

Frem fra gjemselen

OVERFLATES HÆRREDØMME

Av Peter Johansen

Pierre Klossowski, 1905-2001, var en polsk-fransk billedkunstner og forfatter, og storebror til maleren Balthus. Foruten en hovedsakelig skjønnlitterær produksjon har han skrevet utfyllende om Marquis de Sade og Friedrich Nietzsche, og hans tolkninger av nevnte forfattere har hatt en avgjørende innflytelse på etterkrigstidens franske kontinentalfilosofier.

Den franske forfatteren og billedkunstneren Pierre Klossowski utgjør et enigma blant etterkrigstidens litterære skikkelser. I sin ungdom stod han i nært bånd med både Rainer Maria Rilke og André Gide, som han ovenikjøpet tjente som sekretær. I mer moden alder utøvde Klossowski stor innflytelse på en rekke franske filosofer. Deriblant kan nevnes Gilles Deleuze, Michel Foucault og spesielt Georges Bataille, som Klossowski delte et livsvarig vennskap med. I nyere tid kan Klossowskis påvirkning spores hos blant andre Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard og Mario Perniola. Spesielt hos sistnevnte nålevende filosof og estet gjenfinnes Klossowskis tenkning. Perniola viderefører Klossowskis tenkning om «simulakrer» og anvender den på samtidens informasjonsamfunn.

Klossowski motsatte seg imidlertid betegnelsen «filosof». «Jeg er en maniker», presiserte han i stedet (Smith 2005b:ix). Hans tenkning er imidlertid av stor filosofisk interesse. Sentralt i tenkningen står et begrepsunivers av «impulser», «fantasmer», og «simulakrer». Begrepene er tilknyttet hverandre gjennom samhandling, assimilasjon, og produksjon, hvilket gjør at begrepsuniverset gjerne kalles en tredelt, eller en sjelelig «økonomi». Sjelen gis imidlertid ikke forrang hos Klossowski. Den tredelte økonomien favner så vidt – fra kunsten til naturvitenskapen – at den heller bør anses som en holistisk ontologi. Det klareste eksempelet på økonomiens omfang finnes kanskje i Klossowskis lesning av Nietzsche, der sistnevnte leses *som en kropp* – et valg i overensstemmelse med tenkningen til Nietzsche, som selv oppfattet troen på kroppen som mer grunnleggende enn troen på sjelen (Smith 2005a:9). Den

kroppslige lesningen understøttes ytterligere av Eleanor Kaufman, som i *The Delirium of Praise* (2001) påpeker hvordan kropp-sjel-dualismen midlertidig opphører under kroppslige ekstremtilstander som sex, og ikke minst sykdom – hverdagskost for den sene Nietzsche (2001:97). Og det er følgelig i anledning den sene Nietzsche, i eksegesen *Nietzsche and the Vicious Circle* (1969), at Klossowskis tredelte økonomi får sitt mest eksplisitte uttrykk. Nietzsche utøvde dessuten stor innflytelse på Klossowskis egen tenkning, som på visse punkter vil kunne anses som en videreutvikling av hans filosofi.

Impulser

Det første leddet i Klossowskis økonomi er de kroppslige impulsene. Det er de som på det mest grunnleggende plan utgjør enkeltmenneskets individualitet. I likhet med Nietzsches «krefter», «affekter» og «pathos» er impulsene fortolkende i sin natur.¹ Impulsene utgjør ubevisstheten dyp av konstant vekslende intensiteter, opp- og nedstemtheter – som Klossowski omtaler med den musikalske termen «tonalitet» (en oppstemt impuls: en høy tone). Slik forstått er enkeltmennesket sine impulser, og bare det. Impulser utgjør enkeltmenneskets singulære karakter, dets «identitet» – som Klossowski kaller dets «enkeltilfelle» – i motsetning til det universelle: menneskeflokkens (Smith 2005a:9).² «Identitet» satt i anførselstegn ettersom impulsene *ikke betyr noe*. At impulsene er betydningsløse innebærer for det første, som Mario Perniola bemerker, at muligheten for personlig individualitet dermed oppløses ved røttene. For det andre innebærer det at impulsene er

ukommuniserbare (Perniola 2001:189). En kan ikke formidle det som i sitt vesen motstår kommunikasjon.

Her gjenfinnes klare likheter med Nietzsche, som ikke anså enkeltmennesket som annet enn en kanal gjennom hvilket de dominerende impulsene fikk sitt utløp (Klossowski 2005:3). Klossowski ivaretar følgelig et slikt syn, samtidig som han introduserer enda et ledd i kanaliseringen: impulsene blir «fantasmer».

De besettende fantasmen

«Fantasmen» er det andre leddet i Klossowskis tredelte økonomi. Den oppstår og oppstiger fra impulslivet som en reaksjon på impulsenes interne spenninger og intensiteter. Fantasmen skytes opp fra motstridende impulser som den dominante og seirende impulsen, og utgjør menneskets *første syn* av impulslivet (Klossowski 2005:36). Like viktig er det at fantasmen viser seg som noe intensjonelt eller vil-

let. Siden fantasmen imidlertid er en (seirende) impuls, er den ikke bare mystisk, men enda viktigere: besettende (Smith 2005a:13). Slik forstått er fantasmen en besettende idé, en

slags tvangstanke, eller rettere, en tvangsforømmelse. Den norske oversettelsen av ordet er «fantasifoster» og fanger dette godt. Ikke bare peker den mot fantasmens fantastiske beskaffenhet, men kan også peke mot dens avhengighetsforhold til impulslivet, dens katalysator, omtrent slik et foster både er et avkom, og samtidig bundet til dets opphav.

Med den besettende og intensjonelle fantasmen oppstår et behov for å formidle det uformiddelbare. I kunsten er dette ingen fremmed idé. Det var nettopp et slikt uttrykk ekspresjonistene gjorde lerretet til medium for og beat-forfatterne «spontaneous prose» forløste. En slik optimisme er allikevel ikke helt dekkende for Klossowskis ståsted. Så hvordan løse denne kunstens gåte? Hvordan formidle det uformiddelbare, både i og utenfor kunsten? En av menneskets store gordiske knuter, underliggende i andre filosofiske teorier som for eksempel problemet om andre sinn. En annen kunstner, Fernando Pessoa, skulle derimot komme svært nær Klossowskis ståsted da han resignert skrev:

Det jeg føler ... lar seg ganske enkelt ikke overføre til andre ... For at jeg skal kunne formidle det jeg føler til en annen, må jeg oversette mine følelser til vedkommendes språk, det vil si at jeg må uttrykke meg på en slik måte at han, når han leser det, føler nøyaktig det samme som jeg. Og ettersom denne personen ... ikke er en bestemt person, men alle men-

nesker, det vil si det som er felles for alle, må jeg til syvende og sist omforme mine følelser til typisk menneskelige følelser ... (1997:440)

Pessoa hadde rett med en omforming til «det typisk menneskelige». Sagt med Klossowski må fantasmen gå omveien om «hverdagstegnenes kode». Disse hverdagstegnene innebærer skrift, bilde, lyd, gjenstander og andre kulturelle uttrykksformer – språk i utvidet forstand, med andre ord (Smith 2005a:16). Et annet begrep Klossowski bruker om hverdagstegnene er «stereotypier», som til en større grad får frem det faktum at de er tilstivnede og etablerte tegn (Smith 2005b:x). På den annen side peker deres «hverdagslighet» mot tegnenes kollektive og institusjonelle karakter. Det betyr at fantasmen er nødt til å generaliseres når den uttrykkes, hvilket vil innebære at dens egenart går tapt. Klossowski bemerker at en slik vulgarisering av meningsinnholdet er uunngåelig og finner sted allerede *før* fantasmen uttrykkes. For det er ikke bare den besettende fantasmen som forteller hva den vil. Også kulturens normer og synsvinkler dikterer hva fantasmen vil eller skal bety, som igjen innebærer en generalisering, ettersom fantasmen dermed tolkes innenfor kulturens intersubjektive forståelsesformer, en åpenbar forgripelse av dens egenart. Samtidig understreker Klossowski umuligheten av å formulere fantasmen sine for seg selv, *utenfor* språket. Klossowski går så langt som til å si at det kun finnes *ett spor* i fantasmen som sikrer dens forståelighet, nemlig flokkens (2005:201). Mennesket er altså så bundet til dets språk og kultur at det eneste forståelige i dets egne fantasmer er et avtrykk fra kulturen det inngår i. Med det utelukkes muligheten for personlig autentisitet ytterligere.³ Enkeltmennesket er individuelt til den grad dets indre kaos av impulser er det. Det bevisste mennesket er det generelle mennesket. Her finnes umiskjennelige likheter med Nietzsche, som i *Den Muntre Vitenskapen* (1882) skriver:

Den *dyriske bevissthets* natur innebærer at den verden som vi kan bli oss bevisst, bare er en overflate- og tegnverden, en generalisert, en fellesgjort verden – at alt som blir bevisst, nettopp dermed *blir* flatt, tynt, relativt og dumt, generelt, tegn, flokksignaler ... (2010:247)

Nietzsche forankret dette i en hypotese om at menneskets bevissthet oppstod med urmenneskets formidlingsbehov som en nødvendig overlevelsesmekanisme for beskyttelse og hjelp (Nietzsche 2010:246–247). I likhet med Klossowski innebar det for Nietzsche at det bevisste og formidlingsbare ble synonymt med flokk og fellesskap. Klossowski skiller seg derimot fra Nietzsche ved å fremholde at en ikke må nedstemmes av en slik oppdagelse. Dersom impulsene er betydningsløse, må

det å kunne utveksle og meddele overhodet anses som noe positivt, ifølge Klossowski (Perniola 2001:189).

I fare for å miste selvfølelsen og for å ivareta fantasmen egenart i det den uttrykkes, ser individet seg derfor nødt til å omforme fantasmen til noe *tilnærmedesvis* ensbetydende med den (Klossowski 2005:201). Omformingen utgjør økonomiens tredje ledd. Fantasmen simuleres som et «simulakrum».

Simulakrum: kopi uten original

Om fantasmen skal simuleres må den reproduseres i samsvar med hverdagstegnenes kode. En slik reproduksjon er hva Klossowski kaller et «simulakrum» – en intendert reproduksjon. Når fantasmen simuleres i samsvar med hverdagstegnenes kode mister den således sin egenart og blir generell (Klossowski 2005:200). Med den opprinnelige foster-analogien i bakhodet kan simulakrumet anses som en slags fullendelse. Barnet fødes, navlestrengen kutes og forbindelsen brytes. Simulakrumet har mistet sin kontakt med fantasmen og blitt noe annet: en kopi uten original.

Her må det legges til at simulakrene ikke bare er noe som skrives ut fra fantasmen selv, men eksisterer også alle-

rede i verden som etablerte og fastholdte tegn, nemlig som hverdagstegn eller stereotypier (Smith 2005a:20). Og om hverdagstegnene også er simulakrer, kopier uten original, betyr det at verden overhode er en ren overflate- og skinnverden, uten noen meningsforankring eller original – en simulert verden.

Hva er så et simulakrum? Pessoas fragment er et simulakrum – en fantasma reprodusert i samsvar med «typisk menneskelige følelser». Et annet nærliggende eksempel er Klossowskis egen produksjon av simulakra. Da Klossowski i 1970 ga opp skriveingen var det til fordel for malerkunsten – hans foretrukne medium for å uttrykke fantasmen (Smith 2005a:17). Et blikk på hans verker burde kunne støtte opp under et slikt valg. Disse helt særegne, blasse og ofte ubehagelige motivene av orgier, zoofili og overgrep har nettopp noe helt idiosynkratisk og fantasmatisk ved seg. Og kunsten kommer følgelig noe heldigere ut av det enn andre uttrykksformer hos Klossowski, som skriver: «Grunnleggende sett rekonstruerer kunst på sitt eget vis forholdene som har konstituert fantasmen, nemlig impulsenes intensiteter» (2005:102). I så måte ligner Klossowskis kunstoppfatning den til Jorge Luis Borges: Kunst er det som ikke kan gjentas. Allikevel oppfatter Klossowski også kunsten som begrenset, og det er *kunstinstitusjonen* han



holder ansvarlig (2005:103).

Som nevnt angår ikke bare økonomien enkeltmennesket. Der en vase før ble produsert for hånd, unik ned til minste detalj, produseres nå samme vase på samlebånd – for ikke å si via 3D-printere – for eksempel ut fra en på forhånd gitt modell av en for lengst forsvunnen original vase. Vasene er simulakrer: kopier uten kontakt med sin original. Et annet eksempel er et av samtidens ekstremtilfeller, fenomenet «reborns». Familier hvis spedbarn er gått tapt eller vokst opp, erstatter tapet med en livaktig dukke-kopi av det tapte spedbarnet (Williams 2011).

Også hverdagstegnene, de etablerte og tilstivnede simulakrene, har sine helt konkrete manifestasjoner i omverden. Et interessant eksempel er TV-talentshow som *Idol* og *X Factor*.

Dermed lever det opprinnelige spedbarnet videre som en ting uten innhold og uten kontakt med sin original, et simulakrum per definisjon.

Også hverdagstegnene, de etablerte og tilstivnede simulakrene, har sine helt

konkrete manifestasjoner i omverden. Et interessant eksempel er TV-talentshow som *Idol* og *X Factor*. På den ene siden er deltageren helt og holdent et simulakrum. En imitator og kopi som ikke tilfører noe til sitt Michael Jackson-cover. På den annen side er «Michael Jackson» et hverdagstegn – en tilstivnet stereotypi i omverdens språk.

Et av Klossowskis egne eksempler er den vitenskapelige praksis. Vitenskapen, skriver Klossowski, tolker også sine egne fantasmer og reproducerer dem som simulakrer. Som for eksempel når vitenskapen støter på et nytt naturfenomen eller en oppdagelse av en sort, hvilket den assimilerer inn i sin egen sfære ved å produsere den som et simulakrum i tråd med sine egne hverdagstegn. Oppdagelsens utspring og underliggende er kun et kaos av impulser. Deres mening tillegges først i det de simuleres inn i vitenskapens meningssfære og orden (Klossowski 2005:105). Slike betraktninger utdyper ytterligere Klossowskis oppfattelse av væren som simulert. Som en ugjennomtrengelig overbygning av simulakrer og hverdagstegn, under hvilket et kaos ligger. Følgelig blir simulakrene den eneste kilden til kunnskap (Klossowski 2005:105). Men overflater uten noen referent, kopier uten originaler er jo heller ingen kunnskap, da de ikke viser tilbake til en mening. *Innsikten*, derimot, består ifølge Klossowski av å se simulakrene som *skinn* (Her merkes Klossowskis motsetning til en annen tenker som også tematiserte overflaten og dens bakenforliggende, nemlig Heidegger. Heideggers sannhetsbegrep «aletheia» innebar nettopp en *avdekkelse* av skinnets bak-

enforliggende sannhet). Dermed, skriver Perniola, innfører Klossowski en positiv dimensjon til simulakrene. En slags glede over det falske i alle livets aspekter. Som Perniola bemerker: En glede som samtidig innebærer en total omkalfatring av intellektuell aktivitet og dens pretensjoner (2001:191). For når skinnet kun er skinn utelukkes samtidig den underliggende sannhet og eskatologi vitenskapelig og intellektuell praksis utgir seg for å fremme.

Dermed kan Klossowskis tredelte økonomi betraktes som en sirkelbevegelse. Impulsene genererer fantasmer, hvilke simuleres og eksternaliseres som simulakrer, som potensielt hardner til stereotypier, hvilke deretter skyter tilbake til impulsene og nedfeller et spor. Sirkelen avdekker ingen sannhet. Som Klossowski skriver: «Dersom vi avmystifiserer, er det kun for ytterligere å mystifisere» (Smith 2005a:20).

Nietzsches umulige forsøk

Nietzsche så det likedan – nemlig at den eneste vissheten om verden er at den er simulert. I likhet med Klossowski innebar det heller ikke troen på en bakenforliggende og sannere virkelighet. Nei, der ligger kaos (Klossowski 2005:106). Ifølge Klossowski var en av Nietzsches besettende tanker den at hendelser og utfall, ja at hele verden kunne ha sett helt annerledes ut enn slik den ble seende ut fra tidens og språkets morgen (2005:192). For Nietzsche, som mente at vitenskapen manglet sannhet, ble da utfordringen hvordan han selv skulle uttrykke sine fantasmer i en overflatenes verden. Dette er noe av problemstillingen som opptar Klossowski i *Nietzsche and the Vicious Circle* (1969), der Nietzsche leses gjennom Klossowskis økonomi.

Ifølge Klossowski var Nietzsches største fantasme forestillingen om «den evige gjenkomst» (Smith 2005a:14). Tanken om at dersom tiden er uendelig er det samme øyeblikket før eller senere nødt til å gjentas. Som å kaste en haug med terninger er kombinasjonene utallige, men den samme tallkombinasjonen vil før eller senere gjentas. Det vesentlige ved den evige gjenkomst for Nietzsche var at det *ikke* var en tanke, men en *levd erfaring* i Sils-Maria i 1881. Som en levde erfaring er den evige gjenkomst usedvanlig relevant, da det innebærer at den var et simulakrum allerede før den ble simulert. For en evig gjentakelse, altså et liv levde i det uendelige som skal fortsette i det uendelige innebærer nettopp fraværet av en original (Perniola 2001:184). Slik forstått er den evige gjenkomst også «den evige kopi uten original». Følgelig er Nietzsches levde erfaring heller ingen sannhetsåpenbaring, da den verken henviser til en original eller en fastsatt mening. Den bare *er*, uendelig repetert.

Her kan det innvendes at sannheten ikke trenger å være noe annet enn innsikten om gjentakelsesprosessen. Men, som Perniola bemerkter, impliserer nettopp den evige gjenkomst en *glemsel*, hvilket innebærer at den heller aldri kan stedfestes i noen mening overhodet. Den levde erfaringen av alle tings evige gjenkomst er jo nettopp et momentant innskudd i gjentakelsesprosessen – et innskudd som forteller at en har levd i glemsel frem til nå og vil fortsette i glemsel frem til neste, altså den samme åpenbaringen viser seg (Perniola 2001:184). Dermed blir en sannhetsåpenbaring nytteløs og umulig.

I kapitlet «The Vicious Circle as a Selective Doctrine» i *Nietzsche and the Vicious Circle* (1969), fremstiller Klossowski Nietzsches umulige forsøk på å kommunisere fantasmen om den evige gjenkomst. Klossowski skriver, i likhet med Perniolas kommentar, at dersom Nietzsches levde opplevelse skulle stemme vil dens mening samtidig tilbakevises, da den aldri vil klare å konstituere en. Attpåtil, skriver Klossowski, vil den som en idé – hvilket den altså ikke var – også avvises (2005:129). For som en idé vil den erkjennes for hva den er, nemlig et simulakrum – hva Klossowski kaller en «simulakra av en doktrine» (2007:121). Den har fått sitt uttrykk i det som kalles «Nietzsches filosofi», men der er den en pervertering av fantasmens opprinnelige omfang og tyngde. Der er den generalisert i samsvar med hverdagstegnenes kode. Der er den blitt noe annet.

Noe av det som gjorde tanken så viktig for Nietzsche var dens forenlighet med hans øvrige filosofi og konsepter. Sentralt i denne sammenhengen er Nietzsches *Übermensch*, som den evige gjenkomst ga belegg for, da den i kontrast med menneskeflokket nettopp innebar enkeltmenneskets levde erfaring og utholdenhet (Klossowski 2005:129).⁴ Imidlertid, som Klossowski bemerkter, ledet aldri den evige gjenkomst til Nietzsches visjon. Den ledet snarere til hva Klossowski kaller «umennesket» og «overflokket». Klossowski skriver:

... vi kan si at konspirasjonen han skisserte ikke bare fant sted *uten ham*, men at den lyktes perfekt: ikke gjenom *kapitalismen*, eller *arbeiderklassen*, eller *vitenskapen*, men snarere gjennom *metodene* diktet av objektene selv ... Industrialismen ... er den *mest ondsinnete karikaturen* av hans doktrine ... gjenkomsten er blitt installert i den 'produktive' eksistensen til mennesker som ikke produserer noe annet enn en rarhet mellom seg selv og sitt liv. (2005:130)

Industrialismen er en karikatur av den evige gjenkomst da det ikke er overmennesket, men det store fellesskap, «overflokket», som er i fokus, som metode, målgruppe

og resultat (Klossowski 2005:130). Etter mitt skjønn kan sammenligningen understøttes ytterligere. For er ikke nettopp industriell samlebandsproduksjon en «evig» gjentakelsesprosess?

Dersom Nietzsche representerer det håpløse forsøket på en umulig kommunikasjon er Perniola hans motsetning. Med Perniola spoles det følgelig et hundreår frem i tid. Det tyvende århundrets teknologiske nyvinninger har økt den daglige bildestrømmen radikalt. Med andre ord er samtidens kapitalisme overfylt av simulakrer. Ifølge Perniola er allikevel tidsalderen ingen bildenes verden, slik en gjerne er vant å tenke på det tyvende århundret, med alt det innebærer av skjermer og bilder («selfie»-fenomenet støtter utvilsomt en slik oppfatning: et bilde, sett på en skjerm, tatt av en annen person, med blikket vendt mot en annen skjerm hvis bakside peker mot et spill). Den er snarere en *tingenes* sivilisasjon, hevder Perniola (1995:47). Perniolas tingbegrep må forstås som simulakra. En ting er alt fra en stein til en filosof. En ting er tom. En ren overflate som ikke viser til et innhold. Foruten den vesentlige innsikten om simulakrene og introduksjonen til det falskes positive dimensjon, teoretiserte aldri Klossowski noen eksplisitt taktikk eller fremgangsmåte i møte med den ontologien som oppstår med hans økonomi. Det gjør derimot Perniola, som svært konkret fremlegger den nødvendige tilnærmingen en ting-befolket samtid krever.

Perniolas nåtidsfilosofi

Ifølge Perniola er et av det tyvende århundrets kjennetegn en tingliggjøring av mennesket og en antropomorfering av tingene. Perniola skriver at en må helt tilbake til oldtidens Egypt for å bevitne et lignende tilfelle i historien. I den egyptiske kulturen ble menneskene tingliggjort (forstått bokstavelig) og var underordnet tingene. Samtidig ble tingene menneskeliggjort og livaktige. Store dyrestatuer ble tilbudt og mumier var tillagt alle menneskets vitale egenskaper (Perniola 1995:45). (Således kan sfinksen sees som et praktksempel. En amalgamasjon der mennesket er tingliggjort som statue og halvt dyr og dyret er menneskeliggjort med et menneskehode.) Ifølge Perniola finnes en lignende omskiftning i dag. Tingene har begynt å føle og mennesket er blitt mer og mer tingliggjort (1995:47). «Reborns»-fenomenet og dets voksne ekvivalent «real-

Det tyvende århundrets teknologiske nyvinninger har økt den daglige bildestrømmen radikalt. Med andre ord er samtidens kapitalisme overfylt av simulakrer.

dolls» understøtter en slik antagelse (Laslocky 2005). Et annet eksempel der tingene har begynt å føle er objektofilien til den japanske subkulturen «otaku», der blant annet menn i alle aldre inngår parforhold med virtuelle kjærestere på mobil eller spillkonsoll (Rani 2013). I den andre enden av spekteret finnes en rådende reifikasjon av mennesket. Et eksempel er fenomenet «ny-narsissisme» – en avart av narsissismen som består i hvermanns nye mulighet til å abstrahere og iscenesette seg selv som en fantasi eller idé på de sosiale mediene (Lavrsen 2008). Likt kjendisen reduserer en seg selv til ren overflate, til et simulakrum med

visse kjennetegn og egenskaper, til en ting som føler.

Perniola kaller sin filosofi en «nåtidsfilosofi», hvilket innebærer at metafysikken og dens foredlete meningsstrukturer og stillingtagen avskaffes til fordel

for en intens kontemplasjon over samtiden (Perniola 1995:43–44). En samtid overfylt av ting eller simulakrer. Perniola fremholder at denne simulakrenes samtid ikke må forstås negativt. Et syn der simulakrene anses som uekte og falske tviholder nettopp på en for lengst antikvert metafysisk motsetning mellom det sanne og det falske. Følgelig er ikke et slikt syn samtidig, da det ved å gi det forgangne forrang (det *originale*, det *ekte*, det *oppriinnelige*) fortsatt dveler ved fortiden. En nåtidsfilosofi må i stedet la simulakrene være noe i sin egen rett (Perniola 1995:42). Det betyr ikke at simulakrene tillegges mening, tvert om. I likhet med Nietzsche og Klossowski betyr det å se simulakrene som simulakra – å se skinn som skinn og forstå dets meningsløshet. For Perniola innebærer en slik vending en slags frigjøring til likegyldigheten, hva han omtaler som en «ny-apati», hvilket ikke må forveksles med en passiv nihilisme (Perniola 1995:42). Perniolas forslag er mer radikalt enn så: *Å gjøre seg selv om til en ting.*

Perniolas forslag om å gjøre seg om til en ting kommer tydeligere frem om en først betrakter poeten Rainer Maria Rilkes tenkning. For Rilke var det å være poet synonymt med å bli en ting blant tingene. Sagt med Rilke betød det å bli som et «landskap»; å bebo det (Perniola 1995:46). Perniola skriver:

Å bo i landskapet betyr å bli en ting ... ifølge

Rilke, å våge seg ut i det åpne, å ha døden bak seg og ikke foran seg, å forlate den rettlinjede tidsforståelsen, litt etter litt bli rom. (1995:46)

Tingliggjøringen betyr allikevel ikke en forminskelse av det menneskelige. Heller ikke betyr det å avsløre eller gjennomtrenge tingenes dybde. Selve poenget er vissheten om at tingene ikke har noen dybde (Perniola 1995:46). De er simulakra, kun overflate. Så hva innebærer det? Poenget for Rilke var å avskaffe den menneskelige overlegenheten overfor tingene (Perniola 1995:46). Altså en slags hengivelse til verden av ting som sådan. Det samme gjelder Perniolas nåtidsfilosofi. En omfavning av samtiden og tingene i den.

Å bli en ny-apatisk ting

I *Enigmas* (1995) skisserer Perniola to fremgangsmåter for en slik omfavning av nåtiden gjennom å bli en ting. Den første løsningen er å bli en ny-apatisk ting, så vidt skissert ovenfor. Et av Perniolas eksempler på en ny-apatisk tilnærming er «looken». I motsetning til klassisk- og antimote forsøker ikke looken å kommunisere noe. Heller ikke å skjule noe, verken som beskyttelse eller tildekkelse av kroppen. Looken er kun overflate, kun ting. Lookens tinglighet innebærer attpåtil en anti-vitalisme, et kjennetegn ved Perniolas filosofi. Som Perniola skriver, fremhever ikke looken kroppen som sunn, livlig eller vakker, men i stedet som en uniform eller et modus. Således ligner ny-apati på stoisk indifferens. En sammenligning Perniola selv foretar ved å fremholde «dandyen» som et eksempel på looken. Ifølge Perniola har Dandyen i likhet med stoikeren blitt en ting. Lik stoikeren har dandyen forkastet følelseslivet til fordel for en indre tomhet han selv hevder er uatskillelig fra sin ytre væremåte (Perniola 1995:51). Dandyens fakter og følelser er ikke-genuine *per se*. Hans fakter er kopier av en væremåte, ubundet enhver individualitet. Men dandyen er likevel ikke kun en indre tomhet. Dandyen er fortsatt et menneske, han trekkes bare ikke *inn*. Dandyen har altså en innsikt om det «spillet» han selv befinner seg i. Uttrykt annerledes: en innsikt om simulakrenes skinn-beskaffenhet, som han ikke deltar i, i betydning av å tro på. Dermed deler looken den samme innsikten om simulakrene som Nietzsche og Klossowski.

Å bli en ny-paganistisk ting

En anti-vitalisme gjelder også Perniolas andre forslag: forslaget om å bli en ny-paganistisk ting. Ifølge Perniola er det moderne samfunnet blitt paganistisk. Med dette mener han ikke at en nå fritt kan velge mellom religio-

ner og livsstilsretninger, hvilket florerer med det tyvende århundret (Perniola 1995:53). Ny-paganismen må heller ikke forveksles med polyteisme (Perniola 1995:55). Det moderne samfunnet, skriver Perniola, er blitt paganistisk da alle dets religioner i likhet med de hedenske gudene på finurlig vis er innvevd og inkorporert *i hverandre*. Det er her kjernen i Perniolas ny-paganisme ligger, som skriver at det moderne samfunnet i likhet med paganismen bejaer det mangefasetterte og flerdimensjonelle (1995:53). Det handler om å dyrke et samfunn der liv og tanke er aktivt og florerer, hvilket for Perniola betyr en flukt fra vestens standardisering og homogenisering av verden (1995:55).

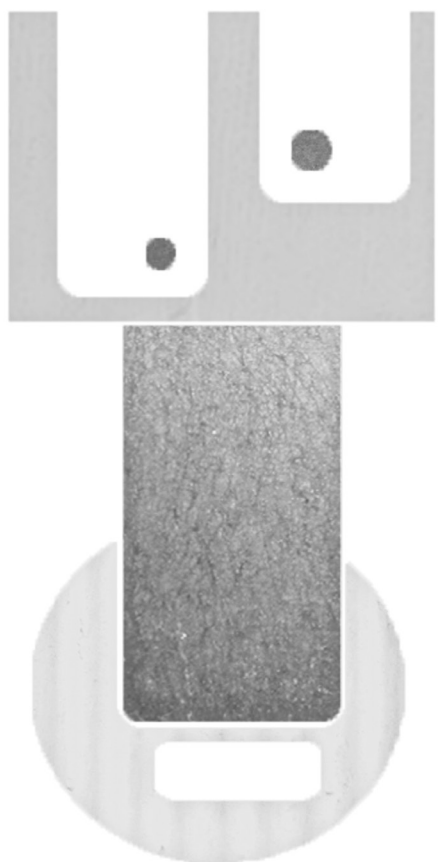
Rent konkret innebærer den ny-paganistiske løsningen å åpne for en ekstern besettelse. Det innebærer å utsette selvet; å omgjøre det til intet, for dermed å gjøre det til en kanal for noe utenforliggende. Dermed handler det i likhet med ny-apati om en indre tomhet for å bli en ting. I kunstnerrollen gjenfinnes en slik prosess. Som Perniola skriver, omgjør nettopp kunstneren seg til et intet for å åpne for kunstens enigma og dens besettelse (1995:53).

Her kan det trekkes paralleller til Maurice Blanchots konsepsjon av skriveakten, som i motsetning til å uttrykke et subjekt, i stedet fordrer tapet av selvfølelsen og egoet og åpningen mot det enigmatiske rom – hvilket belyser Blanchots forestilling om skriveaktens forhold til døden, som nettopp det store Andre og utenforliggende (Perniola 1995:70). Også i kunstkonsumentens rolle finnes en ny-paganistisk kanalisering. Publikummet ser seg nødt til å underordne seg det andre, kunstens objekt, og blir således dets kanal eller medium. Kunstkonsumenten blir en ting.

Som nevnt var kanalisering sentralt for både Nietzsches og Klossowskis tenkning. Dets besettende kraft gjorde seg gjeldende for fullt i den sene Nietzsches identitetstap, hans «homo historia» og heteronymer. For Klossowski stod besettelsen sentralt på en annen måte. Klossowski mente at sjelen alltid var bebodd av en god eller en ond kraft. Sykdom oppstod derfor når sjelen ikke lenger var beboelig og derfor ubebodd. Klossowski skriver: «Den moderne verdens sykdom består i det faktum at sjelene ikke lenger lar seg bebos og at de lider av det!» (Perniola 1995:54).

I *The Sex Appeal of the Inorganic* (2004) undrer Perniola om filosofien ikke lenger er en organisk del av samfunnet som dets nødvendige representant. Samtidig spør Perniola om en ikke skal unnlate å betrakte samfunnet som et «organisk hele» overhodet. Samfunnet, skriver Perniola, har blitt uorganisk, og er derfor kun forståelig gjennom dets egne mekanismer og mønstre, fremfor metabelysningen filosofi og litteratur kan gi (2004:144). Det kan være lettere å forstå Perniolas standpunkt med en slik kommentar. Å forstå selve nåtidsfilosofiens radikalitet, som kun finner som meningsfullt å gripe samtiden på dens egne termer og vilkår. Vissheten om tingene kommer gjennom å bli en ting selv – gjennom å «bebo landskapet». Dermed skiller Perniolas teorier seg fra hermeneutikken på den ene siden, som finner nåtidig forståelse gjennom fortiden, og utopianisme og historisisme på den andre siden, hvis siktemål er fremtiden.

Perniolas ting er også mediet for det bilde- og skjerm-samfunnet han eksplisitt utelukker. En skjerm er også en ting som avbilder. I utakt med en nåtidsrettet filosofi vil utfallet av samtidens angivelige dialektikk mellom tingen og bildet være av største betydning. I begge tilfeller virker i hvert fall Klossowskis sirkel å bestå.



Illustrasjon: Åshild Aurlien

LITTERATUR

- Laslocky, M. (11.10.2005), « Just like a woman » [online], Salon. Tilgjengelig fra: <http://www.salon.com/2005/10/11/real_dolls/>, [04.06.2014].
- Lavrsen, L. (01.02.2008), « Mig, mig, mig! Er du klar til at se dig selv i øjnene? » [online], Information. Tilgjengelig fra: <<http://www.information.dk/154042>>, [04.06.2014].
- Kaufman, E. 2001, *The Delirium Of Praise*, Johns Hopkins University Press, USA.
- Klossowski, P. 2005 *Nietzsche and the Vicious Circle*, Continuum, England.
- . 2007, *Such a Deathly Desire*, State University Of New York Press, USA.
- Nietzsche, F. 2010, *Den Muntre Vitenskapen*, Spartacus, Norge.
- Perniola, M. 1995, *Enigmas*, Verso, England.
- . 2001, *Ritual Thinking*, Humanity Books, USA.
- . 2004, *The Sex Appeal of the Inorganic*, Continuum, England.
- Pessoa, F. 1997, *Uroens bok*, Solum forlag, Oslo.
- Rani, A. (24.10.2013) « The Japanese men who prefer virtual girl friends to sex » [online], BBC. Tilgjengelig fra: <<http://www.bbc.com/news/magazine-24614830>>, [04.06.2014].
- Smith, D.W. 2005a, « Klossowski's Reading of Nietzsche: Impulses, Phantasms, Simulacra, Stereotypes. », *Diacritics* 35, nr. 1, s. 8–21.
- . 2005b, « Nietzsche and the Vicious Circle » i Translator's Preface, Continuum, England.
- Wicks, R./Zalta, E.N. (2011), « *Friedrich Nietzsche* » [online], Stanford Encyclopedia Of Philosophy. Tilgjengelig fra: <[\[ford.edu/entries/nietzsche/\]\(http://ford.edu/entries/nietzsche/\)>, \[04.06.2014\].](http://plato.stan-</p></div><div data-bbox=)

- Williams, Z. (25. November 2011), « *Reborns: dolls so lifelike you could mistake them for real infants* » [online], The Guardian. Tilgjengelig fra: <<http://www.theguardian.com/lifeandstyle/2011/nov/25/reborns-lifelike-baby-dolls>>, [04.06.2014].

NOTER

- ¹ Med Nietzsches «perspektivisme» finnes det ingen fakta, kun fortolkning. Hos Nietzsche er det imidlertid ikke det bevisste subjektet, men subjektets drifter eller impulser som fortolker verden og påtvinger en visse perspektiver (2005:9).
- ² Snakk om «flokken» kan fort konnotere en viss holdning eller ladning, særlig i sammenheng med Nietzsche. Klossowskis bruk av ordet er etter mitt skjønn mer nøytralt enn Nietzsches. Tross potensielle tvetydigheter er det allikevel beholdt for å ivareta Klossowskis ordlyd og begreps sentrale posisjon innenfor hans begrepsunivers.
- ³ Dette understrekes ytterligere da Klossowski, ifølge Daniel W. Smith, oppfatter selvet som en fantasme. Som en fiksjon som etter flokkens behov innordner enhet i et egentlig fysisk og psykisk virvar av impulser. Et indre kaos, skriver Smith, som samtidig skjules gjennom et komplekst nettverk av tilsvarende metafysiske konsepter som identitet, substans, kausalitet og Gud (2005a:12).
- ⁴ I sammenheng med den evige gjenkomst karakteriseres overmennesket som den som selv etter å ha begrepet den evige gjenkomst, har styrken og utholdenheten til å bejæ sirkelen (Wicks 2011).