

Af: Kari Jegerstedt

Ekstremismens seksualitet/ seksualitetens ekstremisme

En læsning af Valerie Solanas' og
Anders Behring Breiviks "manifeste"

Tre en halv måned efter Utøya-skyderierne den 22. juli 2011 holdt den svenske digter, kritiker og feminist Athena Farrokhzad et foredrag om Valerie Solanas' *SCUM Manifesto* (fra 1967) på Litteraturhuset i Oslo. Som Farrokhzad forklarede ugen efter i *Aftonbladet*, var formålet at sammenligne Solanas' manifest med Marx og Engels' kommunistiske manifest fra 1848 ud fra en tese om, at disse to manifeste har nogle fællestræk: For det første deler de forestillingen om, at samfundet historisk set struktureres af en grundlæggende antagonisme mellem to radikalt asymmetriske parter; for det andet deler de forestillingen om, at historien vil have nået sin afslutning, når den undertrykte part rejser sig; for det tredje sætter begge manifeste deres lid til teknologien, når det gælder om at virkeliggøre fremtidens utopi.¹ For Farrokhzad var disse paralleller temmelig oplagte. Det norske publikum, derimod – en gruppe digtere på den radikale venstrefløj – var, til Farrokhzads store overraskelse, ikke enig: De insisterede på at sammenligne Solanas' manifest med det såkaldte manifest af Anders Behring Breivik 2083 – *A European Declaration of Independence*. For publikum var parallellerne mellem disse to "manifeste" ligeså oplagte: Både Solanas' og Breiviks "manifest" er hadefulde ytringer skrevet af sindslidende personer, som forherliger vold og endda tyr til drab (eller drabsforsøg) for at fremme deres forskruede budskaber. "Det nyttede ikke noget",

fortsætter Farrokhzad: “Hvor meget jeg end forsøgte at forklare dem, at den herskendes vold ikke kan sidestilles med den undertryktes modvold, hjalp det ikke.”² Det norske publikum holdt på sit.

Man kan muligvis mene, at Farrokhzads timing var særdeles dårlig, og at det under andre omstændigheder ville have været mindre problematisk at indrømme, at hun faktisk har en pointe. Solanas’ manifest forsøger trods alt, i lighed med Marx og Engels’, at fremskrive mulighederne for et radikalt nyt, frigjort samfund – både socialt, politisk og økonomisk – i modsætning til Breiviks “manifest”, som er drevet af en nostalgisk længsel efter en fortid, der aldrig har fundet sted. Vi behøver blot at sammenligne Breiviks idyllisering af 1950’ernes borgerlige kernefamilie-ideal med de første linjer i Solanas’ *SCUM* for at se, at hendes manifest gennemsyres af en radikalisme, som er totalt fraværende i Breiviks reaktionære ordgyderi: “Eftersom livet i dette samfund i bedste fald er røvedeligt, og ingen aspekter af samfundet i bund og grund har nogen relevans for kvinder”, indleder Solanas, “henstår der for civiliserede, ansvarsbevidste og eventyrlystne hunkønsvæsner kun at omstyrte regeringen, undergrave det økonomiske system, indføre total automatisering og tilintetgøre det maskuline køn.”³ Breivik ønsker ingen grundlæggende ændring af samfundsstrukturen, men “slås” for Europas overlevelse, for dets “beståen” – for Europa er truet, hævder han, truet af et igangværende folkemord iværksat af muslimsk indvandring og jihadistisk krigsføring muliggjort af blandt andet feminismen og de europæiske kvinders misforståede “tolerance” og inkluderende åbenhed overfor de “andre”.

Der findes selvfølgelig også andre afgørende forskelle mellem de to manifeste. Den mest iøjnefaldende er formentlig formen. Solanas’ manifest er med alle sine hyperboler og magtkritiske sarkasmer faktisk temmelig morsomt (og for så vidt nærmest “frigørende”) – et velskrevet og originalt litterært værk – mens Breiviks “manifest” ikke er meget andet end et “klippe-klistre-dokument”, som primært består af ting, han ikke selv har skrevet.⁴ De dele, han har selv har

i Det blev hurtigt slået fast, at Breiviks “manifest” var et sammensurium af forskelligt tekstmateriale, det meste downloadet fra nettet og saket sammen. En del af materialet krediteres den, som har forfattet det (tekster af [en norsk blogger, der gik under pseudonymet] Fjordman udgør for eksempel hele 320 sider, til sammen 46 artikler); andre dele er rent plagiat. Manglen på systematik i dette “kompendium” gør, at argumenterne ofte følger hinanden hulter til bulter; argumentationen er både repetitiv og modsigelsesfuld. Kun enkelte dele af “manifestet” har Breivik selv skrevet, heriblandt det lange selv-interview og dagbogsnotaterne i del tre.

skrevet, består for størstedelens vedkommende af temmelig patetiske selvbiografiske betragtninger isprængt en række banale ideer om moralsk forfald, eurasiske konspirations-teorier og eugeniske visioner om, hvordan den "kaukasiske race" kan reddes fra udryddelse. Ikke desto mindre har de hadet til den "anden" tilfælles: Mens Solanas hader manden (det andet køn), hader Breivik "Muslimen" og det feminine (det fremmede). Og selv om Solanas kan siges at tale de undertrykte – kvindernes eller det feminines – sag, er det svært at retfærdiggøre regulær *hate-speech* (Solanas opfordrer til udryddelse af alle mænd, fordi de er "blodsuger[e], følelsesmæssig[e] parasit[ter] og derfor af etiske årsager ikke berettigede til at leve."⁴) for ikke at nævne hendes reelle mordforsøg på Andy Warhol (revolution er selvsagt noget andet). I den optik kan både Solanas' og Breiviks manifest læses som en fantasi om at rense seksualiteten fra dens differentierende aspekt eller fra dens fundamentale *splittelse*, for nu at sige det med Lacan: Breivik går til angreb på den feminine "smitte" – seksuelt, socialt og politisk; Solanas argumenterer for nødvendigheden af at eliminere det maskulines destruktive og begrænsende effekt på kvindens livsudfoldelse. I Breiviks univers er der tale om at underlægge det feminine en maskulin kontrol (både på det seksuelle og nationalpolitiske niveau), så hendes kropslige, seksuelle og tankemæssige åbenhed lukkes én gang for alle. For Solanas er utopien et rent kvindesamfund: enten ét, hvor børn reproduceres teknologisk-maskinelt, eller et, hvor den biomedicinske forskning har virkeliggjort menneskets iboende udødelighed, så der slet ikke længere er behov for reproduktion. Dette vil også frigøre kvinden seksuelt, da (heteronormativ) sex alligevel ikke er andet end mandens "impotente" sublimering af sin egen manglende kærlighedsevne. Oveni dette kønsfjendtlige indhold ledsages begge manifeste altså af voldelige handlinger mod den "anden", og både Solanas' drabsforsøg og Breiviks massdrab er blevet læst som (bevidste eller ubevidste) forsøg på at skabe opmærksomhed omkring dem selv og deres skrifter. Breiviks "manifest" blev da også publiceret på nettet samme dag, som angrebene fandt sted. Solanas uddelte stencilerede kopier af *SCUM Manifesto*, da hun få timer efter at have skudt Andy Warhol og to andre mænd meldte sig til politiet og bekendtgjorde for folkemængden, som havde samlet sig udenfor politistationen: "Hvis I vil vide, hvem jeg er, så læs mit manifest!"⁵ Men betyder det så alligevel, at hadet i de to manifeste er symmetrisk? Og kan det litterære formsprog kaste lys over såvel forskellene som lighederne imellem de to?

I artiklen “Anders Breivik: On Copying the Obscure” undersøger filologen Vincent W. J. van Gerven Oei, hvordan de forskellige tekster, som Breiviks “copy-cat-manifesto” inkorporerer og bygger på, er klippet sammen for på den måde at tegne et kartogram over manifestets retoriske procedurer. Ved siden af de helt åbenlyse kilder og forlæg peger Gerven Oei, lidt overraskende, netop på Valerie Solanas som inspirationskilde. Sammenligningen baserer han på Avital Ronells tese om, at Solanas “gik efter metonymierne i udpegningen af sit angrebsmål”⁶: “Andy Warhol” kan høres som en metonymisk reference til *anthropos*, menn-esket (Andy) og til (den maskuline) krigsmentalitet (War hole). Andy Warhol inkarnerer i den forstand hele Solanas’ “ide om manden” – idéen om, at han omsætter sin manglende kærlighedsevne til vold og destruktionⁱ – derfor må Warhol elimineres. Som van Gerven Oei argumenterer for, kan Anders Breivik omvendt siges at angribe sin *egen* signifiant: “Anders” betyder nemlig den “anden”, hvilket van Gerven Oei præciserer som det *andet køn*. “Brei-vik” hører han som “den brede vig, bugt eller åbning”, det vil med andre ord sige “det gæstfri skød [*the welcoming womb*].”⁷ På baggrund af disse homofonier hævder van Gerven Oei, at den retoriske “up-cutning” af kvinder i Breiviks tekst kan læses som et metaforisk udtryk for Breiviks “off-cutning” af sit eget feminine “selv”. Breiviks drøm om at dominere det kvindelige køn opstår således ikke kun eksplicit i Breiviks manifest, det manifesterer sig også i måden, hvorpå teksten sidestiller sine signifianter, deres sammenstød, tilfældigheder og alt det grammatiske affald, der kommer ud af det.”⁸

Bag denne tilsyneladende spekulative hypotese skjuler sig en dybere logik, som kan knyttes til Lacans seksueringsskema, hvor det netop er *cuttet* eller selve splittelsen ikke mellem “mænd” og “kvinder”, men af/i væren – i sig selv ikke-hel og som sådan en ontologisk umulighed – der sætter socialiteten, sprogets mangeartede betydninger og begærets konstant punkterede opretholdelse i den symbolske orden i spil, hvilket indebærer, at fuld tilfredsstillelse er og må være umulig: *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Seksualiteten og den

i “Eftersom [manden] ikke er i besiddelse af medfølelse eller evnen til at leve sig ind i eller identificere sig med andre mennesker”, hævder Solanas “fører hans mandomprøve til endeløs lemlæstelse og lidelse, til utallige ofringer af liv, heriblandt hans eget.” (4-5). I sig selv er han ren passivitet, “en halvdød, følelsesløs klump kød” (2) og må derfor bevise overfor hele verden, “at han er en ’rigtig Mand’”, “idet han fyrer sin Fede Kanon af” (4).

seksuelle forskel er med andre ord i sig selv en funktion af en manglende helhed, et hul i væren, som er ophav for den antagonisme, der konstituerer det enkelte subjekt. Dette “er netop hvad de lacanianske seksuerings-formler tvinger os til at tænke”, skriver Alenka Zupančič i *What is Sex?* – “ikke uoverensstemmelsen [*the contradiction*] mellem to af ’modsatte’ køn, men modsigelsen [*the contradiction*], som er uløseligt forbundet med begge [*inherent to both*]”; altså en modsigelse, som “spærrer dem begge indefra.”⁹ For Lacan er det fallossen, der betegner denne splittelse som en kastration. Men, som Zupančič påpeger: Fallossen konstituerer ikke splittelsen, den betegner den. Og dét for begge køn: “Kønsforskellen er en forskel, i og med den udgør det, som gør hele forskellen: minusset markeret af den falliske funktion som funktionen af kastrationen.”¹⁰ Det er min hypotese, at de parallelle, men modstridende kønsdynamikker i Solanas’ og Breiviks manifeste kan læses i lyset af denne grundlæggende, eller eksistentielle, negativitet (“minusset markeret af den falliske funktion”), som konstituerer subjektet som et seksuelt og sprogligt subjekt. Eller mere præcist: De kan læses som forskelligt seksuerede, kropsligt affektive og mislykkedes forsøg på at håndtere denne negativitet.

Joan Copjec’s sammenstilling af Lacans seksuerings-formler med Kants transcendentalfilosofi i “Sex and the Euthanasia of Reason”¹¹ er på mange måde illustrerende, netop fordi den tematiserer kastrationen som en (mangelfuld) grænse(dragning). Det er især Kants såkaldte antinomier, som opstår i forsøget på at tænke kosmologiske idéer – altså de idéer, som ligger hinsides vor erfaringsverden – som optager Copjec. Når vi forsøger at tænke de kosmologiske idéer, kommer fornuften nemlig utilsigtet i *konflikt* med sig selv. Og ifølge Kant er der to måder, hvorpå fornuften kommer i konflikt med sig selv: den dynamiske og den matematiske. Det er Copjec’s tese, at Kant på disse måder implicit tematiserer kønsforskellen som sådan; den henholdsvis matematiske og dynamiske antinomi kan nemlig sammenlignes med den henholdsvis feminine og maskuline side i Lacans seksueringsskema.

Ligesom at universet ifølge Kant ikke kan tænkes som en absolut helhed, fordi dette strider mod fornuften, kan kvinden heller ikke tænkes som en absolut helhed, skriver Copjec. Når vi forsøger at tænke verden som et absolut hele, har vi to muligheder: Vi kan enten tænke den som begrænset (i dette tilfælde må noget gå forud for verden eller eksistere hinsides den, så verden ikke længere udgør et absolut hele), eller vi må tænke den som uendelig (hvilket strider

mod vilkårene for den menneskelige fornuft; vi kan ikke tænke alle fænomener samtidig, som et hele, kun tænke dem ét efter ét, efterhånden som de udfolder sig). Begge tankeeksperimenter er altså lige umulige og gensidigt udelukkende. Ifølge Kant findes der imidlertid en løsning på denne antinomi, skriver Copjec, nemlig at verden *ikke* eksisterer: Verden er i sig selv et selvmodsigende begreb. En absolut totalitet af en uendelig progression af fænomener er per definition utænkelig; vilkårene for en mulig erfaring af verden er således ikke til stede.

Det er ifølge Copjec den samme logik eller logiske umulighed, som ligger til grund for den feminine side af Lacans seksueringskema, hvor de modstridende argumenter “der er ikke én, som ikke er underkastet den falliske funktion” og “ikke alle er underkastet den falliske funktion”¹² kan “oversættes” til “der findes ikke nogen, som ikke er genstand for en mulig erfaring” og “alle kan kun erfares én efter én i det uendelige”; kvinden kan altså ikke erfares som en helhed.

Følgelig kan man aldrig gøre endelig status over, hvad det kvindelige er, eller hvor kvinden befinder sig: Hun er ubestemmelig – “ikke-alt” – “grænseløst indskrevet i den symbolske orden” og således “fuldstændig uden for den. Hvilket vil sige, at spørgsmålet om hendes eksistens forbliver absolut uafgjort indenfor det symbolske.”¹³ Det er netop manglen på en *grænse* for erfaringen af hende, som gør, at vores indsigt i hende er begrænset, skriver Copjec; den feminine udsigelsesposition er et udtryk for eller et resultat af, at sproget kommer i konflikt med selv i forsøget på at tænke alt. Det kvindelige opstår med andre ord som en effekt af det faktum, at kastrationen ikke fungerer.

Da tænkningen af det kvindelige ifølge Copjec er knyttet til kategorierne tid og rum, er tænkningen af det mandlige knyttet til årsagsloven. I modsætning til kvinden kan manden derfor siges at eksistere, men kun som en dynamisk antinomi. Denne antinomi opstår ifølge Kant, når vi forsøger at tænke friheden, skriver Copjec. Også her kan vi fremsætte to forskellige muligheder for tænkning, som er gensidigt udelukkende – “ikke alt sker i forhold til naturlovene, der findes også frihed” + “der findes ingen frihed, alt sker i henhold til naturlovene”. Til forskel fra det umulige forsøg på at tænke verden er begge disse teoremer om frihed hver for sig mulige tankekonstruktioner. Grunden til dette er, at de begge indstifter en grænse, som gør erfaringen mulig. I det første tilfælde etableres der en grænse ved, at der lægges noget *til* (der findes *også* frihed). I det andet tilfælde

etableres der en grænse ved, at der trækkes noget *fra* (det findes *ingen* frihed). Således dannes der et erfaringsobjekt, som følger fornuftens love, samtidig med at grænsen dækker over en mangel; den dækker over det faktum, at erfaringen af frihed egentlig ikke er mulig. Som Copjec skriver, finder vi den samme dynamik på den mandlige side af Lacans seksuerings-skema. Teoremet “alle er underlagt den falliske funktion” indskriver grænsen ved at *tilføje* kastrationen, mens teoremet “der findes mindst én, som ikke er underlagt den falliske funktion” indskriver grænsen ved at *fratrække* kastrationen. Mandens univers er med andre ord grundlagt på en eksklusion. Ifølge Copjec er det, der ekskluderes, mere specifikt selve eksistensen: Det begreb, man ikke kan inkludere, er begrebet om selve eksistensen af det, begrebet “mand” navngiver. Som Zupančič understreger, eksisterer manden af denne årsag ene og alene gennem tro; han *tror*, at han eksisterer; manden er det subjekt, som tror, at han er mand. Men hans tro kan kun opretholdes gennem fortrængning af kastrationen.¹⁴ Mens maskulinitet ikke er andet end tro, er femininitet til gengæld ikke andet end maskerade. Man er en kvinde, hvis man bærer kastrationen som en maske, skriver Zupančič: For kvinden er kastrationen “ikke undertrykt (eller: den er undertrykt, men i mindre grad end hos mænd); den antages heller ikke [af kvinder] som noget empirisk.”¹⁵

Hverken maskulinitet eller femininitet er med andre ord positive identiteter, men må forstås som en slags konstituerende hårdknu-
de [*vranglås*] – hverken indenfor eller udenfor, hverken natur eller kultur – men et radikalt usymboliserbart sammenbrud, et traume i selve den betydningsskabende process, som igangsætter en uendelig produktion af kønnede identiteter i den kulturelle sfære, en produktion af så og så mange forsøg på at dække over at der ikke findes en kønsforskkel, som kan repræsenteres som sådan. Den maskuline og den feminine position er kun forskellige måder at forholde sig til den kastration, som konstituerer os som sproglige, kropslige subjekter. Denne strukturelle logik er universel, men har, som Julia Kristeva påpeger i *On Chinese Women*, samtidig en historisk dimension; den er knyttet til fremvæksten af monoteismen, patriarkatet og senere kapitalismen, som alle afhænger af en vis deling af kønnene. “[F]or uden dette skel mellem kønnene, uden denne stedfæstelse af den begærende og grinende polymorfe, orgastiske krop, i [skikkelse af] det *andet køn*”, skriver Kristeva, “ville det have været umuligt i den symbolske orden at isolere princippet om En Lov – En, Sublimerende,

Transcendent Garant for ideelle interesser i samfundet.”¹⁶ I Solanas’ og Breiviks politisk-ideologiske univers er det netop henholdsvis kapitalismen og religionen, som på hver deres måde overtager struktureringen af kønsforskellens traumatiske negativitet. Hvis vi følger van Gerven Oeis metonymiske logik – ifølge hvilken Solanas retter sig voldeligt udad i en iscenesættelse af en sproglig ironi, og Breivik, ligeså ironisk, retter sig voldelig indad mod sin egen signifiant – ser vi, at disse to modsatrettede bevægelser er en reversering af Simone de Beauvoirs klassiske definition af kønshierarkiet i *Det andet køn*. Beauvoir beskriver hér, hvordan mænd historisk set har haft patent på subjektiviteten; de har udlevet den transcendens-trang, som ifølge eksistentialisterne kendetegner det menneskelige som sådan, mens kvinder er blevet fastholdt i immanensen: passive, statiske og omsluttede af og i sig selv. Det er denne fastholdelse, Solanas vender sig mod for at skabe et større rum, en anden sfære af/for den kvindelige nydelse og den feminine væren – en nydelse og væren, som ifølge *SCUM Manifesto* er strukturelt umulig indenfor den destruktive, voldelige maskuline symbolske (andy war-hol’ske) orden, hvor kvinden (for)ledes ind i ørkesløst tidsfordriv eller immanens: “Kvinder tørster efter spændende, følelsesmæssigt tilfredsstillende og meningsfulde aktiviteter, men i mangel på muligheder og evner, foretrækker de at drive den af og spille tiden efter eget valg.”¹⁷ Dette står i modsætning til det, som er kvindens egentlige bestemmelse: “Kvindens opgave er i virkeligheden af udforske, opdage, opfinde, løse problemer, fyre vittigheder af, lave musik – alt sammen med kærlighed. Med andre ord: skabe en magisk verden.”¹⁸ I Solanas’ univers er det altså kvinden, som fra naturens side er den aktive part. Den såkaldt “kvindelige passivitet” – “forfængelig, overfladiskhed, smålighed, svaghed osv.”¹⁹ – kendetegner i virkeligheden manden, som i sin frygt og utilstrækkelighed projicerer passiviteten over på kvinden samtidig med, at han hævder, at hendes kvaliteter – “mental styrke og uafhængighed, handlekraft, dynamik, beslutsomhed, coolness, objektivitet, selvsikkerhed, mod, retskaffenhed, vitalitet, intensitet, koncentrationsevne, karakter, åbenhed osv.”²⁰ – er *maskuline* kvaliteter, som kendetegner *ham*. Det er denne voldelige reversering, som ligger til grund for kvindeundertrykkelsen; hendes, kvindens, begær efter, og forestilling om, følelsesmæssigt tilfredsstillende og meningsfuld aktivitet kan ikke få udløb indenfor samfundets maskuline struktur, hvor hun fastholdes i en ideologisk påtvunget immanens.

Efter hun havde skudt Warhol (og to andre mænd), hævdede Solanas da også overfor politiet, at hun gjorde det, fordi “[Warhol] havde for meget kontrol over mit liv.”²¹ Hun gentog den samme forklaring under retssagen: “Det er ikke hver dag jeg går ud og skyder nogen. Jeg gjorde det ikke for sjov. Warhol havde sat mig i en låst situation [*had me tied up*], helt og aldeles [*lock stock, and barrel*]. Han var ude på at gøre mig noget, hvilket ville have ødelagt mig.”²² Warhol er med andre ord både den, som begrænser, fastholder og (potentielt) ødelægger. Eller, hvis vi følger Copjecs udlægning af Lacan/Kant: Warhol kan for Solanas netop siges at kropsliggøre den grænse, som muliggør, at manden kan forme et univers, men som, idet den indstiftes, samtidig forviser kvinden til udkanten, det grænseløse, ikke-alt; hun kan således ikke finde sted indenfor dette univers, selvom hun er “fanget” (fuldt ud indskrevet) i det. Udtrykket “lock, stock, and barrel”, som er et fast udtryk for “helt og aldeles”, og som for Solanas betegner både graden og modusen af indespærring, peger i sig selv på den symbolske orden som et fængslende indelukke, et “war-hole”. Til sammen udgør låsen (“lock”), kolben (“stock”) og løbet (“barrel”) de essentielle eller virksomme dele af et gevær. Metonymisk peger udtrykket også på Solanas’ egne skyderier, på “nødvendigheden” af, på det personlige ideologiske niveau, at skyde Warhol og, på det generelle ideologiske niveau, at slippe af med mænd for at kunne frigøre sig fra deres altomfattende, kneblende voldelighed. At udslette og eliminere War-hole – bindingen (“tied up”), som forvandler tilværelsen til et repressivt, voldelig “hele” (“lock, stock, and barrel”) – kan således siges at udtrykke et ønske om at åbne verden for en potentiel feminin varen, der følger en helt anden logik, et ikke-alt. Symptomatisk nok uddelte Solanas da også kopier af manifestet på åben gade lige efter, hun havde meldt sig til politiet, som for at understrege – eller begrunde, både overfor sig selv og omverden – den tætte forbindelse mellem mænds generelle vold og hendes eget voldelige overgreb.

Men det er ikke bare gennem krig og vold – konkret såvel som epistemisk – at manden ifølge Solanas knebler kvinden. Hele den kapitalistiske samfundsorden er til for at dække over hans svagelighed og passivitet: “Fritid skræmmer manden, da han ikke har andet at lave end at gruble over sit groteske jeg. Ude af stand til at elske og forholde sig til andre mennesker, er manden nødt til at arbejde.”²³ Der findes ingen naturlig grund til, at mennesket skulle behøve at arbejde mere end et par timer om dagen, hævder Solanas – men gen-

nem arbejdet, sådan som det organiseres under kapitalismen, kan manden undslippe sin egentlig natur ved at skabe sig falske mål: Han kan anmasse sig kapital, som om det havde værdi i selv. Og ved at kontrollere penge-arbejde-systemet, så vel som kapitalen, kan han også kontrollere kvinden. Hvis kvinden skal frigøres fra mandens herredømme, er det således ikke nok at opnå økonomisk ligestilling med manden i det kapitalistiske system; “en fuldstændig eliminering af penge-arbejde-systemet”²⁴ er nødvendig. Uden penge vil mænd nemlig “være frarøvet den eneste magt, de har over mentalt-selvstændige kvinder.”²⁵ Der er da også ting, som tyder på, at penge-spørgsmålet var en afgørende faktor i Solanas’ forhold til Warhol. Solanas kontaktede Warhol første gang i 1967, fordi hun ville have ham til at producere skuespillet *Up Your Ass*, som hun havde skrevet året forinden. Warhol tog imod manuskriptet, men hævdede senere, at han havde mistet det. Solanas kontaktede ham flere gange efterfølgende for at få de penge, hun mente, han skyldte hende i kompensation. I stedet fik hun nogle mindre roller i et par af hans film. Som Baer udlægger det, mente Solanas imidlertid, at hun var blevet udsat for et komplot: at Warhol simpelthen havde stjålet manuskriptet og tilmed allieret sig med forlæggeren Paul Morrissey, som Solanas havde skrevet kontrakt med, for også at kunne tilegne sig og tjene penge på hendes fremtidige værker.²⁶ Solanas kommer da også selv med varierende forklaringer på, hvorfor hun skød Warhol: Hun var frustreret, fordi han ikke ville opsætte hendes skuespil; han havde stjålet det og ville selv tjene penge på det. Således kommer Warhol også til at eksemplificere den magt, mænd udøver over kvinder gennem kontrol af penge og ejendom. Skal vi tro manifestet, er det imidlertid ikke blot magten, der er problemet, men hele det system, den opretholder; et system, som nægter kvinder ikke bare penge, men livskvalitet og frihed. Denne frihed er for Solanas først og fremmest knyttet til kærligheden og herigennem til den kvindelige skaberkraft, kvindens medfødte evne til at skabe en magisk verden:

Kærlighed kan ikke blomstre i et samfund bygget på penge og meningsløst arbejde; den kræver fuldstændig økonomisk og personlig frihed, fritid og mulighed for at engagere sig i spændende, opslugende og følelsesmæssigt tilfredsstillende aktiviteter, som, når de deles med mennesker, man respekterer, fører til dybt venskab. I vores “samfund” gives der praktisk taget ingen muligheder for at engagere sig i sådanne aktiviteter.²⁷

Solanas' tænkning af kærligheden minder om Alain Badiou's påstand om, at et liv i sandhed kun er muligt for "kvinder", for så vidt kærligheden er til stede. "Den feminine ytring [*énoncé*]" i kærlighedens seksuering, skriver Badiou i essayet "Hvad er kærlighed?", kan formaliseres som: "Hvad der vil have været sandt [*aura été vrai*] er, at vi var to [*deux nous étions*], ellers var vi ikke."²⁸ Den kvindelige position i kærligheden – som ifølge Badiou netop ikke er et forhold, men en produktion af sandhed – sandheden om, at "de-To [*le Deux*], og ikke kun den Ene, opererer i situationen"²⁹ – retter sig altså mod væren som sådan; for så vidt er den kvindelige position ontologisk. Sådan er det ikke for "manden"; den maskuline position er essentielt logisk-matematisk og retter sig mod "det Enes pinefulde indbrud [*effraction*] gennem antagelsen om de-To [*du Deux*]"³⁰ Hans position i kærlighedens seksuering forstået som en sandhedsprocedure kan således formaliseres som "hvad der vil have været sandt er, at vi på ingen måde var én, men to." Dette er også grunden til, at kærligheden i den maskuline position optræder uafhængigt af de andre områder, hvor sandhed produceres; områder, som igen er uafhængige af hinanden: politik, videnskab og kunst. Det logisk-matematiske opdeler; det ontologiske retter sig mod væren, mod ikke-alt.

For Solanas derimod er problemet med manden ikke, at han inddeler tilværelsen i separate områder, at eksistensen for ham består i forskellige, adskilte sandhedsprocedurer, men snarere at han *ikke kan* elske. Han mangler ifølge henne netop evnen til at relatere sig til andre, evnen til – for nu at låne Badiou's formulering – at konstruere verden fra et andet perspektiv end sit eget Ene: "Manden er helt igennem egocentrisk, fanget i sig selv, ude af stand til at føle eller identificere sig med andre, ude af stand til at føle kærlighed, venskab, hengivenhed eller ømhed", hævder Solanas: "Han er en totalt isoleret enhed, afskåret fra at interagere med nogen."³¹

Når han, som Badiou beskriver det, ikke blander kærlighed, politik, kunst og videnskab, er det ifølge Solanas ikke andet end et symptom på hans manglende kærlighedsevne. Ligesom sex fungerer kunsten, videnskaben og politikken ikke for manden som andet end en sublimering af hans isolation, hans essentielle tomhed, hans intethed. Det, som manden udpeger som "'Stor kunst' og 'Kultur'" er blot "sølle erstatninger", som han tilbyder efter at have tømt verden for konversation, venskab og kærlighed, skriver Solanas³²: "En mandlig 'kunstner' er en selvmodsigelse."³³ Bange for at videnskaben skal afsløre sandheden, for eksempel den biologiske sandhed at

“mænd er kvinder, [...] viser [mænd] påfaldende stor interesse for maskuline, ’mandige’ krigs- og dræberprojekter”³⁴; og de videnskabsmænd, som ikke arbejder på et dræberprojekt, er “bundet til forskning for erhvervslivet”³⁵, hvorigennem de tjener det kapitalistiske pengemaskineri, som de har opfundet for at dække over deres egne mangler. Når det gælder politikken, kan ingen genuin social revolution “gennemføres af mænd”, eftersom “mændene i toppen ønsker at fastholde status quo, og mændene på bunden drømmer om at være dem i toppen. Den mandlige ’oprører’ er en farce; dette er mandens ’samfund’, skabt af *ham* for at tilfredsstille *hans* behov.”³⁶

Samfundet – politikken, kunsten, videnskaben – er med andre ord baseret på en løgn, en løgn som nægter kvinden hendes væren. Manden har *tout court* omskabt sin egen mangel, den maskuline væren, til “det Menneskelige Vilkår” og gjort sin egen “intethed” til et universelt identitetsproblem, “individets krise”. Kvinden, på den anden side, “tager ikke kun sin identitet og individualitet for givet, hun ved også instinktivt, at det eneste forkerte er at skade andre, og at meningen med livet er kærlighed.”³⁷

Denne kvindes væren-for-kærligheden, som Solanas her kan siges at postulere, tangerer mod det, Badiou mener, er en “banal flokskel”, nemlig at “kvinden’ er typen, der kun tænker på kærlighed.”³⁸ Denne trivialitet gør ikke desto mindre kvinden til en garant for kærlighedens forrang i den menneskelige eksistens som sådan, hvilket Badiou markerer som $H(x)$ for at understrege, at denne formaliserede forståelse af mennesket ikke er Humanistisk, men post-humant (eller “inhumant”, som Badiou beskriver det):

Kærlighedens eksistens gør det retroaktivt klart, at den kvindelige position i disjunktionen mærkværdigt nok [*singulièrement*] er den, der bærer kærlighedens relation til menneskeheden.

“Menneskeheden” hér opfattet sådan som jeg opfatter den: som funktionen $H(x)$, der knytter en implikations-knude med sandheds-procedurerne, det vil sige videnskaben, politikken, kunsten og kærligheden.³⁹

“Kvinden” er således hende (eller ham), for hvem subtraktionen af kærlighed devaluerer $H(x)$ i sine andre former: videnskab, politik og kunst.⁴⁰

For kvinden er kærligheden ikke-alt: grænseløs og ubestemmelig.

Den kan ikke, som hos manden, fastholdes i én separat sfære af eksistensen; for så vidt den findes, berører den alt og binder de forskellige sandhedsprocedurer sammen i en ikke-helhed. Uden kærlighed har ingenting værdi – heller ikke kunsten, videnskaben eller politikken; selve livet. Drabsforsøget på Andy Warhol – som Solanas altså begrundede med henvisning til hans angivelige forsøg på at låse hende inde i *sin* destruktive verden, “lock, stock and barrel” – kan således siges at være en metonymisk forskydning af et vildt begær efter at åbne verden eller selve eksistensen for den grænseløse, ubestemmelige kærlighed. Samtidig har mordforsøget nærmest karakter af et psykotisk renselsesritual, et forsøg på at eliminere selve forskellen og den seksuering, som kun opstår gennem kærlighedens begivenhed, fra kønsforskellens hårdknode. Manifestet er selv en sproglig og affektiv effekt af den samme hårdknode: et sprogligt-affektivt, litterært udtryk for, at fra “kvindens” perspektiv fremstår “mandens” logisk-matematiske tælling fra én til (minus) to i det hele taget ikke som “kærlighed”; så længe kærligheden ikke er ikke-alt – ubestemmelig og grænseløs – så eksisterer den heller ikke.

Den manglende evne til at relatere til den anden, som Solanas tillægger manden, går med andre ord begge veje. For begge parter i manifestet – det gælder både den mand, som beskrives, og den kvinde, som skriver – er det *umuligheden* af at konstruere en verden ud fra To’erens position, som kommer til udtryk, ikke som en vrangvilje eller mangel på tolerance, men som en angstbåret, hjem søgende effekt af kønsforskellens status som reel: et antagonistisk traume nedfældet som kropslig affekt. Solanas’ manifest og den efterfølgende skudepisode fremstår med andre ord som et desperat skrig født af vreden og den kvælende frustration over ikke at være i stand til å leve (sandt).

Hvis vi forfølger den samme seksueringslogik i læsningen af Breivik, er det muligt at hævde, at han – i modsætning til Solanas, som retter sig udad i et perverteret forsøg på at skabe rum for det grænseløse “ikke-alt” negeret af den herskende samfundsstruktur – cutter “sig selv” op – som for at trække en grænse, der ikke allerede er etableret eller indskrevet; han forsøger at skabe en maskulinitet renses for feminint overskud.ⁱ Som vi allerede har set, sporer van

i For en mere udfoldet analyse af kønssymbolikken og dens sammenhæng med islamofobi og racisme i Behring Breiviks manifest, se mit bidrag til antologien *22. juli*: “Frykten for det feminine. Kjønnssymbolikk og misogyni i Behring Breiviks ’manifest’” (2012). Pointerne i denne artikel bygger i høj grad på dette arbejde.

Gerven Oei en sådan opcutning i “manifestets” retorik. Men det er også muligt at spore en lignende logik i selve terrorangrebet, som ikke er rettet mod de “ydre fjender” (som i Breiviks verden er muslimerne, der forsøger at overtage magten i Europa), men mod “fjenderne”, “socialdemokratiets børn” – altså mod den “indre forurening”, “smitten” i samfundets midte. Denne “smitte” er, som Breivik udlægger det i “manifestet”, netop knyttet til det feminine – til kvindens åbne og indbydende krop, til det generelle seksuelle moralske forfald og den feminisering, som den hvide mand pådattes af feministerne.

Ingen steder træder denne dynamik klarere frem end i Breiviks beskrivelse af sin egen baggrund og af forberedelserne til terrorangrebet fra “manifestets” 3. bogⁱ, hvor han blandt andet fortæller om sin egen mors og halvsøsters kønssygdomme. I afsnittet “STDs ruin peoples lives” beskrives halvsøsterens klamydia og moderens herpes som et resultat af “seksualmoralens komplette sammenbrud”, et sammenbrud, som truer samfundet i selve dets kerne, hér endda manifesteret i Breiviks egen kernefamilie. Det er med andre ord sin egen families “besmittethed” og den skam, det fører med sig, som han inderst inde kæmper imod: “[B]åde min søster og min mor bragte skam, ikke bare over mig, men over dem selv og vores familie.”⁴ⁱⁱⁱ Det er påfaldende, at det er sin egen skam, Breivik nævner først; for ham er denne skam den mest nærliggende, intime konsekvens af smitten. Men herfra præger den også alt det, Breivik ser i sit eget samfund, et samfund, som er kendetegnet ved sit forfald og fravær af seksualmoral: “[A]lt, hvad jeg føler er skam, når jeg tænker på, hvor tingene er på vej hen. Jeg føler skam på vegne af min by, mit land og min civilisation.”⁴² Terrorangrebet, som i “manifestet” ikke bare fremstilles som et angreb, men også som et slags selvmord (Breivik var overbevist om, at han selv ville blive dræbt under angrebet), bliver således – i lighed med Solanas’ drabsforsøg, blot endnu mere voldeligt, mere omfattende – et makabert renselsesritual: en rå og brutal udstødelse

i Denne bog indeholder stort set de dele af “manifestet”, som Behring Breivik har skrevet selv, blandt andet dagbogsnotater og et langt selvinterview. Resten af “manifestet” er enten *copy paste* fra andre navngivne skribenter eller direkte plagiat.

ii “Manifestet” findes tilgængeligt på nettet i flere udgaver. Jeg har downloadet min version fra www.kevinslaughter.com. Denne udgave har ikke sidetal. I det følgende refererer jeg derfor til dokumentet ved at henvise til de sektioner, citaterne eller sammendragene er hentet fra.

af det “urene”, af det, som truer med kaos og opløsning “indefra”. Udstødelsen er for så vidt også en “renselse” af Breiviks egen skam.

Denne skam er ikke bare nært knyttet til smitten i hans egen familie, men til det, der kan anses som de feminine aspekter ved ham selv. Under retssagen blev Breivik beskrevet som en “feminin mand” af flere af sine venner. Hvorvidt, og i så fald på hvilken måde, denne ydre observerbare “feminitet” udgør et personligt traume for Breivik, vides ikke. Ifølge Breiviks “manifest” er det imidlertid klart, at et af de største problemer, de europæiske lande står overfor, er, at hvide mænd – som følge af feminismen og den såkaldte “kulturmarxisme” – generelt set er blevet så feminiserede, at de ikke længere er i stand til at beskytte hverken deres “egne kvinder” (noget, som ifølge Breivik er mandens biologiske opgave) eller nationens grænser fra de muslimske “indtrængere”, “voldtægtsmændene”. De dele af “manifestet”, hvor Breivik fortæller om sine forberedelser til terrorhandlingen, er da også fra start til slut en fortælling om en nøje indstuderet “maskuliniserings-process”, hvorigennem han forsøger at transformere sig selv. Han spiller krigsspil, tager steroider, opbygger kroppen og opstiller et udførligt økonomisk regnskab over, hvordan han har lavet bomben. Han mediterer sågar jævnlige for at “af-emotionalisere” sig. Undervejs reflekterer han over nødvendigheden af at balancere mellem isolation og fastholdelse af en vis social kontakt for ikke at tabe ansigt udadtil. Det ideal, som efterstræbes, ligner med andre ord en klassisk vestlig forståelse af det maskuline, sådan som det blandt andet opsummeres af den norske socialantropolog Jorunn Solheim: “perfektion, lukkethed og orden.”⁴³ Det er også denne maskulinitetsforståelse og dens tilhørende kønslogik, Julia Kristeva fører tilbage til monoteismens fremvækst: Helheden, den Ene, det i sig selv komplette, må afgrænse sig selv fra det, det ikke er – det ufuldkomne, udflydende, ufuldstændige – for selv at kunne fremstå som En/Hel. Og da det er manden, som er den Ene (direkte underlagt Gud, og den eneste, som kan tale med ham), bliver kvinden den Anden, manglen eller det kaos, manden ikke er, og derigennem det negative spejlbillede, som bekræfter mandens enhed.

At være “lig Gud” optræder i mere end én forstand i Breiviks manifest, og forestillingen knyttes eksplicit til et begreb om kærlighed. Han fantaserer nemlig om, at hans terrorangreb kommer til at være “den ultimative kærlighedsgave”⁴⁴ – total selvopofrelse begået for menneskehedens frelse og således en “repræsentation” af Jesu offer. Det er med andre ord dødsdriften, som er det strukturerende princip i Breiviks fantasi om kærlighed; dødsdriften forstået i klas-

sisk freudiansk forstand som forestillingen om udødelighed gennem ophævelsen af splittelse og mangel – den ultimative, endelige tilfredsstillelse. Det kan således siges at være (det seksuelle) begær – og ikke kærligheden som begivenhed og sandhedsprocedure – der kommer til udtryk i Breiviks opfattelse af kærlighed. Og som Badiou bemærker, “er begæret altid homoseksuelt, uanset hvordan det er seksueret”⁴⁵; det (seksuelle) begær retter sig altid mod det “samme.” Breiviks “kærlighedserklæring” og “offer” er da også i første omgang rettet mod ham selv og mod ideen om personlig (r)enhed og forløsning fra (feminin) skam. I sin yderste konsekvens legemliggøres denne “kærlighed” i forestillingen om en krigerisk maskulinitet. Men denne maskulinitet bærer altid allerede et feminint overskud (som en mulighed) i sig selv; det er, som om det feminine netop konstituerer den plet eller den smitte af den krigerske maskulinitet, som ikke kan vaskes væk. Det er også sådan, den visuelle selvscenesættelse på “manifestets” sidste sider må læses. Breivik har hér limet billeder ind af sig selv poserende i klassisk macho-positur: på nogle af billederne er han iklædt uniformer, på andre tætsiddende heldragts-trikot med maskingevær som “prop”: Om noget synes disse billeder at være et udtryk for “pletten: Som Zupančič påpeger: “Man er en kvinde, hvis man bærer kastrationen som en *maske*”; “det er derfor, at en demonstrativ udstilling af maskulinitet (mænd, som omhyggeligt iklæder sig ’maskulint’ tøj, for eksempel dragter, der symboliserer magt) altid har den besynderlige effekt at fremstå feminine.”⁴⁶

Forestillingen om det feminine som udflydende, smittebærende og nedbrydende – både i forhold til egen identitet, i forhold til seksualiteten og i forhold til dagens politiske situation og nationens grænser – er et gennemgående tema i Breiviks “manifest”. I et feministisk psykoanalytisk perspektiv er det interessant i forhold til morfigursdiskursen. Det er også her, Breiviks personlige forhistorie knyttes tæt sammen med hans køns- og raceideologi. I rollen som både (hetero) seksuel partner og mor repræsenterer kvinden nemlig ikke kun “sig selv”; hun bliver en metafor for nationen. Hendes grænser er nationens grænser; hun omslutter “sit” folk; hun er både nationens mor og en markør for dens ydre grænser. Vi genkender blandt andet denne symbolik i forestillingen om, at “fædrelandet” – landet, som dine (for)fædre bebor og stammer fra – er en kvinde: Mor Norge. Under kolonitiden blev de koloniserede kontinenter da også ofte afbildet som forførende, indbydende kvinder, mens koloniseringen blev beskrevet som en penetrationsakt. Det er også i den europæiske

koloniseringskontekst, at sammenhængen mellem seksuel urenhed, racemæssig urenhed og kvinders åbne kroppe bliver etableret og får sin mytiske status.ⁱ Ifølge denne logik er det gennem kvinden (som mor), at “racen”, og hermed også det kulturelle slægtskab, potentielt udvandes. Denne “trussel” er helt central i Breiviks “manifest”, hvor det jo netop er den europæiske “urbefolkning” som *art*, og hermed også det europæiske fællesskab, der står til udryddelse. “Etnicitet”, påpeger Breivik, “er og bliver den afgørende forenende faktor.”⁴⁷ Hvis ikke kvinden holdes “ren” og “lukket”, udslettes både arten og de kulturelle identiteter.

For Breivik er dette både et personligt og et nationalt problem, som netop er knyttet til mor-figuren. Ligesom at hans egen mor har “smittet” ham med seksuel skam gennem sin seksuelle åbenhed, har Gro Harlem Brundtland, Norges første kvindelige statsminister og et symbol på den liberale feminisme, ifølge Breivik forvandlet fædrelandet Mor Norge til et “matriarkat” uden grænser, hverken udadtil eller indadtil, ved at åbne dem for den (muslimske) “anden” gennem indvandring. I norsk historie er Gro Harlem Brundtland selve landsmoderen; for Breivik er hun *landsmorderen*. Parallellen mellem Brundtland og Breiviks egen mor er indlysende: Ligesom at moderen har “besudlet” Breivik med sin femininitet på det intime, personlige plan, har landsmo(r)deren “besudlet” forestillingen om (og muligheden for) en “ren”, “ubesmittet” nationalstat med et “rent”, “ubesmittet” “norsk” folk. I Breiviks forklaringer under politiforhøret og i retssalen fortalte han også, at hans oprindelige plan var, at halshugge Gro Harlem Brundtland på Utøya (planen blev forpurret, da hun allerede var rejst fra øen, da Breivik ankom). Halshugningen skulle have været filmet og distribueret på nettet og er således først og fremmest en fantaseret *symbolsk* handling. Selve forestillingen om halshugning af kvinder er i sig selv symbolsk ladet. Som den franske forfatter og litterat Hélène Cixous (1981) har vist, er halshugning af kvinder en symbolsk pendant til kastrering af mænd. Det er med andre ord kvindens “potens”, hendes seksuelle uregerlighed eller grænseløshed, som herved søges fjernet. Men også denne planlagte symbolske handling retter sig til syvende og sidst mod Breivik selv. Født af to “urene” mødre (sin

i Se for eksempel Sander L. Gilman “Black Bodies, White Bodies. Towards an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature” (1985) og Aina Loomba *Colonialism/Postcolonialism* (2005).

egen og nationens) er han den “fortabte”, “besmittede” søn, som må ofres (og herigennem renses og udødeliggøres) igennem terrorangrebet, “renselsen” som en forestillet selvmordsaktion.

Hvor Solanas’ manifest og mordforsøg er udtryk for en grænsesprængning, der har til formål at åbne op for en (forestillet) feminin andethed – den kvindelige, grænseløse, ubestemmelige kærlighed – er Breiviks “manifest” og terrorhandling udtryk for et maskulint begær efter grænsedragning. Uden denne grænse trues den maskuline identitet med opløsning. Således styres både den feminine og den maskuline position i seksueringen af en kamp på liv og død. Men er denne kamp symmetrisk? Solanas’ manifest repræsenterer ingen løsning på den seksuelle forskels traume, men det taler til (og fra) det ubevidste på en åben måde. Måske er dette faktum i sig selv en effekt af seksueringen: For kvinden, påpeger Zupančič, er kastrationen nemlig ikke fortrængt – eller den er fortrængt, men i mindre grad end hos manden.⁴⁸ Det er ofte blevet sagt, at kastrationen er en nødvendig forudsætning for at indskrives som et subjekt i den menneskelige socialitet. Men måske er denne nødvendighed overdrevet. Måske er den blot historisk, en regel etableret af det maskuline begærs herredømme i den symbolske orden knyttet til monoteismen og til kapitalismen. Først når det grænseløse får rum – eller for at sige det med Zupančič, først når “minus én/plus nydelse”⁴⁹ er tilladt, åbnes der op for en friere verden.

-
- 1 Farrokzhad 2011
 - 2 Ibid.
 - 3 Solanas 1996: 1
 - 4 Ibid. 33
 - 5 Citeret i Baer 1996: 53
 - 6 Gerven Oei 2011: 215
 - 7 Ibid.
 - 8 Ibid. 223
 - 9 Zupančič 2017: 72
 - 10 Ibid. 50
 - 11 Copjec [2018: 26-50/]1994: 201-236
 - 12 Ibid. [39/] 214
 - 13 Ibid. [50/]227
 - 14 Zupančič 2017: 56
 - 15 Ibid. 55
 - 16 Kristeva 1986: 19
 - 17 Solanas 1996: 6
 - 18 Ibid. 13
 - 19 Ibid. 3

- 20 Ibid.
 21 Citeret i Baer 1996: 54
 22 Ibid.
 23 Solanas 1996: 5
 24 Ibid. 7
 25 Ibid. 45
 26 Baer 1996: 51
 27 Solanas 1996: 23-24
 28 Badiou 1992: 269
 29 Ibid. 256
 30 Ibid. 269
 31 Solanas 1996: 1
 32 Ibid. 24
 33 Ibid. 26
 34 Ibid. 32
 35 Ibid.
 36 Ibid. 21
 37 Ibid. 19
 38 Badiou 1992: 270
 39 Ibid.
 40 Ibid. 271
 41 Breivik 2012: 3.86
 42 Ibid. 3.86
 43 Solheim 1998: 48
 44 Breivik 2012: 3.154
 45 Badiou 1992: 271
 46 Zupančič 2017: 56
 47 Breivik 2012: 3.84
 48 Zupančič 2017: 55
 49 Ibid. 62

LITTERATUR

- Badiou, Alain: "Qu'est-ce que l'amour ?", i *Conditions*. Seuil 1992
 Baer, Freddie: "About Valerie Solanas", i Solanas, Valerie *SCUM Manifesto*. AK Press 1996
 Breivik, Anders Bjerring: "2093: A European Declaration of Independence", www.kevinislaughter.com Tilgâet 2012 (2011)
 Cixous, Hélène: "Castration or Decapitation?", i *Signs* 7(1):41-55 1981 (1976)
 [Copjec, Joan: "Køn og fornuftens eutanasi", i *Lamella* #3. 2018 (1994)]
 Copjec, Joan: "Sex and the Euthanasia of Reason", i *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. The MIT Press 1994
 Farrokhzad, Athena: "AVSCUM!", i *Aftonbladet* 18.11. www.aftonbladet.se/kultur/article13952706.ab. Tilgâet 30.10.2017 (2011)
 Gerven Oei, Vincent van: "Anders Breivik: On Copying the Obscure", i *Continent* 1, 3. 2011

- Gilman, Sander L.: "Black Bodies, White Bodies. Towards an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature", i *Critical Inquiry* 12, 1 1985
 Jegerstedt, Kari: "Frykten for det feminine. Kjønnssymbolikk og misogyni i Behring Breiviks 'manifest'", i 22. juli. *Forstå – forklare – forebygge*. Abstrakt forlag 2012
 Kristeva, Julia: *About Chinese Women*. Marion Boyars 1986 (1973)
 Loomba, Ania: *Colonialism/Postcolonialism*. Routledge 2005
 Solanas, Valerie: *SCUM Manifesto*. AK Press 1996 (1967)
 Solheim, Jorun: *Den åpne kroppen. Om kjønnssymbolikk i moderne kultur*. Pax 1998
 Zupančič, Alenka: *What is Sex?* The MIT Press 2017