

## KAPITTEL II

# Dødsvariasjonar: Fellesskap og vald

### Frå vald til rett

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Den opphavlege valden

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

## Skuldkjensla: Protestantismen og jødedommen

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

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

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

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

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

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

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

## Eros og dødsdialektikk

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Den første verdskrigen – ambivalens og død

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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