å komme og gå

Men, ”Mænd taler åpenbart ikke om orgasmer, de forsker ikke i dem og laver heller ikke politikk på dem. Når der gjælder mændenes orgasmer er der tavshed. Umiddelbart kunne en forklaring søges i det forhold, at langt de fleste mænd har let ved at opnå sædafgang under samleje. Men spørgsmålet er så, om sædafgangen og orgasmen er en og samme sag.”⁶⁰⁰

Spørsmålet om å komme og gå er sentralt i enhver manns seksuelle livsutfoldelse. Det er ikke alltid måten han kommer på som er det sentrale. Det ser ut som om han knytter seksuell prestisje i om han kommer for tidlig eller går for sent.

Dette er imidlertid et gammelt poeng. Lorentzen påpeker i *Mannlighetens muligheter* hvordan Gabriel ikke makter å komme seksuelt sett. Han gir et portrett av en mann som begir seg ut i verden og bokstavelig talt går og går uten at det noensinne går ordentlig for ham.⁶⁰¹ I denne studien indikerer Lorentzen hvordan et maskulint lystreservoar og den orgastiske opplevelse ikke bare er knyttet opp til personens totale livsmessige situering, men også må forstås i relasjon til en bestemt maskulinitetskonstruksjon innen et konkret kulturelt felt. Den spesifikke utforming blandingen av orgastisk og erektiv impotens som preger Gabriels seksualitet, settes i forhold til de sosiale prosesser som opprettholder og setter i endring både maskuliniteten og det felt av kjønnsmessige relasjoner den inngår i ved århundreskiftet.

Denne manglende evne til orgastisk utfoldelse er også en problematikk Freud er opptatt av. Han hevder faktisk at flertallet av pasienter som oppsøker ham lider av ”psykisk impotens.”⁶⁰² Disse har et uttalt ønske om seksuelt samvær, men hindres i utførelsen av det som blant annet beskrives som en slags indre motvilje (counter-will). En av svakhetene ved Freuds fremstilling er at han ikke utdyper og nyanserer potensforståelsen dypere. Den som

⁶⁰⁰ Tor Nørretranders (1981): 13.

⁶⁰¹ Jørgen Lorentzen (1998): 125. ”Gabriel kommer og går i forhold til Fanny, men han kommer aldri og lar det heller ikke gå. Hans aktivitet preges av passivitet og handlingslammelse. Den seksuelle metaforikken er ikke tilfeldig, eller bare en lek med ord. Jeg vil hevde at denne motsetningen mellom å komme og å gå og aldri komme eller la gå er en fundamental del av Gabriels seksualitet. Muligens kan en si at Gabriel kommer for for fort og går for tidlig, Gabriel har en for kjapp intellektuell sædavgang: han har kommet og gått før han har fått mulighet til å handle.”

⁶⁰² Sigmund Freud (1912) (1991): 247. ”If the practising psychoanalyst asks himself on account of what disorder people most often come to him for help, he is bound to reply – disregarding of the many forms of anxiety – that it is psychical impotence.”

imidlertid tar opp denne problematikken og viser et større spekter i forståelsen av mannlig potens og seksualitet, er Wilhelm Reich.

Reich er en av de tenkere som med størst tyngde har tematisert den mannlige seksualitet. I denne sammenheng har han både aksentuert betydningen av orgasmen, samtidig som han for mannens vedkommende har bidradd til å differensiere og utdype lystforståelsen. En stor gevinst ved Reichs forskning, slik jeg ser det, er at han skiller ut tre ulike typer mannlig potens. Dette er henholdsvis *den erektive*, *den ejakulative* og *den orgastiske potens*. Ved å foreta en slik nyansering av potensforståelsen åpner Reich opp det tradisjonelt lukkede maskuline subjekt. Etablerte forestillinger om det uproblematisk ved mannens seksualitet har bygd på en sammenblanding av de tre potensformene. Den orgastiske potens har blitt betraktet som ekvivalent med den ejakulative. Sædavgang og orgasme har blitt sett på som mer eller mindre det samme.⁶⁰³ Dersom det har vært problemer knyttet til mannens seksualitet, så har disse dreiet seg om det erektive nivå, altså ulike former for impotens, eller for tidelig eller for sen sædavgang. Disse problemstillingene er knyttet til opprettelsen av den mannlige kropp som en produksjonskropp. Det er de kvantitative, mekaniske funksjonselementer, knyttet til et underliggende begrep om ytelse, som er diskursens *axis mundi*. De kvalitative aspekter knyttet til den personlige opplevelse av nytelse, velvære, tilfredshet og seksuell mettetthet, har i stor grad forblitt uartikulerte.

*Frem til 1923, det år orgasmeteorien ble født, kjente man i seksualvitenskapen og psykoanalysen bare den **ejakulative** og den **erektive potens**. Men tar man ikke hensyn til økonomiske, opplevelsesmessige og energetiske aspekter har begrepet seksuell potens overhode ingen mening. Erektiv og ejakulativ potens er bare de uomgjengelig, nødvendige forutsetninger for **den orgastiske potens**. Orgastisk potens er **evnen til uten hemninger å hengi seg til den biologiske energistrøm, evnen til total utladning av all oppdemmet seksuell opphisselse gjennom uvilkarlige, lystbetonte kroppssammentrekkninger**. Ikke et eneste nevrotisk individ har denne evnen, og en overveiende majoritet av menneskeheten lider av karakternevroseser.*

⁶⁰³ Frede Bro-Rasmussen (1981): 111–112. I Tor Nørretranders. "Oftest følges orgasme og sædavgang ad. Det er dog viktig at pointere, at orgasme og sædavgang ikke nødvendigvis er det samme, selv om uttrykkene oftest brukes synonymt og af mange også opfattes som sådan. I dette forhold skal man sandsynligvis finde forklaringen på myten om, at mænds orgasme er mer fysisk-mekanisk betonet end kvinders følelsesmessige reaksjonsmonster. Mænd har så let ved at opnå sædavgang, at man har regnet mænds orgasmer som en selvfølgelighed, der ikke var en debat værd. Mænd klager over for tidelig sædavgang og/eller erektiv potens. Det er sjældent, de klager over ikke at få orgasme, eller over kvaliteten af deres orgasmer – over det Wilhelm Reich kalder orgastisk impotens ("manglende evne til at hengive sig til hele den biologiske energistrøm uden nogen hæmning, evnen til afladning af den ophobede seksuelle spænding gennem uvilkarlige, lystbetonede rytmiske legemsbevægelser.")

*Intensiteten av lyst under orgasmen (i den seksualakt som er fri for angst og ulyst og som ikke er ledsaget av fantasier) avhenger av den mengde seksuell spenning som er konsentrert i kjønnsorganet; jo større mengden av seksuell spenning og jo brattere fallet i spenningen er, jo intensere er lysten.*⁶⁰⁴

Med dette perspektivet åpner Reich for en oppmykning av det mekaniske kroppsbildet som har vært et imperativ for en rekke former for legitim maskulinitet siden renessansen, spissartikulert i antropologiene til Hobbes og Descartes. Med orgasmestudiene gir også Reich en vitenskapelig og sexologisk artikulering av overgangen fra et ytelses- til et nytelsesregime.

Seksualiteten og i særdeleshet orgasmen er et hovedanliggende for Reich.⁶⁰⁵ Den er så og si parameteren på individets sunnhet. Det unevrotiske individ, den person som ikke hjemsøkes av dype hat og hevniimpulser og sadistiske eller masochistiske tildragninger, råder ifølge Reich over en omfattende orgastisk kapasitet. Den orgastiske potens står i et direkte forhold til personlighetens dybde og evne til livsutfoldelse. Overfladiske mennesker har overfladiske orgasmer, noe som igjen indikerer at de ikke er i kontakt med tilværelsens grunnleggende energetiske tildriv. Motsatt forholder det seg med det orgastisk potente individ. Dette er både i kontakt med seg selv og i berøring med tilværelsens biologiske urfunksjoner.⁶⁰⁶ I den sammenheng hevder Reich at livslyst og orgasmelyst er identiske, og at det mest markante uttrykk for orgasmeangsten finnes i den alminnelige livsangst.⁶⁰⁷

Reich gir en skisse av det han oppfatter som en normalorgasmes idealtypiske forløp. Rent ytre sett kjennetegnes den av en oppbygningsfase preget av en sakte stigning i lystnivået, før intensiteten plutselig stiger og topper seg i ejakulasjonen med påfølgende brå nedgang i spenningsnivå.⁶⁰⁸ Til sammenligning er en orgasmelidelse som for tidelig sædavgang preget av en i utgangspunktet for høy opphisselsesfaktor. Kjønnsorganet er så å si overopphetet. Stigningen i lystmessig spenningsnivå er lav og tidsintervallet mellom inntregning og ejakulasjon kort. Deretter følger en nedgang i spenningsnivå som ikke, som i normalorgasmen, er udelt preget av avslapping og velvære, men har en til tider en betydelig ulyst og ubehags komponent.⁶⁰⁹

⁶⁰⁴ Wilhelm Reich (1996): 70.

⁶⁰⁵ Wilhelm Reich (1996): 75. "Alt pekte etter hvert i samme retning: psykisk sykdom er ikke bare en følge av en *seksuell* forstyrrelse i Freuds videste forstand; den er snarere en følge av en forstyrrelse av den *genitale* funksjon, i strengeste forstand en følge av den *orgastiske* impotens."

⁶⁰⁶ Wilhelm Reich (1996): 74. "Den orgastiske potens er den biologiske ur- og grunnfunksjon som mennesket har felles med alle levende organismer. Alle naturfølelser stammer fra denne funksjon eller fra lengselen etter den."

⁶⁰⁷ Wilhelm Reich (1996): 107.

⁶⁰⁸ Wilhelm Reich (1996): 71.

⁶⁰⁹ Wilhelm Reich (1996): 108–109.

På et opplevelsesnivå kjennetegnes den normalorgastiske spenningsprogresjon av at lysten flyter fritt og gjennomstrømmer hele kroppen. Den har karakter av et bølgende velvære hvor musklene åpner og lukker seg i et slags protoplastisk flyt, som brer seg fra sentrum til periferi og ved utløsning tilbake igjen til sentrum. Orgasmens konvulsive karakter setter Reich i forbindelse med den måte det primitive biofysiske livet, som han oppfatter som det dypeste energetiske og psykiske nivå i mennesket, virker på.⁶¹⁰ Disse livsformene finner han forbilledlig materialisert i ormens og manetens særegne form for korporlig eksistens. Dette nivå av liv og livsmessig funksjonering betrakter han også som det fundamentale livsnivå i mennesket.⁶¹¹ I orgasmen avdekkes, ifølge Reich, både et individuelt og kosmisk grunnivå.

Reich er imidlertid av den oppfatning at svært få mennesker i den vestlige del av verden er i besittelse av en velfunksjonerende orgastisk potens.⁶¹² Et påtrengende spørsmål i denne sammenheng er hva det skyldes at de protoplasmiske strømmer blir demmet opp, og intensiteten i lysten beskåret. Det svaret Reich gir er todelt. Forringelsen av det orgastiske lystnivå har både en psykiske og en sosial komponent. Den psykiske komponenten er det forsvar individet selv bygger opp mot å føle og oppleve de vegetative livsprosessene. Dette ledet Reich mot studiet av karakteren, som er å forstå som et system av forsvarmekanismer eller en motstandsformasjon. Denne er imidlertid en konsekvens av en lystfiendtlig kultur. De lystnedbrytende elementene lokaliserer han i sosial nød og i en autoritær og patriarkalsk samfunns- og familiestruktur.

Et av de avgjørende elementer i Reichs psykologi utgjøres av arbeidet med forståelsen av karakteren og utviklingen av karakteranalysen. Karakteren er et individs spesifikke væremåte. Den har oppstått som et resultat av de måter individet håndterer og beskytter seg mot indre så vel som ytre stimuli på. Den omfatter også de måter individet står i relasjon til omverdenen på, og den måte han formidler sine drifts og affekt impulser på. Den er så å si individets samlede forsvarssystem.⁶¹³ Sagt på en annen måte er karakteren det navn Reich anvender på et begjærstilkoblings- og et begjærutvekslingssystem.

⁶¹⁰ Reich er ofte kritisert for å være en slags biologisk idealist. Idet han hevder at det ligger idealtypiske seksualitetsformasjoner nedlagt som biologiske disposisjoner i det enkelte individ. Disse biologiske mønstrene, forstår han som en bestemt eller prototypisk måte lysten utfolder seg på. Slik sett setter Reich et skille mellom vellykket og mindre vellykket seksualitet, basert på biologiske parametre.

⁶¹¹ Wilhelm Reich (1969): 370. "Segmental function is a much more primitive mode of living functioning than that found in highly developed animals. It is most clearly seen in worms."

⁶¹² Wilhelm Reich (1996): 11. «Den seksualøkonomiske teori kan sammenfattes i få setninger. – Psykisk sunnhet avhenger av orgastisk potens, det vil si evnen til hengivelse og innlevelse i den seksuelle opphisselsens høydepunkt under den naturlige seksualakt. Grunnlaget for denne er den unevrotiske karakterholdning med evnen til å elske. Mentale lidelser er en følge av forstyrrelser i den naturlige evne til kjærlighet. Med hensyn til orgastisk impotens, som det overveiende flertall av menneskeheten lider av, skyldes denne oppdemming av biologisk energi som derved er blitt en kilde til all slags irrasjonell adferd. Helbredelse av psykiske forstyrrelser forutsetter i første rekke etablering av den naturlige kjærlighetsevne. Den avhenger i like høy grad av sosiale som av psykiske forhold.»

⁶¹³ Wilhelm Reich (1969): 145. "Popularly, people are referred to as hard and soft, proud and humble, cold and warm, etc. Analysis of these different characters shows that they are merely different forms of *armouring of the ego* against the dangers threatening from the outer world and from the repressed inner impulses. ... When we speak of such clinical classifications as passive-feminine, paranoid-aggressive, compulsive, hysterical, phallic-narcissistic characters, etc., we have roughly characterized different reaction types. ... the character consists in a *chronic* alteration of the ego which one might describe as a rigidity. It is the basis of the becoming chronic of a person's characteristic

Den har også visse likheter med Bourdieus begrep om habitus. Også dette refererer til en persons karakteristiske måte å være på. Mens Reichs karakterbegrep refererer individets psykiske historie, og fortellingene om driftenes interaksjon med omverdenen, så reflekterer Bourdieus begrep kulturens, klassenes og maktforholdenes historie. En videre likhet er at begge viser hvordan henholdsvis psyken og kulturens historie har forkroppsliggjort seg, og figurerer både som epistemologiske kategorier og disposisjoner for handling. Til forskjell fra Bourdieu har imidlertid Reich en velutviklet teori om de måter psyken forkroppsliggjøres på.

Forholdet mellom kropp og psyke er en gammel travet i Vestens kulturhistorie. Både Platon, Aristoteles og Descartes har gitt autoritative og innflytelsesrike tolkninger av forholdet. De som sterkest har fremhevet dikotomien mellom sjel og legeme, er Platon og Descartes, mens Aristoteles har et mer integrerende syn hvor sjel og legeme, forstått som *energeia* og *dynamis*, er to prinsipper som er virksomme i en helhetlig substans, som det kun intellektuelt sett gir mening å skille fra hverandre. Reichs forestilling ligger nærmere Aristoteles enn Platon og Descartes. For å forklare Reichs posisjon kan det være nyttig å illustrere med Ekenstams ”gin og tonic”-eksempel.⁶¹⁴ Mens hund og katt beskriver to forskjellige enheter, dekker begrepet gin og tonic en helhet det ikke gir mening å skille i ulike komponenter. Så også med Reichs oppfatning av forholdet mellom kropp og sjel. Vi er våre kropper, og psyken er forankret i følelsesmessige, affektive og somatiske prosesser.

Slik Reich ser det, er personens karakterpanser dannet av lag på lag med avleirede impuls- og følelsesmessige hemninger, som har røtter tilbake til personens tidligste leveår. I motsetning til Freud hevder Reich at fortrenghingen benytter seg av kroppslige strategier. Karakterens kroppslige uttrykk er kroppspanseret. Det som hindrer en person tilgang til sitt eget orgastiske velvære, er ulike former for energetiske blokkeringer. Disse setter seg blant annet som det Reich har beskrevet som kroppspanseret. Dette muskelpanseret er på mange måter det psykologiske karakterpanserets funksjonelt konkrete side. Det er i forhold til den orgastiske potens at virkningen av kroppspanseret blir virkelig tydelig. Den orgastisk potente mann vil oppleve at lysten beveger seg forbi sin genitale lokalisering, og forplanter seg utover i kroppen.

Kroppspanseret fungerer gjennom en segmental oppdeling av kroppen. Disse segmentene er den måte muskelspenningene setter seg i kroppen på. Denne segmentale panseringsstrukturen er situert på tvers av torsoen. De segmentale panseringene er ringformede, og går rundt hele organismen. Den fungerer som en slags organisk knipetang eller

mode of reaction. Its meaning is the protection of the ego against external and internal dangers. As a protection mechanism which has become chronic it can rightly be called an *armor*. This armor inevitably means a reduction of the total psychic mobility.”

sammentrekning på de stedene den befinner seg.⁶¹⁵ Den hindrer kroppen i å bevege seg slangeaktig rytmisk, som en enhetlig organisme. Det vil blant annet si at de segmentale pansringene vil hindre de orgastiske kontraksjoner å bre seg ”bølgende og rytmisk” gjennom kroppen. Konsekvensen er at den dype orgasme som Reich snakker om ikke kan fungere for samtlige segmenter og blokkeringer er løst opp.⁶¹⁶ I denne sammenheng er oppgaven for terapeuten og den sosiale ingeniør, slik Reich ser det, i fellesskap å legge grunnen for de psykiske og sosiale strukturer, som kan gjøre det mulig for det enkelte individ å utfolde de seksualmønstre som ligger nedfelt i mennesket som biologisk vesen.⁶¹⁷

Når det gjelder produksjonsmaskuliniteten, så er det orgastiske lystnivå et sentralt problemområde. En rekke menn er konstruert slik at de ikke opplever kroppen på en mer grunnleggende måte. En mannskropp som er konstituert for ytelse og mekanisk funksjonering er tuftet på en maskulinitetsideal hvor en rekke av de følelser som kunne ha satt individet i forbindelse med sitt orgiastiske lystpotensial figurerer som umandige og feminine. Denne type mandighetskonstruksjon begynner, som Victor Seidler påpeker, tidlig.

*I asked some five-years old boys, with different class and ethnic identities, whether they would feel fear in front of a crocodile. The boys insisted that they “don’t get scared” and they were surprised when I acknowledged my own fear. So it is that boys learn to disown and cut off from their fear, so that in quite a short time they do not register the emotion of fear at all.*⁶¹⁸

Det Nina Hartley observerer som en trend i pornosamfunnet, nemlig at mannen under dagens produksjonsforhold *must cut off his dick from his heart*, er ikke en maskulin kroppsorganisering som er eksklusiv for pornosamfunnet. Tvert om er den et eksistensielt vilkår for en rekke former for produksjonsmaskulinitet. Victor Seidler legger vekt på at

⁶¹⁴ Claes Ekenstam (1993): 313.

⁶¹⁵ Reich mener det eksisterer syv slike segmenter eller pansringsregioner. Disse er 1) Det okulære segment, 2) Det orale segment, 3) Hals/nakke-segmentet, 4) Bryst-segmentet, 5) Mellomgulv-segmentet, 6) Mage-segmentet, 7) Bekken-segmentet.

⁶¹⁶ Wilhelm Reich (1969): 372. ”1) The armorings are segmental, in rings at right angles to the spine. 2) The plasmatic streamings and emotional excitations which we produce are along the body axis. ... *The inhibition of the emotional language of expression, then, works at right angles to the direction of the orgonic streaming.* Since the orgonotic streamings can unite in the orgasm reflex only when they can pass freely along the total organism, and since, furthermore, the armorings are in segments at right angles to the movements of the currents, it is clear that the orgasm reflex cannot establish itself until after the dissolution of all the segmental armor rings. This is why the feeling of the unity of all body sensations does not make its appearance until the first orgastic convulsions occur.”

⁶¹⁷ Wilhelm Reich (1996): 18. ”Skal vi kunne eliminere massenevrosen og den samfunnsmessige irrasjonalisme, skal vi med andre ord drive skikkelig mentalhygiene, trenger vi en samfunnsstruktur som i første rekke vil gjøre slutt på den materielle nød, og som kan sikre livskreftenes uhemmede utvikling i ethvert individ. Denne samfunnsstruktur kan ikke være annet enn *ekte* demokrati.”

⁶¹⁸ Victor J. Seidler (1997): 138.

”hjerteløs” sex er et utpreget karakteristikon ved hvite middelklasse menn.⁶¹⁹ I hans perspektiv er en kartesiansk antropologi fremdeles virksom i de måter denne maskulinitetsformen har lært å kontrollere og sjalte ut en rekke grunnleggende emosjoner på. Dersom hjertets sensibiliteter ikke har en fremtredende plass i seksualakten, virker det negativt inn på orgasmens fylde. I *Man Enough* uttaler han, ”Often if we have little contact with our hearts then orgasm, as Reich appreciated, becomes a matter of ejaculation.”⁶²⁰

Den prestasjonsorienterte seksualitet, som i mitt perspektiv er influert ikke bare av den enkelte manns emosjonelle historie, men også historien til samfunnets mer ubevisste nivå, har karakter av å være en ejakulativ performance, som i større grad sikter mot å konsolidere en erobring og å bekrefte en selvfølelse, enn en type intimitet hvor hjertet og kjønn utforsker, oppdager og kanskje smelter sammen med en annen.

Maskulinitet og orgasme

*Mænds problem er den overfladiske orgasme, der er begrenset til området lige omkring pikken. De får ofte ikke den sugende og mystiske helhetsopplevelse som kvinder beretter om. Mænds orgasmer forplanter sig sjældent til hele kroppen. Man har regnet mænds orgasmer som en selvfølge, der ikke er debat værd. Mænd har ikke hegnet om orgasmens kvalitet, men er ”bare kommet”. Men orgasmer er ikke en fast størrelse. De oppleves meget differentieret. Det er nødvendig at sætte fokus på mandens orgasmeoplevelse.*⁶²¹

I avsnittet om *The Big Dicked Man* kom det frem at mange menn var svært opptatt av sitt kjønnsorgan. Det kunne imidlertid se ut som om de i større grad var opptatt av penis i egenskap av fallos, enn som et biologisk fundert nytelsesorgan.⁶²² Det kom også frem at potens var et svært vesentlig område når det gjaldt menns selvforståelse. Felles for disse var at

⁶¹⁹ Victor J. Seidler (1997): 184. ”As white middle class men we learn that the mind has to exercise a tight control over the body and its troublesome emotions. This prepares the ground for sexuality as performance for men and it establishes a link between the head and the genitals with little connections to the heart. So it is that sexuality is often for heterosexual men to do with conquest, performance and self-assertion. It has little to do with the vulnerability of the heart.”

⁶²⁰ Victor J. Seidler (1997): 185.

⁶²¹ Tor Nørretranders (1981): 14.

⁶²² Larry A. Morris (1997): 208. “Much of what a man believes about his masculinity and sexuality is connected to myths associated with penis size and worth. A man with a large penis is afforded a special place in masculine society. Some even become legends. A man with a

det var de kvantitative aspektene som ble trukket frem. Den tyngde og prestisje som var investert i fallos som en bestemt type kulturelt markeringspunkt, førte blant annet til at forestillingskretsen rundt forståelsen av potens, ble en vesentlig premissleverandør for maskulin identitet.

I *Mændenes historie* legger Kiselberg vekt på at den manglende orgastiske potens eller det han kaller ”den maskuline seksualitets misère” kan tilskrives konkurranse og prestasjonsorienteringen i den tradisjonelle manssrolle. ”Alle de maskuline ”verdier” – aggressivitet, dominans, præstasjons- og konkurranseorientering, hyperaktivitet og – intellektualitet, uafhængighed osv. – stiller sig i vejen for det, der skal til, hvis seksualiteten skal kunne nydes fullt ud: samarbejde, spontanitet, passivitet og receptivitet, sensitivitet og tillid. Det er m.a.o selve den tradisjonelle køns polarisering, som er grundlaget for den maskuline seksualitets misère.”⁶²³ Jeg kan tilslutte meg Kiselbergs synspunkt, og samtidig tilføye at i tillegg kommer rivaliseringen for å fremstå som legitim mann, samt frykten for å fremstå som umandig, utilstrekkelig, etc..

Den utlegning Reich gir av det pansrede, lystredde, orgasmefattige individ, er en forklaringshorisont som kan kaste lys over trekk ved noen av forrige århundres sentrale former for produksjonsmaskulinitet. Reichs tilnærming kan etter min oppfatning forklare en av de psykodynamiske prosesser som konstituerer den rigide, autoritære personlighetsstruktur som Adorno *et al.* beskriver. I min kontekst er Foster i *Falling Down* en mannsskikkelse som realiserer en rekke av de trekk som både Adorno og Reich skisserer. Noe av årsaken til tragedien i *Falling Down* skyldes for eksempel den lave psykiske mobilitet som Fosters karakterstruktur tillater. I neste kapittel skal jeg blant annet presentere Klaus Theweleits analyse av den tyske frikorpsbevegelsen. I denne konteksten er Reichs tilnærming vesentlig, både fordi Reich selv betrakter fascismens vesen som en konsekvens av en lystangst, og også fordi Theweleit blant annet anvender et reichiansk perspektiv i sin analyse av frikorpsmentaliteten.

below average penis is often shamed by other men with comments such as, “An inch more and you might be a man. An inch less and you are a woman.”

⁶²³ Steffen Kiselberg (1979): 16.

8 Vold og seksualitet

De gamle har hevdet at kvinnene skulle ha større fornøyelse av samleiet enn mennene, fordi de både åpner seg og mottar sæden, men det er uvisst; det er nok, at enhver på sin måte har stor fornøyelse av det, så at mange lenges og trenges derefter. (Carl von Linné)

For en dikter som Ovid er seksualiteten det element som kultiverer mennesket på dets vei fra naturtilstand til sivilisasjon. Dikterens tankestruktur støtter seg her på romerske forbilder som atomisten Lukrets (*Om tingenes natur*) og Vergil (*Landbrukskunsten*). Begge skisserer veien fra universets skapelse til sivilisasjon. For filosofen har kjærligheten en kulturnedbrytende brodd, mens Ovids kulturfilosofiske betraktninger i *Ars Amatoria* vektlegger erotikkens kreative og humaniserende aspekt. For dikteren krever erotikken, samleiet, og de aktiviteter vi foretar oss i denne forbindelse fintskåret raffinement, inngående dannelse og kultur. Elskovskunsten fungerer på mange måter som grunnlag for humanitet og sivilisatorisk progresjon. Når vi nærmer oss den ”moderne” tid, finner vi hos Hobbes en tanke om at det er kultivering av den individuelle voldsevne, via samfunnskontrakten, som er det sivilisatoriske punkt som skaper mulighetsbetingelsene for kultur og humanitet. Ved begynnelsen av forrige århundre fusjonerer Freud disse synspunktene i de kulturfilosofiske

betraktninger som blant annet blir artikulert i *Totem og tabu*, hvor han betrakter den seksualiserte vold som sivilisasjonens utspring.

I det perspektiv Ovid skisserer, hvor seksualiteten forstås som den sivilisatoriske aktivitet *par excellence*, vil vold bli betraktet som et tilbakefall til barbari og derved et sammenbrudd i mellommenneskelig interaksjon. Et lignende synspunkt vil vi kunne finne hos Hobbes, som vil hevde at den enkelte ville bli kastet tilbake i en naturtilstand preget av ”alles krig mot alle”, dersom voldsmonopolet som den grunnleggende sivilisatoriske institusjon av ulike årsaker skulle stoppe å fungere tilfredsstillende. Til forskjell fra de ovennevnte posisjoner er volden og seksualiteten i det perspektiv Freud setter tett sammenfiltrede størrelser. Det som i utgangspunktet gjør sivilisasjon mulig, er nettopp den seksualiserte voldskonstellasjon som uttrykkes ved faderdrapet. Denne ursituasjonen er ifølge Freud levende som en ødipal konstellasjon i det enkelte individs livshistorie. Personligheten konstitueres nettopp rundt en akse hvor de ulike dynamiske konstellasjoner mellom vold og seksualitet er bærende størrelser. Både hver for seg og i kombinasjon viser vold og sex seg å ha en skapende og opprettende funksjon i bestemte sammenhenger.

Mens jeg i de andre kapitlene stort sett har tematisert volden og seksualiteten hver for seg, og lagt vekt på den status den har i identitetsbildet, så vil jeg i dette kapitlet i langt større grad tematisere ulike former for sammenheng og interaksjon mellom vold og seksualitet.

Rent kronologisk skal jeg i dette kapitlet ta for meg ulike volds- og seksualitetskonstellasjoner som er fremherskende i epoken før vår tid. Det dreier seg da om voldsformer og seksualitetsmønstre som står i intim forbindelse med de som er fremherskende i dag, i den forstand at de så å si blir avløst av vår tids konstellasjoner. Grunnleggende markører i dette skiftet er forskjellen eller overgangen mellom produksjons og konsumkroppen. Innen denne distinksjonen finner vi igjen en forskjell mellom et indre- og et ytre styrt individ, det vil si en individform som opererer med et begjærsutvekslingssystem det oppfatter som et indre anliggende, gjerne konkretisert i størrelser som sjel og Gud, og en individform hvor begjærene blir mediert og formidlet i et offentlig begjærsrom, preget av en rekke magnetiske punkter, som i vesentlig grad blir forvaltet og søkt intensivt av ulike former for identitetsmaktsdistributører. Disse skillene har jeg for en stor del søkt å konkretisere i ulike kulturelle uttrykk eller kunstverk. Jeg vil søke å utvide forståelsen av produksjonskroppen både ved å dra inn teoretikere som Reich, Stoller og Theweleit, og gi analyser av ulike kunstverk som *M*, *Psycho* og *Justine* av Marquis de Sade. Disse vil jeg så på

ulike måter sette i forbindelse med og i kontrast til *American Psycho*, *Fight Club*, *Falling Down* og *Nattsvermeren*.

Distinksjoner

*Reproduksjonens seksuelle aktivitet er felles for kjønnede dyr og mennesker, men menneskene er tilsynelatende alene om å ha gjort sin seksuelle aktivitet til en erotisk aktivitet. I motsetning til den enkle seksuelle aktiviteten, er erotismen en psykologisk søken som er uavhengig av det naturlige målet: reproduksjon og omsorg for barn.*⁶²⁴

Det perspektiv jeg vil sette i dette kapitlet, er sentrert rundt forholdet mellom vold og seksualitet. Siktet mitt er å avdekke noen av de måter volden figurerer som en kreativ størrelse på. Fokuset i denne sammenheng vil være hvordan konstellasjonen opptrer i forskjellige former for maskulinitet, eksemplifisert gjennom henholdsvis produksjons- og konsummaskuliniteten. Utgangspunktet for undersøkelsen er at det eksisterer to grunnformer for koblinger mellom seksualitet og vold. Disse er:

- 1) Vold som lystbetont livsytring
- 2) Vold som substitutt for seksualitet

Nå er det ikke uvanlig at punkt 1 og punkt 2 blir blandet sammen i faglitteraturen. Det blir da hevdet at når vold figurerer som et substitutt for seksualitet, er denne volden en mer eller mindre erotisert eller lystbetont affære. Dette gjelder for eksempel en del toneangivende definisjoner av lystmord.⁶²⁵ Jeg vil nyansere dette perspektivet og vise at det nok kan være lyst involvert når vold figurerer som et substitutt for seksualitet, men at det i denne grupperingen også eksisterer helt andre voldslogiske mønstre.

⁶²⁴ George Bataille (1996): 19.

⁶²⁵ Maria Tatar (1995): 21. "Sexual murderer and serial murderer are probably the two most common designations for the figures discussed in this chapter – the one term emphasizing the nature of the pathology (**violence is eroticized to become a substitute for sex**) (min uthevelse) the other the compulsion to repeat."

Jeg vil søke å vise noen av de måter disse koblingene kan være aktive på gjennom en lignende strategi som jeg benyttet meg av i første kapittel, nemlig en analyse av ulike kunstverk. Disse kunstverkene er også som i kapittel 1 filmer og romaner, med unntak av Theweileits *Male Fantasies*, som er Theweileits tolkning av et materiale han har samlet i forbindelse med frikorpsbevegelsen i mellomkrigstidens Tyskland.

Her er det vesentlig å påpeke noen ytterlige distinksjoner. Jeg har tidligere presisert at den historiske fremstillingen bygger på en rekke kontinuiteter, men også på historiske brudd. I denne konteksten dreier det seg om en form for kontinuitet og en form for brudd. I punkt 1, vold som lystbetont livsytring, kan voldsfiguren i prinsippet være operativ i alle de former for maskulinitet jeg skisserer. Foster i *Falling Down* og Bateman i *American Psycho* er for eksempel begge konstruert slik at de kan utøve en type vold som inneholder ulike lystformasjoner. I punkt 2, vold som substitutt for erotikk, skjer der imidlertid en forandring. Dette er en voldsfigur som nærmest er eksklusiv for produksjonskroppen. En viktig forutsetning for denne konstellasjonen er at seksualiteten er blitt installert i individet som en livstruende størrelse. Denne seksualiteten figurerer som en størrelse som enten er undertrykt, eller blir holdt i tømme av sterke skyld- og skamkomplekser. Den utløses i situasjoner hvor seksualiteten blir provosert slik at den fremstår for individet selv som en kraft det umulig kan romme. Den vold som trer i stedet for seksualiteten i slike situasjoner, trenger ikke å inneholde noen lystkomponenter. Som oftest er angst og frykt de dominerende emosjoner. Vold som substitutt i denne forstand er ikke en begjærskonstellasjon som utløses i en rendyrket konsumkropp.⁶²⁶

Jeg skal søke å belyse noen aspekter ved den første distinksjonen, vold som lystbetont livsytring, blant annet gjennom en analyse av noen scener i Marquis de Sades (1740–1814) *Justine*. Et kjennetegn ved sadismen i denne romanen er de eksplisitte koblinger mellom vold og seksualitet. Det er tradisjon for å tolke overgrep av seksuell art som i større grad uttrykk for et maktønske, enn ut fra en lystaspekt. Utlegningen min vil blant annet søke å vise at dette feltet er mer nyansert enn som så, og at det kan eksistere en sterk lystdimensjon i den seksuelt relaterte voldsutøvelse. For å belyse den måte volden fungerer kreativt på i denne konteksten, opererer jeg med et begrep om erotisk arkitektur. Dette peker på hvordan volden muliggjør lyst overhodet.

I denne sammenheng må jeg presisere at det ikke er de Sades forfatterskap, eller selve romanen, som er hovedfokus. Jeg søker ikke å gi en autoritativ tolkning av romanen, men kun

⁶²⁶ Dersom lignende konstellasjoner skjer ved konsumkroppen, er det snarere uttrykk for at hele begjærstilkoblingssystemet begynner å operere langs andre frekvenser.

bruke den som et redskap å tenke med og en måte å perspektivere og sette mer kjøtt og blod på forståelsen av vold som lystbetont livsyttring. Dette er en av hovedårsakene til at jeg har valgt å ikke forholde meg til den enorme litteratur som finnes rundt de Sade. Da ville det vært umulig å gjennomføre dette prosjektet i løpet av en tidsramme på tre år.

Det andre verket jeg tolker under den samme headingen er Klaus Theweleits *Male Fantasies*. Den vold som frikorpssoldatene utøver, kan forstås som en lystbetont livsyttring. Forskjellen fra det univers de Sade beskriver i *Justine*, er imidlertid at volden innen denne konteksten er lystbetont, uten at den nødvendigvis utfoldes i sammenhenger som er eksplisitt seksuelle. Et teoretisk utgangspunkt for denne undersøkelsen finner jeg i Reichs forståelse av volden som en konsekvens av en grunnleggende orgasmeblokkering. Denne blokkeringen eller dysfunksjonen i den orgastiske potens bidrar til å gi volden dens seksuelle energi og vinkling.

Når det gjelder den andre distinksjonen, vold som substitutt for seksualitet, er intensjonen å vise noen måter denne er operativ på gjennom en analyse av Hitchcocks *Psycho* og Brian de Palmas *Dressed to Kill*. Hovedtanken er at volden fungerer som en massiv avvergesmekanisme. Det vil si at den trer inn som et substitutt for seksualitet.

Også i Fritz Langs film *M* kan vi se en versjon av tanken om volden som substitutt for erotikk. Den vold som er operativ her, er imidlertid åpen for flere tolkninger. *M* er barnemorder, men det kommer ikke eksplisitt frem i filmen om disse drapene har et seksuelt innhold. Det som imidlertid er tydelig, er at drapet frigjør *M* for et massivt indre trykk, på en måte som har strukturelikheter med Bates i *Psycho* og Bobbi i *Dressed to Kill*.

Alle mannskikkelsene i de ovennevnte kunstverkene tilhører den type maskulinitet som er konstruert for produksjon. Når det gjelder konsummaskuliniteten skal jeg kun ta med et eksempel, nemlig Bateman i *American Psycho*. I denne konteksten er volden en lystbetont størrelse idet den stabiliserer egoet. I det begjæringsfelt som utlegges i *American Psycho*, ser det ikke ut som om seksualiteten er målet for volden. Det vil si volden anvendes ikke for å konstituere en seksuell situasjon. Lystdimensjonen ved volden ser ut til å skyldes den måte den redder egoet på. Seksuell tilfredsstillelse ser ikke ut til å være et mål i seg selv. De situasjonene som oppstår ser mer ut til å være en videreføring av volden med andre midler.

Vold som lystbetont livsytring

Jeg skal vise hvordan vold som lystbetont livsytring opptrer i *Justine* og *Male Fantasies*. Når det gjelder *Justine*, er det langt vanskeligere å hevde at de menn vi møter, er representanter for produksjonsmaskuliniteten enn hva tilfellet er for mannsskikkelsene i *Male Fantasies*. Det er for eksempel i stor grad munker som utfører ugjerningene. Det er et spørsmål i hvilken grad munker kan stå som representanter for en slik type maskulinitet. I tillegg kommer problemene med genre.⁶²⁷ De Sade bruker eksempelvis satiren som uttrykksmiddel. Er det slik at boken egentlig er en allegori over et middelalders munkevesen, etc. Når jeg likevel velger *Justine*, er det både fordi forfatteren har bidradd til å begrepsfeste en hel voldstradisjon, som via Krafft-Ebing fikk navnet sadismen, og at det finnes belegg for at de involverte mannsskikkelser er blitt formet innen de rammer et produksjonsregime setter. Jens Bjørneboe understreker i forordet til sin oversettelse av *Justine*, at den har sine røtter i 1700-tallets franske samfunn. ”Man må, før lesningen av *Justine*, være klar over at boken i meget stor utstrekning er en pålitelig, nøktern sosialkritisk samtidsbeskrivelse.”⁶²⁸

Gert Hekma understreker i artikkelen *Sade, masculinity and sexual humiliation* den maskulinitetsdiskurs som de Sade opererer innenfor. Han legger vekt på at de mannlighetsideal som styrer denne diskursen mottar sterke føringer fra en kristen sexologi med puritanske trekk, og kan forstås i termer av det stereotypiske mannsideal Mosse gir et bilde av i *The Image of Man*. Hekmas poeng er at de Sade, både i sine bøker og i livet, utfolder en maskulinitetspolitisk praksis som undergraver det rådende maskulinitetsregimet.⁶²⁹ Ifølge Hekma vil de Sades skrifter således stå i et direkte forhold til 1700-tallets hegemoniske maskulinitetsdiskurs.

Ser vi dette i forhold til Connells maskulinitetsformsteori, vil de Sade innta en konkret posisjon innen den maskuline kjønnsordning. Denne vil være av en marginalisert karakter, og som sådan stå i et antagonistisk forhold til rådende former for hegemonisk og medvirkende maskulinitet. Ut fra denne type resonnementer er det mulig å betrakte de Sades beskrivelser

⁶²⁷ Gert Hekma (2002): 5. “Sade’s work was in many ways typical of the pornography that was produced during the Enlightenment, being a collation of sexual tales, philosophy and political criticism in a literary and humorous style.”

⁶²⁸ Marquis de Sade (1980): 12.

som uttrykk for forhold i den maskulinitetsdiskurs som opprettholder en tidlig utgave av produksjonsmaskuliniteten. Sadismen kan således utsi karakteristika om produksjonsmaskuliniteten, og om de antagonismer og rivaliseringsforhold som påvirker maskulinitetsproduksjonen i spenningsfeltene menn imellom.

Richard von Krafft-Ebing (1840–1902), som er den første som anvender betegnelsen sadisme på det han oppfatter som en seksuell perversjon, gir følgende definisjon: *Sadism. Association of Active Cruelty and Violence with Lust.*⁶³⁰

*Sadism is the experience of sexual pleasurable sensations (including orgasm) produced by acts of cruelty, bodily punishment afflicted on one's own person or when witnessed in others, be they animals or human beings. It may also consist of an innate desire to humiliate, hurt, wound or even destroy others in order thereby to create pleasure in one's self.*⁶³¹

Kjernen i det diagnostiske sadismebegrep som Krafft-Ebing formulerer er koblingen mellom vold og lyst. Det kan således sees som en undergruppe av punkt 1, vold som lystbetont livsytring. Som Krafft-Ebing selv viser i sine utallige case-stories, foregår disse koblingene på en rekke forskjellige måter, fra den mest uskyldige småbiting under elskovsakten til kannibalske angrep og regelrette lystmord med påfølgende mutilisering av offeret. Sadistiske trekk finnes i både menn og kvinner, med hovedvekten lagt på menn, og utføres mot begge kjønn. I *Justine* er sadismen hovedsakelig utført av menn mot kvinner. En konstant grunnstamme i de sadistiske impulser og handlinger er ifølge Krafft-Ebing et overdrevent seksuelt begjær.

Som antydnet består mange av de urovekkende scenene i *Justine* av ulike koblinger mellom seksualitet og vold. I det erotiske rom de Sade skisserer, fungerer krenkelsen av den andre som et afrodisiakum. Seksualiteten både vekkes og stimuleres av råskap og grusomheter. Det er volden, gleden ved å ydmyke og undertvinge, trangen til å være i den dominerende posisjon, som kanskje er det mest påfallende trekk ved disse beskrivelsene. Volden ser ut til å medføre lyst og glede, både fordi det er en direkte seksuell komponent

⁶²⁹ Gert Hekma (2002): 2–4. "It is interesting to read the work of marquis Donatien Alphonse Francois de Sade against this background of male anxieties about masculinity and sexuality. ... Sade's interests in sodomy, pederasty and onanism, and in violence directed against the self evidently invert nascent ideals of masculine sexuality."

⁶³⁰ Richard von Krafft-Ebing (1965): 53.

innvevd i denne, men også fordi den gir utøveren mulighet til å befinne seg i en dominant posisjon hvor denne er mer eller mindre usårlig.⁶³² Et eksempel:

*jeg var langt fra å tro at mennesket efter villdyrenes forbilde bare kunne nyte når de fikk sine maker til å skjelve av skrekk; jeg fikk oppleve det, og i en slik grad av vold at de naturlige smertene ved sønderrivelsen av min jomfruhinne var det aller minste jeg måtte utholde under dette farlige angrepet, men det var i øyeblikket for sin utløsning at Antonin avsluttet med så ville, rasende skrik, med så morderiske utfall mot alle deler av kroppen min, med til slutt biting som lignet så på en tigers blodige kjærtegn, at jeg et øyeblikk trodde jeg var blitt bytte for ett eller annet vildt dyr som ikke slo seg til ro før det hadde fortært meg. Da redslene var over, falt jeg tilbake på det alter hvor jeg var blitt slaktet som offerdyr, næsten uten bevissthet og uten å bevege meg.*⁶³³

I denne konstellasjonen er det mulig å lokalisere en rekke operative kilder til lyst, som følger Krafft-Ebings definisjon. Antonin har stilisert den seksuelle scene slik at han er i den dominante posisjon. I denne konstellasjonen hersker han så å si med uinnskrenket makt over sitt seksuelle objekt, noe som i seg selv er en selvstendig kilde til lyst. Det andre momentet er voldsutøvelsen, som også ifølge Krafft-Ebing er en årsak til lyst, og i siste instans også det genitalt-seksuelle aspekt, som har en åpenbar lystdimensjon. Samorganiseringen av de tre elementene i én scene kan således borge for en mangfoldig og kraftig opplevelse av lyst.

I en analyse av forskjellige kulturuttrykk og kunstverk er det en tendensiøs sak å skulle uttale noe definitivt om de impliserte personers orgastiske kvaliteter. Likevel kan det begrep om orgastisk potens som Reich introduserer, være med på å differensiere og klargjøre de komponenter som er involvert i de ulike seksualitetskonstellasjoner.

En av konsekvensene av en erotisk arkitektur som stiliserer angst og aggresjonselementer, er slik jeg ser det, at det opparbeides et høyt spenningsnivå i den seksuelle situasjon, som orgasmen utløses fra. I en forstand blir den derfor en svært sterk opplevelse, noe som også de Sades beskrivelse av Antonin viser.

⁶³¹ Richard von Krafft-Ebing (1965): 53.

⁶³² Robert Stoller (1986): 56. "The more gross the hostility, the less question that one is dealing with perversion. Murder that sexually excites, mutilation for excitement, rape, sadism with precise physical punishments such as whipping or cutting, enchaining and binding games, defecating or urinating on one's objects – all are on a lessening scale of conscious rage towards one's sex object, in which an essential purpose is for one to be superior to, harmful to, triumphant over another. And so it is also in the nonphysical sadisms like exhibitionism, voyeurism, dirty phone calls or letters, use of prostitutes, and most forms of promiscuity."

⁶³³ Marquis de Sade (1980): 87.

I den sammenheng vil en hovedantagelse fra min side være at i de seksualmønstre som springer fra en erotisk setting hvor volden er et vesentlig innslag, er opphisselsesfaktoren et mer fremtredende element enn det orgastiske velvære. Den erotiske situasjon de Sade her beskriver, er preget av et høyt agitasjonsnivå. Relaterer vi dette til de ulike former for potens vi har skissert ovenfor, ser vi at ejakulasjonen eller det seksuelle høydepunkt er ledsaget av *ville rasende skrik, morderiske utfall, biting og blodige kjærtegn*. Denne type uttrykk står i sterk kontrast til de beskrivelser Reich gir av den orgastiske utbredelse i det han forstår som et prototypisk orgastisk forløp, hvor lysten brer seg skjelvende gjennom kroppen, og individet har hengitt seg tillitsfullt til de primære vegetative livsprosessers flyt.

Holder vi oss innenfor et reichiansk-inspirert tolkningsregime, kan det i Antonins tilfelle se ut som om lysten presser seg mot muskelpanseret, og med voldsom og skarp intensitet sprenger seg gjennom revner og åpninger i dette bolverket som er etablert for å avskjære individet fra dets farlige og forbudte lyst. Av de Sades beskrivelse ser det ikke ut til at de orgastiske kontraksjoner får mange sjanser til å forplante seg utover i kroppen.⁶³⁴

Et sentralt element i sadismen er glede ved å forringe og ydmyke den andre. Denne kan spenne fra hverdagslige retoriske strategier til utspekulert vold. Ifølge Freud er dette en utbredt viktoriansk patologi, som skyldes den respekt mannen i seksuelt henseende er opplært til å vise overfor den dydige borgerskapskvinne. For å få et tilnærmet orgastisk utbytte av seksualiteten er det så nødvendig for mannen å være sammen med en seksualpartner han kan forringe og forminske.⁶³⁵ Dersom dette ikke er mulig, vil en type indre ”motvilje” gjøre seg gjeldende og minske opplevelsen av lyst eller til erektiv impotens.

I det erotiske univers de Sade skisserer, kan det i en rekke tilfeller se ut som om den seksuelle tilfredsstillelse er sekundær i forhold til lysten til å angripe og nedverdige en annens kropp. En omfattende del av det orgiastiske lystutbyttet ser således ut til å stamme fra fornedrelsen og angrepet, og ikke fra den genitale aktivitet. At ikke bare råskapen, men også trangten til å nedverdige, forminske og forflåte andre kan være en vesentlig del av en persons

⁶³⁴ Willy Thrysøe I Tor Nørretranders (1981): 140. “Orgasmen fremprovokeres: voldsom, skarp og begrenset – og bliver hos mænd I særlig grad overfladisk, et anliggende udelukkende for pikken. Dette er ikke sagt for generelt at nedvurdere den sadomasochistiske relasjon. Jeg fremhæver blot, at der ikke nødvendigvis er noget likefremt proportionalt forhold mellom ophidselsens styrke og orgasmens kvalitet. Den ekstreme ophidselse medfører – hvis den er sadomasochisk formidlet – ofte en begrænsning af orgasmen. Men derfor kan sadomasochismen jo være nødvendig for, at man overhovedet kan opnå orgasme eller for at der overhodet kan opstå en sådan intensitet i partnernes samspil, at de bliver liderlige.”

⁶³⁵ Sigmund Freud (1912) (1991): 254. “If however we turn our attention not to an extension of the concept of psychical impotence, but to the gradations in its symptomatology, we cannot escape the conclusion that the behaviour in love of men in the civilized world today bears the stamp altogether of psychical impotence. There are only a very few educated people in whom the two currents of affection and sensuality have become properly fused; the man almost always feels his respect for the woman acting as a restriction on his sexual activity, and only develops full potency when he is with a debased sexual object.”

lystformasjoner, er også et tema hos Freud.⁶³⁶ I essayet *On the Universal Tendency to Debasement in the Sphere of Love* er hovedtanken at de restriksjoner sivilisasjonen setter på kjærligheten, fører til en nærmest universell tendens eller impuls til å forringe de seksuelle objekter en begjærer.⁶³⁷

At trangen til å dehumanisere, til å nedverdige, forvrengte og forminske kan være dypt lystbetont i seg selv, er noe også Joanna Bourke finner belegg for i ulike intervjuer av krigsveteraner. Særlig i kapittelet "The pleasures of war" gjengir hun uttalelser hvor krigen blir betegnet som en "turn on" på ulike nivåer.⁶³⁸ At selve nedverdigheten av et annet menneske kan være et hovedinnhold i erotikken, fremgår av de Sade:

*Jeg overtar henne nå, sa Antonin uten å la henne reise seg, der er mer enn en sprekk i bolverket, og De har bare benyttet den ene. Så nærmet han seg stolt slagmarken og på et øyeblikk var han herre over området, det lød ny jamring og gråt. – Gud være lovet, sa dette forferdelige uhyret, **jeg ville ha betvilt nederlaget uten den beseiredes klager, og jeg gleder meg bare over min triumf hvis den har kostet tårer.**)(min uthevelse)⁶³⁹*

En variant av denne er trangen til å splintre den andres integritet, og bryte ned de grenser som opprettholder identiteten. I dette tilfellet ser lysten ut til å være relatert både til maktfølelsen i det direkte fysiske angrepet, og ikke minst ved det å kunne bryte individets seksuelle identitet og grense ved defloreringen, det å bokstavelig kunne trenge inn og bemektige seg en annens personlige territorium. I form av krav og hærverk i en annens kropp. Denne trangen til å oppløse og utviske en annens grenser og identitet er også til stede i det materialet som Theweleit presenterer.

⁶³⁶ Peter Gay (1993): 199. "What Freud did in his epoch-making *Three Essays on the Theory of Sexuality* of 1905 was to complicate the issue. He insisted on treating sadists and masochists as suffering human beings; far from forming a distinct species, they are neurotics who exhibit in their florid behaviour the sexual conflicts all "normal" humans conceal in their unconscious."

⁶³⁷ Sigmund Freud (1912) (1991): 256. "The fact that the curb put upon love by civilization involves a universal tendency to debase sexual objects will perhaps lead us to turn our attention from the object to the instincts themselves."

⁶³⁸ Joanna Bourke (1999): 15. "To illustrate this point, he described what his men had done to a North Vietnamese soldier whom they had recently killed. They had propped the corpse against some C-rations, placed sunglasses across his eyes and a cigarette in his mouth, and balanced a "large and perfectly formed" piece of shit on his head. Broyles described his reaction thus: "I pretended to be outraged, since desecrating bodies was frowned upon as un-American and counterproductive. But it wasn't outrage I felt. I kept my officer's face on, but inside I was ... laughing. I laughed – I believe now – in part because of some subconscious appreciation of this obscene linkage of sex and excrement and death; and in part because of the exultant realization that he – whoever he had been – was dead and I – special, unique me – was alive." This joyous celebration of the "material bodily principle", this carnivalesque inversion of what was sacred, was a most potent combination. William Broyles was not unique in admitting to feelings of pleasure in combat."

The last body they ride past seems to be that of a woman. But it is very hard to tell, since all that's left is a bloody mass, a lump of flesh that appears to have been completely lacerated with whips and is now lying within a circle of trampled, reddish slush.»⁶⁴⁰ Andre passasjer lyder : Noen torturerte kvinner lå «naked and cut to pieces in the filth of the street...Her abdomen was crushed, a pupil of blood and excrement, cloth and flesh..slowly, slowly bleed to death. And then ..shoot them all down with machine guns, shred them to pieces, and pulverize them with dynamite.^{641 642}

I Theweleits presentasjon av frikorpskulturen er det punkt 1, vold som lystbetont livsytring, som er den gjennomgående voldsformasjon, selv om han noen steder selv hevder at det er vold som substitutt for seksualitet som er på ferde. Her er det nødvendig å klargjøre noe.

Theweleit

The characteristic act of men in war is not dying, it is killing. For politicians, military strategists and many historians, war may be about the conquest of territory or the struggle to recover a sense of national honour but for the man on active service warfare is concerned with the lawful killing of other people. Its peculiar importance derives from the fact that it is not murder, but sanctioned blood-letting, legislated for by the highest civil authorities and obtaining the consent of the vast majority of the population.⁶⁴³

Theweleit opererer innenfor en eksplisitt, om enn unyansert maskulinitetsdiskurs. Han mer enn antyder for eksempel at fascismen kan betraktes som normen for maskulinitet i det han

⁶³⁹ Marquis de Sade (1980): 106.

⁶⁴⁰ Klaus Theweleit (1987): 189.

⁶⁴¹ Klaus Theweleit (1987): 195.

⁶⁴² Maria Tatar (1995): 22. "What makes the sexual murderer particularly horrifying is his drive to mutilate the body he desires, to violate the biological integrity of his victim, to become the destructive counterpart to the lover/healer. It is this need, what Foucault has called an "insane dialogue of love and death", that differentiates him from other killers and gives rise to a unique moral, legal, and psychiatric discourse about his crimes."

⁶⁴³ Joanna Bourke (1999): 1.

betegner som de patriarkalske, kapitalistiske samfunn.⁶⁴⁴ De voldsformer vi finner her, er nærmest så å si den skjulte kjerne i enhver manns identitet.⁶⁴⁵ En grunn til at han kan gjøre slike forenklinger, er at han betrakter maskulinitet som en lukket og hermetisert kategori. Han tar et statisk bilde av en type hegemonisk maskulinitet og forstørker det. Da får han øye på en del vesentlige trekk, samtidig som han mister blick for at denne form for maskulinitet ikke er en statisk entitet, men en prosess, eller for den saks skyld en performativ størrelse, som eksisterer i et dynamisk spenningsfelt med andre former for maskulinitet. Dette er til hinder for utviklingen av et større spekter av nyanser. Nettopp når det gjelder en slik form for maskulinitet som det av åpenbare grunner er så lett å hate, og som står så lagelig til for hugg, er det fra et forskningsmessig ståsted, slik jeg ser det, vesentlig å søke å perspektivere, differensiere og nyansere.

De menn og derved de mentalitetshorisonter som Theweleit retter sin analytiske optikk på, er soldater og offiserer i de såkalte frikorpene. Disse var en slags frivillige hærenheter som kjempet mot og for en stor del vant over den revolusjonære tyske arbeiderklasse like etter den første verdenskrigs slutt. De var organisert av offiserer hvor et stort antall hadde ledet kommandoenheter under krigen. De ble engasjert av den sosialistiske kansler Ebert for å etablere orden i det revolusjonære Tyskland i 1918. Frikorpene ble autonome tropper, ledet av hver sin karismatiske skikkelse. Mellom 1918 og 1923 kjempet de mot polske nasjonalister og kommunister, den røde armé og latviske og estiske nasjonalister, samt tysk arbeiderklasse. Frikorpsmennene kjempet først og fremst fordi de var betalte. De overlevde det relativt fredelige tiåret fra 1923 til 1933, og ble så en kjerne i Hitlers SA, og i en rekke tilfeller ble de også sentrale funksjonærer i Det tredje riket.

Disse ble av nazistenes propagandamaskin senere fremhevet som *Det tredje rikets første soldater*. Ernst Jünger kalte sine refleksjoner over første verdenskrig for *Kamp som indre erfaring*. Analogt kan vi kalle Theweleits *Männerphantasien* for «fascismen som indre opplevelse». I dette ligger at verket kan sees som et forsøk på å utforske den fascistiske manns emosjonelle virkelighet, og kartlegge de begjærstrukturer og angstkomplekser som ligger til grunn for fascistens oppgån i vold og krig.

I verkene *Männerphantasien* kaster Theweleit lys over deler av det tanke-, drømme- og fantasiunivers som preget sentrale deler av mellomkrigstidens frikorpbevegelse. Et hovedelement i disse fantasikonstellasjonene utgjøres av en erotisk arkitektur, hvor ulike

⁶⁴⁴ Klaus Theweleit (1996): 27. "Is there a true *boundary* separating "fascists" from "nonfascists" men? ... Or is it true, as many feminists claim, that fascism is simply the norm for males living under capitalist-patriarchal conditions?"

⁶⁴⁵ Lynne Segal (1990): 116. "Their writings, Theweleit suggests, not only evince the real fears and obsessions of the profascist, but perhaps also the inner motivation of masculine identity in general."

balanseprosjekter mellom vold og seksualitet er grunnstørrelser. Theweleits grunnleggende teoretiske inspirasjon kommer fra Wilhelm Reich og Deleuze/Guattari. Fra de sistnevnte kommer spørsmålet om hvordan begjærproduksjon blir til dødsproduksjon. Hvordan det maskinsk virkende begjær setter seg slik at det blir til en antitese av enhver livsbekreftende installasjon. Han antyder her at en pre-ødipal separasjonsangst er en vesentlig faktor i denne form for begjærinnsetting. Inspirert av den filosofiske horisont og metodikk som konstituerer Deleuze/Guattaris verker, gir han ingen bestemte svar, men trekker rekker av linjer, og peker i ulike retninger.

Human production as a rule invest their objects with life. It is the living labor of the artisan that allows a table to be created from a tree, the worker's living labor that forges a tool out of raw metal; the "mother's" living labour that enables a newborn infant to become a person. The production of our men acts conversely. It divests social products, both people and things, of the life that has entered into them, especially in war. Their mode of production is the transformation of life into death, and dismantling of life. I think we are justified in calling it an antiproduction. This antiproduction has a destructive and a creative aspect. It builds new orders from a reality that is devivified.⁶⁴⁶

Slik Theweleit beskriver disse soldatene, har de erotisert krigen. Krigen har nærmest karakter av en gigantisk, pervers orgie som disse menn kaster seg ut i, en orgie som bekrefter både ære og maskulinitet. I en rekke av de beskrivelser Theweleit gir, kan det se ut som om volden for mange av de impliserte er en primær og fundamental måte å oppleve lyst på. Det kan virke som om de former for tilfredsstillelse de opplever gjennom voldsutøvelsen, er deres dypeste erotiske opplevelser overhodet. Det vil si at det dreier seg om former for maskulinitet hvor potensialet for lyst kommer til sterkest utfoldelse i ulike voldssammenhenger.

Når det gjelder Durden i *Fight Club*, Bateman i *American Psycho* og Buffalo Bill i *Nattsvermeren*, finnes det lite spor av hat i volden. Vi kan finne retningsløshet, aggresjon, oppgitthet, sinne, fortvilelse, likegyldighet, kulde og en viss sadistisk glede, men ikke et

lidenskapelig glødende hat. Dette skifter imidlertid ganske kraftig når vi støter på Theweileits analyser av en rekke mannsfigurer som ble sentrale størrelser i det nazistiske og pre-nazistiske Tyskland. Her ser det ut til å være en annen form for emosjonell dynamikk som er på ferde i volden. Noe av det første som slår imot en i Theweileits analyser, er den sterke lidenskap som konstituerer det voldsuniverset han gir en skisse av.

*People told us that the War was over. That made us laugh. We ourselves are the War. Its flame burns strongly in us. It envelopes our whole being and fascinates us with the enticing urge to destroy. We obeyed...and marched onto the battlefields of the postwar world just as we had gone into battle on the Western Front: singing, reckless and filled with the joy of adventure as we marched to the attack; silent, deadly, remorseless in battle.*⁶⁴⁷

Dette sitatet, som uttrykk for en indre motivasjon, og en rekke andre eksempler gjennom hele verket, kan tolkes slik at disse soldatene opplever en betydelig sadistisk inspirert tilfredsstillelse ved volden. At dette ikke er et forhold som er særegent for en viss epoke i tysk historie, dokumenteres blant annet av Joanna Bourke. Hun skriver om menns lystopplevelser i en krigssituasjon fra en annen vinkel enn Theweileit, og dekker både første og andre verdenskrig, samt erfaringene fra Vietnam. Også hun legger vekt på at det er knyttet dype lystopplevelser til volden og krigserfaringen.⁶⁴⁸

Hun understreker at det er ulike faktorer som føyer en attraktiv dimensjon til krigsopplevelsen. Det kan dreie seg om kameratskap, om opplevelsen av å bli absorbert inn i en gruppe, følelsen av makt, av det å bli initiert inn i et område hvor livs- og dødskrefter er aktive i nærmest rendyrket form. ”For men, combat was the male equivalent of childbirth: it was the initiation into the power of live and death.”⁶⁴⁹ Og hun legger også vekt på at lysten i en krigssituasjon ikke utelukkende er knyttet til draps- eller lemlestelsessituasjonen.

⁶⁴⁶ Klaus Theweileit (1996): 216.

⁶⁴⁷ Klaus Theweileit (1996): x.

⁶⁴⁸ Joanna Bourke (1999): 13. “I believe that most men who have been to war would have to admit, if they are honest, that somewhere inside themselves they loved it too. How could *that* be explained to family and friends, he asked? Even comrades-in-arms were wary among themselves: veterans’ reunions were awkward occasions precisely because the joyous aspects of slaughter were difficult to confess in *all* circumstances. To describe combat as enjoyable was like admitting to being a bloodthirsty brute: to acknowledge that the decisive cease-fire caused as much anguish as losing a great lover could only inspire shame.”

⁶⁴⁹ Joanna Bourke (1999): 14.

Hun påpeker at noen av gledene ved krigen og volden er å finne i en type destruksjonestetikk. Dette voldsestetiske aspekt var ofte forbundet med personlig smak, i den forstand at noen for eksempel kunne ha et særlig intimt forhold til den mekaniske skjønnhet i et M-60 maskingevær, og de effekter denne mekanikk var i stand til å frembringe, men andre igjen sverget til et helt annet voldsestetisk preferanseregister, noe den herostratisk berømte uttalelsen i begynnelsen av *Apocalypse now* indikerer: ”I love the smell of napalm in the morning.” Det som er hovedpoenget fra Bourkes side, er imidlertid forestillingen om krigen som en maskulin opplevelse med grunnleggende seksuelle over- og undertoner. ”The experience seemed to resemble spiritual enlightenment or sexual eroticism: indeed, slaughter could be likened to an orgasmic, charismatic experience. However you looked at it, war was a turn on.”⁶⁵⁰

Jeg har ikke til hensikt å tilbakevise dette perspektivet. Det er åpenbart at det er til dels stor og intens lyst forbundet med disse soldatenes drapsorgier. Jeg vil imidlertid påpeke og tematisere en annen voldsformasjon, som jeg synes er minst like påtagelig til stede i det materialet Theweleit fremviser. Det er vold som substitutt for seksualitet.

Aspekter ved den voldsutøvelse vi finner hos disse soldatene, har strukturelikheter med de voldsformasjoner som er operative i skikkelser som Bates og Beckert i henholdsvis *American Psycho* og *M*. I disse kunstverkene betraktes volden som en operasjon som trer i funksjon når de dypere seksualitetskonstellasjoner egoet er grunnet på, blir satt i bevegelse. Et lignende tilfelle finner vi også i Fritz Langs film *M*.

Slik jeg ser det, foretar Theweleit en slags epokeforskyvning. Med det mener jeg at han anvender en teoretisk horisont på et materiale, som er lite egnet til å perspektivere de forhold og prosesser som er særskilte for denne individtypen. Jeg mener at en mer klassisk freudiansk og reichiansk tolkningshorisont vil få frem det som særkjenner disse soldatene på en langt mer adekvat måte enn hva et deleuziansk perspektiv gjør. Med det mener jeg ikke å underkjenne den empiri Theweleit legger for dagen, som er oppsiktsvekkende, men å peke på at den analytiske ramme som Deleuze/Guattari presenterer oss for, er langt mer egnet til å fokusere mer moderne former for individkonstruksjon, som ikke i samme grad er beheftet med de tunge patriarkalske, kroppsfornektende og seksualitetsundertrykkende strukturer.

Den reichianske inspirasjon er svært tydelig idet Theweleit betrakter den fascistiske væren som en slags organisert kamp mot lysten.⁶⁵¹ På det samfunnsmessige plan fremstår

⁶⁵⁰ Joanna Bourke (1999): 15.

⁶⁵¹ Klaus Theweleit (1996): 8. The core of all fascist propaganda is a battle against everything that constitutes enjoyment and pleasure. Pleasure with its hybridizing qualities, has the dissolving effect of a chemical enzyme on the armored body. Attitudes of ascetism, renunciation, and selv-control are efective defenses. Deretter siteres en nazi drøm: Some intangible impulse within the masses has long

denne i form av stiliserte marsjer, stramme uniformer, stålsatte kropper, monumentalt tilhugget arkitektur, firskårne maskulinitetsidealer, i en samfunnsformasjon preget av autoritær familiestruktur, prototypisk patriarkat, en blanding av fornektning og overvåkning av barneseksualitet og florerende anti-masturbasjonspedagogikk. I tillegg er den en integrert del av en rekke ulike former for pedagogikk som tar sikte på å innplante ulike typer ferdighetsreservoarer og beredskapsforhold i mannskroppen. De rent tekniske grep dette disiplineringsregimet benytter seg av spenner fra kulturelt formidlede forestillinger om ideell maskulinitet, diettprogrammer, profilering av muskelmassen gjennom idrett, gymnastikk og sport, til etableringen av en mental profil og et moralsk kompass, som gjør mannen skikket til å ivareta en rekke former for samfunnsmessigt grovarbeid.⁶⁵² På individplan er den materialisert i karakterstruktur, som er individets spesielle måte å håndtere og bearbeide impulser på, og det såkalte muskelpanseret, som er karakterstrukturens kroppslige, muskuløse side. Ifølge denne tolkningshorisonten har frikorpssoldaten således bygd en monumental, avstivet virkelighet rundt det levende i seg. Denne kanalisering og demmer opp kroppens strøm av liv, eller den flod av lyst og ytringstrang som ifølge Theweleit/Reich er menneskets grunnleggende realitet.

Nå er ikke Theweleit interessert i å undersøke det forhold disse profotascistene hadde til de menn de drepte og til de ideologiske konstellasjoner de drepte for og kjempet imot. Hans vesentlige fokus er disse mennenes forhold til kvinner og derved til seksualitet og lyst overhodet. I virkeligheten, slik disse menn forestiller seg den, eksisterer der to ulike typer kvinner. Det er hvite og røde. De hvite er de ”gode”, og blir assosiert med sykepleiere, jomfruer, søstre etc., mens de røde er de ”onde”, og blir assosiert med arbeiderklassekvinner, kommunister, rebeller etc. De første blir forbundet med fedrelandet, mens de andre blir satt i forbindelse med kommunistisk kaos. Disse truer med å invadere både fedrelandet og den enkelte mann, og det er denne invasjonen frikorpssoldatene må beskytte seg mot ved å utrydde den. Theweleits tolkning er at dette fiendebildet er skapt av en grunnleggende seksualangst.

wished to rid itself of the wretched belief that life is intended for pleasure – a contagious belief which is truly jewish in nature. Today the idyll of «heaven on earth» has lost much of its attraction.

⁶⁵² George L. Mosse (1996): 109. ”The education to manliness was directed toward making boys hard, sculpturing their bodies, and giving them a proper moral posture.” ”Indeed, in his quiet strenght and self-control this ideal of masculinity was readymade for the kind of dicipline the military needed.” s.50. ”Heroism, death, and sacrifice became assocaiated with manliness, as did the dicipline that had encouraged the military to advocate the introduction of gymnastics into the school curriculum.”

*The women are threatening, because, among other reasons, they are not virgins. The sexual experience that nationalist soldiers sense in them seems to release a particularly powerful fear. That fear is brought into association with the word "communisT".*⁶⁵³

Theweleits kjønnspolitiske utgangspunkt er at frikorpssoldatene er i besittelse av en sterk indre frykt i forhold til attraktive, erotiske kvinner. Denne frykten er, akkurat som den frykt Augustin opplevde, for omfattende til at de er i stand til å romme den. De velger imidlertid en helt annen form for askese enn kirkefaderen. Mens Augustin satte sin lit til at avholdenhetens rene stråleglans skulle frelse ham fra seksualitetens malstrømmer, så velger frikorpssoldatene å destruere det de oppfatter som kilden til denne frykten, nemlig en viss type kvinner. Theweleit antyder en forklaring på forholdet. "Is this libido structured in such a way that the men are forced to kill, where others would love? Should acts of murder like that really be seen as failed attempts at love?"⁶⁵⁴ Dette er en tilnærming som etter min mening er holdbar.

Når han begynner å spesifisere hva som egentlig er på ferde i disse drapene, fjerner han seg, etter mitt oppfatning, fra kjernen. Han hevder at det er to distinkte prosesser som er operative i drapene. Den ene er at drapet eller angrepet i seg selv kan blir betraktet som en seksuell handling på et symbolsk nivå. Den andre er at selve synet av kvinnen redusert til en blodig uformelig masse i seg selv er lystbetont, "deliver the real satisfaction."⁶⁵⁵

En måte å nærme seg dette komplekset på, er å gå veien om Freud. I tematiseringen av mannens "universelle tendens" til å nedvurdere og forringe sitt seksualobjekt, er tanken at en "ærbar" kvinne med samme sosiale status vil kunne fremprovosere en motimpuls i et erotisk møte, som kan minske den orgastiske utfoldelse, eller føre til psykisk impotens. Hun kan være velegnet som ektemake, mor, husholderske etc., men ikke særlig attraktiv som seksuelt objekt. Det er konturene av en hore-madonna-problematikk.

Ifølge Freud er det når mannen er sammen med en kvinne han ser seg overlegen i forhold til, at han opplever sterkest seksuell tenning og størst mulighet for betydelig orgastisk utbytte av seksualiteten. I Theweleits fremstilling er dette da de "røde" kvinnene. Dersom seksualiteten er blitt installert i disse mannsskikkelsene som en størrelse som kan oppleves å utgjøre en eksistenstrussel, vil også angst, hat og aggresjonsimpulser, eller skyld og skam,

⁶⁵³ Klaus Theweleit (1996): 68.

⁶⁵⁴ Klaus Theweleit (1996): 194.

⁶⁵⁵ Klaus Theweleit (1996): 195.

kunne slå inn i en erotisk kontekst, og true med å splintre det maskuline ego eller oppløse de grenser det har satt mot omverdenen, altså dets identitet.⁶⁵⁶

Reich utdyper på mange måter det lystskjema Freud setter opp. I Reichs vokabular er frykten for å bli slukt, for å bli tilintetgjort, for å miste autonomi og selvverd, en type orgasmeangst. Denne er en redsel for at lysten i form av bioenergetiske strømmer skal flyte motstandsritt gjennom kroppen. Tanken er at usanksjonert lyst kan føre til en eroderingsbevegelse i den tilpansrede kropp. Lysten, som bølger eller en indre flod, er en kraft som i strømmende form har styrke til å få panseret til å krakelere. For å hindre at det kjente ego oppløses angriper fascisten oppløsningens kilde, som er den lystprosess som et ytre objekt får til å strømme frem i mannen. En variant av denne angsten formuleres i Sacher-Masochs *Venus i Pels*, hvor hovedpersonen Severin opprinnelig var ulykkelig forelsket i en steinstatue av Venus.⁶⁵⁷ En dag han etter å ha tilbedt steingudinnen, ”etter han hadde presset ansiktet mot de kalde steinene føttene hennes hviler på”, fikk øye på en levende kvinne ble han ”imidlertid grepet av en navnløs redsel, hjertet mitt var nær ved å bryte.”⁶⁵⁸

Et aspekt ved volden i disse formene for maskulinitet er således at den er en måte å sette grenser på. Grensesettingen balanserer da selvet ved at den innkapsler lysten. Gjennom drapet blant annet på den erotiske kvinne, på feminine menn, etc. hindrer frikorpsoffiseren at fibrene og musklene i den møysommelig oppkonstruerte kropp ikke blir tøyet lenger enn det egoet kan leve med. Drapet styrker da følelsen av å være hel og intakt, og gjør det mulig for soldatene å forstå seg selv som integrerte og autonome menn.

Slik jeg ser det, er det når lysten blir for smertefull og komplisert til at individet makter å romme den, at volden iverksettes. I denne konteksten kan drapet i like stor grad være en måte å stoppe og avverge den smertefulle opphisselsen på, som en direkte lystbetont voldshandling. Her skimter vi de voldsfigurene jeg introduserte innledningsvis i dette kapitlet. Dersom det er slik at den kontradiktoriske lyst er et element som er til stede i

⁶⁵⁶ Theweleit selv vil være motstander av dette perspektivet. Ut fra den horisont, påvirket av Deleuze/Guattari, han setter, gjør disse mennene det de egentlig vil gjøre. De kompenserer ikke, de avverger ikke, ifølge dette perspektivet, de følger kun de impulser som strømmer fra den måte det maskinske begjær har satt seg, eller er blitt installert i denne maskulinitetsformen på. Det vil si at deres dypeste begjærsmessige realitet er å ville drepe, å ville maltraktere, tilintetjørelsen av et annet menneske forstås som en primær begjærsprefransse. Det er således Theweleits poeng at drapstoktene og blodlysten til disse menn ikke kan tilskrives et repertoar av fortrenge drifter og ødipale strukturer. Denne maskulinitetsforms handlinger er ikke uttrykk for noe annet. Drapet på en attraktiv kvinne er for eksempel ikke uttrykk for fortrenge drifter, ønsker og impulser, heller ikke kan gleden ved en henrettelse tilskrives skjulte rivaliserings og hevnmotiver som til syvende og sist stammer fra faderens og lovens Nei! Disse menn gjør i en forstand det de ønsker å gjøre. Deleuze og Guattari krediterer Reich for å ha sett dette.

«Reich is at his profoundest as a thinker when he refuses to accept ignorance or illusion on the part of the masses as an explanation of fascism, and demands an explanation that will take their desires into account, an explanation formulated in terms of desire; no, the masses were not innocent dupes; at a certain point, under a certain set of conditions, they wanted fascism, and it is this perversion of the desire of the masses that needs to be accounted for.»

⁶⁵⁷ Leopold von Sacher-Masoch (2002): 25-26. “Nok om det, denne Venus er vakker, og jeg elsker henne lidenskapelig, så sykkelig inderlig, så vanvittig man bare kann elske en kvinne som gjengjelder ens kjærlighet med et steinsmil som alltid er det samme, som alltid er like fredelig. Ja, jeg formelig tilber henne.”

⁶⁵⁸ Leopold von Sacher-Masoch (2002): 26.

voldsutøvelsen, er det mye som tyder på at det er voldsfigur nr. 1 som er operativ, hvilket innebærer at det dreier seg om en form for lystbetont voldsutøvelse. Det er også mulig, som jeg skal vise i neste avsnitt, at det er voldsfigur nr. 2, nemlig vold som substitutt for erotikk, som er operativ. Det vil si at volden trer i funksjon før den problematiske lysten får mulighet til å strømme gjennom kroppen. Voldsutøvelsen er da å betrakte som en massiv forsvarsmekanisme, og kan således ikke sies å være direkte lystbetont, bortsett da fra den type lettelse som kan oppstå når det opprinnelige trusselbildet forsvinner.

Et moment som bestyrker min antagelse om at en rekke former for vold i den kontekst Theweleit skisserer, nærmest kan betraktes som massive avvergesmekanismer, er at soldatene ikke har seksuell omgang med de kvinnene de dreper. Volden kan i en rekke tilfeller vanskelig betraktes som et element som fremmer og bestyrker seksuell lyst. Et eksempel finnes i historien om Røde Marie. Hun er en vakker latvisk kvinne med sterk sanselig appell, som blir voldsomt begjært av en frikorpsoffiser. Etter en intens nærhet mellom de to, velger soldaten å få henne henrettet fremfor å utvikle en mer kontinuerlig erotisk forbindelse.⁶⁵⁹ De voldsformasjoner vi finner operative hos disse soldatene, er altså doble. De er ikke entydig sadister i den forstand vi finner hos de Sade.

Psycho

*Are the only good mothers dead mothers?*⁶⁶⁰

Når det gjelder vold som substitutt for seksualitet skal jeg utdype et annet scenario. Denne logikken finner vi i en rekke typer lystmord, og voldsutøvelse som er relatert til en seksuell setting. Det er ikke uvanlig at denne voldslogiske figuren blir forvekslet med vold som lystbetont livsytring. Slik jeg ser det, er det imidlertid vesentlig å påpeke at det her er et vesentlig skille. Når vold figurerer som substitutt for seksualitet er det svært ofte ingen lystkomponenter involvert i voldsutøvelsen. Et lystmord er for eksempel i langt større grad et mord på lysten, enn en voldsutøvelse med seksuelle føringer. Et eksempel finner vi i Alfred Hitchcocks *Psycho*.

⁶⁵⁹ Klaus Theweleit (1996): 183. ff. "In the Bewerkron-Red Marie relationship, the peculiar coupling of love and death emerges most clearly." (187) Following Freud then, we might conclude that we are dealing with attacks or murders committed against victims with whom, in symbolic terms, the perpetrator is engaged in sexual intercourse." (192). "Should acts of murder like that really be seen as failed attempts at love?" (194).

⁶⁶⁰ Klaus Theweleit (1996): 106.

Hitchcocks *Psycho* har en spesiell status, ikke bare fordi den filmhistorisk sett er et mesterverk, men fordi den så tydelig artikulere en historisk bestemt lystmorder-personasje. På lignende måte som Foucault påviste at ulike perioder har sine bestemte seksualfigurer, som figurerer som prototypiske akser som forståelsen av seksualiteten dreier seg rundt – på 1900-tallet sentrert rundt størrelser som det legitime avlende paret, den homoseksuelle og det onanerende, lystige barnet – så artikulere Hitchcock i *Psycho* en bestemt type lystmorderpersonasje, som gir sterke føringer for forståelsen av voldelige former for seksualitet frem mot vår egen samtid.⁶⁶¹

En av de grunnleggende motivforklarende faktorer vi finner i denne filmen, kan artikulere i Fritz Langs frase fra *While the city sleeps* (1955), ”ask mother”. Bak denne formulering skimter vi konturene av en form for ødipal struktur og et bestemt sett sosiokulturelle betingelser knyttet til arbeidsdeling og tradisjonelle kjønnsroller. Det er på denne bakgrunn at det knyttes et nært forholdet mellom vold og seksualitet og perspektivet om voldsutøvelsen som en ego-preserverende handling.

I *Psycho* dreier plottet seg om at den unge Norman Bates er blitt hindret i å utvikle en selvstendig maskulin autonomi ved at hans ensomme mor har inngått i et altfor tett forhold til ham. Når moren så bryter ut av dyaden ved å gifte seg, og ikke lenger pleier de intense bånd hun har inngått med Norman, blir han en forlatt, desperat skikkelse som svarer på det han oppfatter som svik ved å forgifte dem begge. For sånn noenlunde å være i stand til å overleve udåden psykisk, oppbevarer han moren som uttørret lik i huset, samtidig som han forsøker å preservere deres tidligere forhold ved å internalisere denne skikkelsen i seg, som den andre halvpart av personligheten, hans «mother-half». Når den vakre Marion Crane en sen regnfull natt som rømling ankommer Bates’ Hotel og blir bedt på melk og sandwiches, blir Normans begjær berørt. Dette skaper indre konflikt. Begjæret kan bryte den symbiotiske relasjonen til den internaliserte morsskikkelsen, og derved sprengte personligheten ved å åpenbare en virkelighet, som Norman ikke vil være i stand til å bære. Kvinnen er som den internaliserte morsfigur det prinsipp som drar Norman vekk fra virkeligheten og inn i en avsondret verden av armod og ensomhet, og på den andre side det prinsipp som kan dra ham tilbake til virkeligheten, i skikkelse av Marion Crane, men da til en virkelighet som vil speile ham som psycho. Når Normans begjær vekkes blir hele personlighetskonstruksjonen satt på spill. Det utspilles en indre rivalisering mellom sinnets «mother-half» og Marion Crane. For å unnslipe

⁶⁶¹ Maria Tatar (1995): 32. “Norman Bates and Edward Mobley, the two principal pre-1960s cinematic models for sexual murderers are both men whose “twisted” mothers have so arrested their psychosexual development that they remain boys whose maternal attachment is marked, in the one case, by fatal excess and morbid identification, in the other, by an equal fatal depletion of affect and distancing. Not Norman

den «uløselige» konflikt seksualiteten setter ham i kler han seg i mors klær, og dreper Marion Crane i den beryktede dusjscenen. I Bates' sinn har det utspilt seg et sjalusidrama kvinne til kvinne, og som psykiateren sier på slutten av filmen: «Mother killed the girl ... The battle is over, the dominant personality has won». Dersom drapet på Marion hadde gått upåaktet hen fra myndighetenes side, kunne Norman i prinsippet ha fortsatt sin schizoide tilværelse *ad infinitum*. I den forstand er egoet bevart og stabilisert gjennom voldsutøvelsen.

Når det gjelder Norman Bates, ser det nettopp ut som om volden figurerer som et substitutt for seksualitet, men det er ingen ting som tyder på at det dreier seg om en særlig lystbetont form for voldsutøvelse. Etter at Bates har smugkikket på den vakre Marion Crane gjennom et hull i veggen, tennes begjæret. For den type psykoanalytisk inspirert seksualitetsfigur Bates representerer, eksisterer det ingen direkte vei fra begjær og attraksjon til besittelse av objektet, slik som for eksempel tilfellet er med en erotisk personasje av Batemans støpning. Begjæret må filtreres gjennom psykens ulike *topi*. Filmens akse utgjøres av hvordan begjæret og attraksjonen blir filtrert gjennom Normans psyke. Det er i denne filtreringsprosess at hans psykoseksuelle livshistorie aktiveres, og hans "mother-half" trer i aksjon. "If he felt attracted to any other woman, the mother side of him would go wild." "Mother-half" er, slik jeg ser det, den massive avvergelsesmekanisme Bates iverksetter når han trer inn i et begjæringsfelt som aktiverer bestemte betente deler av hans erotiske selv. På det indre psykiske plan er "mother-half" en voldsformasjon som hindrer begjæret i å bli en aktiv pulserende størrelse i Bates' kropp, et livsdriv som krever kontakt og tilfredsstillelse. På det ytre plan gir den seg utslag i en voldsformasjon som sikter mot å stoppe kilden til den begjæringsmessige pirring, slik at "mother-half" kan slå seg til ro, og Bates' andre selv overta. Det er ingen indikasjoner på at selve voldsutøvelsen, drapet på Marion Crane i dusjen, skulle være en voldsformasjon imprignert i lyst.

Det er heller ingen ting som tyder på at Bates har seksuell omgang med de kvinnene han dreper. Det samme gjelder for så vidt også Beckert i *M*. Det er ingen eksplisitte henvisninger i filmen til at det er en seksuell kontakt mellom Beckert og de barna han dreper. Drapet på Elsie, som er det eneste som foregår innen filmens egen episke tid, indikeres kun ved at vi ser ballen hennes rulle frem fra buskene, og ballongen stige til værs. Betegnelsen lystmord er da kun dekkende i den forstand at vesentlige deler av drapets årsakskompleks kan lokaliseres i ulike psykoseksuelle utviklingsspor i Bates' og Beckerts psyke.

Bates, but rather the "mother-half" of his mind, is the agent behind the mysterious disappearance of Marion Crane – it is "mother" who gives Norman the pretext for wielding the knife in the shower."

Et lignende forhold støter vi også på i Brian de Palmas *Dressed to kill* fra 1980. Bobby/Dr. Elliot er beskrevet som en ”pre-op transsexual”. Han har søkt om operasjon, men hindres i gjennomførelsen av denne av sitt maskuline, psykiatriske selv. Bobbi presenterer seg på telefonsvareren på følgende måte: ”*This is Bobbi, I am so unhappy. I am a girl inside this man’s body, and you are not helping me to get out.*”

De psykiske logikkformer som filmen bygger på, er nærmest en kopi av de psykoseksuelle mønstre som Hitchcock etablerer *Psycho* på.⁶⁶² I tillegg er De Palmas film en tydeliggjøring og en kommentar til en rekke sentrale momenter i *Psycho*. Det som blir helt tydelig i scenen i Dr. Elliots kontor hvor den prostituerte kvinnen som var vitne til mordet på en av hans pasienter forsøker å forføre ham for å få tak i pasientkartoteket hans, er at transformasjonen fra Dr. Elliot til Bobbi skjer når Elliot blir seksuelt tent. Psykiateren i slutten av filmen forklarer: ”*When Elliot’s penis became erect, Bobbi took control trying to kill anyone who made Elliot masculinely sexual.*”

Dr. Elliots maskuline jeg makter altså ikke å inneholde de impulser og bevegelser som oppstår når det seksuelle begjæret inntar kroppen. Den eneste teknologien han har for å håndtere begjæret på, er å inngå i et kjønnsmessig performativt stunt, og fremstå som Bobbi. Og Bobbi er en drapsmann på lignende måte som ”mother-half” i *Psycho*. Bobbi uttaler etter drapet ”*I am glad I took care of that cock teaser.*”

De voldsformasjoner som er knyttet til Bobbi kan langt på vei forklares ut fra det samme skjema som volden i *Psycho*. Også her kan volden betraktes som et substitutt for seksualitet, uten at det nødvendigvis dreier seg om en erotisert eller lystbetont voldsutøvelse. Det er vanskelig å spore et grunnleggende lyst eller nytelsesaspekt som skulle være knyttet til Bobbis voldsformasjoner. De må i langt større grad betraktes som massive avvergesmekanismer, som en måte å håndtere og stoppe det han på et mer ubevisst nivå oppfatter at begjæret kan gjøre med ham.

Vold som substitutt for seksualitet er i disse sammenhengene en svært innfløkt og komplisert affære. Det er ikke en direkte substituttprosess som tilfellet er hos noen av de frikorpsoffiserer vi møter hos Theweleit. Disse soldatene reagerer mer eller mindre direkte på impuls, idet de nærmest umiddelbart dreper eller fjerner kilden til opphisselsen, og derved uskadeliggjør det ”forstyrrende” seksuelle element i dem selv. Både Bates og Dr. Elliot må gå igjennom en mer innfløkt transformasjonsprosess for å fremstå som ”mother-half” og Bobbi.

⁶⁶² Tematisk sett må *Dressed to kill* nærmest betraktes som en *Psycho* kopi. Et spørsmål er da om denne og lignende filmer og kulturuttrykk, ikke uttrykker mer om gjennomslaget og betydningen av de psykoanalytisk inspirerte tolkningsregimene som får gjennomslag i forståelsen av lystmord og koblingen vold/seksualitet med *Psycho*, enn bevegelsesgrunner som rettsmedisinere tilskriver disse drapsmennene ut fra

Begjæret må filtreres gjennom en type personlighetsforvandling for å fremstå som en rendyrket drapsimpuls. Det må etableres den form for distanse som kan føre til ”ansvarsfraskrivelse”, slik at drapet ikke relateres til det bevisste maskuline jeg, og derved blir det mulig å uttale ”mother-half killed the girl”.

Den transformasjonen vi her er vitne til, ”the other guy tilt”, og de voldsformasjonene som springer fra denne, kan også betraktes som en ekstrem variant av mer vanlige (og aksepterte) former for avvergelsesmekanismer, som det å forringe, forminske, nedvurdere, tilskitne, etc. Nedvurderings- og forringelsesstrategiene har imidlertid det aspekt som savnes her, nemlig at de minsker objektet og derved parrings/opphisselsesintensiteten, eller arrangerer det i situasjoner, som gjør lyst og seksualitet mulig. I de tilfeller vi her har sett på, hvor vold fremstår som et substitutt for seksualitet, så tilhører imidlertid et aktivt kjønnsliv en utopisk eller post-operasjonell sfære.

Forringelsesstrategiene har paradoksalt nok en mer direkte sadistisk profil i og med at de i utgangspunktet er rettet direkte mot et annet menneske. Dr. Elliots og Bates’ seksualitetsformer har paradoksalt nok en mer utpreget passiv og masochistisk profil, idet de ikke går direkte, verken seksuelt eller voldelig, mot den andre. Disse må transformere hele sitt kjønnede selv før de kan gå til angrep på den kilden som opphisser dem på måter som gjør deres eget selv uhåndterbart for dem selv. Bobbis drap på ”opphisselseskilden” er således mer å betrakte som en masochistisk formidlet sadisme, dersom vi skal anvende disse kategoriene. (En avvergelsesmekanisme er en håndteringsstrategi.)

I disse skikkelsene ser vi at seksualiteten er relatert til et omfattende og farlig psykisk landskap. Når seksualiteten aktiveres kan den rokere og forvandle hele personlighetsstrukturen. Kulturhistorisk sett er det store likhetstrekk med den seksualitetsforståelse vi finner hos Augustin. Augustin velger kyskhets og avholdenhet som livsprinsipp nettopp fordi han oppfatter at det er en rekke særdeles destruktive krefter immanent i seksualiteten. Han beskriver disse som en malstrøm som truer ham på livet. Bates og Dr. Elliot velger andre reaksjonsmønstre. De reagerer med å transformeres til henholdsvis ”mother-half” og Bobbi for å unnslipe de livstruende krefter de oppfatter er iboende i seksualitetens malstrøm. I en forstand etablerer Bates og Dr. Elliot et eget voldelig selv som skal håndtere de ”farlige” og uregjerlige impulser som springer fra deres erotiske selv. ”Mother-half” og Bobbi kan således forstås som særegne psykiske voldskonstellasjoner, opprettet for å håndtere en seksualitet de oppfatter som en eksistenstrussel.

tilgjengelige empiriske fakta. (Nå er det selvfølgelig også slik at rettsmedisinernes tolkning av data ikke på noen måte er en teori- og forutsetningsløs prosedyre.)

Seriemorderen Buffalo Bill avviker fra de ”psyko-logikker” og voldsformasjoner vi finner hos Bates og Dr. Elliot. Det er vanskelig å betegne de voldsformasjoner som er operative i Buffalo Bills drapsrekke som substitutter for seksualitet. Det er også vanskelig å betrakte dem som massive avvergelsesmekanismer. Et likhetspunkt med de ovennevnte er imidlertid at volden ikke ser ut til å være et gjennomgående lystbetont livsuttrykk. Som Hannibal Lecter påpeker i filmen, er det verken kvinner eller seksuell tilfredsstillelse Buffalo Bill jakter etter. Han er først og fremst en skikkelse som er dypt utilfreds i sin egen identitet. Som Dr. Lecter uttrykker det, er han en skikkelse drevet av et intenst selvhat.

”Billy” søker ikke først og fremst å avverge seksualimpulser som kan virke desintegrerende på personligheten. Han er allerede desintegrert, i den forstand at personligheten ikke har en ”ordinær” eller hverdagslig uttrykksform eller side. På et nivå søker han å fri seg fra det å være mann, fra det å være delaktig i en maskulin seksualitet som er for farlig og krevende, som ustanselig opptrer som en identitet og eksistenstrussel.

Det ser ut som om ”Billy” ønsker å transformeres til en permanent ”mother-half” eller Bobbi, og etablere en menneskelig tilstand hvor seksualiteten ikke figurerer som en permanent trussel innenfra. Han søker en seksualitetskonstellasjon hvor han unnslipper det smertefulle ved det å være mann. Det ser blant annet ut som om det er maktpåliggende for ham å unnslippe det aktivitetsimperativ som kulturen har beleiret den maskuline seksualitet med. Han signaliserer en svært passiv eller masochistisk posisjon når han i drag uttaler: *”I had fucked me so hard.”*

Som jeg tidligere har påpekt, er de voldsformasjoner som er operative her, *instrumentelt progressive*. I det ligger det at voldens kreative potensial utfolder seg ved at stabiliseringsmekanismene peker ut over den aktuelle situasjon. Kvinnene som blir drept, blir ikke drept fordi de er erotiske, tiltrekkende figurer. Det vil si at de voldsformasjoner som inngår i drapet, verken kan bli betraktet som en form for erotiserte hat- og hevnresponser eller som en type substitutt for seksualitet. Det ser ikke ut som om Buffalo Bill blir særlig opphisset, verken seksuelt eller av fiendskap/hat, av de kvinnene han dreper. Drapet er således ikke en direkte avvergelsesmekanisme. Hovedkriteriene på hvem han velger som offer, er relatert til størrelsen på hofter, lår etc. Det går fortrinnsvis i *big women*, noe som skyldes at de må være store nok til å figurere som materiale for kjønnsdrakten hans. Voldsformasjonene har en instrumentell karakter, fordi de kvinnene som blir drept, kun tjener som remedier Buffalo Bill benytter seg av for å frigjøre seg fra de smerteformer som er forbundet med hans maskuline seksualitet.

Når det gjelder Bates, som filmen gir et inngående psykisk portrett av, spores drapenes opprinnelsehistorie til et komplekst psykoseksuelt mønster hvor ulike former for patologisk sjalusi er sentrale elementer. Disse har sine formative røtter i en ødipal konflikt hvor Bates ikke maktet å nøytralisere de incestuøse begjær gjennom represjon og identifikasjon med farsskikkelsen, men hvor morsskikkelsen har forblitt både begjærsobjekt og identifikasjonsbase. ”*A boy’s best friend is his mother*”, som Bates uttrykker det, som svar på Marion Cranes spørsmål: ”*Do you go out with friends?*”

Tatar – vold som bekreftelse av selvet

At voldsutøvelse kan ha en egobevarende funksjon for visse maskulinitetsformer, er et poeng som også Maria Tatar bygger opp under i boken *Lustmord*.⁶⁶³ Hun forsøker her å gi en skisse av det psykologiske driv hos menn som dreper og maltrakterer, fortrinnsvis kvinner. At Tatars analyser fremviser en rekke likhetspunkter med Theweleits skyldes delvis at de analyserer menn fra tilnærmet samme periode i tysk historie, men også at deres kjønnspolitiske profiler faller inn under samme horisont.

Et av Tatars perspektiver er at den kvinnelige sensualitet kan ha en desintegrerende effekt på mannens autonomi. Den kan i ekstreme tilfeller true med å frata ham hans maskuline status, og ha en oppløsende effekt på det maskuline jeg. Den reduksjon av umiddelbar autonomi og kontroll som inntreffer når begjæret tennes, kan for enkelte former for maskulinitet ha et trusselaspekt ved seg. De former for maskulinitet både Tatar og Theweleit analyserer er konstituert i samfunnsmessig felt hvor patriarkalske autoritære strukturer er fremhevende, og en maskulinitetshistorisk kulturtrend preget av selvkontroll, offervilje, asketiske ideal og en tung og tabubelagt seksualitet som gir vesentlige føringer for oppfattelse av identitet og selvverd, er levende.

Tatars utgangsperspektiv er at volden er en dypt lystbetont maskulin uttrykksform. Dette understrekes ytterligere ved at de skikkelsene Tatar setter sitt analytiske fokus på omfatter virkelige lystmordere, men fremfor alt den estetiske representasjon av lystmord, slik denne fremtrer på film og i maleri.⁶⁶⁴ Fremtredende er analysene av Fritz Langs *M*, og de ulike representasjoner av lystmord hos kunstnere som Otto Dix og George Grosz.

⁶⁶³ Maria Tatar (1995):

⁶⁶⁴ Maria Tatar (1995): 7. Den homoseksuelle massemorderen Fritz Haarmann, som ble henrettet i 1925 for å ha bitt ihjel nærmere tredve menn i Hannover («Haarmann who drank the blood of his blonde boy – loves from the softest spot on thei neck») Yvan Goll *Sodom Berlin*

Slik jeg ser det, ligger forklaringsperspektivet hennes nært opp til den horisont Stoller utlegger, hvor lystmord vil bli forklart som et spesielt voldsomt utslag av en erotisert hat eller hevnrrespons. I tillegg benytter hun seg av den voldslogiske figur som ser et voldsuttrykk som et substitutt for sex. Hun skifter imidlertid mellom disse forklaringsperspektivene uten å nyansere dette skiftet, eller eksplisitt å redegjøre hva de ulike voldsposisjonene innebærer.

*Sexual murderer and serial murderer are probably the two most common designations for the figures discussed in this chapter – the one term emphasizing the nature of the pathology (violence is eroticized to become a substitute for sex), the other the compulsion to repeat.*⁶⁶⁵

Et av hennes perspektiver er at en seriemorder som Franz Beckert i Fritz Langs' film utfører drapene i en følelsesrus som er ekvivalent med seksuell opphisselse.

*Here as Carol clover has shown, sex and violence are "not concomitants but alternatives," with one substituting for the other. Beckert's crimes may be sexually motivated, but the sexual intent turns upon itself to produce a result that is destructive rather than procreative. Violence becomes not an adjunct but a substitute for sex, turning Beckert's crime into that peculiar blend of destructive desire known as Lustmord (...)*⁶⁶⁶

I dette tilfellet er jeg av den oppfatning at Tatar anvender voldsfigurer som i større grad tilslører enn avdekker hva som er på ferde. Når det gjelder *M* eller Frantz Beckert i Fritz Langs film, er det lite som borger for at han opplever en nærmest seksuell tilfredsstillelse

Frankfurt 1988s), Wilhelm Grossmann (the Bluebeard of the Silesian Railway) som i 1921 ble siktet for drap og kannibalisme i forbindelse med fjorten kvinner, Denke som ble kalt massemorderen av Münsterberg, og som i nabolaget gikk under betegnelsen «Vater Denke», begikk nærmere tredve drap over en tyveårsperiode, og Peter Kürten som innrømmet å ha drept fem og trede stykker i Düsseldorf, nesten alle kvinner og barn. (Han ble dømt for ni drap og en rekke andre kriminelle forhold fra mordbrann til voldtekt.)

⁶⁶⁵ Maria Tatar (1995): 21. (min uthevelse)

⁶⁶⁶ Maria Tatar (1995): 157.

gjennom drapet. Det som i langt større grad ser ut til å være på ferde når det gjelder *M*s vold, er at den er å betrakte som en avvergelsesmanøver.

Da melder imidlertid et annet spørsmål seg med presserende tyngde. Der som det er slik at volden i dette tilfellet i større utstrekning er et forsvar mot lyst, snarere enn en spesiell form for lystopplevelse, hvorfor oppsøker da *M* de personer som kan iverksette en type seksualitet som kan splintre egoet hans?

På dette området tror jeg et av Theweleits perspektiver har forklaringskraft. Han hevder at en av årsakene til frikorpssoldatenes vold er at "they want access to sexuality itself."⁶⁶⁷ Det kan innebære at de søker de smertepunkter, de spor av traumer, som danner en type poler som sementeringen og forvridningen av seksualiteten springer fra. Det kan også gjelde i dette tilfellet. Dette bestyrkes av Beckerts egen forklaring på hvorfor han dreper, som fremkommer i slutten av filmen når han blir stilt for en domstol bestående av en rekke av underverdenens lyssky skikkelser. Han uttaler da at han er blitt forfulgt av onde krefter. Dette er krefter som etter min oppfatning kan leses som ytringer fra en voldsom og innesperret seksualitet, som er altfor farlig for Beckert til at han er i stand til å romme den.⁶⁶⁸

Når seksualiteten gjør seg gjeldende som demoniske krefter, oppsøker han de steder og de individer som han på et nivå oppfatter kan ha en forløsende innflytelse. Det er lite sannsynlig at en slik frigjøring skulle oppstå. Mer sannsynlig er det at de krefter som rir ham blir intensivert til en slik grad at Beckert velger å drepe. Drapet er så en måte han balanserer det selvet som nå er i ferd med å desintegre. Volden blir en handling som hindrer ham i å komme i forbindelse med sitt seksuelle selv.

Hvorfor?

*Gud straffet ham og la ham i en kvinnes hender.*⁶⁶⁹

Nå har jeg sett på ulike voldsfigurer og forsøkt å perspektivere voldens rolle på et operativt nivå, og pekt på en type kulturelt preget forklaring på hvordan seksualiteten er blitt konstituert

⁶⁶⁷ Klaus Theweleit (1996): 205. "they want to wade in blood; they want an intoxicant that will "cause both sight and hearing to fade away." They want a contact with the opposite sex – or perhaps simply access to sexuality itself – which cannot be named, a contact in which they can dissolve themselves while forcibly dissolving the other sex. They want to penetrate into its life, its warmth, its blood." (min uthevelse)

⁶⁶⁸ Når det gjelder de indre demoner Beckert hevder driver ham, så knyttes volden her til et kathartisk element. Drapet er forbundet med lettelse, kanskje en følelse av å ha unnslettet en stor fare, idet de voldsomme impulsene som herjer i drapsmannen (den malstrøm som griper tak i selvet) stilner gjennom drapet. Det vil si at volden bidrar til å sette en orden, idet den harmoniserer og stabiliserer det maskuline selv. Disse elementene kjenner vi også til fra Bateman i *American Psycho*.

som en størrelse som har eksistenstruende kraft. Nå kan det være på sin plass å antyde noen psykologiske årsaksforhold.

Theweleits egen forklaring på drapslysten som preger frikorpsoffiserene, er at den er et resultat av en feilslått relasjon mellom mor og barn. Han legger stor vekt på nødvendigheten av en vellykket frigjøring fra den altoverskyggende morsskikkelsen. Det er denne individueringprosessen som danner kjernen i personligheten, og ikke det ødipale triangel. Dersom mødrene er for harde og aldri helt godtar eller skyver vekk sønnene, eller dersom de er for myke og ettergivende, og aldri helt gir slipp på barnet, så kan det oppstå en grunnleggende feil eller mangel i dets basale psykiske strukturer. Dette skaper snarere et individ med en svak jeg-styrke og et ego med uklare grenser mot omverdenen, enn en konfliktherjet skikkelse.⁶⁷⁰ Frikorpssoldaten dreper for å kompensere denne mangelen, ifølge Theweleit.⁶⁷¹

*What is the sons' aggression directed at? Two things, I think. First it aims to take away the mothers' husbands, and the mothers aliveness too, the warmth of their human suffering in the face of misfortune. they are left husbandless and turned into cold beings. To that extent, the sons' assaults are directed not only at the mothers' sexuality, but at the availability of their warm, human intimacy, their motherliness. Both of those things seem to threaten the sons.*⁶⁷²

Headingen "ask mother" har vært en gjennomgående forklaringskategori på ulike former for seksuelt betont drap. Den store vekt som legges på morsskikkelsens betydning for utviklingen av en voldsmann eller en seksuell overgriper, skyldes med stor sannsynlighet at mannen kanskje i langt mindre grad er født som mann enn kvinnen er født som kvinne, for å parafrasere Simone de Beauvoir. Et vesentlig punkt i ulike forestillinger om maskulin identitetsutvikling er at mannens første identitetsobjekt er en kvinne, i form av

⁶⁶⁹ Judiths bok 7, 16.

⁶⁷⁰ Robert J. Stoller (1986): 142. Stoller gir her en skisse av en for tett intimitet mellom mor og barn, som svekker kjønnsidentiteten og egostyrken betydelig. "For she has enfolded within her now the cure for her lifelong hopeless sadness. Joy is the energy that permits her – forces her – to maintain excessively close body and psychic contact with this infant for too many hours a day and for years. By creating this symbiosis, she binds – incorporates – her son into herself as much as one physically can. By identifying with him, she tries to undo her own traumatic infancy, to replace her evil mother; the present mother and infant are to be all good. The bliss created in the symbiosis thus becomes the aura of a new, idealized, perfect mother for her."

⁶⁷¹ Klaus Theweleit (1996): 207–208. „In light of all this, it becomes less difficult to answer the question of the origins of the phenomena under discussion here. The inability to form object relations, the disintegrated ego states, the *absences*, the hallucinatory perception, the coupling of defense-and-attack mechanisms – all these point to origins within the field of basic faults."

⁶⁷² Klaus Theweleit (1996): 106.

morsskikkelsen. For å bli mann må gutten fri seg fra denne prototypiske feminine identitetsbase, og inkorporere et maskulint repertoar. I arkaiske kulturer blir dette aspektet tatt hånd om av initiasjonsriten.⁶⁷³ I moderne tid har innføringen til fellesskapet mistet sin offisielle base, og er i hovedsak et anliggende for familien. Karakteren av den intrafamiliære dynamikk har således betydelige konsekvenser for guttens etablering av et grunnlag for maskulin identitet.⁶⁷⁴ Et vesentlig strukturelement ved de sosiokulturelle betingelser i denne perioden er knyttet til mannens (farens) rolle som arbeidstager, og derved en størrelse som er lite til stede i familiehverdagen.⁶⁷⁵ Dette vil også bidra til å øke morsskikkelsens betydning, særlig når det gjelder muligheten for gutten til å etablere en maskulin identitetsbase.⁶⁷⁶

Nå er det ikke nødvendigvis bare de prosesser som er knyttet til separasjon, individuasjon og kjønnsidentitet, som kan ha innflytelse. Det kan også dreie seg om mer aktive former for kvinnevoldsstrategier. I innledningen til *Det annet kjønn* skriver for eksempel Simone De Beauvoir, med henvisning til Evripides tragedie *Medea*, hvilken voldsom makt kvinnen kan erobre seg i familien gjennom å manipulere avkommet.⁶⁷⁷ Dette peker mot minst to former for vold som er knyttet til kvinnen. Den ene viser seg i muligheten til å bruke avkommet som en brikke i det intrafamiliære maktspill. Den andre kan godt inkorporere den første, og oppstår når morsskikkelsen benytter seg av avkommet for å få tilfredsstilt egne intimbehov. Den siste kjenner vi fra Hitchcocks *Psycho*. Den kan føre til sterke incestuøse fikseringer, som vanskeliggjør separasjonsprosessen og derved etableringen av maskulin autonomi.

Tatar vil neddempe betydningen av disse forståelseskategorien. Hun velger i stedet å peke på forklaringskategorier som er mer i tråd med feministisk forskning. Hun legger vekt på at det oppstår sterke konflikter i mannen fordi han, ifølge henne, står i et sjalusi og

⁶⁷³ David D Gilmore (1990): 146. "Femininity unfolds naturally, whereas masculinity must be achieved; and here is where the male ritual cult steps in." Sitert fra Gilbert Herdt, *Rituals of Manhood*.

⁶⁷⁴ Maria Tatar (1995): 33. "Recent psychoanalytic accounts of male developmental patterns and the formation of gender-identity also offer mother-centered explanations for sexual murder. Male gender identity, it has been argued, is more likely than its female counterpart to be invested with ambivalent or negative feelings for women, since boys must follow a path of development that requires radical separation from their close identification with a female figure. A sense of loss through separation, fear that the separation will never be accomplished, and rage that the separation must be made in the first place can combine to create powerful feelings of resentment and fantasies of revenge."

⁶⁷⁵ Robert J. Stoller (1979). "In men, perversion may be at the bottom a gender disorder (that is, a disorder in the development of masculinity and femininity) constructed out of a triad of hostility: *rage* at giving up one's earliest bliss and identification with mother, *fear* of not succeeding in escaping out of her orbit, and a need for *revenge* for her putting one in this predicament."

⁶⁷⁶ Dette er et perspektiv som ikke er helt fremmed for Tatar idet hun også betrakter forhistorien og ikke relasjonen som det voldskonstituerende scenario. Tatars perspektiv er at lystmorderen er drevet av et behov for å være objekt for en form for moderlig sanksjonert avstraffelse. Denne kan igjen føres tilbake til en frykt for et overvåkende moderblikk. Maria Tatar (1995): 169. "Beckert's pathology, as we have seen, is linked to a need for maternal punishment embedded in a fear of maternal surveillance." Slik Tatar ser det er barnemorderens motiv et hevnersøke med kompliserte psykiske røtter. Det virker som hun mener at hatkomponenten er vedt inn i begjæret med en voldsom styrke fordi morsskikkelsen har figurert som representant for den reproduktive seksualitet og den moralske orden som er knyttet til denne, når hun har sanksjonert guttens utforskende seksualitet. Det er her tale om en form for **indirekte hevn**. Beckert dreper ikke barn fordi han er drevet av et pedofilt begjær, og vil skjule sine spor. Tatars mening er at han dreper barn, fordi han egentlig er ute etter å straffe mødrene. Perversjonens kjerne er således en sadistisk glede som består i å ødelegge fruktene av den form for seksualitet, som har bidratt til å begrense hans egen lystutfoldelse.

⁶⁷⁷ Simone de Beauvoir (1970): 18 ff. "For å hevne seg på Jason dreper Medea sine barn. Dette grusomme sagn kunne sette en på den tanke at kvinnen, gjennom de bånd som binder henne til barnet, kunne skaffe seg en veldig innflytelse."

konkurransforhold til kvinnens reproduktive krefter. Disse forbinder kvinnen med kropp og død, og inngir mannen en form for dødsangst, som fører til at han må utrydde kvinnen som kilde til dødsangsten.⁶⁷⁸ Når Tatar gjør kvinnen til en passiv størrelse, forsvinner lett de ulike former for voldsproduserende elementer som konstitueres i mor-barn-relasjonen.

*Accepting the logic of arguments about the hostile and/or seductive mother as the source of homicidal urges directed at women means that even Adolf Hitler can be exonerated of guilt for his cold-blooded brutality, for he becomes nothing more than the victim of a perversely sadistic mother.*⁶⁷⁹

I den posisjonen som finnes hos Hitchcock, utelukkes også det kulturelle perspektivet, men det vinnes en forståelse for at dersom barn blir brukt som behovssubstitutt av voksne mennesker, kan det ha konsekvenser som er mer vidtrekkende enn en problematisk kjønnsidentitet og en fragil egoformasjon. Selv om Tatar ikke benekter at det finnes en sammenheng mellom omsorgssvikt og overgrep fra foreldrenes side og etablering av et voldspotensial i barna, ser det ut til at hun fastholder et perspektiv hvor kvinnen er en både passiv og «uskyldig» størrelse. Derved er dannelsen av voldsstrukturene i Beckerts indre hans eget problem. Og det er noe helt annet enn det å være ansvarlig for sine handlinger.

Det er legitimt at Tatar vil sette et annet fokus enn det standardperspektivet på lystmordproblematikken som ifølge henne nettopp har vært å finne under headingen «ask mother». Hovedlogikken har her vært at «mother-hating» fører til «woman-hating». Dette er et perspektiv som blant annet Hitchcock har vært en fremtredende representant for.⁶⁸⁰ Likevel er det vesentlig å bryte en rekke kulturelle tabuer som er knyttet til kvinnen som en voldelig og voldsproduserende agent. Elisabeth Badinter skriver:

⁶⁷⁸ Maria Tatar (1995): 34. "The cultural dread of women as agents conjoining corporality and death becomes a pretext for the effacement of the feminine in the service of male biological and psychological survival, along with transcendent aesthetic creativity. In this formulation, agency, responsibility, and guilt are shifted back from the female/feminine victim to the murderous subject, whose psychological needs and psychotic deeds becomes his own doing and undoing."

⁶⁷⁹ Maria Tatar (1995): 28.

⁶⁸⁰ Maria Tatar (1995): 27–28. "Let us begin with the view, disseminated in its most popular form in the films of Alfred Hitchcock, that sexual murderers are driven to their crimes either by hostile mothers who torment their sons by regulating their every move and by seductive mothers who undermine the efforts of their sons to achieve masculine autonomy. I shall take this view as my point of departure because it is the most prominent explanatory model in our own culture and because it is deeply rooted in representational practices surrounding serial murder in Germany in the 1920s."

*More commonplace, though constantly denied, is maternal violence, visible or invisible. In France, 700 children die every year following parental abuse, 50 000 are tortured by their parents, not to mention all those who suffer mental and psychological violence that leaves no visible trace. It is known that in the great majority of cases, the mother is the one responsible for the act.*⁶⁸¹

Et ankepunkt mot Hitchcock og ”ask-mother”-tradisjonen er likevel at den fraværende fars betydning for å produsere en voldsprofil i avkommet ikke blir tematisert. Faren som en alkoholisert, full og voldelig skikkelse er et åpenbart frustrasjons- og voldskonstituerende element. I *Psycho* er farsskikkelsen borte. Konsekvensen av dette fraværet, den mangel på strukturer, indentifikasjonsbase, evne til grensedragning etc. som dette skaper, forblir utematisert. Det er åpenbart at det fysiske, emosjonelle og ferdighetsinnlæringsmessige farsfravær som er knyttet til industrisamfunnet, har store konsekvenser for mor-sønn-forholdet generelt. Det identifikasjonsmessige og emosjonelle tap som ligger i farsfraværet, gir et bidrag til å forringe den psykiske stabilitet, og gjør derved individet mindre motstandsdyktig i forhold til andre former for press. En av årsakene til at ”ask-mother”-perspektivet blir en sentral forklaringsfigur på et visst utviklingstrinn i industrisamfunnet, er at det stabiliserende maskuline punkts innflytelse i familiesfæren minsker sterkt. En konsekvens er at dyaden mor-barn blir tettere og mer intens. Dette åpner for at relativt små ”forstyrrelser” i denne nærhetskonnstellasjonen kan gi dramatiske utslag. Det perspektiv som mangler i ”ask-mother”-tradisjonen, er at karakteren av far-sønn-forholdet virker inn på karakteren av mor-sønn-forholdet, og omvendt. I tillegg er det selvfølgelig også slik at karakteren av far-mor-forholdet virker inn på den relasjon foreldrene har til barnet.⁶⁸²

⁶⁸¹ Elisabeth Badinter (1995): 230.

⁶⁸² I det erotiske univers vi finner hos Bataille, er det også en intim forbindelse mellom seksualitet og ”fornedrelse”, mellom det høye og det lave. Når det gjelder Bataille, rører vi imidlertid ved en horisont som overskrider det perspektiv psykologien setter. For Bataille er fornedrelsen, det lave, akkurat som døden, en uomgjengelig realitet ved erotikken. I *Historien om Øyet* blir vi presentert for et erotisk univers hvor seksualiteten beveger seg i et spenn mellom vellyst og vold og død. Og hvor disse elementene ikke betraktes som motpoler, men heller er å forstå som ulike steder på et og samme kontinuum.

I løpet av få øyeblikk så jeg til min skrekk (...) Simone blotte sitt kjønn og føre inn den andre (okse) ballen (som var servert henne på et fat), mens Granero (ble) veltet over ende og presset inn mot balustraden; hornene brakket tre ganger mot denne balustraden, og tredje gang gjennomboret det ene hornet hans høyre øye og hele hodet. Et veldig redselsskrik falt sammen med en kort orgasme for Simone (...).

Per Buvik kommenterer: “Alle lignende sekvenser i Batailles tekster fremhever det bestialske ved begjæret, og i så å si samtlige skildringer av erotisk ekstase er tapet av fornuftsmessig kontroll knyttet til overskridelse av det normale i form av overdreven fyll, vulgær tale, oppkast, urin og ekskrementer. Drikking, spying og ejakulasjon henger nært sammen i Batailles fiksjonsunivers, der også frastøtende lukter beskrives så detaljert at det er som om leseren selv kjenner dem rive i nesen. ... Alt er ekstremt, hele tiden på grensen til å slå over i sin egen motsetning: Liv glir over i død, det vakre over i det stygge, det sublimе over i det heslige, nytelse over i lidelse, det tiltrekkende over i det avskyelige...Ikke noe ligger i ro, verken for de fiktive personene eller for leserne. Spennet mellom Bataille og Stoller er både utfordrende og problematisk. Selv om hat og hevn er integrerte deler av det maskuline begjær, så er det krenkelsen eller frustrasjonen, som konstituerer individet som ”nevrotisk” i en slik grad at sterke koblinger mellom vold og seksualitet konstrueres, ifølge Stoller. Når det gjelder Bataille så er volden uløselig knyttet til det erotiske begjærs natur. Koblingen mellom vold og seksualitet er et vesenskarakteristika ved det å være menneske. Volden er i like stor grad en del av vår seksuelle natur, som seksualiteten selv. Gleden og opphisselsen ved å overvære lidelse, tilintetgjørelse, deformering, forminskning, umenneskeliggjøring, er ikke en psykologisk konstituert egenskap, reservert visse ”spesielt

Et aspekt ved både Theweleit, Tatar, Stoller, Hitchcock og de Palma er fraværet av farsskikkelsen som en aktiv voldskonstituerende agent. Farens betydning ser ut til å være begrenset til den fraværende faren. I motsetning til de teoretikere som er orientert mot den preødipale fase og betydningen av dyaden mor–barn, opererer ødipalistene innenfor et begjærstriangel hvor faren har betydning i form av å være den grensesettende agent, det personifiserte nei. Han kan stoppe guttens seksuelle nysgjerrighet på måter som skaper kastrasjonsangst, og som kan gi alvorlige konsekvenser for guttens kjønnsidentitet, hvor vold kan være et av resultatene. Ingen av disse teoretikerne legger imidlertid vekt på barnets mimetiske forhold til farsskikkelsen. Det vil si at gutten mimer farens og andre menns måte å løse konflikter på, som i de historiske epoker det her er snakk om svært ofte hadde et element av vold. At barn som blir utsatt for vold, selv har lettere for å bli voldsprodusenter, er en gammel innsikt. Volden reproduseres da fra generasjon til generasjon via farsautoriteten, en innsikt som blant annet Isdal vektlegger.⁶⁸³ I denne sammenheng er det et poeng at det var først i 1972 at det ble forbudt ved lov for foreldre å anvende vold mot barn i Norge.⁶⁸⁴ I denne sammenheng viser også Peter Gay i *The Cultivation of Hatred* hvordan en voldskultur var levende på privatskolene i England, hvor pryl, eller ”flogging”, var nærmest ukentlige foreteelser. En pedagogikkform som ifølge Gay produserte rekker av sadister og masochister.⁶⁸⁵

Av ovennevnte ser vi at familie og utdannelseinstitusjonene blir regnet som de primære steder hvor et voldsreservoar blir installert i mannen. Det innebærer blant annet at det samfunnsmessige ubevisste nivå, som blant annet består av en seksualitet som gjennom historien er blitt konstituert med eksistenstruende aspekter, og de historiske koblinger mellom maskulinitet og vold, blir realisert og innskrevet i mannskroppen via disse institusjonene.

Ulike koblinger mellom vold og seksualitet er kompliserte fenomener. For å etablere grep til å forstå slike fenomener er det avgjørende å ikke la seg fange i ekskluderende eller antagonistiske posisjoner. Den innsikt vi kan vinne av ovennevnte diskusjoner, er blant annet at det sjelden er en entydig krenkelse av maskuliniteten som leder til så graverende handlinger.

interesserte” eller ”perverse” individ. Den er altså et aspekt ved erotikkens vesen. Det er ikke slik at fiendskapet, ønsket om å skade eller hevne, er en psykologisk konstituert egenskap ved den seksuelle opphisselsen, slik Stoller blant annet ser det.

⁶⁸³ Per Isdal (2000): 103. ”Barn som blir utsatt for vold av en far, blir utrygge voksne med dårlig selvtillit og mye sårhet og bitterhet. De vokser til og blir større og sterkere enn sine foreldre, og, idet de blir det, snur volden, og den sendes tilbake til foreldregenerasjonen.”

⁶⁸⁴ Per Isdal (2000): 77. ”Retten til voldsbruk fulgte mannen. Foreldrene har blitt tillagt samme rettigheter, og det er fortsatt få land i verden (Sverige og Norge er blant disse) som har fratatt foreldre retten til å bruke vold i oppdragelsen av egne barn. (I 1972 fikk vi en lovregulering som forbyr all bruk av fysisk vold mot barn, og den fikk sin endelige utforming i 1981: *Lov av 8. april 1981 nr. 7 om barn og foreldre (§ 30 tredje ledd)*.”

⁶⁸⁵ Peter Gay (1993): 194.

Kreativ vold

Jeg har nå søkt å vise noen eksempler på vold som lystbetont livsytring og vold som substitutt for seksualitet. Hovedforskjellen mellom disse var at i den første kunne det være en hel rekke makt- og lystkonstellasjoner involvert, mens det var lite eller ingenting av dette i den andre. Det vesentlige aspekt ved vold som substitutt for seksualitet var at volden tjente som en avvergesmekanisme, at den nettopp dro en psykisk demarkasjonslinje som sørget for at individet ikke skulle komme i kontakt med sin egen lyst.

Noe av det som blir sentralt i denne sammenheng, er å skissere hvordan volden figurerer som en kreativ størrelse i disse kontekstene. I punkt 1 så har volden en nokså spesiell og komplisert form for kreativitet. Den bidrar til å opprette et indre psykisk landskap i den enkelte, en *erotisk arkitektur* som gjør det mulig for dette individ å opprettholde en lyst i det hele tatt.⁶⁸⁶

Slik jeg ser det, eksisterer det i et individ som har opprettet en bestemt *erotisk arkitektur* en kjerne av frykt og aggresjon knyttet til seksualiteten. Dersom denne frykt- og aggresjons-konstellasjonen blir operativ i en erotisk setting, har den kraft til å lamme sentrale livsprosesser. Denne vil kunne igangsettes i en seksuell setting hvor partene er mer eller mindre likestilte. Et slikt forhold vil føre til tap av lyst og potens; til at personen krakelerer som kjønnsvesen. Det erotiske univers dette individ konstruerer er således et slags dikesystem som tar sikte på å sluse lyst og erotikk slik at ikke alt seksuelt begjær lammes av psykens angst og aggresjons prosesser.⁶⁸⁷ Den voldelige seksualitet har som formål å unngå frykten og

⁶⁸⁶ Erotisk arkitektur. En måte å perspektivere det dynamiske interaksjonsfelt som utgjøres av ulike volds og seksualitetsformasjoner i de tradisjonelle indre styrte former for maskulinitet, er via begrepet *erotisk arkitektur*. Dette begrepet er en konkretisering av et indre begjærutvekslingssystem. Begrepet peker på en indre organisasjon, en kanal eller et labyrintsystem, som på ulike måter sluser og posisjonerer volds og sex impulser i forhold til hverandre. I de individkonstruksjoner hvor størrelser som sjel og Gud er sentrale formidlings og transformasjonsinstanser finnes der en rekke ulike former for *erotisk arkitektur*. Dette er en form for psykiske innretninger som har satt seg i individet med en relativ form for permanens. Det vil si at de er rimelig stabile størrelser over tid, uten at det dreier seg om medfødte disposisjoner. På et nivå er det den indre substans i et performativt jeg. En erotisk arkitektur er en seksuell, lyst eller begjærsmessig preferansestruktur. Disse preferansene er imidlertid ikke tilfeldige, i den forstand at de kan ikke igangsettes eller tas av og på, som et klesplagg. De har, som Butler påpeker i forbindelse med det performative jeg, en relativt stabil struktur, uten at det dreier seg om en form for naturalisme. Historisk sett finnes det en rekke navn og forestillinger som er blitt knyttet til ulike former for erotisk arkitektoni. Vanlige betegnelser for en slik begjærpreferanse er masochisme, sadisme, fetisjisme. Begrepet erotisk arkitektur dekker imidlertid også begjærpreferanser som har vært samlet i begrep som hetero og homoseksualitet.

Begrepet *erotisk arkitektur* uttrykker ikke natur, og defineres ikke ved sin motsetning eller via ulike former for utskillelsesprosedyrer. En *erotisk arkitektur* er noe alle har, noe alle tar del i, noe alle forholder seg til, men på ulike måter. Det er som begrepet indikerer noe som blir bygd opp over tid, og har en viss varighet. Det uttrykker at lysten innretter seg, setter seg og beveger seg på ulike måter og nivåer og i samspill med et felt av andre "intra-psykiske" størrelser, deriblant aggresjon, hat og hevnrrespons. Begrepet er mer åpent og fleksibelt enn seksologenes klassifiseringsverktøy. En konsekvens av dette er at det må spesifiseres nærmere i de ulike konkrete kontekster det anvendes i. I en viss forstand reverserer en slik begrepsmessig innretning den type systematiseringsiver som seksologenes klassifiseringer er et uttrykk for. I denne sammenheng må det presiseres at begrepet ikke er ment å skulle erstatte de tradisjonelle begreper, til det svært påtrengende arbeidet trengs det en helt annen form for teoretisk og begrepsmessig innsats. Der hvor det imidlertid kan være svært fruktbart er i perspektivering av de ulike forhold og dynamiske konstellasjoner som interagerer i henhold til det vi forstår som seksualitet og vold.

⁶⁸⁷ I case story 51. gir Krafft-Ebing et portrett av en slik lammelse i en masochistisk orientert person. "At the age of twenty-six a friend urged him to coitus, but already on the way to the house "anxiety, restlessness, and decided disgust" crept over him. He became so excited, trembled all over, and broke out into a profuse perspiration, that he could not command an erection. *Libido* was never present. Masochistic imaginations gave no assistance, because his mental faculties at such times were "as if paralysed," and he "could not call up those intense imaginary representations which he found necessary for an erection."

å opprettholde individet som et seksuelt potent vesen. En konsekvens av dette er at råskapen blir erotisert og lystbetont. I denne sammenheng blir voldskomponenten i seksualiteten en kreativ størrelse i den forstand at den er med på å skape en indre innretning eller arkitektur, som gjør det mulig for individet å ha et lystliv i det hele tatt. Motpolen til sadisten er derved ikke masochisten, med den lystmessig impotente mann. Det som kjennetegner denne er at han nettopp ikke har maktet å etablere en indre innretning som gir lysten eksistensbetingelser. Krafft-Ebing beskriver for eksempel en rekke tilfeller av *seksuelle lammelser*, som slik jeg ser det, nettopp kan sees som uttrykk for at lysten er blitt blokkert av en type motimpulser, som volden i andre tilfeller kunne ha negert.⁶⁸⁸

I punkt 2 har volden en annen type kreativ funksjon. Den bidrar ikke på samme måte til å opprette et indre byggverk, men har en utpreget ego- og identitetskonserverende funksjon. Den sikter mot å skjerme individet.

Når den type lidenskapsstruktur vi fant hos noen av Theweleits soldater og i skikkelser som Bates og Bobbi, blir utfordret ved attraksjon, begjær og impuls til hengivelse og forelskelse, så igangsettes ikke en form for seksuell hengivelse, men en voldsformasjon. Volden er ikke i denne sammenheng kreativ i den forstand at det opprettes en erotisk arkitektur, hvor den bidrar til å opprettholde en ”pervers” struktur som tillater lysten eksistensfeste. Volden er i denne sammenheng en massiv avvergelsesmanøver. Dens kreative funksjon i substitusjonskomplekset er av en rent konservativ karakter, idet den tar sikte på å beskytte og bevare personens selv og hindre at egoet blir invadert og identiteten splintret.

De eksemplene jeg har valgt, involverer forholdet mann–kvinne. Nå er det ikke et uvanlig synspunkt at den erotiske kvinne kan ha en ego-oppløsende virkning på mannen. For at avvergelsesmekanismen skal slå inn, for at volden skal figurere som et substitutt for seksualitet, må seksualiteten ha blitt installert i mannen som en livstruende størrelse. Dette kan være en konsekvens av en type delaktighet i et augustinsk-inspirert regime, hvor skyld og skam i forbindelse med erotikk er vesentlige størrelser, eller det kan være en konsekvens av en altoverskyggende omklamrende morsskikkelse, eller en morsskikkelse som anvender barnet som et behovssubstitutt, et maktinstrument etc.

⁶⁸⁸ Richard von Krafft-Ebing utg. (1996): 25. case 6. *Anaesthesia*. ”Mr. W., aged thirty-three; strong, healthy, with normal genitals. He had never experienced libido, and had vainly sought to awaken his defective sexual instinct by means of obscene stories and intercourse with prostitutes. On the occasion of such attempts he experienced only disgust, with even a feeling of nausea, and became nervously and mentally exhausted. Only once, when he forced the situation did he have a transitory erection. W. had never masturbated, and had had spasms about every two months from his seventeenth year. Important interests demanded that he should marry. He had no fear of women, and longed for a home and a wife, but felt that he was incapable of the sexual act. He died unmarried in the American Civil war.”

Fra krenkelse til seier

That one man could possess, sell or whip another, caused me intense excitement; and in reading "Uncle Tom`s Cabin" I had erections.⁶⁸⁹

Et ytterligere kreativt aspekt ved volden dreier seg om å gjenopprette og stabilisere en kjønnsidentitet som er blitt skadet og hindret i sin utvikling. I denne sammenheng er voldsutøveren i stor grad motivert av en type krenkelser og ydmykelser som har en tidlig opprinnelse. Volden inneholder derved en hevnmkomponent idet den kan bli betraktet som en måte å utligne en krenkelse på. Den psykiske bevegelsen ved voldsutøvelsen blir da fra krenkelse til seier. Den opprinnelige krenkelse og ydmykelse blir transformert til seier og overlegenhet gjennom de måter seksualiteten blir stilisert på.⁶⁹⁰

Tankegangen er at det barnet som en gang var underlegent og fullstendig overgitt til foreldre og omsorgspersoners vilje, er nå den mektige som forføyer nærmest betingelsesløst over sine erotiske subjekter. Ved å konstruere et erotisk maktsenario, hvor den andre kan oppleves som maktesløs, skapes en illusjon av et helhetlig, potent selv. Volden og overgrepet åpner således et frihetsrom som en krenket lyst kan navigere i. Det er for eksempel fullt mulig å betrakte de Sades beskrivelse av romankarakteren Antonin, og Theweleits beskrivelser av en rekke frikorpssoldater, som en konkretisering av en slik form for utligning.

The hostility of erotism is an attempt repeated over and over, to undo childhood traumas and frustrations that threatened the development of one's masculinity or femininity. The same dynamics, though in different mixes and degrees, are found in almost everyone, those labelled perverse and those not so labelled.⁶⁹¹

⁶⁸⁹ Richard von Krafft-Ebing utg. (1996): 95-96. Case story 57.

⁶⁹⁰ Robert J. Stoller (1986): 59. "Through the perversion, anger is transformed into a victory over those who made him wretched, for in perversion, trauma becomes triumph."

⁶⁹¹ Robert J. Stoller (1979): 6.

Gjennom å opprette den seksuelle situasjon på bestemte måter rokeres for en stund de elementer som hindrer personen i å delta i kulturens hverdag med en opplevelse av seg selv som et fullverdig maskulint subjekt. Ved å introdusere volden som det ledende arkitektoniske element i den seksuelle situasjon, opplever aktøren seg både som mann og som seksuelt potent vesen.

Gevinsten ved volden i enkelte settinger kan derved fremstå som nærmest mirakuløs. En defensiv orgastisk redusert form for maskulinitet får gjennom voldsgrepet en temporær rehabilitering. Denne måte å søke å reetablere en krenket kjønnsidentitet på, å kreve tilbake et maskulint jeg som er gått tapt, kan ifølge Robert Stoller leses som at **en form for hat er blitt erotisert**.⁶⁹²

*This time, trauma is turned into pleasure, orgasm, victory. But the need to do it again – unendingly, eternally again in the same manner – comes from one's inability to get completely rid of the danger, the trauma.*⁶⁹³

En annen side ved krenket maskulinitet er at personen har fått skadet evnen til å ta inn over seg et annet menneske i dets fulle erotiske størrelse. Det å tilkjenne et annet menneske dets fulle seksuelle virkekraft vil kunne føre til at krenkelsen opprettholdes i den erotiske situasjon, slik at lysten dreneres ut av den. Volden bidrar således til å redusere det andre mennesket slik at det transformeres til en håndterbar størrelse, rent seksuelt sett.

En annen måte å takle en krenkelse på er gjennom fetisjen. Denne kan føre til den nødvendige reduksjon og dehumanisering av objektet som er nødvendig for at lysten skal kunne bli operativ: ”For many people, each meeting with a not yet fetishized object – for some, each episode of excitement – is a confrontation, a return to danger.”⁶⁹⁴ Gjennom fetisjeringen reddes evnen til lyst ved at personen unngår å få sitt seksuelle jeg utfordret ved å stå ansikt til ansikt med et erotisk objekt i full størrelse.

Disse perspektivene har det til felles at de tar utgangspunkt i at volden stammer fra en defensiv maskulinitet. Det innebærer at den betraktes som en slags hevn, eller forstås entydig

⁶⁹² Robert J. Stoller (1986): 122. ”Perversion is hatred, erotized hatred.”

⁶⁹³ Robert J. Stoller (1986): 6.

⁶⁹⁴ Robert J. Stoller (1979): 17.

ut fra et avmaktsperspektiv.⁶⁹⁵ Det perspektivet som mangler i denne sammenheng er det rene maktperspektivet. Det at volden ikke er resultat av ulike former for avmakt eller frustrasjon, men heller en konsekvens av et driv mot makt og dominans, som ikke lar seg redusere til førstnevnte. På lignende måte som den eksistenstruende seksualitet var en del av det samfunnsmessige ubevisste, så er også en type vold, eller en triumf-etikk, en vesentlig del av dette ubevisste nivå. I renessansekapittelet søkte jeg blant annet å vise at det ble innskrevet en karriereetos og en rivaliseringshorisont av ontologisk karakter i mannen. Den vold som kan sees i en rekke seksuelle settinger, må etter min mening også sees i relasjon til at triumf og suksess historisk sett har vært en av de etiske koder som sterkest har formgitt mannen og gitt grunnbetingelser for hvilke krav og oppgaver som må innfries for at en mann kan bli akseptert som, og oppfatte seg selv som en fullverdig mann.

Seksualiteten. Tung og lett

I dette kapittelet har jeg tematisert hvordan to voldsfigurer er operative i settinger som involverer vold og seksualitet, og vist ulike kreative posisjoner volden inntar i disse. Jeg antydte innledningsvis at vold som substitutt for seksualitet, i tradisjonell forstand, ikke var en operativ figur i konsummaskulinitet, men at vold som lystbetont livsytring kunne finnes i både konsum- og produksjonsmaskulinitet. Sadismen er altså en konstant størrelse.

Det skyldes blant annet at konsumkroppen ikke er konstruert for å stoppe en begjærsflyt. Den skal ikke hakke opp og porsjonere ut begjæret, eller beleire det med en type emosjoner som hindrer det i å strømme fritt i kroppen. Mens produksjonskroppen ble opprettet innen rammene av et represjonsregime, er konsumkroppen konstituert i et pirringsregime. Rent konkret viser denne forskjellen seg ved at konsumkroppen uopphørlig opprettholder seg selv ved å differensiere og produsere begjær. Konsumkroppen konstitueres gjennom de måter den tilknytter, formidler og medierer begjær. Den eksisterer så å si ved at begjæret blir uopphørlig pirret til å besette de ulike magnetiske punkter som tilbys i det offentlige rom.

⁶⁹⁵ Per Isdal (2000): 110. "Vold må forstås som en reaksjon på og mestring av avmakt. Vold blir makt som botemiddel for avmakt. Vold forstås som makthandlinger og makten som avmaktens medisin. Dette er et særdeles viktig poeng. Vi må her forstå sammenhengen eller rekkefølgen mellom avmakt og sinne. Det er min påstand at avmakt alltid kommer forut for det sinne som ligger forut for vold."

*Å andra sidan har jag förfäktat ståndpunkten att det skett en kontinuerlig uppvärdering och spridning av sexualiteten i det allmänna tänkande och samhället. Det skulle på en och samma gång skett en disciplinering och en seksualisering av människokroppen. Som Foucault antytt skulle den moderna makten ha övergått från att kontrollera genom repression, till att kontrollera genom stimulering.*⁶⁹⁶

Produksjonskroppen opplever seksualiteten som et tungt og seriøst anliggende. Den har på ulike måter forgreninger til hele identitetsbygningen, og den inngår i et kulturelt felt hvor den blir regulert og overvåket av tunge skam- og fordømmelseskategorier. Den er relatert til store identitetsmessige størrelser som karakter og personlighet, og er knyttet til spørsmål som ære, anstendighet, prinsippfasthet etc.

De maskulinitetsformer som er profilert mot konsum, opplever seksualiteten som et langt ”lettere” identitetsmessig spørsmål. Den er ikke på samme måte en indre størrelse eller kjerne som gir grunnleggende premisser for individets oppfattelse av egen identitet. Begjærsutvekslingssystemets ytre karakter fører blant annet til at seksualiteten mister mye av sin stilling som privilegert identitetsutsiger, og hensettes på nivå med en rekke andre identitetsmarkører.

Mens produksjonskroppen og produksjonslysten var regulert av vektige moralske og identitetsmessige imperativer og stod i forhold til et tungt og stabilt indre landskap, så står konsumkroppen og de seksualitetsformer som er knyttet til denne, i langt større grad i forhold til identitetskonstruksjoner som er langt mer mobile og flyttbare. Det dreier seg således om ulike typer seksuell personasje. Jeg skal gi et perspektiv på disse gjennom lystmordere som Beckert i Fritz Langs *M*, Bates i Alfred Hitchcocks *Psycho* og Bateman i Bret Easton Elliss’ *American Psycho*.

⁶⁹⁶ Claes Ekenstam (1993): 348.

Ulike typer seksuell personasje

Warte, warte nur ein Weilchen / Bald kommt Haarmann auch zur dir / Mit dem Hacke-Hacke Beilchen / Macht er Rinds-Gulasch aus dir.” (Barnerim som brukes som åpningsstrofe i *M*)⁶⁹⁷

Åpningsstrofen i *M* signaliserer en masse-morder som terroriserer byen og sprer allmenn skrekk, idet han tilsynelatende slår til mot hvem som helst, helt tilfeldig. Den indikerer også en lystmorder som er klar til å gjøre hakkemat eller gulasjkjøtt av barna. Det er på bakgrunn av den dystre, paranoiske stemning som barnerimet slår an, at filmen utfolder seg. Etter drapet på Elsie Beckmann befinner hele samfunnet seg i en agitert, mistenksom tilstand, som tærer sterkt på de vanlige mellommenneskelige relasjoner. En gammel mann som svarer på spørsmål fra en ung jente om hva klokken er, blir straks oppfattet som mistenksom og utsatt for en agitert mobb, med et lynchingspotensial farlig nær. Gamle drikkebrødre setter kruset bestemt i bordet, stirrer hatefult og mistenksomt på hverandre før det begynner å hagle med gjensidige drapsbeskyldninger, og håndgemenget er et faktum. Barnedrapene, dette uhyggelig fremmede, har ført til at de gitte identitetsformasjoner ikke lenger er innlysende og selvfølgelig. Det er kommet noe ”unheimlich” over det hjemlige og kjente.

Fremtoningen til lystmorderen står på ingen som helst måte i forhold til de voldsomme omveltninger og dystre stemninger som han har frembrakt. Beckert er en litt korpulent, forsiktig, forsakt, beskjeden og litt engstelig skikkelse. Han passer inn i klisjeen om einstøingen, den litt skrudde ”loner”, som psykopat og drapsmann.⁶⁹⁸ Han har vansker med å omgås folk, og bor til leie på en liten billig hybel. Beckerts fremtoning ser ut til å inneholde mange av produksjonskroppens karakteristika.

Det er stor kulturhistorisk og maskulinitethistorisk distanse mellom Beckert og Bateman. Bateman er som vi har sett stram i kroppen, og behersker det sosiale distinksjonsunivers til fulle. Mens Beckert er lite sofistisert i sin omgang med de ofrene han velger ut og til slutt dreper, så iscenesetter Bateman de seksuelle drapsorgiene i stor stil. I tillegg til at den måten drapene blir stilisert og utført på kan utsi noe om drapsmannens

⁶⁹⁷ Dette er det opprinnelige tyske barnerimet. I filmen er imidlertid Haarmann byttet ut med schwarzemann.”

⁶⁹⁸ Maria Tatar (1995): 23. “While the deeds of Jack the Ripper are by no means unprecedented, there is a way in which his reputation has entered the collective cultural consciousness in a singular way to produce a well-defined profile for the sexual murderer: a lone male who prays on powerless or socially marginalized figures and whose violent mutilation of the body becomes a substitute for sexual release.”

psykoseksuelle historie, kan de også referere noen av de samfunnsmessige rammer som seksualiteten er konstituert innenfor.

Både de samfunnsmessige og de kulturelle betingelser er vesensforskjellige med henhold til Bateman og Beckert. Dette impliserer at det dreier seg om maskulinitetsformer som på vesentlige punkter er forskjellige. Det indikerer at vi for å gripe egenarten til ulike lystmordere, da spesielt med henhold til motivkrets, voldsformasjonenes natur, og de konstituerende samfunnsmessige betingelser, må benytte oss av forskjellige tolkningshorisonter.

Det har hovedsakelig vært anvendt et psykoanalytisk/psykodynamisk tolkningsregime på lystmordere av Beckerts kaliber, hvor morssentrerte patologier er hyppig forekommende størrelser. Det samme er også tilfellet for Norman Bates i Hitchcocks *Psycho*. Her møter vi en psyke som hviler på tunge, undertrykte, forvridde seksuelle konstellasjoner som gir seg utslag i en forknytt, nervøs og keitet personlig fremtreden.

At fortiden er den sentrale hermeneutiske innfallsvinkel til forståelsen av Bates' motivformasjoner, indikeres i filmen ved at han har valgt å innlosjere seg, i det gigantiske huset som også er hans barndomshjem, på noe som ligner et tradisjonelt gutterom, hvor en barneseng omgitt av leker og utstoppede dyr er iøynefallende elementer. I tillegg har vi psykiaterens vidløftige utgreining i slutten av filmen.

Som seksuelle personasjer er Bates og Beckert svært forskjellige fra Bateman og Jack. Selv om de lever i et univers hvor seksualiteten kleber nærmest klaustrofobisk til kroppen, og figurerer som en underliggende faktor i rekke av sentrale hverdagslige handlingsmønstre, så er de ikke eksplisitte seksuelle størrelser. Det vil si at de aldri demonstrerer eller fremviser et seksuelt selv. Mens disse skikkelsene ser ut til å være menn som skammer seg over begjæret, og skyr alle seksuelle identitetsmarkører i det hverdagslige liv, så er Bateman tvert imot en mann som hele tiden begjærer, og nedlegger de kvinner som innen de koder som gjelder for det distinksjonssystemet han opererer innenfor, bekrefter identitet og status. Mens Beckert og Bates ikke har utviklet et sett selvforholdsteknologier som gjør dem i stand til å håndtere størrelser som tiltrekning, begjær og avvisning, og heller ikke ser ut til å ha et aktivt seksualliv utenom sine lystmorderiske utfoldelser, så er Bateman en *sportsfucking* atlet. Han har en kjæreste som vil gifte seg med ham, og han sports knuller damen til kameraten. Når det gjelder de to andre skikkelsene, så ser seksualiteten ut til å være absorbert i volden og avvergelsesmekanismene. I tilfellet Bateman trer begjærsutvekslingsystemet, distinksjonsvokabularet og identitetmarkørene inn i mors rolle.

We are all in our private traps, clamped in them, and none of us can never get out, we scratch and claw – but only at the air, only at each other, and for all we never bunch an inch.” (Norman Bates i samtale med Marion Crane)

Den type seksuell personasje vi finner hos lystmordere som Beckert og Bates, er knyttet til produksjonskroppen. Norman Bates' uttalelse i *Psycho* peker på noe av den form for klaustrofobisk liv som limer seg til denne type seksuell personasje. Den er tradisjonell i den forstand at den opererer ut fra et indre lokalisert begjærsutvekslingssystem hvor sjel og Gud er sentrale størrelser, som blant annet bidrar til at begjæret blir filtrert gjennom en rekke asketiske verdikomplekser som gjør individet kompatibelt til den type samfunnsmessige behov som er knyttet til produksjon.

Dette er et jeg som er konstituert med en seksualitet som kleber til størsteparten av dets livsytringer. Vesentlige deler av dette individets sosialitet består av en rekke tabuområder. Språket er ladet med ujevneligheter som for enhver pris må unngås, kroppen er en organisme hvor obscøne positurer uavlatelig ligger på sprang, og det konkrete samfunnsmessige rom er minert med tabufelter med en ”frastøtende” energetisk ladning. I *Psycho* snubler for eksempel Bates i ordene når han nevner badet, et sted for privatitet og nakenhet. Det er en verden av rødmeflekker og sjenansepunkter. Det er et skammens univers.

Det er et sosialt rom som kontinuerlig bidrar til å opprettholde kroppens segmentering (Reich), dens oppstyking i ulike energetiske soner og dens mangel på pulserende flyt. Tabufeltene er utstyrt med en energetisk ladning som får individet til å stoppe opp, gå rundt, og ikke minst uavlatelig bli oppmerksom på seg selv; en kontinuerlig bevisstgjøring som på ny og på ny får vedkommende til å skissere opp egoets grenser og legitime fremtreden.

Dette er et sosialt felt som er radikalt annerledes enn den virkelighet konsumkroppen opprettes i og navigerer gjennom. De magnetiske punkter i denne type samfunn stykker ikke opp og bevisstgjør ikke, tvert om intensiverer de attrå, forhøyer oppmerksomhet, tillokker seg begjærslinjer. De magnetiske felt som identitetsmaktsdistributørene besetter og søker å få til å gløde, priser ikke karakter og refleksivt måtehold, men oppretter stadig nye former for sult, sikter seg inn mot de rastløse punkter og frempriser stadig nye fenomener til begjær.

Psychosex

THE EXPLOITATION OF THE MALE in the adult business,” porn star Nina Hartley told me, “is very distinct, in that he must cut off his dick from his heart. This wasn’t true in the days when the porn world was more of a community that sustained a certain collegiality and longerterm relationships. Now it’s much more assembly-line nature.”⁶⁹⁹

Denne nostalgiske refleksjonen fra feministen, skribenten og pornostjernen Nina Hartley peker på en type mekanisering og instrumentalisering av kropp og seksualitet. Hartley gir uttrykk for at dette er en av de negative måter vår tid har entret pornosamfunnet på. Hun peker på at det er spesielt mannen som blir rammet av denne energetiske oppstyking og muskulære segmentering av kroppen. Implisitt ligger det en forståelse av at kvinnene ikke er blitt like korrumperte, noe som innebærer at de fremdeles knuller for åpent kamera med hjerte i behold, uten å oppleve seg som objekter på et samleband. Denne uttalelsen kan selvfølgelig forstås og debatteres ut fra en rekke ulike synsvinkler. Det jeg er interessert i å peke på, er at uttalelsen er mer gammelmodig enn den selv gir uttrykk for å være. Den oppstyking av kroppen, den samlebandsmentalitet Hartley synes å spore i pornosamfunnet, er ikke noe som er særegent for vår tid. Tvert imot gir hun en treffende beskrivelse av en av produksjonskroppens vanligste patologier. Skal vi lokalisere en seksualitetsdiskurs som er treffende for konsumkroppen, må vi lete andre steder.

Patrick Bateman i *American Psycho* er nærmest en idealtypisk variant av det jeg har kalt konsummaskulinitet. Den måten identiteten er konstruert på, innebærer blant annet at han med særlig intensitet jakter på det han oppfatter at samfunnet lover ham. Inkorporeringen av et bestemt distinksjonssystem avfører en bestemt forventningshorisont. Bateman forventer visse ting av den livsstilen han har tatt på seg. Den skal gi resultater, innfri løfter, etc.

Besettelsen og inntagningen av de trendriktige, fasjonable identitetsmarkører gir lovnader om det gode liv, om status, respekt, værensfylde, om det å være en sentral, legitim og maktfull maskulin entitet i det som oppfattes som et særdeles vesentlig samfunnsmessig felt. I tillegg til dette kommer den allmenne seksualisering av samfunnslegemet. Denne gir

⁶⁹⁹ Susan Faludi (1999): 555.

seg blant annet utslag i at de ulike magnetiske punkter i begjærsutvekslingssystemet som fremviser og tilbyr erotiserte identitetsmarkører, bærer bud om seksuell og erotisk lykke. Dersom de blir gjenstand for konsum og materialisert i personlig fremferd, er budskapet at han blir tiltrekkende og tiltrekker seg andre tiltrekkende mennesker, og får på den måte tilgang til den form for erotisk lykke som identitetsmaktsdistributørene i det liberalistiske samfunn lokker sine strebende konsumenter med.

En mulig hypotese som kan perspektivere Batemans drapslyst, er at det på et tidspunkt melder seg en bevissthet om at hans idealtypisk skulpturerte hardbody ikke inneholder, eller kan levere, den form for kjønnslig og seksuell lykke som ligger innfelt i den forventningshorisont identitetsmarkørene oppretter. Når den maskuline *hardbody* viser seg å ikke kunne levere eller være i besittelse av et omfattende erotisk og lystmessig potensial, kan dette resultere i en opplevelse av en form for bedrag, en mer eller mindre uartikulert form for aggressivitet, som gir næring til de voldskonstellasjoner som det liberalistiske konsumsamfunns rivaliseringsstrukturer produserer.

Det vil si at Bateman, til tross for sine betydelige investeringer i kropp og kultur, han er attraktiv og en *connaisseur* av distinksjonssystemets ulike status- og identitetsmarkører, på et kroppslig/fysiologisk/bioenergetisk nivå ikke lever opp til de imperativer om å kunne nyte, som postmoderne kultur har befestet og imprignert konsummaskuliniteten med. Dette er en betydelig ydmykelse og et angrep fra en femtekolonist, som ikke har latt seg føye etter distinksjonssystemenes logikkformer. Dette er et nederlag, og som Bourdieu påpeker, en trussel mot selvfølelsen.

Pliktmoralen bygger på motsetningen mellom det gode og det gledesfylte, og leder til en allmenn mistenksomhet mot det som er hyggelig og behagelig, til frykt for nytelse og til et forhold til kroppen preget av "reserverthet", "bluferdighet" og "tilbakeholdenhet", og hvor skyldfølelse følger alle forbudte driftstilfredsstillelser. Den nye etiske avantgarden erstatter denne moralen med en moral om plikten til å nyte: Manglende evne til å "more seg", to have fun, eller, som en gjerne sier på fransk i dag, og da fulgt av en liten skjelving, "jouir" (å nyte, med klart seksuelle undertoner, o.a.), skal nå oppleves som et nederlag, som en trussel mot selvfølelsen. (min uthevelse)⁷⁰⁰

⁷⁰⁰Pierre Bourdieu (1995): 176. "Bourdieu gir her en skisse fra en av de sentrale prosesser i overgangen fra produksjons til konsument maskulinitet, og påpeker det erotiske imperativ som er immanent i de nye identitetsmarkører og personlighetsformasjoner.

En av de mest groteske scenene utspiller seg mot slutten av boken i et kapittel med tittelen ”Jenter”. Bateman forlyster seg med to jenter, og sportsknuller dem i alle himmelretninger. Orgiens ekstatiske høydepunkt inntreffer etter at Bateman har skåret hodet av selskapsjenta Torri, mens Tiffany har bivånt det hele. Deretter betjener han seg med det frittliggende hodet.

Penisen min står så stiv at den nesten er fiolett, og jeg stikker den i den blodige munnen hennes, pumper i vei til jeg får utløsning i det avsagde hodet. Etterpå er jeg så hard at jeg kan gå rundt i det blodvåte rommet og bære hodet på pikken; det føles varmt og vektløst. Dette morer meg en stund, men jeg må hvile, så jeg hekter av hodet og setter det i Pauls teak- og eikeskap.⁷⁰¹

Fra beskrivelsen å dømme ser det ut som om denne seansen for Bateman er preget av stor opphisselse, blant annet markert ved utsagnet om hans nesten fiolette penis. Ifølge det reichianske skjema er både Batemans erektive og ejakulative potens velfungerende størrelser. Orgiens orgastiske øyeblikk blir imidlertid beskrevet i nærmest nøytrale og prosaiske termer som ”pumpe i vei”. Av beskrivelsen fremgår ikke at han opplever et mer dypere, nyansert eller sofistisert orgastisk forløp. Det er ingen likheter med det idealtypiske orgasmeforløp Reich beskriver i termer av protoplastisk bølgen, intenst energetisk flyt, etc. Volden er her langt mer sofistisert og utviklet enn vellysten. En tolkning kan være at Bateman drevet av en opplevelse av svik og lureri, av å befinne seg midt i et gigantisk bedrag han ikke makter å gjennomskue, med den ekstreme volden både forsøker å skjære gjennom og gjøre opprør mot bedraget, samtidig som han rasende streber etter å tvinge lysten frem fra dens bundethet i kroppen. Voldsorgien fremstår således som et desperat forsøk på å innkassere de seksuelle gevinster, som både de sentrale identitetsmarkørene og det distinksjonssystem han har inkarnert, har konstituert som erotisk forventningshorisont.

Bateman har brukt livet sitt på å finne seg en plass i et univers som inneholder alt det som konsumsamfunnet har å tilby, som på en måte er spissartikuleringen og materialiseringen av konsumentens drømme og forventnings ordninger. Han behersker en verden av penger, biler, leiligheter, mat og vin, nærmest uendelig pågang av kvinnelige modeller, av

restauranter, nattklubber, det nyeste og hippeste innen partydop, etc., etc. Han er ”on the top of the world”, eller rettene på toppen av en verden som fremstår som materialiseringen av konsumets Atlantis.

En rekke sentrale logikker og begjærprofiler i konsumuniverset finner en av sine prototypiske formuleringer i den livsstil Bateman representerer. Når så den minutuøst skulpturerte kropp, som figurerer som erotisk idealtipe, ikke holder hva ”reklamen” lover, når den energetiske flyt er begrenset, når de rivaliserings- og konkurransestrukturer som er immantente i begjærutvekslingssystemet har satt seg, om ikke i idealtypisk reichiansk segmental kroppspanning, så i en form for impulsforsinkelse/forringelse, en grunnleggende *reservatio*, ved at enhver innen et distinksjonssystem blir betraktet som en venn og fiende på samme tid, så kan der oppstå svært så pressede tilstander i det enkelte individ.

Denne type *reservatio* som oppstår innen et kulturelt konsumfelt, er på mange måter vesensforskjellig fra de impulsforringelsessystemer Reich lokaliserer i den autoritære, patriarkalske samfunns- og familiestruktur. Det er likevel mulig å hevde at de pansrings- og impulsforringelsessystemer som oppstår som resultat av det moderne begjærutvekslingssystemets pirringsmaskineri, forringer og setter ut av fokus, om ikke nøyaktig etter et reichiansk skjema, den maskuline orgastiske potens, og derved også evnen til livsopplevelse overhodet.

Dersom vi betrakter Bateman som en ekstrem representant for en maskulinitetsform som blir mer og mer omseggripende, så fremkommer i spissartikulert og rendyrket form ulike elementer som med forskjellig intensitet og styrkeforhold er aktive på et mer allment og hverdagslig nivå. I den forstand dreier det seg om trender i kulturbildet.

Det ene aspektet, som vi har tematisert her, er den spesielle karakteren en av vår tids sentrale seksuelle frustrasjonsformer tar i dag. Denne oppstår som en konsekvens av forholdet mellom pirringsregimet, de erotiserte identitetsmarkørene og ”dybden” i den konkrete lyst konsumkroppen opplever og har tilgjengelig. Dette er vesensforskjellig for de seksuelle frustrasjonsformer som preget den femtitalldagen som blant annet Foster tilhørte. Disse kunne i langt større grad tilskrives et represjonsregime, eller en lystfiendtlig kultur, som Reich er så opptatt av.

Det er stor forskjell på det å være i en virkelighet hvor rekker av de sentrale menneskebildene er konsumvennlige og erotiserte, og hvor det å fremstå som et legitimt maskulint selv på flere og flere områder dreier seg om å være en seksuelt potent, erotikk utstrålende, mentalhygienisk renovert enhet, enn det å være delaktig i et kulturelt felt hvor det

⁷⁰¹Bret Easton Ellis (1991) (1996): 363.

seksuelle omtales i et kodet språk, leves ut fordekt og betraktes som om den var den skjulte hemmelighet og grufulle sannhet ved mennesket, som Foucault påpeker.

I motsetning til en skikkelse som Bateman, hvor et sentralt nivå i konstitueringen av voldsprofilen er relatert til det asymmetriske forholdet mellom den erotiske forventningshorisont som er immanent i de seksualiserte distinksjonstegnene, og kroppens lyst, så springer volden i de ovennevnte skikkelsene i langt større grad fra de former for beleiring, innkapsling, bortvisning og ujevnelighet som har opprettet lysten som en indre truende størrelse, en slags femtekolonist som kan dra selvet under og la det lide drukningsdøden i erotikkens malstrøm.

I disse skikkelsene har ikke volden en slags kompensatorisk funksjon, slik som vi finner hos de Sades Antonin og i Bates og Beckert (i disse skikkelsene bidrar volden til å øke og opprettholde et opphisselsesnivå). Den er i langt større grad en konsekvens av at seksualiteten er blitt opprettet på en slik måte at et fullt, velutviklet orgastisk lystpotensial i disse individene kan bli oppfattet som en størrelse som utgjør en trussel mot deres eksistens.

Konsumkroppen arbeider imidlertid på en annen seksualitetsfrekvens enn produksjonskroppen. Mens produksjonskroppen var preget av en seksualitet som inntok kroppen som om den var en beholder, og presset mot denne beholderens organiske grenser, samtidig som den ble regulert og overvåket av straffende, fordømmende og marginaliserende tabufelt, så er konsumkroppen mer å betrakte som en parabol, en membran som står i et uopphørlig utvekslingsforhold til de kjønnsmarkører som blir ladet i det offentlige begjærsrom. De måter konsumkroppen ikler seg en kjønnset identitet på, innebærer også en bestemt type erotisering og seksualladning av denne kroppen.

I forhold til denne type kroppslighet var press på identitetsmarkørene en av de vesentligste voldsinitierende faktorer. Det gjelder også de tilfeller hvor det dreier seg om koblinger mellom seksualitet og vold. For å kaste lys over voldsproduserende faktorer, er det min oppfattelse at disse må sees i forhold til sentrale elementer i de måter seksualiteten er operativ på.

I konsumkroppen figurerer ikke kjønnset lenger som en hemmelighet. Det er i langt større grad en selvfølgelighet. En selvfølgelighet som individet forventes å skulle mestre. Selvfølgelighets- og forventningskategorien er bakgrunnen for det asymmetriske forholdet mellom en type erotisk utmattelse som etter min mening er en fremtredende konsumpatologi, og en høy seksuell forventningshorisont. Denne forventningshorisonten er i stor grad løsrevet fra de menneskelige forhold som etablerer bakgrunnen for en utviklet evne til lyst, og i større grad i forhold til opprettelsen av en identitet som sikter mot å gjøre oss til habile konsumenter.

Avrunding

Tilknytningspunkter

*There's people livin' now, who ain't got no heart,
And ain't never had one. (Joe Strummer –1999.)*

Innledningsvis påpekte jeg at vår tid er et stort kjønnslaboratorium. Tradisjonelle måter å forholde seg til virkeligheten, til seg selv og andre på, og de institusjoner som har støttet disse, er i sterk forandring. Jeg har søkt å gi disse bevegelsene innhold ved å relatere dem til en diskurs om maskulinitet. Rent konkret har jeg gjort det gjennom å etablere et skille mellom produksjons- og konsummaskulinitet. Fokuset mitt i denne sammenheng har vært vold og seksualitet. En innsikt har vært at volden og seksualiteten får nye uttrykksformer i vår tid, og artikulere seg i andre samfunnsmessige og individuelle dynamikker.

Det selvtilstrekkelige, handlekraftige, autonome individ, med en begrenset etisk ansvarshorisont, er fremdeles en av de mest legitime måter å være menneske på i dag. Det ambisiøse selv er sentrert rundt egeninteressen. En vesentlig trend i dette individets tilknytningsprofil er at det forbinder seg med andre mennesker på måter som står i forbindelse med de ambisjonsmønstre som konstituerer den innfallsvinkel det har til livsløpet. Det atomistisk profilerte individ skiller seg derved fra den mer organiske form for menneskeforståelse som ligger til grunn for den aristotelisk inspirerte tanke om mennesket som *zoon politikon*. I klassisk gresk tanke eksisterer det en forståelse om at det er en livsnødvendighet å forbinde seg med utstrakte deler av det levende fellesskap for å kunne leve et menneskeverdig liv. Dette krever bred bruk av ens ressurstilfang. Den begrensethet i

menneskelige tilknytningsflater og bruksområder som hefter ved det moderne, atomistisk forståtte individ, bidrar til å gjøre det til en mer utsatt og sårbar størrelse. I denne individformasjonen er ambisjon og menneskelighet så tett sammenvevde størrelser, at dersom den første ikke innfris, så står den andre og vakler.

I denne sammenhengen blir det vesentlig å forstå de former for tilknytningspunkter vi etablerer til hverandre. Dette er fordi de voldsprofiler som eksisterer i et samfunn, reflekterer de måter vi knytter oss til andre mennesker på. Derved fungerer de også som et slags speilbilde på våre dominerende sosiale og mellommenneskelige interaksjonsformer.

En årsak til at pengene og konsumet har den voldsomme innvirkning på personlighetsdannelsen i vår tid, finner vi i demokratiseringen og egaliseringsprosessen av samfunnet. En konsekvens av disse prosessene er at de tradisjonelle hierarkier og kategorier som har gitt den enkelte en plassering i virkeligheten, som har hatt stor betydning for fastleggingen av identiteten i stort monn, er forsvunnet. Det åpner for at den status individet selv erverver, har avgjørende betydning for fikseringen av identitet og selvoppfattelse. Pengene har en annen sentralitet i vår tids identitetsscenario, blant annet fordi de er den materielle base for oppbyggingen av en livsstilsprofil. Denne oppbyggingen skjer gjennom konsum av ting og identitetsmarkører (to størrelser som noen ganger er adskilte, andre ganger sammenfallende fenomener).

Dette skiftet peker også på overgangen fra en produksjons- til en konsummaskulinitet. Dette er en skisse som ikke er ment å dekke variasjoner og egenarter i de ulike former for maskulinitet som eksisterer, men innringe og utdype noen sentrale punkter. Vesentlig er skillet mellom det indre og ytre. Det peker blant annet på de endringer som oppstår i begjærsutvekslingssystemets karakter. Bevegelsen er fra et triangulært vertikalt system til et horisontalt multimediert system. Denne endringen oppretter det offentlige rom med en helt annen signifikans for identitetsbegjæret.

Et tema i avhandlingen har vært forestillingen om det risikable kjønn. Den innebærer at kjønn alltid har vært et risikabelt foretak, og at de måtene det har vært risikabelt på, har forandret seg gjennom historien. Når det gjelder det moderne og det postmoderne samfunn, har jeg i hovedsak lokalisert fire typer risiki ved kjønn.

- 1) Kjønn kan bli en utdatert og overflødig størrelse. Det er Foster i *Falling Down* som er hovedrepresentant for denne risikoformen. Han er blitt spyttet ut av det samfunn han

en gang var designet for å opprettholde. Dette gjelder til en viss grad også Paul i *Siste Tango*, selv om scenariet her på en måte er omvendt. Han er ikke marginalisert fordi mannsdesignet er for gammelmodig i forhold til utviklingen. Det er kanskje tvert om. Han er vrent utenfor samfunnet fordi han søker en kjærlighet, en tosomhet, som på hans tid ikke hadde de institusjonelle rammer å utvikle seg innenfor.

- 2) Man kan falle utenfor kjønnet, ikke finne feste i et kjønn. Dette er en type kjønnsrisiko som er knyttet til en identitetsproblematikk. I avhandlingen kommer dette sterkest til syne i de maskulinitetsscenarier som utspiller seg i Robert Paulsen og Buffalo Bill. Robert Paulsen er gjennom sykdommen blitt slynget brutalt hinsides de tradisjonelle mannlighetsmarkører, og kjemper en eksistensiell kamp for å karre seg ut av en maskulinitetsmessig gråsoner og inn på trygg kjønnsgrunn. Buffalo Bill er setet for en langt mer gjennomtrengende kjønnsidentitetsproblematikk. Han makter ikke å eksistere innenfor de rammer hans biologiske mannlighet setter. Han makter heller ikke å være kvinne, og han er ikke i stand til å fremtre som et nøytralt kjønnsvesen. Han faller utenfor kjønnet på en måte som gjør at han faller utenfor livet. Det er ingen mulighet for at han kan ha et levt liv og ferdes i et offentlig rom i den type kjønnet eksistens som han sikter mot. Kjønnen diskvalifiserer.
- 3) Tap av maskulinitet, at opplevelsen av det å være mann forsvinner. Dette er en problemstilling som kanskje kommer tydeligst til syne i avhandlingen i analysen av *Fight Club*. De impliserte menn definerer seg som menn (tilhører kjønnskategorien), men opplever at konsumet har innskrevet seg i kroppen på måter som har drenert dem for maskulinitet. Identitetsmessig sett er de menn, men de mangler en opplevelse av å være eksistensielt situert som menn.
- 4) Dette risikoområdet ligner på det forrige, men er sentrert rundt tapet av hegemonisk maskulinitet. Dette er et kjønnsscenario som blir artikulert i *American Psycho*. Batemans problematikk dreier seg ikke om å gjenerobre en opplevelse av maskulint fylde, men å beholde sin posisjon i dette distinksjonsuniverset som en hegemonisk form for maskulinitet.

Felles for disse risikoscenariene er at volden har et indre og nært forhold til kjønnen. Volden er en måte å håndtere det risikable ved kjønnen på.

I tillegg til disse risikoområdene finnes også forestillingen om seksualiteten som en eksistenstruende størrelse. Dette er et trusselbilde som utformes på ulike måter, avhengig av epoke og kontekst. Både når det gjelder 1) vold som en lystbetont livsytring og 2) vold som substitutt for seksualitet, så kan seksualiteten opptre som en livstruende størrelse. Et aspekt ved punkt 1) var at seksualiteten kunne være for risikofylt i en relasjon som ikke var kontrollert og stilisert på bestemte måter. Gjennom volden kunne dette risikoaspektet bli forvaltet på forskjellig vis. Enten det skjedde gjennom direkte fysisk voldsanvendelse eller gjennom opprettelsen av maktmessige buffersoner, fetisjer eller strategier for forringing og forminsning av den andre, så var hensikten å hindre at individet klappet sammen som en lystmessig potent enhet. Volden stod i et kreativt forhold til de kritiske aspektene ved seksualiteten. I den sadistiske konstellasjon var det for eksempel slik at volden opprettet erotisk potente aktører. Når det gjaldt punkt 2), vold som substitutt for seksualitet, var det også slik at seksualiteten var innskrevet i personen slik at den kunne splintre egoet eller oppløse grensene dersom den ble satt i usanksjonert bevegelse. Seksualiteten utgjorde en slik egotrussel at volden fremstod som den eneste reelle måte å forvalte den på.

Avslutningsvis er det nå betimelig å spørre hvor vi er på vei. Noen av de scenariene jeg har presentert, ser ut til å ha grusomme konsekvenser. Både Jack i *Fight Club* og Bateman i *American Psycho* er skrekkscenarier. De er konsumet og livsstilsprofileringen i sin mest ekstreme form. De er drastiske skikkelser og gir en trend i samtiden en dramatisk form. Likevel representerer de noe allment og noe som angår de fleste. De er representanter for individformen og konsumet. Indikerer dette at vi er på vei mot en ny form for fragilitet i identitetsdannelsen som gjør at vi kan forvente nye typer voldsinitierende identitetspress i tiden fremover, eller er det i større grad slik at kjønnslaboratoriet i samtidssamfunnet gir muligheter for nye og kvalitativt bedre relasjoner mellom folk?

Referanser

Andersen, Heine / Kaspersen, Lars Bo (red.) *Klassisk og moderne samfundsteori*. København: Hans Reitzels Forlag, 1996.

Anstorp, Trine / Axelsen, Eva (red.). Oslo: *Menn i Forandring – En tydeliggjøring av problemer og utviklingsmuligheter*. Tano.

Ariés, Philippe / Andre Béjin. *Western Sexuality, Practice and Precept in Past and Present Times*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Bauman, Zygmunt. *Moderniteten og Holocaust*. Oslo: Vidarforlaget, 1997. Oversatt fra *Modernity and the Holocaust*. Polity Press, 1989.

Augustin, Aurelius. *Bekjennelser*. Oslo: H.Aschoug & co, 1992. Sannsynligvis skrevet i 398.

Augustin, Aurelius. *The City of God against the Pagans*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1998. Opprinnelig ferdigstilt i 426.

Bacon, Francis. *New Atlantis and The Great Instauration*. Wheeling, Illinois: Harlan Davidson, Inc. 1989.

Bacon, Francis. *Novum Organum. With Other Parts of The Great Instauration*. Peru, Illinois: Open Court Publishing Company, 1998. Opprinnelig utgitt, 1620.

Badinter, Elisabeth. *XY – on masculine identity*. New York: Columbia University Press, 1995. Oversatt fra *XY: De l'identité masculine*. Editions Odile Jacob, 1992.

Barker-Benfield, G.J. *The Horrors of the Half-Known Life, Male Attitudes Toward Women and Sexuality in Nineteenth-Century America*. New York: Harper and Row, 1976.

Bataille, George. *Erotismen*. Oslo: Pax Forlag, 1996.

Baudrillard, Jean. I Martyn J. Lee. *The Consumer Society Reader*. Malden / Oxford: Blackwell Publishers, 2000. Utdrag fra *The System of Objects*. Oxford: Polity Press, 1988.

Baudrillard, Jean. *Selected Writings*. Cambridge: Polity Press, 2001.

Beauvoir, Simone de. *Det annet kjønn*. Oslo: Pax Forlag, 1970. Oversatt fra *Le deuxième Sexe*. Les Éditions Gallimard, 1949.

Bech, Henning. *When Men Meet – Homosexuality and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1997. Dansk orig. 1987. *Når Mænd Mødes*.

Béjin, Andre. Philippe Ariés and Andre Béjin. *Western Sexuality, Practice and Precept in Past and Present* Oxford: Blackwell.

Berggren, Anne Marie. *Manligt och Omanligt i ett Historisk Perspektiv*. Stockholm: Forskningsrådsnämnden, 1999.

Birkin, Lawrence. *Consuming Desire – Sexual Science and the Emergence of a Culture of Abundance, 1871– 1914*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1988.

Bly, Robert. *Mannen*. Oslo: Gyldendal, 1992.

Bonde, Hans. *Mandighet og Sport*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1991. University Press, 1988.

Bourdieu, Pierre. *Distinksjonen – En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax Forlag, 1995. Fransk original, 1979

Bourdieu, Pierre. *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax forlag, 2000. Fransk original 1998.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1989. Fransk original, 1972.

Bourke, Joanna. *An intimate History of Killing, Face-to-Face Killing in Twentieth-Century Warfare*. London: Granta Books, 2000.

Bristow, Joseph, *Sexuality*, New York: Routledge, 1997.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance*. New York/Toronto: Random House, 1995. (Fullständig utgåve av andre originalutg. 1878.)

Connell, R. W. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Conrad, Joseph. *The Heart of Darkness*. Suffolk: Penguin Books, 1984. Opprinnelig utgitt, 1902.

Deleuze, Gilles / Guattari, Felix. *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*. London: The Athlone Press, 2000. Oversatt fra *L'Anti-Oedipe*. Les Editions de Minuit, 1972.

Dodds, E.R. *The Greeks and the irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

Dover, K. J. *Greek Popular Morality – In the time of Plato and Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.

Dover, K. J. *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. Original utg. 1978.

Eliade, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation*. New York: Harper and Row, 1965.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. New York: HBJ, 1987.

Ekenstam, Claes. *Kroppens idéhistorie – Disciplinering och karaktärsdaning i Sverige 1700–1950*. Hedemora: Gidlunds Bokförlag, 1993.

Ekenstam, Claes. Et.al. *Rädd at falla – Studier i manlighet*. Gidlunds Förlag, 1988.

Ekenstam, Claes. Et.al. *Sprickor i fasaden. Manligheter i förändring*. Gidlund Förlag, 2001.

Ekenstam, Claes i Göransson, Anita (red). *Sekelskiften och kön, Strukturella och kulturella övergångar år 1800, 1900 och 2000.*

Elias, Norbert. *The Civilizing Process.* Oxford: Basil Blackwell, 1997. Oversatt fra *Über den Prozess der Zivilisation.* Basel: Haus zum Falken, 1939.

Elias, Norbert / Dunning, Eric. *Quest for excitement – Sport and Leisure in the Civilising Process.* Oxford: Blackwell Publishers, 1986. (Paperback, 1993)

Eriksen, Trond Berg. *Augustin Det urolige hjertet.* Oslo: Universitetsforlaget, 2000.

Ericsson, Kjersti. *Styres menneskelig atferd av naturens jernlov?* Oslo: Materialisten nr.2/3 – 1997.

Falkeide / Grønseth og Grønseth. *Karakteranalytisk vegetoterapi. I kjølvannet av Wilhelm Reich.* Oslo: Sparatcus, 1991.

Faludi, Susan. *Stiffed, The Betrayal of the Modern Man.* London: Chatto & Windus, 1999.

Fanon, Frantz. *Fordømte her på jorden.* København: Rhodos, 1968.

Fausing, Bent / Kiselberg, Steffen / Clausen, Niels Senius. *Billeder af mændenes historie.* København: Tiderne Skifter, 1984.

Fogel, Gerald I. / Lane, Fredrick M. / Liebert, Robert S. *The Psychology of Men.* New Haven/London: Yale University Press, 1996. Oppr. Utg. 1986.

Folkesson, Per. *Nordisk mansforskning – En kartlægging.* Karlstad: Karlstad universitet, 2000.

Foucault, Michel. *Viljen til viten.* ”Seksualitetens historie, bind 1.” Exil, 1995. Fransk original, 1976.

Foucault, Michel. *The Use of Pleasure*. «The History of Sexuality vol. 2.» London: Penguin 1992. Oversatt fra *L' Usage des plaisirs*. Editions Gallimard, 1984.

Foucault, Michel. *Sexualitet och avskildhet*. Artikkel i *Res Publica*, nr. 3. 1985. Skrevet sammen med Richard Sennet.

Franklin, Benjamin. *The Autobiography of Benjamin Franklin*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1981.

Franklin, Benjamin. *Benjamin Franklins Sevbiografi*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1958

Franklin, Benjamin. *Poor Richard's Almanac*. Mount Vernon: Peter Pauper Press, 1960..

Franklin, Benjamin. *Veien til Rigdom*. Førde: Øens Prenteverk, 1963. Udgivet efter Foranstaltning af den Kongelige Norske Regjerings Departement for Kirke og Undervisnings-Væsenet, til brug for Almuen i Norge.

Freud, Sigmund. *On Sexuality*. London / New York: Penguin Books, 1991. Opprinnelig utgitt, 1912.

Gay, Peter. *The Cultivation of Hatred – The Bourgeois Experience – Victoria to Freud*. New York / London: W.W.Norton, 1993

Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. London: Routledge & Keagan Paul, 1960.

Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity – Self and society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Opprinnelig utgitt, 1991.

Girard, René. *Deceit, Desire, and the Novel – Self and Other in Literary Structure*, Baltimore: John Hopkins Press, 1966.. Books, 1999.

Girard, René. *Violenc and the Sacred*, Baltimore; The John Hopkins University Press, 1979. Original, Paris, 1972.

Gilje, Nils. *Hans Nielsen Hauge og kapitalismens ånd*. Bergen: LOS-senter Notat 9403.

Gilmor, David. *Manhood in the Making, Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven / London: Yale University Press, 1990.

Hatlehol, Birgit. *Mest for de skolepikeflinke*. Oslo: Gyldendal, Vinduet, 1998. 11.11. Anmeldelse av Toril Mois bok *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*, 1998. Sakset fra nettutgaven. Derav sidetall 2.

Hekma, Gert. *Sade, Masculinity and Sexual Humiliation*. Nettutg. <http://www.pscw.uva.nl/gl>, 2002. Trykk. *De Sade. Maennlichkeit und Sexuelle Erniedrigung*. Wien: I Franz X. Eder, „Im Inneren der Maennlichkeit“. Oesterreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 11:3, 45–58. 2001.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Classics, 1985. Original utgave, 1651.

Hobbes, Thomas. *Novum Organum – With Other Parts of The Great Instauration*. Chicago and La Salle, Illinois: Open court, 1994.

Hobbes, Thomas. *Behemoth og The Long Parliament*. Chicago / London: The University of Chicago Press, Opprinnelig utgitt, London: Simpkin, Marshall, 1889.

Hoff, Bert H. Interview med Robert Bly. November utg. Av M.E.N. Magazine, 1995. Sakset fra net utg. 1990.

Holter, Øystein Gullvåg / Aarseth, Helene. *Menns livssammenheng*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1993.

Horkheimer, Max / Adorne, Theodor W. *Opplysningens dialektikk filosofiske fragmenter*. Haslev: Gyldendal, Opprinnelig utg. 1944.

Isdal, Per. *Meningen med volden*. Oslo: Kommuneforlaget, 2000.

Kielland, Aleksander L. *Skipper Worse*. Oslo: Gyldendals klassikere, 1995. Original utgave, 1882.

Kimmel, Michael. *Manhood in America*. New York: The Free Press, 1996.

Kiselberg, Steffen. *Mændenes historie – En moralsk-sociologisk studie i den tradisjonelle manderolle*. København: Bibliotek Rhodos, 1979.

Kolnar, Knut. "*Blikket*": *kultur, fornuft og praksis*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1999.

Kolnar, Knut. I Siri Meyer og Thorvald Sirnes. *Normalitet og identitetsmakt i Norge*. Oslo: Ad Notam, 1999.

Krafft-Ebing, Richard von. *Psychopathia Sexualis*. New York: Arcade Publishing, 1998.

Langfeldt, Thore. *Sexologi*. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1993.

Laqueur, Thomas. *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Havard University Press, 1990. (Paperback, 1995)

Lawrence, D.H. *Reflections on the Death of a Porcupine*. Bloomington/London: Indiana University. Press, 1963

Lawrence, D.H. *Noveller*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1973.

Ljunggren, Jens. *Kroppens bilding – Linggymnastikkens manlighetsprosjekt 1790–1914*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion, 1999.

Lorentzen, Jørgen. *Mannlighetens muligheter*. Oslo: Aschehoug, 1998.

Lorentzen, Jørgen. *Bankekød til forrådde drenge*. Forum, features. Arkivet. www.forum.kvinfo.dk Dette er et nettbasert tidsskrift om forskning om kjønn.

Lloyd, Genevieve. *Mannlig og Kvinnelig i Vestens Filosofi*. Oslo: Cappelens Akademisk Forlag, 1995.

Lövkrona, Inger. *Mord, misshandel och sexuella övergrepp. Historiska och kulturella perspektiv på kön och våld*. Lund: Nordic Academic Press, 2001.

Machiavelli, Niccolò. *Fyrsten*. Oslo: Aventura Forlag, 1988. Original utgave, Firenze, 1532. Skrevet i 1513.

Machpherson C. B. *Hobbes og eiendomsindividualismen*. Agora. Oslo, 1991, nr. 2–3.

Magee, Brian. *Filosofi*. London: Dorling Kimbersley, 1999.

Marquis de Sade. *Justine eller Dydens ulykker*. Oslo: Pax Forlag, 1980. opprinnelig utgitt, 1787.

Martin, Luther H. / Gutman, Huck. *Technologies of the Self, a Seminar with Michel Foucault*. The University of Massachusetts Press, 1988.

Mennell, Stephen. *Norbert Elias – An introduction*. Dublin: University College Dublin Press, 1998.

Messener, Michael A. / Sabo, Donald. *Sport, Men and the Gender Order*. Human Kinetics Books, 1990.

Messener, Michael A. *Politics of Masculinity – Men in Movements*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, 1997.

Millot, Catherine. *Horesexe Essay on Transsexuality*. New York, Autonomedia, 1990. Opprinnelig fransk versjon, 1983.

Moi, Toril. *Simone de Beauvoir, The making of an intellectual woman*. Cambridge: Blackwell. Publishers, 1994

Morris, Larry A. *The Male Heterosexual*. Thousand Oaks / London / New Dehli: SAGE Publications, 1997.

Mosse, George L. *The Image of Man – The creation of modern masculinity*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996

Mühleisen, Wencke. *Kjønn og seksualitet i endring*. Oslo: Schibsted, 1999, 12.06. Kronikk i Aftenposten. Utskrift fra nettutgaven, derav sidetall 1–4.

Nilsson, Bo. *Maskulinitet*. Umeå: Boréa Bokförlag, 1999.

Nordberg, Marie. I Folkesson, Per / Nordberg, Marie / Smirthwaite, Goldina. *Hegemoni och mansforskning*. Arbetsrapport. Karlstad: Karlstads universitet, 2000.

Lothringer, Sylvere. *Chaosophy*. Tidsskrift. Artikkel: *Capitalism: A Very Special Delirium*. Autonomedia/Semiotexte. 1995.

Nietzsche, Friedrich. *Tragediens Fødsel*. Oslo: Pax Forlag, 1993. Oversatt fra Karl Schlechtas utgave av *Geburt der Tragödie*, München 1956. Original utgave, 1872

Nye, Robert A. *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. Berkeley: University of California Press, 1998. Originalutg. 1993.

Nørretranders, Tor. (red.) *Hengivelse –en debattbog om mænds orgasmer*. København: Informations Forlag, 1981.

Osborne, Peter / Seagal, Lynne. *Gender as Performance: An Interview with Judith Butler*. *Radical Philosophy*, 67. London: Central Books, 1994. Nett utg.

Paglia, Camilla. *Vamps & Tramps*. New York, Toronto: Vintage Books, 1994..

Paglia, Camilla. *Sexual Personae – Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. Middelsex: Penguin Books, 1992. Opprinnelig utgitt 1990.

Pedersen, Willy. *Onani. Tidsskrift for Samfunnsforskning*. Oslo: Universitetsforlaget, vol 43, Nr. 1, s 50-72, 2002.

Prieur, Annick / Moseng, Bera Ulstein. *Sorry, we don't speak queer. I Kvinneforskning*. Oslo: Kilden, nr. 3–4, 2000.

Qviller, Bjørn. *Hobbes, Augustin og den augustinske tradisjon. I Agora*. Oslo, nr. 2–3, 1991.

Qviller, Bjørn. *Rusens historie*. Oslo: Det Norske Samlaget, 1996.

Reich, Wilhelm. *Orgasmens Funksjon*. Oslo: Pax Forlag, 1996. Oversatt fra *Die Entdeckung des Orgons, Erster Teil: Die Function des Orgasmus*. 1940.

Reich, Wilhelm. *Character-Analysis*. New York: The Noonday Press, 1969. Niende utg. Opprinnelig utgitt 1933.

Res Publica, nr. 3, 1985.

Rotundo, E. Anthony. *American Manhood. Transformations in Masculinity from the Revolution to the Modern* New York: Basic Books, 1993.

Rousseau, Jean-Jacques. *Om ulikheten mellom menneskene – dens opprinnelse og grunnlag*. Oslo: H.Aschehoug, 1995. Opprinnelig et svar på en prisoppgave som Akademiet i Dijon lyste ut i 1753. Opprinnelig utg. på norsk i Thorleif Dahls Kulturbibliotek, 1984.

Sacher-Masoch, Leopold von. *Venus i Pels*. Oslo: Kagge Forlag, 2002. Opprinnelig utg, 1870.

Seidler, Victor Jeleniewski. *Man enough, Embodying Masculinities*. London / Thousand Oaks / New Dehli: Sage Publications, 1997.

Seidler, Victor Jeleniewski. *Unreasonable Men, Masculinity and Social Theory*. London / New York: Routledge, 1994.

Sennett, Richard. *Sexualitet och avskildhet*. Artikkel i *Res Publica*, nr. 3. 1985. Skrevet sammen med Michel Foucault.

Schmidt, Bettina E. / Schröder, Ingo W. *Anthropology of Violence and conflict*. London/New York: Routledge, 2001. *Era*.

Schmidt, Lars-Henrik. *Kroppen i focus – et essay om Sport*. Slagelse: Forlaget Bavnebanke, 1982.

Sirnes, Thorvald. *Risiko og Meaning – Mentale brot og meningsdimensjonar i industri og politikk. Bidrag til den sosiale stadieteorien*. Bergen: Institutt for administrasjon og organisasjonsvitenskap, UiB, rapport nr. 53, 1997.

Sandmo, Erling. *Voldssamfunnet undergang*. Oslo: Universitetsforlaget, 1999.

Slottemo, Hilde Gunn. *Menn og maskulinitet – en oversikt over et forskningsfelt*. Art. i *Kvinneforskning*, 2. Oslo: Kilden, 2000.

Spierenburg, Pieter. *Men and Violence – Gender, Honor, and Rituals i Modern Europe and America*. Ohio State University, 1998.

Segal, Lynne. *Slow Motion Changing Masculinities Changing Men*. London: Virago, 1990.

Seagal, Lynne. *Straight Sex. The politics of pleasure*. London: Virago, 1994.

Stoller, Robert J. *Sexual Excitement – Dynamics of Erotic Life*. London: Maresfield Library, 1979.

Stoller, Robert J. *Sex and Gender – The Development of Masculinity and Femininity*. London: Maresfield, 1984. Original utg. 1968.

Stoller, Robert J. *Perversion – The Erotic Form of Hatred*. London: Maresfield Library, 1986. Opprinnelig utgitt, 1975. Library, 1984.

Tangen, Jan Ove. *Idrettens janusansikte: speiler fremskrittet – fremmer globaliseringen. Et luhmannsk blikk på idrett og symbolsk makt*. Manuskript. Foredrag ved konferansen ”Symbolsk makt i Norge” 4. og 5. mars 1999.

Tatar, Maria. *Lustmord, Sexual Murder in Weimar Germany*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

The Secret Vice Exposed – Some Arguments Against Masturbation. New York: Arno Press, 1974. Både *Onania* (London, 1723) og *L’Onanism* (New York, 1832) finnes i denne utgave av serien ”Sex, Marriage and Society”.

Theweleit, Klaus. *Male Fantasies*. Bind 1. Cambridge: Polity Press, 1977. (1996). Oversatt fra *Männerphantasien*, Volume 1. *Frauen, Fluten, Körper. Geschichte*. Verlag Roter Stern, 1977. Bind 2. Cambridge: Polity Press, 1989. (1996). Oversatt fra *Männerphantasien*, Volume 2. *Männerkörper: Zur Psychoanalyse des weissen Terrors*. Verlag Roter Stern, 1978.

Thommessen, Bjørn. *Agora*. Oslo, nr. 2–3, 1991.

Trahair, Lisa. *Arbeidsmanuskript*.

Tjeder, David. Tidsskrift. *Genusforskningen om män. Maskulinum som problem*. Stockholm: 2002.

Tylor, Charles. *Sources of The Self – The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Veblen, Thorstein. I Martyn J. Lee. *The Consumer Society Reader*. Malden / Oxford: Blackwell Publishers, 2000. Utdrag fra *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. London: Allen and Unwin, 1925.

Weber, Max. *Den Protestantiske Etik og Kapitalismens Ånd*. Oslo: Pax Forlag, 1995. Oversatt fra *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Original, 1904/1905. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920–21*.

Weeks, Jeffrey. *Invented Moralities – Sexual Values in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press, 1995.

Wiggerhaus, Rolf. *The Frankfurt School – Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: Polity Press, 1994.

Ussel, Jos van. *Seksualundertrykkelsens historie*. København: Medusa, 1978. Oversatt fra. *Sexualunterdrückung* Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1970. Originalutgave i serien ”rororo sexologie”.

Ziehe, Thomas / Stubenrauch, Herbert. *Ny ungdom og usædvanlige læreprocesser*. København: Forlaget politisk revy, 1996. Opprinnelig utgitt, 1982 i tysklang og 1983 i Danmark.