

KAPITTEL 10

Kjærleiksvariasjonar: Libido og Eros

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Seksuell frigjering?

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

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

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

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

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

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

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

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

Seksualitet og sivilisasjon

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

Eros til eitt omgrep og stundom handsamar desse omgrepa innanfor to ulike tankefigurar.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Om narsissismen: Massen, leiaren og identifikasjonar

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Den individuelle fridommen forsvinn i massen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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