ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Studia Sociologica Upsaliensia
Nr 56

Fredrik Palm

Det odödas analys

En studie av centralproblematiken i Slavoj Žižeks samhällsanalys

UPPSALA
UNIVERSITET

Dissertation presented at Uppsala University to be publicly examined in IX, Universitetshuset, Uppsala, Friday, November 9, 2007 at 10:00 for the degree of Doctor of Philosophy. The examination will be conducted in Swedish.

Abstract
Palm, F. 2007. Det odödas analys. En studie av centralproblematiken i Slavoj Žižeks samhällsanalys. (Undeadanalysis. Observing the Social Theory of Slavoj Žižek). Acta Universitatis Upsaliensis. *Studia Sociologica Upsaliensia* 56. 307 pp. Uppsala. ISBN 978-91-554-6984-9.

This thesis examines the social theory of Lacanian philosopher Slavoj Žižek. It focuses on Žižek's work between 1989 and 2006, and offers an interpretation based on a reading of three central concepts: the Other, fantasy, and the act. All these concepts occupy the intersection between Lacan's three orders (Imaginary, Real, Symbolic), which in Žižek's theory means that they express a tension shared by all social order. The first chapter approaches Žižek's conception of "the social" through an introduction of the Lacanian concept of "the Other." Attention is paid to how (a) the Other is constitutively split between its role as a Symbolic network of signifiers, and its enigmatic (Real and Imaginary) capacity to support this Symbolic network; (b) a similar split marks several of Žižek's Lacanian and Hegelian concepts. Moreover, the chapter contrasts Žižekian sociality with those of Giddens, Luhmann and Althusser. The second chapter gives an account of the topological status of fantasy in Žižek's theory. Relating Žižek's theory to Critical Theory, deconstruction and Deleuzian philosophy, fantasy is presented as a concept countering new forms of "bad infinity" (Hegel) in modern social theory. The third chapter links Žižek's theory of the act to the theories of Judith Butler, Ernesto Laclau, and Alain Badiou. Commenting on Rex Butler's brilliant reading of Žižek, the thesis argues that Butler's definition of the act is too negative. Instead, the thesis proposes a definition which emphasises the act's productive dimension, insisting on how the act ultimately *is* the very transformation from masculine to feminine enjoyment in the Žižekian text. The last chapter critically observes the different treatments Lacan and Derrida receive in Žižek's text. The argument concludes that the Žižekian text relapses into a "masculine logic of exception", insofar as it leaves Derrida's phallus untouched, while treating Lacan as the only one lacking phallus.

Keywords: Slavoj Žižek, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Rex Butler, Judith Butler, Ernesto Laclau, Niklas Luhmann, Anthony Giddens, Gilles Deleuze, akt, the act, fantasi, fantasy, den Andre, the Other, the undead, det odöda, performativitet, performativity, sexual difference, the real, the symbolic, castration, poststructuralism, deconstruction, psychoanalysis, political theory, politisk teori, psykoanalys, dekonstruktion

Fredrik Palm, Department of Sociology, Box 624, Uppsala University, SE-75126 Uppsala, Sweden

© Fredrik Palm 2007

ISSN 0585-5551
ISBN 978-91-554-6984-9
urn:nbn:se:uu:diva-8250 (http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-8250)

Printed in Sweden by Universitetstryckeriet, Uppsala 2007
Distributor: Uppsala University Library, Box 510, SE-751 20
Uppsala www.uu.se, acta@ub.uu.se

Till Christina

Innehållsförteckning

Förkortningar av arbeten som används i avhandlingen 11

Förord 13

Introbduktion 15
- Möte med en stalinistisk liberals odöda kropp 16
- Sociologins och det socialas abstrakta storheter 25
- Observation av den žižekska textens centralproblematik 33

I. Den Andre 45
- Žižeks sociologiska vision: kortslutning 49
- Žižeks socialitet: IRS, den Andre, lagen och subjektets njutande 53
- Det omedvetna eller den Andres dubbelhet 58
- Kastrationen och subjektets inträde i det symboliska 64
- Driften och njutandets förvandlingar 72
- Det absoluta vetandets negation av negationen 77
- Ett spekulativt subjekt? 81
- Akt och tro 87
- Den spekulativa identiteten mellan det symboliska och reala 91
- Trust Your Trauma! 97
- Homologiska vindlingar i den autopoietiska teorins gränsland 105
- Ideologi 112

II. Fantasin 121
- Fenomen och noumen, dålig oändlighet och inbillningskraft 123
- Fantasins tvetydighet i den lacanska analysen av utopin 133
- Fantasins, herresignifikantens och *objekt lilla a*:s kvasi-transcendentala ställning i Žižeks topologi 135
- Fantasiobjektet och intersubjektiviteten 147
- Totalitet eller dissemination?! Ja, tack! 153
- Deleuze bakifrån 158
- Den žižekska textens parallaxa synvinkel 169

III. Akten 177
- Det odödas analys: Kommentar till Rex Butlers läsning av Žižek 182
- Performativets skugga 199
- Akt och dålig oändlighet 212

Det maskulina och det feminina 228
Den falliska könsformeln och njutandet 232
Den feminina könsformeln och njut-anden 239
Akt och njut-ande 246

IV. Det odödas analys 261
Från Žižek till Ž/žek: Lacan och Derrida.....262
Sju stigar hem till sociologin 274

Summary 290

Litteratur 304

Förkortningar av arbeten som används i avhandlingen

ACI	*Slavoj Žižek: A Critical Introduction* (Ian Parker)
AF	*The Abyss of Freedom/Ages of the World*
ARS	*The Art of the Ridiculous Sublime*
CHU	*Contingency, Hegemony, Universality*
CON	*Conversations with Slavoj Žižek* (Glyn Daly)
CU	*Cogito and the Unconscious*
DST?	*Did Somebody Say Totalitarianism*
EYS!	*Enjoy Your Symptom!*
FA	*The Fragile Absolute*
FTK	*For They Know not What They Do*
HRL	*How to Read Lacan*
IBK	*Iraq: The Borrowed Kettle*
IR	*Interrogating the Real*
ISO	*Ideologins sublima objekt* (*sv. övers. av SOI*)
LA	*Looking Awry*
NF	*Njutandets förvandlingar* (*sv. övers. av ME*)
LT	*Slavoj Žižek: Live Theory* (Rex Butler)
ME	*The Metastases of Enjoyment*
OB	*On Belief*
OD	*Opera's Second Death*
OwB	*Organs without Bodies*
RG	*Revolution at the Gates*
PD	*The Puppet and the Dwarf*
PF	*The Plague of Fantasies*
PV	*The Parallax View*
SOI	*The Sublime Object of Ideology*
TN	*Tarrying with the Negative*
TS	*The Ticklish Subject*
WDR	*Welcome to the Desert of the Real*
Z	*Žižek* (Sarah Kay)
ZR	*The Žižek Reader*

Förord

Jag vill börja med att rikta ett stort tack till alla kollegor som på ett eller annat sätt haft ett finger med i spelet under mitt arbete med denna avhandling. Särskilt tack till er som har deltagit i seminarier kring, läst och diskuterat mina texter. Herden för mitt arbete och alla dessa texter har min handledare Kaj Håkanson varit. ”Herde” är i och för sig en något missvisande benämning i sammanhanget. För i den mån det har varit frågan om styrning, så tycks den alltid utgått från skocken själv och riktat sig mot att lösa upp det som blockerat dess flöden. Att leda på detta sätt är givetvis betydligt mer mödosamt än att valla skocken mot ett på förhand fastslaget mål. Det betyder också att tillit sätts till flockens egen förmåga och kanske är denna tillit här den största gåvan. En gåva att njuta i den tvetydiga mening njutandet nedan kommer att ges. Kanske är det inte möjligt att tacka för en sådan gåva och ändå gör jag det utan förbehåll.

Vidare kom Anders Kalat vid ett tidigt skede av arbetet med värdefulla synpunkter som påverkade projektets riktning. Med Tora Holmberg och Lars Holmberg hade jag under en tid många tillfällen att diskutera utformningen av min text. Catrine Anderssons skarpa kommentarer hjälpte mig att precisera poängerna i Zizeks kritik av Judith Butler. Från mitt slutseminarium förtjänar i synnerhet två insatser att lyftas fram. Vessela Misheva var inte bara behjälplig när det gällde mina försök att närma mig Luhmanns sociologi, utan övertygade mig också om att denna avhandling är sociologi. Tomas Kumlin grep sig an och försökte på sitt omisskännliga sätt att närma sig mitt arbete utifrån dess egna villkor och blottlade därmed för mig vad som vid tidpunkten gick och inte gick fram i argumentationen. Tack också till Sverre Wide som med sitt fjäderlätta allvar kontinuerligt har bistått mig under arbetets gång.

Jag vill naturligtvis också rikta ett stort tack till vänner och familj, och särskilt då till min mamma. Det varmaste tacket går emellertid till mina barn Elias och Olivia som växt upp med detta arbete. Tack för att jag får vara er pappa.

Slutligen vill jag även rikta ett stort tack till Gästrike-Hälsinge nation samt Helge Ax:son Johnsons stiftelse för välbehövlig finansiering i sluttampen av projektet.

Uppsala september 2007

Introbduktion

I slutfasen av arbetet med denna avhandling fick jag någon gång frågan om jag inte skulle intervjua Slavoj Žižek. Skulle det inte skänka arbetet ännu en dimension? Ge det en extra kvalitet? Som läsaren själv kan se ägde någon liknande intervju aldrig rum och så här i efterhand kan vi notera hur denna frånvaro tycks vara konsekvensen av ett val fattat långt innan frågan ställdes. Nu hade det varit olyckligt om detta beslut tagits av fel skäl, av slöhet, ointresse eller något slags rädsla för objektet ifråga – om det, för att tala med Žižek själv, varit ett riktigt beslut fattat av fel anledning. Min spontana ingivelse var att något med förslaget kändes främmande för själva projektet. Som om det inte hörde hemma i det. Av en händelse sprang jag vid samma tidpunkt över Rex Butlers fina introduktion av Žižek och fick genom denna ett empiriskt stöd för mina tvivel. Butlers bok bär titeln ”Live theory” och anspelar på författarens tolkning av Žižeks text som ett slags livsteori. Intressant att notera är därför hur just den avslutande intervjun, ironiskt nog benämnd ”Žižek live”, verkar som en i det närmaste totalt död punkt i relation till det övriga arbetet, fullständigt snärjd som den är i den illusoriska viljan att få tillgång till en sanning som endast den Andre tycks ha tillgång till. Så framstår den också, i bästa fall, som ett återfall från den kritiska tes Butler utvecklar i slutet av det egentliga arbetet. Beslutet kändes således givet. Jag hade ju hela tiden hanterat Žižeks text som en död kropp i mitt arbete med att hejda, stanna av, sammanfatta och skapa stabilitet hos objektet ifråga. För mitt vidkommande var därför – för att mynta ett motto något mer anpassat till den populärkultur som Žižek så ofta manar oss att rikta blicken mot – *the only good Žižek, a dead Žižek.* Det fanns väl inget skäl att ändra på detta förhållande? Avsaknaden av intervju skulle därmed kunna uppfattas som liktydig med en för detta arbete ursprunglig evakuering av en viss position i texten, avsedd att skapa ett någorlunda stabilt objekt att studera, en död text utan subjekt. Det är nämligen en sådan död text-kropp som utgör föremålet för denna avhandling. Om dess fokus inte så mycket riktas mot Žižeks upptagenhet av populärkulturen som mot frågan om de centrala antagandena i hans teori, speglar dess grepp – själva upptagenheten med denna döda kropp – som läsaren snart kommer att bli varse inte desto mindre en viss populärkulturell tendens. För befinner vi oss inte i en tid i vilken populärkulturens blick har vänt sitt fascinerade njutande bort från själva producenten av döda kroppar (minns den hollywoodska drömfabrikens ikonosering av massmördaren under nittiotalet) och alltmer kommit att absorbe-

ras av frågan om de spår den döda kroppen lämnar efter sig? Och ter det sig därmed inte rimligt att som sociolog sjunka ned i denna tidsanda, erkänna sig som en del av den och ge sig i kast med lite *forensics,* allt i ett textuellt arbete med spåren efter den döda kropp som vi här betraktar Žižeks text som? Den narrativa struktur vi därvidlag underkastar oss tvingar oss att ta som utgångspunkt frågan om ett möjligt mord. Faktum är att den text vi nedan intresserar oss för har en ursprungligt mordisk struktur. För dess utgångspunkt tycks vara att komplettera det bibliska talet om ordets privilegierade ställning med ett slags ”i begynnelsen var (m)ordet”. Ett eller kanske flera? För om en bra mordgåta av hävd alltid inleds i ett mord, torde en spekulativ ansats (åtminstone i dess hegelianskt triadiska innebörd) med samma stränga nödvändighet inbegripa tre intimt förknippade lik. Om föreliggande arbete därför observerar Žižeks text är det nämligen för att något i den tycks kunna leda oss mot en förståelse av ett ouppklarat och sedan länge bortträngt mord (huruvida det *faktiskt* någonsin begicks saknar här betydelse), dubbelmordet på det sociologiska subjektet och dess objekt, det sociala. För den žižekska texten är ett objekt som i sig självt väcker frågan om den blick som observerar, om hur observatörens konstruerande arbete alltid redan är delaktigt och inristat i objektet. Såtillvida pekar möjligen denna obduktion redan från början tillbaka mot oss själva, mot ett pågående mord som när allt kommer omkring – vi rör oss trots allt i Durkheims hemtrakter – kanske inte är något annat än ett självmord? Arbetets hejdande procedur tycks med andra ord ge upphov till en rest eller stank svår att entydigt koppla samman vare sig med det obducerande subjektet eller med kroppsobjektet ifråga eftersom den härrör ur den rättsmedicinska praktiken som sådan. Vad som presenteras i det följande kan därför betraktas som en mordutredning där bevisen besvärande nog ytterst pekar tillbaka mot utredningen själv.

Möte med en stalinistisk liberals odöda kropp

Låt oss inleda vår undersökning med ett påstående: Det här är inte en avhandling om Slavoj Žižek. Hade det varit det hade det antagligen varit på sin plats att konstatera hur Žižek föddes 1949 i det som numera utgör Sloveniens huvudstad Ljubljana och att han därmed växte upp i Titos Jugoslavien med dess decentraliserade form av kommunistiskt självstyre. Det hade också varit relevant att ge en bild av den slovenska akademi han tidigt skolades in i och som han själv beskrivit som ett slags mikrokosmos i vilket stora delar av den europeiska filosofin fanns representerad, alltifrån den analytiska filosofin och Frankfurtskolan, till den franska strukturalismen och – kanske något förvånande med tanke på Heideggers välkända nazistsympatier – den heideggerska skolan.[1] Att det i detta mikrokosmos framför

[1] Christopher Hanlon, “Psychoanalysis and the Post-Political: An Interview with Slavoj Žižek” *New Literary History,* 2001, 32, 1-21.

allt var strukturalismen han tidigt kom att ta intryck av och att han därför i sin magisteruppsats i filosofi och sociologi bland annat utgick från Lévi-Strauss, Lacan, Kristeva, Derrida och Deleuze.[2] På samma sätt kunde det ha varit intressant att notera hur hans ögon, parallellt med det livliga intresset för västeuropeisk filosofi, kom att öppnas för den västerländska populärkulturen och då i synnerhet den amerikanska filmscenen, något som möjliggjordes av att de jugoslaviska universitetsbiblioteken aldrig upphörde att ta emot och arkivera de kopior som av tradition distribuerades runt om i Europa av de stora filmbolagen och att därför studenter, däribland Žižek, kom att ges möjlighet att komma i kontakt med västerländsk film på regelbunden basis i cinematiska teatrar bundna till de regionala biblioteken runt om i Jugoslavien.

Viktigt skulle också ha varit att redogöra för framväxten av den lacanska skola kring den Ljubljanabaserade tidskriften *Problemi* som kom att bli den avgörande plattformen för Žižeks filosofiska utveckling. Hur han tillsammans med namn som Mladen Dolar, Alenka Zupančič och Renata Salecl (sedermera Žižeks fru) kom att skapa en särskild gren inom den lacanska traditionen, mindre baserad i den lacanska psykoanalytiska praktiken än i det filosofiska (främst tysk idealism, men också annan klassisk filosofi) och ideologi-politiska fältet (Althusser, Foucault) och att det som Ernesto Laclau påpekat i denna skola redan tidigt fanns en strävan mot en ny uttolkning av Hegel mot bakgrund av den lacanska psykoanalysen, såväl som en skarp gränsdragning mellan den lacanska och den dekonstruktionistiska skolbildningen, vilken mer påminner om det franska sättandet av relationen Lacan-Derrida, än om det anglosaxiska (där Lacan ofta setts som en i gruppen av (post)strukturalister).[3] Att denna grupp senare kom att utgöra en viktig röst i Sloveniens brott med den jugoslaviska federationen under den så kallade *Slovenska våren* och hur den därför för Žižek inte bara spelade en viktig akademisk roll, utan dessutom fungerade som ett slags plattform för hans engagemang i den inhemska politiken, vars höjdpunkt kanske kan sägas utgöras av att han 1989 vid fyrtio års ålder kandiderade till den slovenska presidentposten för det nyligen formerade liberaldemokratiska partiet (presidentämbetet bestod vid tidpunkten för valet av ett kollektiv på fyra personer, Žižek hamnade på femte plats).[4]

Vidare skulle en avhandling om Žižek ha uppehållit sig vid frågan om hur denna koppling till Slovenien i allmänhet och kanske *Problemi* i synnerhet verkar ha spelat en inte helt oväsentlig roll när det gäller Žižeks upptagande i den Parisbaserade kretsen kring Jacques-Alain Miller (Lacans svärson, efterträdare som ledare vid *École de la Cause Freudienne* och tilli-

---

[2] Robert Boynton, ”Enjoy Your Žižek!: An Excitable Slovenian Philosopher Examines The Obscene Practices of Everyday Life – Including His Own”, *Lingua Franca*, 1998, 8 (7).
[3] Ernesto Laclau, ”Preface” i *SOI*, ix-xv.
[4] Boynton 1998.

ka förvaltare av det akademiska arvet efter Lacan) i början av åttiotalet. Att nämnde Millers strategiska sätt att agera för att skjuta fram positionerna för sin egen definition av den lacanska analysen tycks vara allmänt känt.[5] Hur detta bekräftas av en historisk tillbakablick av Žižeks kompanjon under Paristiden Mladen Dolar, som minns Millers tacksamhet över att *Problemi* publicerat och översatt Lacan för en slovensk publik, men också hur Miller på ett mer personligt plan ägnade dem stort intresse just på grund av deras roll som representanter för det forna östblocket.[6] Och inte minst hur Žižek efter att ha deltagit i Millers undervisning och gått i analys hos densamme 1988 publicerade en avhandling med titeln *Le plus sublime des hystériques – Hegel passe*, där han kanske för första gången introducerar den för honom kännetecknande blandningen av lacansk och dialektisk filosofi å ena sidan och populärkultur å den andra och hur han här redan presenterar många av de analyser som sedermera kommer att figurera i hans första böcker på engelska *The sublime object of ideology* och *For they know not what they do.*

Men som sagt är detta inte primärt en avhandling om Žižek, utan en som söker närma sig hans analys, tankesystem eller text. Inte på grund av att någon absolut distinktion går att göra mellan Žižek själv och denna text, men av den anledningen att denna avhandling från början tar avstånd från föreställningen om att något bortom den aktuella texten skulle kunna tas som samlande punkt för den. Detta kan sägas gälla på två nivåer. Å ena sidan i den meningen att personen Žižek här markerar ett slags överskott i relation till sin text, överflödig eftersom vi inte försöker komma åt vad Žižek egentligen menar bortom texten. Å andra sidan gäller det själva idén om ett žižekskt system. En fälla när det gäller läsningen av Žižek är nämligen hans associativa och fragmenterade stil som gärna fångar läsaren i frågan om det system bortom den manifesta texten som Žižek tycks applicera. Idén om en sådan ”intention” innan texten ter sig idag emellertid alltmer ohållbar och såtillvida vi i det följande talar om den žižekska texten som ett system är det med avseende på texten som sådan och dess systematik. Den aktuella textens associativa och i det närmaste undflyende stil måste här förstås som en del av denna systematik, som om den har en funktion i texten som sådan så att Žižeks explicita budskap kommer att samverka med textens formella verkningar: Žižeks text intar själv rollen av det fantasiobjekt vilket enligt honom infinner sig just vid gränsen för subjektets förståelse, varför den kommer att absorberas i frågan om subjektets relation till och investering i sin egen läsning av texten (det som i psykoanalytisk terminologi kan benämnas överföring). Själva tron på ett system bortom texten fungerar då ytterst som den fantasi som Žižek menar måste ”genomträngas”

[5] Se till exempel Elisabeth Roudinescos skildring av hur Miller försökte att hindra hennes arbete *Jacques Lacan: En levnadsteckning, ett tankesystems historia* (Stockholm: Symposion, 1994) på grund av att hon presenterar en bild av Lacan som inte helt stämmer överens med hans egen officiella bild.
[6] Boynton 1998.

och på så sätt är läsaren själv alltid redan indragen i texten. Vi letar alltså i det följande inte efter någon kropp bortom Žižeks text. Dessa kroppar, Žižeks egen, liksom idén om ett bakomliggande system, är förvisso därmed att betrakta som döda i detta sammanhang, men de utgör inte den döda kropp vi intresserar oss för. Den finns nämligen ingen annanstans än i de rester vi undersöker.

Om vidare Žižek som person i någon mening skulle vara intressant är det därför inte primärt för att hans biografiska historia förklarar hans teorier, utan för att han som person (på ett sätt som påminner om hur hans text verkar) medvetet tycks manipulera ett slags exotism i det företrädesvis västerländska akademiska medvetandet på så sätt att han själv intar rollen av det sublima objekt kring vilket hans filosofi ständigt cirkulerar. Med andra ord fungerar han i egenskap av detta objekt som ett slags väckarklocka för läsarens egen relation till hans text. Sammantaget är ett intryck som vuxit sig allt starkare hos mig i mina försök att närma mig Žižeks författarskap att det därför tycks finnas åtminstone tre betydande saker att ta hänsyn till i mötet med det, saker som ofta uppmärksammas var och en för sig, men som vid närmare betraktelse visar sig vara intimt sammanflätade: a) hans ställning som en *representant för öst i väst* vilket tveklöst har en central funktion i receptionen av honom; b) den tydligt *associativa stil* med vilken han förenar sina filosofiska mästare med såväl populärkultur som politisk och annan samhällsvetenskaplig analys, vilken gör att han många gånger betecknas som postmodern, en beteckning som när det gäller formen/stilen tycks träffa hans arbete, men som när det kommer till det filosofiska innehållet framstår som mer tveksam; c) att det postmoderna greppet bärs fram av ett slags *sanningsanspråk* och ett sätt att förhålla sig till filosofin och begrepp som av hävd ofta bannlysts inom postmodernistisk teoribildning. Tillsammans tycks dessa tre saker bygga upp den *exotiska punkt* som Žižek förkroppsligar och vars hemvist är svår att få grepp om. Och kanske är det just genom att ha lyckats inta denna strukturella position i västvärldens akademiska medvetande som Žižek idag tycks utgöra till lika delar en källa till fascination som till aversion för dess blick (*ACI*, 105ff).[7] För aversionen väcker liksom fascinationen just frågan om vad Žižek är för ”oss” (vem?) och i förlängningen den om vad den punkt han intar i vår subjektiva såväl som sociala ekonomi innebär. Såtillvida som hans person och text således manipulerar ett visst rum i vårt samhälleliga medvetande och måhända därmed ger oss medel att undersöka detta medvetandes gränser, så är en neutral förklaring av hans text från en objektiv position utanför den ofruktbar. Det projekt som här då tar sin början söker därför inte endast förklara den žižekska textens system eller objekt, utan även ta hänsyn till hur den själv väcker frågan om sin egen reception.

[7] Se också Hanlon 2001, s. 7.

Detta vägval kan kontrasteras med det idag närapå hegemoniska påbudet om att *kontextualisera* (ett påbud som givetvis kan gälla på historisk såväl som en teoretisk nivå). Poängen är att kontextualiseringen själv alltid är selektiv, att den alltid i sin egen vidgning av förståelsen drar den samman och att den därmed måste betraktas som ursprungligt medskyldig i den text den kontextualiserar. Skyldig till att vi från och med kontextualiseringen läser en viss text på ett visst sätt. När denna skuld förnekas blir ironiskt nog den kontextualiserande läsningen hopplöst förlorad i abstraktioner. Här utgör Ian Parkers i vissa lacanska kretsar hyllade *Slavoj Žižek: a critical introduction* ett talande exempel. Sin lacanska och diskursanalytiska bakgrund till trots förmår Parker inte problematisera sin egen frestelse att bedöma Žižeks text mot bakgrund av föreställningen om en objektivt given bakgrund.[8] Parkers framställning är från början organiserad å ena sidan kring frågan om Žižeks slovenska bakgrund, å andra sidan kring hans teoretiska huvudinfluenser Lacan, Hegel och Marx. Parker betraktar – med märkbar frustration – i synnerhet Žižeks användning av Marx med skepsis, varför han inledningsvis framhåller honom som ”sloven, lacanian, hegelian” (men inte marxist) (*ACI*, 5). Han menar att dessa tre deskriptiva termer alla kan användas för att beskriva Žižek, men att samtidigt ingen av dem kan tas som given eftersom privilegierandet av en av termerna alltid redan måste förstås som en reflektion av beskrivarens utesageposition. Vad Parker gör, vilket få andra innan honom gjort, är därmed att sätta problemet med vår läsning eller konstruktion av Žižek i förgrunden. Han avser i sin introduktion att visa ”det fält av begreppsliga och politiska referenspunkter som organiserar hans skrift” i syfte att läsaren av Žižeks böcker ska kunna frigöra sig från deras förföriska stil (*ACI*, 2). För faktum är, menar Parker, att man som läsare lätt ”förhäxas och fascineras” av denna stil, vilken möter oss alltifrån *The sublime object of ideology* och framåt och anledningen därtill är att något som läsaren lätt upplever som avgörande samtidigt tycks ”finnas” i hans text och undfly läsaren. Läsaren knyts upp kring detta mysterium om det löfte om ett svar som Žižeks text tycks utlova, vilket då skulle innebära att Žižeks text bärs upp av något som inom den lacanska skolan betecknas som *fantasins funktion*, en funktion som fyller den osammanhängande och motsägelsefyllda texten genom den imaginära myten om fullständighet eller helhet.

Denna fråga är ur ett lacanskt perspektiv givetvis relevant eftersom den risk Parker uppmärksammar oss på är en ständigt föreliggande risk och alltså ingenting som endast gäller vår läsning av Žižek. Emellertid är frågan om detta problem endast kan formuleras som en risk när det gäller mötet med Žižeks text. För kanske är det tvärtom så att detta ”problem” utgör en fullständigt central ingrediens i denna text? Problemet, som jag ser det, är

[8] I detta framstår hans introduktion som ett tydligt exempel på den form av ”förord” Hegel inleder *Andens fenomenologi* med att ifrågasätta.

att Lacans mycket allmänt avsedda resonemang här närmast används som en resurs i ett misstänkliggörande av en enskild text. Den för psykoanalysen grundläggande frågan om fantasin väcks således märkligt nog för att avslöja Žižeks motsägelsefulla position och inkonsekventa bruk av teorier och begrepp (vilka lika bekymmersamt därmed i sig kommer att tas som givna av Parker). Från den lacanska beskrivningen av en tämligen allmän psykisk-strukturell funktion, rör Parkers reflektion endast den partikulära formation som är Žižeks. Så hävdar Parker bland annat att man inte kan vara ”žižekian” och att endast ”Žižek kan vara Žižek”(*ACI*, 10) i samma andetag som han själv villigt benämner Žižek såväl sloven, som lacanian och hegelian. Vilket innebär att han precis misskänner det žižekska (*sic!*) sättet att behandla frågan om identitet. Invändningen här är inte bara den att man rent logiskt borde kunna vara žižekian på samma sätt som man kan vara lacanian, utan dessutom att inte ens ”Žižek är Žižek”. I enlighet med Žižeks egen text kan man därför se den parkerska reduktionen som sådan (”Žižek = Žižek”) som ett uttryck för den omöjlighet vilken grundar all social ordning, jämförbar med den av Žižek diskuterade lacanska tautologin ”lag = lag.” Så ur Parkers förmenta försök att diskreditera Žižeks text som ett meningslöst företag, tycks ett sant žižekskt element resa sig och hemsöka Parkers argument. Genom att konstruera Žižek som ett undantag vars position vi aldrig kan inta (eftersom *den* inte finns) reproducerar han ofrivilligt figuren av det tautologiska våld som i Žižeks text grundar all kunskap.

Denna ingång bäddar då för den parkerska textens tydligt etnocentriska kontextualisering. Vad Parker gör är till att börja med att ägna ett helt kapitel åt en redogörelse för förhållandena på Balkan från Titos övertagande av makten, via den ”Slovenska våren” och fram till de händelser som följde på bildandet av Slovenien som suverän stat. Endast sparsamt diskuteras här Žižeks relation till och plats i dessa händelser och diskussionen lider av en närmast total avsaknad av nytt biografiskt material som skulle kunna fördjupa förståelsen av Žižeks relation till detta sammanhang. Relevansen av genomgången förblir dunkel. Vi får veta *att* Parker tycker att det är avgörande att känna till den kontext som diskuteras för att förstå Žižek, men frågan om *hur* Parker mer konkret menar att situationen inverkar på Žižeks analys lämnas i stort hängande och när den berörs sker detta genom högst tvivelaktiga utsagor som reducerar Žižeks tanke till en konsekvens av en viss politisk miljö, som att hans ”analys av motsägelsefullheten i livet i upplösningens Jugoslavien” kan ses som ett sätt att kartlägga Žižeks teoris och aktivisms motsägelsefullhet.[9] Det räcker med att tänka det absurda i att

[9] Han hävdar bland annat att vi kan betrakta situationen i uppbrottets Jugoslavien och dess konflikter som Žižeks teoris ”(o)möjliggörande villkor”. Problemet med detta är givetvis den tydligt realistiska prägel han ger detta villkor som Žižek så ofta diskuterar och som har sitt ursprung i Derridas dekonstruktion. Vad som sker i parkers text är att villkorets ”transcedentala” dimension misskänns, varpå vi i princip tycks ställas inför föreställningen om Žižeks idés ”konkreta” och ”materiella” villkor. Således plattas hela den problematik som sysselsät-

läsa Parkers eget arbete som en direkt återspegling av och förklarbar med utgångspunkt i den brittiska ”tredje-vägenpolitiken” (även om denna tes ironiskt nog tycks mer fruktbar än Parkers egen), för att den etnocentrism som verkar implicit i denna analys ska synliggöras. Inte desto mindre infinner sig detta problem just för att Parker söker hantera den för Žižek (och Lacan) grundläggande frågan om hur vår position i ett visst sammanhang, vår *utsageposition*, inverkar på situationen som sådan. För Žižek finns det ingen ren eller neutral blick och trots det menar han paradoxalt nog att en sådan icke-existerande eller omöjlig blick ständigt orienterar oss i vår relation till omvärlden. Om Parker söker konfrontera denna problematik i ett klargörande av de avgörande referenspunkterna för Žižeks analys, verkar hela hans projekt dock återinföra illusionen om den neutrala blicken och myten om det rimliga i att peka ut den historiska grunden som Žižeks analys baserar sig på. Han tycks därmed helt undvika sin egen relation till Žižek, sitt eget skrivande och hur hans egen blick på Žižek utgör villkoret för den bild av Žižek som växer fram i texten. Här är allt från hans inledande bestämning av sitt syfte att presentera avgörande referenspunkter, såväl som hans sätt att spjälka upp och bedöma Žižeks huvudinfluenser var och en för sig problematiska. Genom att hålla Žižek på avstånd, håller han samtidigt frågan om sin egen delaktighet borta.

Det grundläggande problemet med kontextualiseringen av Žižeks analys är återigen att den žižekska textens egen utgångspunkt är att analysera kontextualiseringen som sådan. Detta förloras ur sikte om vi som Parker söker bedöma den med utgångspunkt i ett antal fastslagna referenspunkter (kontexter). Det behöver i och för sig inte betyda att jämförelserna Parker gör är direkt felaktiga, de är snarare meningslösa i relation till det den žižekska texten gör. Han lyckas med andra ord inte diskutera den verkligt intressanta kontexten, dess eget inre sammanhang. Precis som Parker säger är därför Žižeks analys verkligen meningslös att bedöma utanför sig själv och sina egna verkningar. Men mot Parker vill jag framhålla att detta inte på något sätt kan verka diskrediterande eftersom det enligt Žižek gäller all analys. Det är möjligt att den i relation till Marx, Freuds eller Hegels skrifter ibland framstår som spekulativ, eller varför inte tveksam. Den verkligt intressanta frågan är emellertid den om Žižeks eget universum, det perspektiv han etablerar samt hur han inifrån det arbetar med det han ser som villkoren för all kunskap. Det är frågan om dessa villkor som detta arbete ägnar sig åt.

Vilka är dessa villkor? Om de rester vi sysselsätter oss med inte leder oss till någon kropp? Om det enda vi har är själva spåren, den tomhet som infinner sig dem emellan och inte minst vårt eget arbete med dem? Svaret är att det handlar om det slags transcendentala kropp eller objekt som till exempel i form av Žižeks egen text manipulerar och kommunicerar med vår

---

ter denna avhandling ut och istället återintroduceras en konventionell, historisk orsak i argumentet.

kunskaps gränser. För som vi redan sagt är det med utgångspunkt i frågan om ett sådant objekt vid vår kunskaps gränser Žižeks text verkar, i något han på senare tid benämnt *parallaxens klyfta* och kanske utgör också – som av en händelse – en kortare diskussion om denna klyfta en av genvägarna in i Žižeks tankesystem. Idén om parallax är relativt sent uppkommen hos Žižek. Vi ser den för första gången 2004 i en artikel i *The New Left Review* benämnd ”The parallax view”. Under våren 2006 utkom en bok med samma titel som Žižek själv beskrivit som sitt *magnum opus* och i det följande görs ett försök att introducera denna figur.

I enlighet med den visuella metaforik som ofta återfinns inom den lacanska tradition i vilken Žižek verkar avser allmänt talet om parallax ”den förändring av ett föremåls läge (i förhållande till ett annat föremål) som uppkommer, då föremålet iakttages från olika observationspunkter”. Vad vi har att göra med är med andra ord det inom till exempel perspektivismen och den luhmannska systemteorin uppmärksammade förhållandet att ett observerat objekt förändras i enligt med observatörens position i det sociala rummet. Nu kan vi i och för sig notera en viss glidning i begreppets innebörd, för medan föremålet i sig vanligtvis i talet om parallax inte antas påverkas av lägesförskjutningen, är Žižeks (liksom perspektivismens och systemteorins) uppfattning att objektet som sådant är inbegripet i parallaxens effekter: det subjektiva eller epistemologiska perspektivskiftet reflekterar som han säger en ontologisk förskjutning i själva objektet. Förskjutningen sker därför inte på någon gemensam plats. Tvärtom resulterar de skilda utgångspunkterna i framträdandet av två visavi varandra oförenliga ordningar som varken har tillgång till varandra genom något neutralt objekt eller neutral yta. I likhet med Kant som i *Kritik av det rena förnuftet* menade att människan och hennes förnuft är underställt en antinomisk strid mellan två i förhållande till varandra motsatta lagar, hävdar nämligen Žižek att den klyfta som uppträder i parallaxens perspektivskifte inte går att överskrida. Istället bör klyftan accepteras som en analytisk förutsättning, eller ett analytiskt villkor och det är därför Žižek med sträng nödvändighet endast kan teoretisera genom ett oupphörligt oscillerande mellan de oförenliga perspektiven där den enda egentliga kroppen är perspektivets egen inre omöjlighet. Dialektik i Žižeks mening är därmed inte upplösningen av de oförenliga perspektiven, utan tvärtom ett slags kvardröjande i det konfliktfyllda förbund de tillsammans ingår.

Detta kvardröjande reflekteras i föreliggande avhandlings själva ansats. För kanske kommer läsaren i det följande slås av det sätt på vilket den žižekska texten inte alltid beskrivs direkt. Vad avhandlingen gör består många gånger i att fortlöpande beskriva Žižeks teori genom en mängd redogörelser för teorins förhållande till och Žižeks kritik av andra teoretiska perspektiv. Den imiterar så att säga sitt objekts tendens att utveckla sig själv via en rad språng mellan olika teoretiska perspektiv. Så blir en rad andra teorier som Lacans psykoanalys, Kants transcendentala filosofi, Hegels

dialektik eller spekulation, Derridas dekonstruktion o.s.v. många gånger den substans avhandlingen arbetar med. Tanken med detta är att fånga den žižekska praktiken, dess parallaxa väsen, snarare än att binda upp redogörelsen i en kronologisk eller linjär ansats. För det är inom ramen för denna oscillerande praktik som hans analys av samhället och samhälleliga fenomen tar form. Med andra ord framträder hans begrepp ”den Andre”, ”fantasin” och ”akten” i något som ofta framstår som en parallax – eller som det nedan ibland kommer att heta ”homolog” då Žižeks text ständigt hoppar fram mellan tuvorna av olika homologa resonemang – operation. Det är denna operation avhandlingen försöker att följa, något som kan göras ända ned på nivån av biografiska detaljer. Låt oss därför avslutningsvis syna ett par tydligt diskrepanta sådana rörande Žižek. Å ena sidan hans kandiderande till presidentposten för det slovenska liberala partiet. Å andra sidan en fascination för det stalinistiska han gärna ger uttryck för. Betraktade tillsammans framträder Žižek som ett slags till synes omöjlig hybrid i form av en stalinistisk liberal, eller varför inte en liberal stalinist. Det är för övrigt denna hybrid som klär omslaget till en annan av Žižeks böcker. Placerad ensam i något som närmast för tankarna till en klassiskt brittisk sällskapsklubb, med korslagda ben och uppslagen tidning vänder Stalin med avmätt uppsyn sin blick mot läsaren med titeln/frågan *Did somebody say totalitarianism?* Denna placering av den absoluta markören för det totalitära mitt i det liberala samhällets högborg (den salong som bland andra Habermas idealiserat) ska inte endast ses som en absurd eller effektsökande lek med för varandra främmande tecken. Den verkligt komiska effekten i denna scen härstammar i själva verket ur avslöjandet av förbindelsen mellan den totalitära stalinismen och liberalismen som båda dessa ordningar ursprungligt utesluter i sina respektive konstitutioner. Poängen är att det totalitära i vårt moderna, västerländska samhälle, inte bara utgör vår kulturs andra, något uteslutet eller något vi inte kan begripa, utan att den officiella liberala individualismens tro på frihet ytterst bärs upp av ett slags underströmmar i kulturen vilka uppfattas som helt främmande från den officiella lagen, men som när de analyseras närmare visar sig vara konsekvenser av liberalismen själv och i synnerhet då liberalismens sätt att tränga bort frågan om determinismen. Omvänt hemsöks totalitarismen av frågan om friheten i den sterilitet den skapar då dess ledare i ett slags utplåning av handlingsutrymmet underkastar sig föreställningarna om en nödvändig historisk lag eller öde. Det är detta arbete med å ena sidan parallaxer och omöjliga synteser av olika slag och å andra sidan med den särskilda ”odöda” livssubstans eller materia som framträder vid platsen för syntesens omöjlighet, som denna avhandling uppfattar som det žižekska systemets centralproblematik och därför också gör till sitt objekt.

Sociologins och det socialas abstrakta storheter

Den materia som uppträder på parallaxens plats antas således i fortsättningen vara av avgörande betydelse för sociologin och kanske i synnerhet med avseende på den inom sociologin vedertagna distinktionen mellan teori och empiri. För parallaxens materia reser sig just ur det problematiska mötet mellan teorins och empirins abstrakta kroppar vilka allt som oftast samverkar för att utplåna det sätt på vilket de i själva verket förhåller sig till varandra. I en mening ligger det perspektiv som anammas här nära den marxistiska uppfattningen om att den egna teorin är en som till sin natur intervenerar i samhällets praxis, eller empiri, vilken därför aldrig kan betraktas som neutral.[10] Här uppfattas emellertid detta som ett universellt villkor för all teori varför det intressanta i det fortsatta resonemanget blir frågan om hur den sociologiska teorin, subjektet eller kunskapen binds samman med sitt objekt. I detta skulle möjligen avhandlingens sociologiska ursprung kunna sökas i vissa frågor som tidigt kom att prägla författarens möte med skolbildningar som konstruktivismen, (social)konstruktionismen och allehanda former av diskursteoretiskt inriktade analyser, frågor som jag också upplever har en generell relevans för sociologin som ämne eftersom de avser de inre begränsningar som med nödvändighet behäftar varje utsaga/omdöme vi fäller inom ramen för vår vetenskapliga verksamhet. Avhandlingen gäller därmed den sociologiska texten som sådan, dess villkor och gränser.

Att tala om ämnet sociologi och det sociologiska vetandet i termer av en text låter sig göras genom den ”språkliga vändning” som de senare decennierna hemsökt sociologin, såväl som human- och samhällsvetenskaperna mer generellt. För sociologen kan inte längre låtsas som om han eller hon endast försöker förstå ett samhälle ”där ute.” I undersökningen av samhället är själva den undersökande akten alltid redan en del av samhället, det sociologiska subjektet alltid redan objekt. Som Niklas Luhmann uttryckte det handlar sociologin mer och mer om observationer av ”andra ordningen”, alltså observationer av observationer.[11] Därmed kan sociologin inte heller bibehålla sin syn på sig själv som ett vetande vilket anläggs på ett autonomt objekt och den konventionella doxa som tar uppdelningen mellan subjekt och objekt som utgångspunkt framstår inte längre som särskilt övertygande. Att bryta med denna doxa tangerar Sartres klassiska utsaga i förordet till Franz Fanons *Jordens fördömda* om att avlivandet av den europeiske kolonisatören ”dödar två fåglar med en sten” (å ena sidan kolonisatören, å andra sidan den koloniserade som nu framträder som ett fritt subjekt). För konsekvensen av brottet med den sociologi som tar distinktionen mellan subjekt och objekt för given är inte endast att göra allt till text i något slags nominalistisk eller idealistisk

[10] Se Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1987).
[11] Niklas Luhmann, *Theories of Distinction: Redescribing the Descriptions of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2002), s. 94ff.

gest, det verkliga syftet är att frigöra en ny form av ”objektivitet”, ett lik som tidigare misskänts i distinktionen mellan sociologin och det sociala.

Enligt detta perspektiv framstår den sociologiska doxan alltmer som metafysisk, varför brottet med den placerar sociologin mitt i det för dekonstruktionen så viktiga temat om ”metafysikens död” och förlusten av *den arkimediska punkt* vilken så att säga garanterar eller ger kunskapen stöd. Dekonstruktionen har uppmärksammat hur denna punkt beretts en särskild plats utanför kunskapen, till exempel i form av idén om en naturlig referent (verkligheten) vilken språket och kunskapen antas korrespondera med. I form av en fast grund att stå på ger referenten kunskapen stöd, men samtidigt noterar man inom dekonstruktionen hur språket dessutom kommer att underkastas denna yttre punkt. I dekonstruktionen antas nu varje sådan förment yttre instans alltid på förhand vara en konsekvens inom ramen för språket självt. Tinget är i sig alltid ett tecken eller en specifik form av språket och därmed imploderar skillnaden mellan tecknets in- och utsida, mellan det inre och det yttre. Det innebär att idén om den yttre referenten uppfattas som misskänd. Ett yttre kan, menar man, nämligen inte underkastas kunskapens dröm om en fullständigt närvarande verklighet, utan kan endast närmas negativt, i ett spel av skillnad mellan närvaro och frånvaro, där kunskapens andra endast ger sig till känna via något som inte passar in eller kan förstås i konventionell mening.

I sin välkända uppsats ”La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” (Strukturen, tecknet och spelet i humanvetenskapernas diskurs) lägger Derrida ett slags pågående brott inom humanvetenskapen under luppen när han diskuterar hur innebörden i begreppet ”struktur” – eller snarare en dimension av strukturen som han benämner ”strukturaliteten” – traditionellt sett reducerats genom att den underordnats idén om ett centrum. Det intressanta är dock hur detta centrum alltid med nödvändighet måste verka från en plats varken inom eller utanför systemet. Å ena sidan har det fått ställningen av något som ansetts reglera och möjliggöra spelet mellan strukturens element. Det är så att säga villkoret för att strukturen ska framträda. Å andra sidan kan det endast göra det genom att självt inte bestämmas av strukturen och om vi då visserligen tycks ha en villkorad struktur, så ser vi snart att villkoret i sig är ogrundat. Så i den mån strukturen underordnas centrum som något åtminstone delvis yttre och oförklarat underkastas filosofin (vetandet) också något som antas vara utanför den själv. I reaktion mot denna tendens att anta existensen av en sådan yttre metafysisk princip menar Derrida att trojkan Nietzsche, Freud och Heidegger kommer att formulera en radikalt ny form av ”lösning” till den konflikt som behäftat filosofin. Denna form börjar tala inifrån metafysikens själva inkonsekvens och snarare än att se den som enbart problematisk, börjar den tas som ett slags utgångspunkt. Således ligger till exempel radikaliteten i Freuds psykoanalys i hans sätt att börja närma sig det omedvetna som ett slags ytfenomen, vilket endast kan bestämmas i analysen av analysandens

manifesta diskurs. Om Freud skakar om den västerländska synen på subjektiviteten är det därför inte i det att han upptäcker en omedveten kontinent utanför det medvetna subjektet. Tvärtom ligger hans revolution i att visa hur analysandens problem endast kan behandlas inifrån subjektets egen metafysiska diskurs. Metafysiken kan som Derrida säger endast skakas om inifrån metafysiken själv. Detta gör varje försök att söka skaka om traditionen till en skör balansgång mellan att delta i och bryta med dess metafysik. Brottet kan i sig aldrig förutsätta sig själv som utanför eller efter metafysiken, vilket endast skulle markera en återgång till metafysik. Dekonstruktionen kan därför aldrig verka utanför metafysiken, utan endast skaka om den *genom att imitera dess egen rörelse*. Därmed blir brottet med metafysiken paradoxalt nog ett brott just då själva tanken om brottet överges, precis i den mån som metafysikens konflikter hädanefter tas som utgångspunkt och som den verklighet vi från och med nu spårar endast indikerar sig negativt via dessa inre konflikter.

Kanske bör vi emellertid vara försiktiga med att hävda att något i stil med en språklig vändning faktiskt skulle ha ägt rum på senare tid. Inte för att reflektionen över det egna ämnet alltid varit särskilt närvarande inom just sociologin (för även om en sådan reflektion funnits är det oklart i vilken mån den baseras på idén om att samhället som objekt är oavhängigt den egna språkliga vetandepraktiken), utan för att talet om denna vändning påminner om den under åttiotalet livliga diskussionen rörande ”postmoderniteten.” Precis som förespråkarna för idén om att ett postmodernistiskt skifte hade ägt rum, tenderar de som talar om en språklig vändning genom själva talet om något nytt att maskera hur det nya redan verkade i det gamla. För det nya är när det kommer till talet om en språklig vändning endast nytt i en kontingent akademisk miljö där såväl Kants som Hegels radikala formuleringar av relationen mellan det subjektiva och det objektiva systematiskt nonchalerats. Vad dessa filosofer i grunden söker åstadkomma är nämligen ett nytt förhållningssätt hos subjektet till kunskapen. Till exempel är då poängen i Kants ”kopernikanska vändning” att bestämma kunskapens objektivitet som sprungen ur kunskapssubjektet självt.[12] Här kommer den verkliga distinktionen att förskjutas från den mellan subjekt och objekt, till en mellan subjektets erfarenhet och de objektiva transcendentala kategorier som möjliggör denna erfarenhet. Endast genom att denna transcendentala instans tillhandahåller vissa koordinater kan subjektets möte med objektet äga rum. I den meningen kan vi säga att de transcendentala kategorierna fungerar som ett slags möjliggörande förmedlare mellan subjektet och dess omvärld. Även i Hegels formulering av medvetandets relation till naturen är förmedlingens roll fullständigt avgörande. Så menar han att det endast är det han kallar det omedelbara medvetandet som tar naturen som utgångspunkt. Detta görs enligt Hegel till exempel i de så kallade naturreligionerna

[12] Otfried Höffe, *Immanuel Kant* (Stockholm: Thales, 2004), s. 48f.

då dessa just misskänner naturen försåvitt den ytterst måste betraktas som andens egen skapelse.[13] Hegels ande ska här inte förstås som idealistisk i konventionell mening eftersom den liksom Kants transcendentala kategorier inte står i direkt motsättning till naturen. Anden har snarare förmedlingens plats såsom det som föregår varje uppdelning i subjekt och objekt.[14] Det intressanta med kristendomen för Hegel blir därför också det sätt på vilket den upphör att se det gudomliga som något utanför sig själv i naturen varandes och istället börjar närma sig sin egen delaktighet i religionen. För att återvända till frågan om kunskapen mer direkt hotar uppvärderingen av språket och förmedlingen den traditionella uppdelningen mellan epistemologi och ontologi. I och med uppvärderingen framstår det nämligen som oklart på vilket sätt det skulle kunna existera en ontologi utanför ramen av ett visst kontingent *episteme*. Frågan om ontologin kan som vi redan konstaterade i förra avsnittet enligt Žižek inte hållas isär från den om epistemologin, dels för att frågan om ontologin endast kan väckas från en kontingent epistemologisk position, dels för att förändringen av den senare positionen medför en parallell förskjutning i ontologin (*PV*, 17). Därmed förändras också synen på den vetenskapliga praktiken som sådan. Det som förut uppfattades som bristfälligt, frustrerande och begränsande blir nu den plats där ”objektiviteten” negativt avtecknar sig.

> The philosophical consequences of this ’intimate relation between epistemology and ontology’ are crucial: the traditional opposition between epistemology and ontology should be left behind. It is no longer that we, subjects of a scientific investigation engaged in the difficult path of getting to know objective reality by gradually approaching it, formulate and solve problems, while reality just *is* out there, fully constituted and given, unconcerned by our slow progress. In a properly Hegelian way, our painful progress of knowledge, our confusions, our search for solutions, that is to say, precisely that which seems to *separate* us from the way reality really is out there, is already the innermost constituent of reality itself. When we try to establish the function of some organ in an animal, we are thereby repeating the ‘objetive’ process it-

[13] G. W. F. Hegel, *Hegel’s Logic: Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 1975), § 239.

[14] Om talet om den språkliga vändningen därför illustrerar något så är det kanske just hur seglivat det naturliga medvetandet är. Kanske är det en myt att det skulle ha skett en vändning vilken vi nu skulle tagit oss igenom och vara efter, på samma sätt som att det verkar vara en myt att vi innan denna vändning inte skulle gått igenom den. Mycket pekar mot att ”vändningen” varit här under en längre tid och att vi fortfarande inte är ”igenom den”. Att den inte har inträffat i form av en neutral händelse vilken vi kan pricka in på en utvecklingslinje. På samma sätt som viljan att begrava stridsyxan mellan konstruktivism och realism, eller den mellan kvalitativ och kvantitativ metod och på så sätt förpassa dem till ett passerat stadium, förklarar idén om den språkliga vändning något ouppklarat som uppklarat. Den strategiska vinsten i talet om en språklig vändning, att etablera uppfattningen om att språket bör hanteras som något primärt som legitim inom den vetenskapliga praktiken, ska inte förnekas men frågan är om den förmår oss att bryta med det den vänder sig mot eller tvärtom håller oss kvar i en ny myt om brottet.

> self through which the animal 'invented' this organ as the solution of some problem. Our process of approaching constituted objective reality repeats the virtual process of Becoming of this reality itself. The fact that we cannot ever 'fully know' reality is thus not a sign of the limitation of our knowledge but the sign that reality itself is 'incomplete,' open, an actualization of the underlying virtual process of Becoming. (*OwB*, 56)[15]

Upplösningen av motsättningen mellan epistemologi och ontologi handlar återigen inte om en idealistisk syn på verkligheten i vilken den uppfattas som reducerbar till text. Istället är vår kunskap inget annat än verklighetens egen rörelse, även om den är det på det specifika sätt som introducerar frågan om förnuftet och självmedvetandet. Sociologin måste därför inkludera reflektionen över sig själv i det egna vetandet och undersöka hur den själv deltar i konstruktionen av objektet och denna konstruktion gäller såväl de egna begreppen och valen av empiri som de mer svårgripbara (överförings)relationer det forskande subjektet och den sociologiska diskursen är involverade i i sina möten med det de undersöker. Centralproblematiken gäller i detta avseende sociologins sätt att behandla frågan om det sociala. För trots inflytandet historicismen under nittonhundratalet fick inom stora delar av sociologin – med dess emfas på vikten av att förstå varje historisk situation med utgångspunkt i dess egna termer[16] – är det fortfarande vanligt att det sociala i sig får rollen av något objektivt givet. Och om vi då som sociologer kan kritisera allt ifrån ekonomism och psykologism till biologism är risken att vi återigen enbart reproducerar en ny form av storhet eller determinant.[17]

---

[15] "De filosofiska konsekvenserna av detta 'intima förhållande mellan epistemologi och ontologi' [hos Deleuze] är avgörande: den traditionella motsättningen mellan epistemologi och ontologi måste överges. Det förhåller sig inte längre så att vi, de vetenskapligt undersökande subjekten stadda på den svåra vägen mot att lära känna den objektiva verkligheten genom att gradvis närma oss den, formulerar och löser problem, medan verkligheten bara *är* där ute, helt konstituerad och given, obekymrad av vår långsamma framfart. På ett verkligt hegelianskt sätt är redan vår smärtsamma kunskapsutveckling, vår förvirring, vår jakt på lösningar, med andra ord just det som tycks *skilja* oss från det sätt på vilket verkligheten verkligen är därute, de innersta beståndsdelarna av verkligheten själv. När vi försöker bestämma funktionen hos något organ i ett djur repeterar vi därmed den 'objektiva' processen i sig genom vilken djuret 'uppfann' detta organ som lösningen på något problem. Vår process att närma oss den konstituerade objektiva verkligheten repeterar verklighetens egen virtuella blivandeprocess. Det faktum att vi aldrig kan 'känna verkligheten helt' är därför inte ett tecken på vår kunskaps begränsning, utan tecknet för att verkligheten själv är 'ofullständig', öppen, ett förverkligande av den underliggande virtuella tillblivelseprocessen."

[16] Se Peter L Berger & Thomas Luckmann, *Kunskapssociologi. Hur individen uppfattar och formar sin sociala verklighet*, 2:a uppl. (Falun: Wahlström & Widstrand, 2003). I den feministiska diskussionen bör här kanske framför allt Joan W Scotts foucaultinfluerade bidrag nämnas som, även om det inte är direkt sociologiskt, på liknande sätt som Judith Butlers lämnat viktiga spår efter sig i den sociologiska diskussionen om kön. Se exempelvis J W Scott, *Gender and Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988).

[17] Se Bruno Latour, *Re-assemblying the Social* (Oxford: University Press, 2005), Jean Baudrillard & Philippe Petit, *Paroxysm* (London: Verso, 1998), s. 40.

Striden om hur vi ska se på det sociala uttrycks inte minst i dagens diskussion inom konstruktivismen. Låt oss här ta som utgångspunkt det radikalkonstruktivistiska antagandet om att inte bara vår kunskap om världen är socialt bestämd, utan att själva denna värld som sådan inte existerar utanför de sociala konstruktionerna. Detta innebär alltså att inte bara vår sociala tillvaro, utan även den fysiska verkligheten är bestämd i det sociala.[18] Allt (det mest framträdande exemplet är givetvis ”kön”) är, för att använda den konstruktivistiska doxan, sociala konstruktioner. Kritiken menar här att om allt är socialt konstruerat på detta sätt så borde detta även omfatta detta konstruktivistiska grundantagande, vilket med andra ord måste placeras på samma nivå som all annan kunskap för att inte bli en ny objektiv bas. Av detta argument följer två slutsatser: för det första tycks det finnas något i det radikalkonstruktivistiska argumentet som exkluderas och därmed förblir oreflekterat i det konstruktivistiska argumentet, nämligen den position varifrån konstruktivisten själv talar; för det andra hävdar vissa att detta verkar självförgörande för det konstruktivistiska argumentet som sådant, antingen skriver radikalkonstruktivismen in just det man menar göra sig av med eller så hamnar man i en oändlig regress eller relativism. Mitt argument är att den första av dessa slutsatser tycks vara svår att komma ifrån, medan den andra bär tydliga spår av en mer konservativ, positivistisk tanketradition. Mot argumentet om att konstruktivismen skulle vara självförgörande kan vi dock ställa Derridas position och hans förnekande av möjligheten av att inta en objektiv och neutral punkt utanför diskursen. ”Texten har ingen utsida” såtillvida som varje ”utanför” alltid redan befinner sig inom ramen för vår sociala, vetenskapliggörande praktik. Det självförgörande i den konstruktivistiska tesen är således inte det problematiska, utan pekar snarare på den nödvändiga vägen bort från en naiv realism vilken alltid i sista hand förlitar sig till ett metafysiskt yttre som grunden för sina argument. Det problematiska är istället det faktum att avsaknaden av en ”arkimedisk punkt” oftast inte tas på tillräckligt stort allvar (det faktum att varje kunskap skriver in i sig själv en viss form av omöjlighet). Antagandet att allt är socialt konstruerat är motsägelsefullt, men det är exakt i denna motsägelsefullhet som konstruktivismen måste finna sig själv, eller sin egen sanning. Konstruktivismens problem är enligt detta argument inte problematiskt på grund av att det distanserar sig allt för mycket från den naiva realismen, utan att den förblir alltför präglad av densamma. Den låser sig så att säga i ett motsatsförhållande till realismen, vilken den ständigt verkar känna en förpliktelse att svara upp till. Kanske är det till och med så att detta krav inte alls kommer ifrån några yttre betingelser, utan snarare är en del av konstruktivmens inre röst?

På så sätt lyckas inte konstruktivismen se att det den säger i mångt och mycket endast är repetitioner av Kants transcendentala revolution vilken för

[18] Søren Barlebo Wenneberg, *Socialkonstruktivism – positioner, problem och perspektiv* (Helsingborg: Liber, 2000), s. 84 ff.

alltid kom att skriva in en ”kunskapens kris” i det filosofiska/vetenskapliga medvetandet. Är det inte misstron mot möjligheten att, som Kant säger, formulera ett positivt ting-i-sig i diskursen som en grund för denna, vilken mer än något annat präglar det konstruktivistiska argumentet? Och är inte det motsägelsefulla antagandet om att ”allt är socialt konstruerat” (att varje utanför alltid redan är ett resultat av det sociala konstruerandet) därför inte bara den andra sidan av Kants tes om det samtidigt nödvändiga och omöjliga tinget-i-sig? Den positiva närvaron av detta yttre/ting är med nödvändighet i den vetenskapliga texten omöjligt, det är med strikt nödvändighet ett negativt begrepp, ett gränsbegrepp.[19] Varje försök att grunda en diskurs i en positivt närvarande verklighet är i den meningen för-kantiansk. Det konstruktivismen inte lyckas göra tillräckligt tydligt är hur denna omöjliga kunskap är den enda vi har tillgång till och kan verka inom. Den hegelska vändningen av detta argument skulle vara att visa hur detta i förlängningen inte är ett argument som förgör kunskapen, inte heller ett argument enligt vilket vi för alltid måste avsäga oss ambitionen att nå sanningen. Snarare är detta negativa gränsbegrepp filosofins, tankens och reflektionens sanning som sådan. Denna avhandling tar som utgångspunkt det faktum att konstruktionismens självförgörande grund måste tas på allvar, utan att den för den skull konstruktionismen som sådan underkänns. Här finns två motsatta tendenser i konstruktivismen. Låt oss tala om en ”svag” kontra en ”stark” konstruktivism.[20] Den svaga konstruktivismen drar tillbaka positionerna och accepterar inte alls antaganden som dem om att allt är diskurs. Exempel på denna positionering är inte svåra att finna. Barlebo Wennebergs ”lösning” av problemet med regressen är talande. Vad han gör är helt enkelt att införa en, som han kallar det, bromskloss i resonemanget med vars hjälp han kan rädda den fysiska verkligheten. Hela argumentet bygger på att vi, för att det ska vara möjligt att skapa en bromskloss, måste ”skapa ett utrymme där sociala och subjektiva faktorer inte tillåts inverka, där vi bara tillåter rationella grunder och där empiriska data kan ses som rena bevis”, något som han gör via införandet av distinktionen mellan (1) den vetenskapliga kunskapens uppkomst och skapandet av en kollektiv acceptans beträffande denna kunskap och (2) bedömningen av giltigheten i denna kunskap. Tyvärr kan denna distinktion i sig inte uppfattas som logiskt giltigt, det går inte att bevisa dess giltighet i någon slutgiltig mening. Skapandet av utrymmet baseras, erkänner därför författaren, på något av en ”normativ princip”. Kort sagt: den distinktion som separerar det sociala/normativa från det logiska skrivs i sig in i en normativ miljö, vilket endast blottar omöjligheten att skilja det sociala från det rationella. Det intressanta här är att ”sanningen” för Barlebo Wenneberg blir av sekundär betydelse, han väljer att överordna

[19] Fredrik Agell, *Frågan efter livets mening: om kunskap och konst i Nietzsches tänkande,* (Stockholm/Stehag: Symposium), 112 f.
[20] Vilket inte ska förväxlas med talet om Edinburghskolans så kallade “starka program”.

denna normativa princip det han benämner textens oändliga regress, en manöver genom vilken han förmår rädda det som den normativa principen från början utgick ifrån, det yttres självständighet i relation till diskursen.[21]

Det finns emellertid, som sagt, även en starkare konstruktivism kanske bäst representerad av Bruno Latour och Steve Woolgar.[22] Denna konstruktivism är den som är längst ifrån Barlebo Wennebergs position och han menar att deras ståndpunkt endast kan leda till ”mystifierande slutsatser” och problematiska utsagor.” Enligt mitt sätt att se saken är det dock just i dessa motsättningar vi närmar oss den radikala konstruktivismens ”kärna” eftersom det är först i det ögonblick som en viss obegriplighet, en viss blind fläck uppdagas och accepteras som konstitutiv i den egna texten som konstruktivismen får tillfälle att reflektera sitt eget negativa ursprung. En av de paradoxala utsagor Barlebo Wenneberg lyfter fram hos Latour och Woolgar – den att ”läsaren skriver texten” – är på så sätt exempelvis helt logiskt riktig eftersom den på ett konsekvent sätt vägrar att betrakta den egna texten som en slutgiltig eller objektiv produkt. På samma sätt förhåller det sig med deras, i Barlebo Wennebergs ögon, absurt låga anspråk på den egna analysen. Det är givetvis på grund av att Latour och Woolgar inte accepterar existensen av en objektiv, neutral punkt utifrån vilken diskursen som helhet kan bedömas, som de bland annat menar att ”ingen kan säga något om något”, en viss osäkerhet/obestämbarhet skriver alltid in sig i resonemanget. Betraktat ur det perspektiv Latour utvecklat senare i böcker som *Pandoras Hope* har detta ingenting med det postmoderna förnekandet av verkligheten att göra, eftersom han menar att verkligheten varken kan reduceras till en *social* konstruktion eller till *diskurs*.[23] Faktum är att Latour vänder sig mot hela den föreställningsvärld som sätter det sociala mot det verkliga, det politiska mot vetenskapen (”de två kulturerna”) och inte minst subjektet mot objektet. Mot liknande uppdelningar etablerar idén om att ”läsaren skriver texten” en ontologi där själva distinktionen mellan passivitet och aktivitet, subjekt och objekt o.s.v. inte längre gäller. Det är inte bara så att läsarens aktivitet här

---

[21] Ett annat intressant exempel på denna svagare form av konstruktivism utgörs av Gerard Delantys försök att närma realismen och konstruktivismen. Han hävdar här att motsättningen dem emellan endast är skenbar och skiljer sin position vilken både tar hänsyn till konstruktivism och realism från dels en naiv realism (som inte insett den roll sociala aktörer har i konstruerandet av verkligheten), dels en naiv konstruktivism (som inte förstått att det finns en objektiv verklighet bortom de sociala konstruktionerna). Det är inte särskilt överraskande att hela hans läsning av konstruktivismen är fullständigt skev i det att den i sista hand ändå placerar den på en reell, objektiv bas. Det intressanta är emellertid att denna positionering inte tycks vara en tillfällighet, utan snarare en latent effekt av konstruktivismens oförmåga att helt göra upp med realismen. Konstruktivismen i dess svagare tappning öppnar sig helt enkelt för ett slags re-realisering av konstruktivismen. Se Gerard Delanty, *Social Science: Beyond Constructivism and Realism* (Buckingham: Open University Press, 1997), s. 133.

[22] Se i synnerhet Bruno Latour & Steve Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

[23] Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

uppmärksammas, en idé som lätt skulle kunna reduceras till den socialkonstruktivistiska idén om hur verkligheten produceras i ett i sig ej ifrågasatt rum. Istället agerar texten också på läsaren så att vi i läsningen får en ny form av aktör. I denna konstellation har vi inte längre ett subjekt och ett objekt, utan ett ”kollektiv” av mänskligt och icke-mänskligt som agerar tillsammans och påverkar varandra. Inte längre ett subjekt som konstruerar texten, eller en text att förstå, utan en konstruerande läsare-text. Här står inte längre det skapande subjektet mot det skapade eller autonoma objektet. För som Latour säger apropå den vetenskapliga processen är själva poängen med hans position att ”vetenskapsmän [*sic!*] gör autonoma fakta”.[24] I den meningen slår han med all kraft mot det han uppfattar som modernitetens *etos* förankrat som det enligt honom är i klyftan mellan tankens insida och världen utanför, en klyfta som enligt Latour förblir oöverbryggbar så länge vi tänker dess poler som varandra motsatser. Men eftersom motsatsen endast är en produkt av moderniteten är den inget annat än ett tillfälligt perspektiv som vi kan göra oss av med och det är i enlighet med detta Latour pekar ut möjligheten av en vetenskap bortom spänningen mellan konstruerad och autonom verklighet, materialism och idealism, vetenskap och politik och inte minst epistemologi och ontologi. En sådan vetenskap bryter sig då från början loss från själva motsättningen mellan det konstruerade sociala och den objektiva verkligheten genom att tänka ett nätverk eller kollektiv av humana och inhumana element. Någonstans i detta kollektiv tänker jag mig då att detta arbete och Žižeks analys opererar.

Observation av den žižekska textens centralproblematik

Ovan liknades detta arbetes ansats vid en obduktion vars relation till sitt objekt bygger på en viss distans. I termer av Luhmanns systemteori är denna distans en nödvändig del av all observerande praktik. För det är först genom avståndet till objektet som observationen kan skilja ut det från dess omvärld och identifiera det.[25] När i det följande den žižekska texten underkastas observation görs det också i enlighet med historicismens grundläggande fokus på hur allt historiskt skeende måste förstås med utgångspunkt i dess egen situation. Som sagt handlar det visserligen inte om att undersöka de historiska villkor i vilken denna text bildas. Inte heller handlar det om fastställandet av någon ursprunglig intention hos författaren Žižek. I den meningen är det inte så mycket fråga om ett kriminalarbete – som undersöker platsen för mordet eller potentiella förövares motiv och med utgångspunkt i dessa ledtrådar söker fastställa händelseförloppet ifråga – som en observation av kroppen själv. Vad vi intresserar oss för är alltså denna text-kropps egen

[24] Latour 1999, s. 281.
[25] Det är denna dubbla operation hos observationen Luhmann hämtar från Spencer Browns distinktion mellan ”distinktion” och ”indikation”. Se till exempel Luhmann 2002.

kontext, situation eller mening. Därför är också en kort översikt över denna kropp på sin plats.

Den žižekska textkroppen. Sedan sin debut i den anglosaxiska akademin med *The sublime object of ideology* 1989 har Žižek i huvudsak publicerat sig på engelska och avhandlingen begränsar sig till dessa arbeten. Hans publiceringstakt har varit hög, vilket lett till en minst sagt omfattande produktion och sedan 1989 har han gett ut ett tjugotal monografier, en mängd artiklar (som dock många gånger i en eller annan form finner sin väg in i hans böcker), samt stått bakom och medverkat i en rad antologier. Kronologiskt kan produktionen delas upp i tre perioder. Den första introducerande perioden spänner över fem år från debuten och det är här Žižek grundlägger sin ställning som kulturteorins Elvis genom sitt ständiga pendlande mellan populärkultur och filosofi (till exempel uttryckt i undertiteln till *Enjoy your symptom!* – ”Lacan in Hollywood and out”). Även om samtliga titlar från den här tiden innehåller denna pendling kan vi göra en uppdelning mellan de uttryckligen filmvetenskapliga och de i vilka filmen intar en något mer tillbakadragen roll. Det är, med ett undantag, i synnerhet de senare som figurerar i denna avhandling. *The sublime of object of ideology* (utkom på svenska 2001) är kanske det arbete som fått störst genomslag av alla Žižeks böcker, kanske inte minst på grund av att det introducerades som ett nytillskott i den vid denna tidpunkt inflytelserika diskussionen kring Ernesto Laclau och Chantal Mouffes postmarxistiska *Hegemony and socialist strategy.* Boken innehåller inte bara ett förord av Laclau, utan Žižek tackar också de båda för att deras arbete ”orienterat honom i hans försök att använda den lacanska begreppsapparaten som ett verktyg i analysen av ideologi” (*SOI*, xvi). I detta försök att formera en lacansk ideologianalys påbörjar Žižek arbetet med ett antal frågor som fortfarande intar en central roll i hans analys, bland annat de om subjektets, objektets och njutandets ställning i den lacanska analysen. I detta finner vi inte endast en från kritik av idén om subjektets död, utan också ett slags ”komplettering” av det anglosaxiska övertagandet av Lacan vilket enligt Žižek varit alltför fokuserat på den tidiga Lacans arbete med konflikten mellan det Lacan benämner ”det symboliska” och ”det imaginära.” Men med *The sublime object of ideology* introducerar Žižek också läsaren för den säregna hegelianism som blivit hans signum och med detta görs inte minst frågan om ”skenet” viktig och det är då redan i detta tidiga verk som han utvecklar sin centrala idé om hur varje social formation i grunden bygger på en viss förvrängning, som han då benämner ideologisk. Och ”ideologins sublima objekt” är då just ett gåtfullt objekt som subjektet eller samhället njuter genom och som därmed binder samman samhället, som i syndabockstänkandet där fantasin om syndabocken blir det som låter ett samhälle i kris förneka de egentliga källorna till krisen och hålla samman.

Perioden innehåller ytterligare tre filosofiska titlar, *For they know not what they do: enjoyment as a political factor* (1991), *Tarrying with the negative: Kant, Hegel and the critique of ideology* (1993) och *The metastases of*

enjoyment: six essays on woman and causality (1994, på svenska 1996 som *Njutandets förvandlingar: Sex essäer om kvinnan, kulturen och makten*), där vi kan notera hur frågorna om njutandet (”enjoyment”) och ideologin återigen explicit skriver in sig och intar en viktig roll. Av dessa kan kanske den förstnämnda framhållas som särskilt betydelsefull. Det gäller inte minst för denna avhandling eftersom detta kanske är det arbete i vilket Žižek mest systematiskt angriper dekonstruktionen, dess syn på Hegel och sätt att behandla frågan om det totaliserande centrum som binder samman det symboliska. Men arbetet fullföljer också arbetet med frågan om ideologin och liksom *The sublime object of ideology* blir frågan om hur en ideologikritik ska kunna formeras i kölvattnet av dekonstruktionens urholkning av sanningsbegreppet, ett farvatten som då även Žižek rör sig i. Utöver det har vi slutligen de två filmvetenskapligt inriktade böckerna, *Looking awry* (1991) och *Enjoy your symptom* (1992), där i synnerhet den andra tillhandahåller en stimulerande ingång till Žižeks hegelianska lacanism.

Efter denna intensiva utgivning följer en något lugnare period på fyra år under vilka Žižek dels ägnar Schellings filosofi en bok *The indivisible remainder* (1996) samt ett förord (till den engelska nyutgåvan av Schellings *Die Weltalter*) på närmare hundra sidor titulerat *The Abyss of freedom* (1997), dels i *Plague of fantasies* fördjupar en annan viktig fråga från de tidigare ideologikritiska arbetena, intimt länkad till frågan om ideologin som sken, nämligen den om fantasin. Intresset för Schellings filosofi kan tyckas en aning apart med tanke på att det endast är under denna period Žižek ger dennes filosofi en verkligt betydande roll i förhållande till sitt arbete. Men arbetet fyller en viktig funktion i relation till Žižeks omtolkning av Hegel efter dekonstruktionens kritik av denne. För hos Schelling finner han en föregångare till dekonstruktionen som så att säga öppnar upp och postulerar Hegels ”absoluta kunskap” och gud som i grunden ofullständiga. På så sätt menar Žižek att Schelling spelat en avgörande roll för den post-hegelianska filosofin från tänkare som Marx och Kierkegaard, till Heidegger och den mer sentida dekonstruktionen. Men det är uppenbart att arbetet med Schelling också är en del av Žižeks egen omläsning av Hegel, något som reser frågetecken kring avståndet mellan Žižeks Hegel och den inom dekonstruktionen mest framträdande Hegeltolkningen som vi finner i Derridas *Glas*.

Med millenniets sista år inleds emellertid den tredje period som när det gäller publikationstakt vetter intill vansinne. Under de fem år som löper mellan 1999 och 2004 släpper Žižek inte mindre än elva egna nya titlar, författar ett nytt förord på drygt hundra sidor till nyutgåvan av *For they know not what they do*, operaanalysen *Opera's second death* med Mladen Dolar (från den slovenska lacanskolan), samt den experimentella diskussionsboken *Contingency, hegemony, universality* tillsammans med Judith Butler och Ernesto Laclau. Ribban för denna maniska takt sätts genom den fyrahundra sidor långa *The ticklish subject* som enligt rykten ska ha tagit Žižek knappt ett

halvår att färdigställa.[26] På liknande sätt som under första perioden har vi här ett antal populärkulturellt inriktade analyser, främst gällande film genom *The art of the ridiculous sublime: on David Lynch's Lost highway* (2000) och *Fright of real tears* (2001), men också det nämnda arbetet om opera. Vi har också ett par kortare essäer rörande kriget mot terrorismen och Irakkriget, *Welcome to the desert of the real* (2002) och *Iraq: the borrowed kettle* (2004). Vidare har vi tre böcker i vilka Žižek utvecklar frågan om trons och religionens betydelse i hans system, *The fragile absolute or why is the christian legacy worth fighting for?* (2000), *On belief* (2001), samt *The puppet and the dwarf: the perverse core of Christianity* (2003). Vad han ger sig in på här är något liknande som i fallet med Hegel fast nu med avseende på kristendomen, nämligen ett försök att utvinna en kritisk potential ur en rörelse som i många kretsar vilka gör anspråk på radikalitet idag avfärdas som konservativ. Förvisso är det inte någon konventionell kristendom det här är frågan om, utan en som precis som Derridas judiskt influerade etik kommer mycket nära det de flesta kanske skulle definiera som ateism. Inte desto mindre är det ett försök att formulera en teori som i grunden ger plats för den religiösa och etiska frågan i sin ontologi. Återigen utgör här en av huvudantagonisterna dekonstruktionen och i synnerhet Derridas Levinasinfluerade etik. I enlighet med sin uppvärdering av något i det som dekonstruktionen ofta avfärdat som totalitärt och essentialistiskt är det den paulinska kristendomen med dess institutionalisering av den kristna kyrkan och samfundet han lierar sig med.[27] I grund och botten rör sig dessa tre arbeten ständigt kring en fråga som under denna period blir den kanske mest centrala för Žižek, den om hur vi i dagens ideologiska konstellation ska kunna formulera en radikal politisk handling. Denna fråga leder oss också över till det sista klustret av böcker som kan urskiljas under denna tid, de mer teoretiskt och politiskt orienterade *The ticklish subject* (1999), *Contingency, hegemony, universality* (2000), *Did somebody say totalitarianism? Five interventions in the (mis)use of a notion* (2001), *Revolutions at the gate* (2002), samt *Organs without bodies: on Deleuze and consequences* (2004). Av dessa kan vi till en början nämna *Contingency, hegemony, universality* som vunnit stor spridning på grund av sitt ovanliga grepp att samla tre aktuella teoretiker kring ett antal gemensamma frågor. Boken är i detta sammanhang viktig eftersom den låter oss inträda i den žižekska texten via två inom sociologin av idag åtminstone delvis förankrade perspektiv, Ernesto Laclaus och Judith Butlers, två perspektiv som dessutom förknippas med dekonstruktionen. Men viktigast för vårt vidkommande är ändå den första och den sista av de fem böckerna, som båda utgör ambitiösa och relativt sammanhållna formuleringar av

[26] Se Rex Butler, *Slavoj Žižek: Live Theory* (New York, Continuum, 2005).
[27] I denna vändning mot den paulinska etiken står han nära författare som Badiou och Agamben. Se Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (Stanford: Stanford University Press, 2003), Georgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (New York: Zone Books, 1999).

Žižeks teoretiska ståndpunkt. *The ticklish subject* är ett arbete i tre delar i vilka Žižek i tur och ordning behandlar den för Žižek avgörande frågan om relationen mellan Hegels subjekt och Kants transcendentalfilosofiska bestämning av fantasin eller inbillningskraften (som utvecklas i dialog med Heideggers läsning av inbillningskraften i *Kant und das Problem der Metaphysik*); den žižekska teorins universalism som utvecklas i relation till de fyra ”post-althusserianerna” Badiou, Rancière, Balibar och Laclau; samt en del i vilken framför allt frågan om fantasin och subjektet utvecklas i förhållande till Judith Butlers idé om subjektets så kallade ”känslobindningar.” *Organs without bodies* är som undertiteln antyder i synnerhet en uppgörelse med Deleuzes inflytelserika teorier i vilken Žižek tar tydligt avstånd från den del av Deleuzes arbete som ägde rum tillsammans med den tidigare lacanske psykoanalytikern Felix Guattari, men innehåller också Žižeks första längre diskussioner om kognitions- och neurovetenskaperna, samt i vanlig ordning ett politisk-ideologiskt orienterat avslutningskapitel. Under 2006 har två ytterligare böcker utkommit, en introduktion till Lacan *How to read Lacan* samt vad Žižek själv benämnt sitt *magnum opus*, *The parallax view.* Medan den förra mest rekapitulerar tidigare analyser, fördjupar den senare inte bara analysen av kognitions- och neurovetenskaperna, utan fortsätter också dialogen med den Heideggerska filosofin från *The ticklish subject*, men nu mot bakgrund av idén om parallax.

Frågan om centralproblematiken (första syftet). Som framgår av titeln består ansatsen i denna avhandling av att studera den žižekska textkroppens ”centralproblematik”, med vilket jag framför allt avser det sätt på vilket Žižek sätter relationen mellan Lacans tre ordningar, det symboliska, det imaginära och det reala. Saken är emellertid den att denna fråga inte besvaras eller behandlas på något avgränsat ställe i det studerade materialet. Snarare återfinner vi den överallt så att allt den žižekska texten säger och måste bedömas som en utsaga relaterad till denna problematik. Ansatsen reser vissa frågor och i det följande försöker jag förklara genom att besvara möjliga invändningar mot greppet. Den omedelbara invändningen gäller huruvida ett sådant grepp inte från början låser fast och begränsar objektet vid forskarsubjektets egna utgångspunkter. Som ropar får man svar heter det ju som bekant. Men faktum är att i det aktuella fallet föregick svaret snarare ropet. Idén om centralproblematiken kom så att säga sent i arbetsprocessen, som ett resultat av eller kanske hellre ett förkroppsligande av mitt arbete med objektet. Det är alltså en problematik som vuxit fram i själva arbetet med materialet. En angränsade fråga gäller om det alls är möjligt att tala om en central problematik utan att reducera den mycket omfattande text vi ovan just beskrivit. Implicerar inte själva greppet att vi antar oss observera ett fullständigt och avgränsat objekt? Och är inte en sådan formulering särskilt förbryllande med tanke på formen såväl som innehållet i Žižeks fragmentariska och associativa *oeuvre*? För innebär det inte en reduktion av en text vars själva väsen ligger i dess utspriddhet och som inte kan gripas utan att utspriddheten

tas på allvar och tillåts att tala mer direkt? Detta kluster av frågor kan med gällande utgångspunkter bemötas på följande sätt. För det första handlar det inte om att reducera det som händer i den žižekska texten och ge detta utspridda en mer systematisk form. Det handlar inte heller om att jag eftersöker det den žižekska texten *egentligen* säger. Vad jag försöker att göra är emellertid att följa upp något som under arbetes gång uttryckt sig i hela den žižekska textkroppen och som därmed måste ta hänsyn till denna *in toto.* Detta innebär inte per automatik att textkroppen måste tvingas samman i en homogen form eller att vi måste räta ut alla de inkonsekvenser som den innehåller. För det intressanta för studiet av centralproblematiken är inte om Žižek på ett ställe hanterar exempelvis Antigone som en radikal figur och på ett annat i hennes etik ser en rent fallisk eller konservativ logik – det intressanta blir istället att följa hur Žižek i vart och ett av dessa fall kommer fram till sin slutsats och det sätt på vilket frågan om centralproblematiken uttrycker sig i de partikulära analyserna (och hur hans text – för att parafrasera Žižeks egen utsaga om läsningen av Lacan – måste nalkas ”som en serie försök att få fatt i en och samma kvardröjande traumatiska kärna”, *NF*, 239). Först när detta är gjort kan det då bli intressant att jämföra de båda slutsatserna. Med Luhmann kan detta uttryckas som att jag observerar hur den žižekska texten utför sin distinktion och varför. Vi kan också i Foucaults termer formulera det som att jag intresserar mig för de villkor som den žižekska textens utsagor eller påståenden (*énoncées*) i sig själva förutsätter och som de inte skulle kunna yttras utan.[28] I detta går jag inte bakom texten, utan uppehåller mig vid dess yta och studerar det sätt på vilket utsagorna verkar på utsägandets nivå, alltså dess betydelse som utsägandeakt (*l'acte d'énonciation*), vilket inte alls behöver betyda att slutpunkten måste vara en fullständig mening. I enlighet med den žižekska texten menar jag då att frågan om textens öppenhet inte nödvändigt står i strid med frågan om en centralproblematik, utan att den förra tvärtom är beroende av en sådan ”totalisering”, en handling som öppnar upp texten. I den mening påminner greppet om den hermeneutiska kritik som riktats mot poststrukturalismen och som hävdar att textens öppenhet alltid redan är beroende av en transcendental mening.[29] Med det tillägget att själva den transcendentala handling som därmed skulle öppna texten i sig här betraktas som konstitutivt kluven. Och i den mån det i det följande till exempel talas om ett žižekskt ”system” så är det därför i betydelsen av en potentiellt öppen text vars själva öppenhet går tillbaka på en ursprunglig distinktion i luhmannsk mening.

Frågan om utvecklingen av ett sociologiskt perspektiv (andra syftet). Men arbetet har också ett något annorlunda syfte, ofta dolt i exercisen kring den žižekska texten. I idén om en det odödas analys är det som står på spel såle-

[28] Se Michel Foucault, *Vetandets arkeologi* (Lund: Arkiv, 2002).
[29] Se Martin Schwabs förord i Manfred Frank, *What is Neostructuralism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

des inte bara ett neutralt namngivande av den žižekska texten, för ett sådant namngivande kan inte undgå att vara en intervention i samma text och markerar så en punkt där observationens inblandning i sitt objekt görs manifest. Och detta inte bara i form av en tolkning av en text, utan också som laborerandet med ett perspektiv. Genom detta arbete söker jag med andra ord nämligen tänka en sociologi med utgångspunkt i det specifika sätt på vilket den žižekska texten kretsar kring den egna distinktionen, vilket ju i ett slags autologisk vändning innebär att avhandlingen gör denna distinktion till sin egen och också söker bedöma sitt objekt genom den, så att ytterst det som drabbar den žižekska texten måste vara dess egen distinktion. I den meningen är arbetet också en uppgörelse med sociologin i kölvattnet av de konstruktivistiska och dekonstruktiva vindar som dragit genom den. Så söker jag med den žižekska textens hjälp att presentera ett sociologiskt vetande som alltid störs inifrån och som förblir avhängigt ett grundläggande dödläge eller spänning i hjärtat av all diskurs. Allt i en förlängning av dekonstruktionens arbete med metafysikens samtidiga omöjlighet och nödvändighet, en förlängning förankrad i motsägelsefulla begrepp som kortslutningen, fantasin och akten. I detta handlar avhandlingen också om en besatt kamp med de avgrundslika villkoren för den sociala sammanhållningen och vår kunskap om denna. Ur den döda kropp vi observerar reser sig något vi varken kan reducera till den observerade kroppen eller till vår observation, som inte bara ifrågasätter möjligheterna av en neutral jämförelse mellan och konstruktion av objekt eller kroppar därute, utan dessutom hänvisar oss till en form av objektivitet i hjärtat av all diskurs. Och för att avslutningsvis föregripa vad som komma skall visar sig detta odöda objekt i den här konstruktionen av Žižeks arbete just på platsen för mötet mellan Žižek och dekonstruktionen.

Tillvägagångssätt. Till att börja med söker jag i det första kapitlet introducera olika dimensioner av det lacanska begreppet *den Andre*. Som ett begrepp vilket samtidigt ligger nära och komplicerar det vi benämner ”det sociala” introducerar diskussionen ett antal för sociologiskt hänseende viktiga antaganden i Žižeks samhällsanalys. För frågan om den Andre leder oss rakt in i själva hjärtat av denna analys, som i mångt och mycket kretsar kring Jacques Lacans psykoanalys och Hegels spekulativa filosofi. Genom att basera hela argumentet i ett slags homologisk eller kortslutande logik som tycks genomsyra det mesta Žižek säger och en inledande definition vilken utgår från Žižeks benägenhet att ofta behandla den Andre som liktydig med Lacans begrepp det symboliska (eller den symboliska ordningen), kompliceras bilden genom en redogörelse av den för Žižek avgörande förskjutningen från Lacans tidiga intresse för i synnerhet relationen mellan den symboliska och den imaginära ordningen, till hans senare upptagenhet av frågan om en tredje ordning, det reala. Här är poängen att Žižek söker fullfölja Lacans ambition att fördjupa bilden av det täta förhållandet mellan de tre lacanska ordningarna, varpå begrepp som fantasin och fantasiobjektet framträder som de centrala analytiska resurserna. Ytterst infinner sig den Andre som begrepp

också någonstans i den fantasmatiska skärningspunkten mellan det symboliska och det reala. Det är också därför begreppet blir viktigt för undersökningens observation av den så kallade centralproblematiken. Vidare är denna kortslutningens figur även väsentlig för Žižeks anammande av Hegel. I relation till den senares filosofi diskuteras därför vår fråga om den Andre med utgångspunkt i ett antal viktiga resonemang som alla på olika sätt förkroppsligar det paradoxala mötet mellan det symboliska och det reala. Till exempel diskuteras Žižeks kontroversiella tolkningar av den spekulativa identiteten och det spekulativa subjektet. Denna senare fråga om subjektet och i synnerhet subjektets relation till den Andre är när allt kommer omkring väsentlig för kapitlet som sådant. Som vi kommer att se försvarar nämligen Žižek idén om subjektet. Men det är ett tveeggat försvar som lika mycket slår mot en konventionell syn på subjektet som mot de senaste decenniernas subjektskritik. Det žižekska subjektet är så att säga ett som inte håller sig inom ramen för den subjekt-objektuppdelning bland andra Latour kritiserat eftersom dess substans inte återfinns ”inne i huvudet” på ett subjekt alltid redan skiljt från det objektiva. Men inte heller accepteras här det latourska kollektivet av mänskligheter och omänskligheter som det ”plan av immanens” det för att tala med Deleuze framstår som. För Žižek menar att vi aldrig kommer förbi en viss spänning i denna immanens. Denna spänning har inget att göra med skillnaden mellan subjekt och objekt eller människa och icke-människa utan genomkorsar alla dessa inifrån. Och i så måtto som Žižek håller fast vid upplysningen intar subjektet rollen av den instans via vilken detta ursprungligt splittrade plan uppenbarar sig själv. I de tre avslutande avsnitten i det första kapitlet är syftet därför inte bara att undersöka den sociologiska relevansen av Žižeks begrepp den Andre, utan också det sätt på vilket han formulerar subjektets relation till denne, något som görs i relation till Giddens tal om ”tillit”, Luhmanns idé om ”autopoietiska system” samt en mer allmänt hållen introduktion av Žižeks ideologianalys.

Till detta första kapitels introducerande diskussioner om Žižeks sätt att etablera relationerna mellan Lacans tre ordningar, såväl som den mellan subjektet och den Andre, läggs i och med det andra kapitlet en mer avgränsad diskussion om Žižeks begrepp *fantasin.* Nu påminner i och för sig denna diskussion om den som förs i det första eftersom jag här på liknande sätt som med begreppet den Andre söker uttala mig om den žižekska texten som sådan. Så blir arbetet med fantasin samtidigt ett försök att skissera denna texts ontologi eller topologi, ett arbete som fortsätter att sysselsätta sig med Lacans tre ordningar. Denna ontologiska undersökning tar Kants transcendentala filosofi och dennes idé om *fenomen* och *noumen* (i synnerhet som dessa formuleras i Kants första kritik) som utgångspunkt, liksom Hegels idé om dålig oändlighet. Dessa båda diskussioner, som kanske tydligast sammanstrålar i den för lacanskt vidkommande centrala frågan om det transcendentala objektet eller tinget i sig, får sedan fungera som fonden för analysen av Žižeks fantasibegrepp. För enligt mitt argument underkastar Žižek detta be-

grepp vissa grundläggande teoretiska krav som den tyska idealistiska filosofin enligt Žižek ställer på analysen av relationen mellan vår ändliga kunskap och det oändliga tinget i sig. Presentationen syftar därför till att visa hur det lacanska fantasibegreppet blir en resurs för Žižek i tänkandet av det centrala filosofiska problemet om relationen mellan det ändliga och det oändliga, där tanken är att det är som ett svar på denna fråga Žižeks fantasibegrepp vinner sin teoretiska kraft. Med utgångspunkt i Žižeks analys av den kantska inbillningskraften får vi i fantasin ett begrepp som vi aldrig kan gå bortom, som samtidigt är syntetiserande och delande i sitt väsen och som därför kan förstås i termer av Žižeks idé om Hegels ”identitet i skillnad”. För det är inom detta sken allting alltid redan äger rum i Žižeks text, även det transcendentala objektet. Och det är då denna prioriterade ställning som upptar mitt intresse i de resterande avsnitten av kapitlet, som rör sig från en formell precisering av fantasins topologiska ställning i den žižekska texten till tre diskussioner om hur denna topologi skiljer sig från den kritiska teorins, dekonstruktionens respektive den deleuzska filosofins topologier. Det är också dessa analyser som ytterst leder mig att presentera Žižeks position i termer av den paradoxalt ”parallaxa synvinkel” vi ovan redan stött på som titeln till ett av hans senare arbeten. Denna synvinkel är en form av frigjord fantasi, kort sagt ett omöjligt perspektiv som inte desto mindre i sin omöjlighet förkroppsligar det oändliga i det ändliga och på så sätt uttrycker den immanenta spänning som enligt Žižek härjar i all identitet ursprungligt.

I det tredje kapitlet är ambitionen så att närmare studera Žižeks syn på handling och i synnerhet då frågan om hur det inom ramen för hans projekt går att tänka en radikal handling, här formulerad i termer av den så kallade *akten*. Denna akt tänks här från början i enlighet med det andra kapitlets formulering av fantasin, alltså som ett inre brott med den symboliska ordningen. Med detta som utgångspunkt riktas analysen först mot Rex Butlers tolkning av Žižeks text som en ”*live theory*”. Argumentet som drivs är att denna tolkning å ena sidan ligger mycket nära min egen, men att den å andra sidan – trots dess filosofiska rimlighet – på flera plan rimmar illa med Žižeks texts verkliga objekt och i synnerhet Žižeks kritik av dekonstruktionens negativa ontologi. Istället föreslår jag att vi läser denna text som en form av ”det odödas analys” som förvisso avfärdar en konventionellt realistisk eller materialistisk ontologi, men inte heller accepterar idén om det reala som rent negativt eller frånvarande. Medan tesen om *live theory* behandlar det reala framför allt i form av ett undflyende och omöjligt sägande, betonar det odödas analys Žižeks idé om det symboliska som realt där sägandet blir något immanent i texten. Resten av kapitlet fullföljer denna tes med avseende på frågan om hur vi ska förstå den radikala politiska handling han benämner akt, något som görs dels genom analyser av Žižeks polemik med teoretiker som Judith Butler, Ernesto Laclau (och Chantal Mouffe) och Alain Badiou, dels genom Žižeks tolkning av distinktionen mellan det maskulina (eller falliska) och det feminina hos Lacan. Två frågor vägleder detta kapitel. För

det första uppmärksammar jag (i likhet med till exempel Rex Butler) den för Žižek viktiga frågan om hur akten ska bestämmas ontologiskt (diskussionerna rörande Butler, Laclau och Badiou rör främst denna aspekt). För det andra riktar jag emellertid också blicken mot hur akten inte endast kan placeras in i en neutral ontologi, för akten innebär för Žižek att ontologin i sig förändras (”genomträngs”). Så får akten i och med skiftet från det falliska till det feminina med nödvändighet en ny topologisk ställning, varpå det perspektivskifte som undersöktes i det andra kapitlet ges en ny mer politisk-teoretisk dräkt. Och det är en politisk teori i vilken den för psykoanalysen så centrala frågan om sexualiteten – som i det första kapitlet introduceras genom den lacanska idén om njutandet – får en absolut avgörande roll. Perspektivförskjutningen kommer därmed tillbaka i rörelsen från falliskt njutande till ett slags feminint njutande vilket han benämner njut-mening (*enjoy-meant*) och som jag väljer att benämna *njut-ande* för att ytterligare betona dels de spekulativa impulserna i resonemanget, dels den för min tolkning av Žižek avgörande frågan om en genomträngd ontologi. Kapitlet avslutas med att ett antal olika former av akter i den žižekska texten placeras in i den systematiska ram som idén om njut-anden bildar. På detta följer en slutdiskussion som dels uppehåller sig kring frågan om Žižeks behandling av dekonstruktionen, dels i all korthet återvänder till frågan om avhandlingens relevans för sociologin.

I. Den Andre

Följande kapitel närmar sig centralproblematiken i Žižeks text med utgångspunkt i det tvetydiga begreppet den Andre. Ingången till analysen ges av uttrycket ”kortslutning” som Žižek ofta använder för att illustrera (icke)mötena mellan olika nivåer av hans analys och som därför blir särskilt lämpat som utgångspunkt för vårt huvudsyfte. Men frågan om den Andre utgör också, vilket kan ses som ett andra syfte, en sociologisk ingång i det att den tillhandahåller ett slags žižeksk förståelse av frågan om det sociala. Förvisso ger Žižek själv aldrig det sociala någon begreppslig ställning i sin analys. Istället grundar han sin argumentation i ur filosofin härrörda begrepp och en lacansk psykoanalytisk terminologi. Därmed kan själva användandet av begrepp som den Andre i sig ses som ett svar på den fråga vi här ställer oss om det socialas problematiska väsen och som detta kapitel söker göra reda för. För att ytterligare betona den sociologiska relevansen av den žižekska teorin avslutas kapitlet också med tre försök att introducera centralproblematiken i den sociologiska teoridiskussionen, genom Giddens tal om tillit, teorin om autopoietiska system samt i diskussionen om ideologi.

Kapitlet har ett tredje syfte i så måtto som det ger en introduktion till de mest framträdande teoretiska influenserna i Žižeks arbete, Lacan och Hegel. I den mån som läsaren därför kan vänta sig en form av introduktion till vissa centrala begrepp vilka på ett eller annat sätt tangerar frågan om det sociala, tjänar denna introduktion samtidigt som en ingång till Žižeks mer övergripande tankesystem. Det innebär att analysen av centralproblematiken kommer att utföras med utgångspunkt i å ena sidan lacanska frågor som de om de tre ordningarna (det imaginära, det reala och det symboliska), skillnaden mellan utsaga och utsägande, kastrationen och sexualiteten, å andra sidan hegelianska frågor som de om det absoluta vetandet, det konkret universella, identiteten i skillnad och självmedvetandet. Och för att förtydliga är syftet med detta inte att ge en disparat presentation av ett för Žižek antal viktiga impulser, utan att visa hur centralproblematiken på olika sätt uttrycker sig i denna spekulativa lacanism.

I den meningen går kapitlet också i klinch med en viss form av läsart som inte sällan läggs på den žižekska texten och som ovan redan nämnts i förhållande till Ian Parkers *Slavoj Žižek: a critical introduction*. Denna läsart har en speciell procedur bestående av tre moment. Till att börja med görs en läsning av till exempel Lacan, Hegel eller Marx, som följer mer eller mindre vedertagna uppfattningar om dessa klassikers läror. Sedan jämförs denna

bild med Žižeks tillämpning av teoretikern i fråga, varpå Žižeks bruk framstår som i bästa fall personligt, men mer ofta avvikande eller skevt i förhållande till kanon. I det tredje och sista momentet avfärdas föga överraskande inte bara Žižeks tillämpning av den aktuella teorin, dessutom misstänkliggörs hans system i dess helhet. Problemet här är inte endast hur denna läsart systematiskt förbiser det sätt på vilket Žižeks text redan intervenerar i den kanoniska läsning han jämförs med. Mer allvarligt är att den ignorerar det sätt på vilket själva läsningen för honom förkroppsligar den egna textens problematiska relation till dessa klassiker. För hans text planterar en osäkerhet hos läsaren gällande vilken ställning dessa egentligen har. Konstruerar han exempelvis Lacan som sin stora Andre eller mästare, eller intar denne en helt annan roll? Avgörande i detta sammanhang är hans syn på upprepningen, ur vilken vi kan uttyda att hans relation till klassikerna bör närmas som en upprepning vilken i sin egen operation skriver in frågan om själva läsningen.

> Let us take a great philosopher like Kant. There are two modes to repeat him. Either one sticks to his letter and further elaborates or changes his system, as neo-Kantians (up to Habermas and Luc Ferry) are doing, or one tries to regain the creative impulse that Kant himself betrayed in the actualization of his system (i.e., to connect to what was already 'in Kant more than Kant himself,' more than his explicit system, its excessive core). There are, accordingly, two modes of betraying the past. The true betrayal is an ethico-theoretical act of the highest fidelity: one has to betray the letter of Kant to remain faithful to (and repeat) the 'spirit' of his thought. It is precisely when one remains faithful to the letter of Kant that one really betrays the core of his thought, the creative impulse underlying it. (*OwB*, 12f.)[30]

[30] "Låt oss ta en stor filosof som Kant. Det finns två sätt att upprepa honom. Antingen håller man sig till hans bokstav och ändrar och vidareutvecklar hans system såsom ny-kantianer (som Habermas och Luc Ferry) gör, eller så försöker man att återvinna den kreativa impuls som Kant själv förrådde i förverkligandet av sitt system (det vill säga att återkoppla till det som redan var 'i Kant mer än Kant själv' mer än hans uttalade system, dess överskjutande kärna). Det finns på samma sätt två sätt att förråda det förgångna. Det sanna förrideriet är en etisk-teoretisk handling av yttersta trohet: man måste förråda bokstaven hos Kant för att förbli anden i hans tanke trogen. Det är just när man förblir trogen Kants bokstav som man verkligen förråder hans tankes kärna, den kreativa impuls som finns i den." Citatet kan jämföras med snarliknande citat som det följande som återfinns i *FTK*, s. xxiv: "Kanske är det bästa sättet att fånga Hegels egenart följande procedur: så som många kommentatorer påpekat missar Hegel i sin kritik av Kant ofta sitt mål, genom att förenkla Kant och reducera [hans filosofi] till en trivial distinktion. I det att vi accepterar denna insikt ska vi omedelbart klargöra exakt vad det är för dimension av Kant Hegel missar. Denna dimension är dimensionen av det som är 'i Kant mer än Kant', alltså mer än den konventionella bilden av Kant. När vi väl gjort detta är allt som kvarstår att genomföra den typiska hegelska reflexiva manövern: det är precis detta överskott av/i Kant vilket flyr Hegel som är kärnan i den unikt hegelska operationen."

Detta kan låta nog originellt, men faktum är att det sanna förräderi Žižek förespråkar inordnar sig i en mer omfattande filosofisk tolkningstradition. Den läsare som är förtrogen med Edmund Husserls fenomenologi (i synnerhet hans sista stora arbete *Krisis*) kanske känner igen Žižeks argument från Husserls idé om att genom en filosofisk operation i nuet få något i det förgångna att framträda. Centralt för Husserl var just tanken om att ett bokstavligt övertagande av tidigare filosofers tankar är liktydigt med att misskänna historien själv liksom vår egen ställning i den som historiska väsen. För Husserl är det nämligen genom den transcendentala fenomenologins ”reduktion” historien och filosofin gör sig medveten om sig själv. I den meningen utgör fenomenologin historiens och filosofins mål (*telos*). Samtidigt utgör den nu enligt Husserl paradoxalt nog även dess ursprung, på så sätt att den transcendentala fenomenologin låter oss förstå tidigare tänkare på ett helt nytt sätt, på ett sätt de själva aldrig kunde förstå sig. I ett slags *poetiskt påhitt* producerar den fenomenologiska filosofen således något nytt i själva upprepningen av det förgångna. Nu har visserligen liknande formuleringar hos Husserl angripits för att idén om att den fenomenologiska positionen skulle vara historiens mål (att den alltså skulle vara ett positivt resultat av historien) tycks rimma illa med den om att den fenomenologiska tolkningen alltid skulle bestå av ett visst minimalt mått av fiktion (i och med att det förgångna produceras i nuet).[31] Den paradox som därvidlag uppträder (att jag här och nu upptäcker något i det förgångna genom en egen fantasi som inte det förgångna hade tillgång till, men som inte desto mindre är en konsekvens av det förgångna) är emellertid precis den tidsmässiga kortslutning Žižek tar som sin utgångspunkt. Som han säger i relation till Walter Benjamins *Teser om historiefilosofin* är det inte någon positiv eller manifest utveckling i filosofin som nuet förkroppsligar. Anledningen till att nuets fenomenologiska operation måste få formen av ett slags poetiskt påhitt är att den tvärtom förkroppsligar ett för den tidigare filosofin eller historien gemensamt misslyckande. Revolutionen i nuet öppnar sig mot och kommunicerar med det förgångna i form av en upprepning av tidigare revolutioners misslyckande (*ISO*, 157ff.). Žižek avser med detta inte främst att relativisera det förgångna, utan nuet – upptäckten av de sönderslagna möjligheterna i det förgångna leder enligt honom ytterst till att det som tidigare uppfattades som fast nu (för att tala med Marx) förflyktigas (jfr. *FA,* 90). Och det är på samma sätt Žižek konfronterar sina stora Andra. I ett på förhand omöjliggjort möte som inte desto mindre gör anspråk på att producera något nytt.

Analysen av Žižeks bestämning av begreppet den Andre går så via introduktionen av två Andra i den žižekska texten, Lacan och Hegel. Till att börja med mot bakgrund av den lacanska psykoanalysen som utan tvivel utgör den mest centrala influensen i Žižeks arbete. Faktum är att identifikationen med

[31] Se James C. Morrison, ”Husserl’s ”Crisis”: Reflections on the Relationship of Philosophy and History” *Philosophy and Phenomenal Research* Vol. 37, No. 3. (Mar., 1977), 312-330.

Lacan (och då avses i synnerhet den bild av Lacan som Jacques-Alain Miller flitigt propagerat för) framstår i det närmaste som total, varför egentligen ingenting Žižek skriver kan behandlas som varandes utanför den ram hans lacanläsning bildar. När Žižek skriver Lacan kan vi närapå undantagslöst ersätta detta med Žižek själv. Identifikationen gäller emellertid en viss bild av Lacan och Žižek skiljer – återigen uppenbart influerad av Miller – mellan å ena sidan den tidiga, symboliska *begärets Lacan* och å andra sidan den senare, reala *driftens Lacan*.[32] Objektet för hans identifikation är framför allt den senare mer radikale Lacan och konstruktionen av bilden av denna ”fader” utgör en central del i hans analytiska stomme.[33] Detta lämnar ofta den läsare som ger sig in i Žižeks analyser undrande över Žižeks teoretiska förhållande till den tidige Lacan, en fråga som blir hängande och egentligen aldrig föremål för någon sammanhållen diskussion hos Žižek. Kanske kan man säga att denne tidigare Lacan snarast fungerar som en skugga som vi i hans text kontinuerligt konfronteras med. I Žižeks relation till Lacan ställs vi här inför ett för läsningen av teoretiska texter centralt problem, nämligen det faktum att själva övertagandet av en teori endast kan ske via en minimal skillnad mellan den tolkande och det tolkade, eller annorlunda uttryckt via ett visst tolkningsvåld. Detta är emellertid inte ett problem i egentlig mening för Žižek. Snarare tycks det vara utgångspunkten för hans lacanism (och detta gäller även hans hegelianism). Och detta kreativa utvinnande av en impuls som ibland inte ens är explicit uttalad i den aktuella teori han diskuterar är kanske än mer uppenbar i hans hegeltolkning som stödjer få av de vedertagna uppfattningarna om Hegels filosofiska system. Så är den Hegel som Žižek presenterar en som till exempel redan tagit hänsyn till och utgår ifrån många av de problem som ”poststrukturalister” som Jacques Derrida och Gilles Deleuze under senare delen av nittonhundratalet formulerade. Att Žižeks läsning således härbärgerar ett visst mått av vansinne kan här inte

[32] Denna uppdelning återkommer hos Žižek i många olika former och med avseende på olika delar av Lacans teori. I *Ideologins sublima objekt* återfinner vi den till exempel i hans redogörelse för Millers beskrivning av det psykoanalytiska symptomets öde i den lacanska analysen. Från att tidigt då ha setts som ett patologiskt misskännande av det symboliska går den sene Lacan mot något Miller ironiskt betecknar ”a general theory of the symptom.” I samma veva upphör symptomet att vara en patologisk avvikelse i den lacanska teorin.

[33] Žižek kommenterar själv detta förhållande i *Njutandets förvandlingar* på följande sätt: ”Det enda sättet att förstå Lacan är att nalkas hans verk som ett pågående arbete, som en serie försök att få fatt i en och samma kvardröjande traumatisk kärna. Skiftningarna i hans arbete blir synliga i samma ögonblick som man koncentrerar sig på hans stora negativa teser: ’Den Andre har ingen Annan’, ’Analytikerns begär är inte ett rent begär.’ När man stöter på en sådan tes måste man alltid ställa den enkla frågan: vad är det för en idiot som påstår att den Andre har en Annan, att analytikerns begär är ett rent begär och så vidare? Det finns givetvis bara ett svar: Lacan själv ett par år tidigare. Det enda sättet att nalkas Lacan är därför att läsa ’Lacan contre Lacan.’” (*NF*, 239). Här ser vi dels hur den tidige Lacan alltid redan var upptagen av samma problem som den senare och att de därför kretsar kring samma reala faktum i den psykoanalytiska erfarenheten, dels att den senare Lacan inte hänger ihop med den förra i någon enkel mening så att den senare Lacan ständigt måste ställas mot den tidigare, som två olika försök att nalkas samma sak.

förnekas, men det bör heller inte de möjligheter som detta vansinne öppnar upp. Tvärtom präglar detta vansinne en av den žižekska textens ur-operationer, den besatta homologiska rörelsen mellan olika former av strukturella likheter genom vilken hans text ständigt rör sig mellan och kortsluter fenomen och idéer på olika nivåer.[34]

Žižeks sociologiska vision: kortslutning

Frågan om hur en sociologi som tar det socialas omöjlighet som utgångspunkt ska se ut låter sig naturligtvis inte besvaras i en handvändning. Inte minst för att denna utgångspunkt griper in i själva ”parametrarna” för bedömningen av sociala praktiker i allmänhet och den sociologiska praktiken i synnerhet. Valet av objekt för denna undersökning är gjort i tron att Slavoj Žižeks samhällsanalys rör sig i en idémässig terräng där ett av ledmotiven är en sådan intervenering. För att ge ett exempel på hur detta kan se ut i hans text kan vi kasta oss rakt in i hans diskussion av hur relationen mellan det borgerliga atomiserade subjektet och samhället kan uppfattas med utgångspunkt i Hegels spekulativa formulering av identiteten, där nyckeln till resonemanget enligt Žižek står att finna i hur det borgerliga subjektets sätt att misskänna en allmän samhällelig splittring som sin egen individuella ”egenskap” uttrycker samhällets egen abstrakta självförståelse. Här ges C. Wright Mills idé om hur den ”sociologiska visionen” låter oss förstå hur individuell erfarenhet (i det följande fallet upplevelsen av personlig splittring) speglar en mer generell, samhällelig struktur en reflexiv vändning.[35] Enligt Žižek misskänner subjektet inte bara det samhälleliga som något personligt, själva misskännandet är i sig samhälleligt betingat och ett uttryck för en viss socio-symbolisk ordning.

---

[34] Begreppet ”homologi” har kritiserats av bland andra Fredric Jameson. Enligt Jameson är idén om homologi en ”simplistisk och mekanisk modell” vilken etablerar relationen mellan exempelvis tre skilda fält på så sätt att deras struktur på en viss abstraktionsnivå är densamma. I de av Jameson kritiserade bruken av begreppet (i synnerhet som de förekommer hos Lucien Goldmann och A. J. Greimas) avser överensstämmelsen därför strukturernas positiva uttryck. När vi applicerar begreppet på Žižeks teori förändras emellertid detta förhållande på så sätt att det nu är de olika strukturernas sätt att relatera till ett realt (i dess lacanska mening som nedan introduceras) samma som avses. Homologin mellan strukturerna infinner sig alltså i den mening som de löser detta omöjliga men nödvändiga förhållande på liknande sätt. Skillnaden mellan denna avhandlings grepp och Jamesons historicistiska ”komplettering” av Greimas synkrona strukturanalys kan i detta uttryckas i termer av att den förra riktar uppmärksamheten mot hur det diakrona inte alls står utanför de analyserade synkrona strukturerna, utan tvärtom skriver in sig i dessa via det reala faktum strukturerna varken kan omfatta eller vara utan. I den meningen verkar ironiskt nog Jameson just i sin gest att komplettera strukturen med historien, postulera den senare som ett visavi strukturen alltför entydigt yttre. Se Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act.* (Ithaka: Cornell University Press, 1981).

[35] C. Wright Mills, *Den sociologiska visionen* (Stockholm: Prisma, 1971).

> To explain this paradoxical 'short circuit' [of the Hegelian between externality and internal self-relationship, let us bring to mind a (falsely) 'concrete' case, that of the 'atomized' bourgeois subject who experiences himself as an abstract, isolated individual and views Society as a foreign, impenetrable Entity that rules his life like an all-powerful Destiny: what he overlooks is that his externality to Society is *a product of this very Society* – an index of how Society is in itself splintered, reduced to network of abstract individuals 'held together' by an external, mechanical coercion, not yet Society consistent with its notion: a living community of individuals to whom their social bond does not appear as a foreign coercion but as part of their innermost 'nature', opening up the field of the actualization of their most intimate potentials. In short, the *surplus* of Society over the individual (Society as unattainable, mysterious Thing-in-itself) is nothing but the inverted form of appearances of its lack, of the fact that Society itself does not yet correspond to its notion, but remains an external 'mechanical' network linking individuals. The 'transcendent' character of the Substance, its surplus eluding the Subject's grasp, resulting from a kind of illusion of perspective: from the Subject's forgetting to include his own gaze in the picture. (*FTK*, 106f.)[36]

I detta utdrag om relationen mellan det borgerliga samhället och dess individers självmedvetande ser vi hur den här behandlade kortslutningen kan visa sig i Žižeks teori. Idén om kortslutningen – som han menar uppträder när det finns ett fel i ett nätverk vilket hindrar detta systems funktion – återkommer ofta hos Žižek och gör det på två intimt relaterade sätt. I båda fallen handlar det om en händelse i vilken olika nivåer (empiriska såväl som teoretiska) korsas, men korsningen har i hans text inte alltid samma ställning. Å ena sidan gäller kortslutningen hans egen version av det lacanska fantasibegrepp vilket introduceras kort nedan i detta kapitel och i nästa kapitel mer utförligt. Här handlar det i stort om en ontologisk utsaga vilken för att använda en klassisk filosofisk terminologi tänker samman varat och intet, det som är och inte är. Å andra sidan rör kortslutningen också hans arbetes kritiska potential

[36] "Låt oss, för att förklara [Hegels 'externa reflektions'] paradoxala 'kortslutning' mellan externaliteten och det inre förhållandet till sig själv, påminna oss om ett (falskt) 'konkret' fall, det 'atomiserade' borgerliga subjektet som upplever sig själv som en abstrakt, isolerad individ och uppfattar samhället som en främmande, ogenomtränglig entitet som styr hans liv likt ett allsmäktigt öde: vad han förbiser är att hans utanförskap [externality] gentemot samhället är *en produkt av detta samhälle som sådant* – ett index över hur samhället i sig själv är splittrat, reducerat till ett nätverk av abstrakta individer som 'hålls samman' av ett yttre, mekaniskt tvång och ännu inte ett samhälle i samklang med sitt begrepp: en levande gemenskap av individer för vilka deras sociala band inte framstår som ett främmande tvång, utan som en del av deras innersta 'natur', som något som öppnar upp själva rummet för förverkligandet av deras mest intima potential. I korthet, samhället som ett *överskott* i förhållande till individen (samhället som ouppnåeligt, mystiskt ting-i-sig) är ingenting annat än en inverterad form av uttryck för dess *brist*, av det faktum att samhället i sig ännu inte överensstämmer med sitt begrepp, utan förblir ett yttre 'mekaniskt' nätverk vilket länkar individer samman. Substansens 'transcendenta' karaktär, dess överskott vilket glider undan subjektets grepp och som är en konsekvens av ett slags perspektivistisk illusion: av subjektets glömska att inkludera sin egen blick i bilden."

vilken framträder som en konsekvens av den karaktäristiska pendling mellan olika nivåer (som den mellan filosofin och populärkulturen, eller varför inte det mer sociologiska oscillerandet mellan norm och avvikelse) vilken han ständigt ägnar sig åt och som han själv säger syftar till att konfrontera det vi tar för givet (till exempel innebörden av en klassisk filosofisk text) med detta givnas egna dolda förutsättningar. Och sammantaget kanske vi därför kan tolka hans analys som en strävan att via dessa ständiga teoretiska kortslutningar demaskera en viss kortslutande struktur i det sociala.

Möjligen kan vi notera en viss skillnad mellan dessa två former av kortslutningar, för medan den andra kritiska kortslutningen är en som syftar till att skaka om systemet, innebär inte alls den ontologiska kortslutningen på motsvarande sätt att den samhälleliga ordning vi talar om måste vara hotad. Som vi kommer att se nedan inför det lacanska fantasibegreppet som kortslutning visserligen något omöjligt i den sociala ordningen, men samtidigt utgör den paradoxalt nog ordningens grund. Detta är givetvis den innebörd vi måste tillmäta det ”borgerliga subjekt” Žižek talar om i utdraget. Här är idén som följande: I och med att subjektet internaliserar en samhällelig syn på människan som ensam och då denna internaliserade föreställning i sig uttrycker samhällets eget medvetande om sig själv, infinner sig i det borgerliga samhället den noterbara situation i vilken föreställningen om samhället i det samhälleliga medvetandet blir en föreställning om samhället som en enhet *vilken verkar från en position utanför individerna*. I den borgerliga föreställningsvärlden binds så att säga individerna på ett samhälleligt plan samman av rent yttre krafter, exempelvis i form av marknadens osynliga hand och den från det privata skilda staten. I denna situation upplever individen sig som ställd inför en yttre tvingande och obegriplig makt och liknande metafysiska föreställningar uttrycker enligt Žižek ingenting annat än det samhälleliga medvetandets egen inre konflikt med sig själv. Den samhälleliga substansen glider undan medvetandet i just den mån som individerna/samhällsanden inte lyckas se sin egen delaktighet i denna substans utanför individen, men samtidigt är samma substans reflekterad i de borgerliga subjektens upplevelse av ensamhet. På så sätt blir misskännandet av den egna relationen till samhället själva stödet för samma samhälle. Och det centrala steget mot denna förståelse av det borgerliga samhället ligger då i uppmärksammandet av den kortslutning mellan den individuella och den samhälleliga nivån genom vilken individens egna ”privata uppfattningar” kan börja förstås som samhällets eget medvetande om sig självt och som den samhälleliga fantasi som grundar samhället.

I den meningen vill jag påstå att Žižek rör sig i en rätt typisk sociologisk terräng inom vilken det som uppfattar sig eller klassificeras som utanför samhället många gånger beskrivs som en produkt av samma samhälle. Och centralt för Žižek är att samma grundläggande resonemang återkommer i Lacans idé om att subjektets omedvetna (hennes ”innersta sanning”) i grunden är intersubjektivt, språkligt eller socialt och aldrig tillhör subjektet självt

(*NF*, 238). Om individen uppfattar sig som en visavi det sociala autonom individ är den lacanska uppfattningen att denna upplevelse misskänner hur subjektet alltid redan på en omedveten nivå är sociosymboliskt. Detta innebär också att det inom samhällsvetenskapliga sammanhang vanliga ifrågasättandet av den psykoanalytiska teorins validitet på makronivå i sig utgår ifrån premisser om relationen mellan individen och det sociala som den lacanska psykoanalysen ifrågasätter. Det ter sig från den žižekska positionen som orimligt att påstå att vi i någon absolut mening kan urskilja å ena sidan en intrapsykisk eller psykologisk mikronivå och å andra sidan en mer generell makronivå. Även om vi mildrar argumentet något och uppfattar distinktionen mer i form av ett pragmatiskt isärhållande av dessa nivåer tycks vi falla offer för fantasin om att vi för att förstå exempelvis mikronivån måste isolera den från dess yttre. Därför kanske vi istället bör ställa oss frågan om vad det är som säger att ett liknande isolerande skulle bidra till en ökad förståelse. Till att börja med låter idén om att vi för att förstå de olika nivåerna i sig även måste förstå deras gemensamma ”identitet” minst lika rimlig. Det avgörande argumentet för att välja denna senare linje är dock att vi ytterst endast kan närma oss de båda isolerade nivåerna genom en förståelse av själva distinktionen mellan dem. Varken makro- eller mikrosociologin förmår med andra ord förstå sig själv precis såtillvida som de avfärdar den sociologiska strategi som vågar ta kortslutningen mellan de båda nivåerna som utgångspunkt. Apropå en direkt kritik om att Žižeks intrapsykiska fokus skulle lämna oss mycket begränsade möjligheter i den politiska kampen mot institutionella tvångsmekanismer menar Žižek därför också att en sådan kritik grundas på en föreställning om att det omedvetna tillhör individen.[37] Detta medan han själv uppfattar psykoanalysens främsta insikt ligga i hur den behandlar det omedvetna som något utanför subjektet själv och inneboende i institutionella praktiker.[38] Så ser vi i den žižekska teorin hur klyftan mellan det medvetna och det omedvetna återkommer, en klyfta som har sina rötter i Freuds första ”topik” och dess indelning i medvetet, förmedvetet och omedvetet och som i Žižeks lacanska tappning utgår från frågan om språket, meningen och det symboliska.[39]

---

[37] Se James Hurley, ”Real Virtuality: Slavoj Žižek and ‘Post-ideological’ Ideology”, *Post-Modern Culture*, 9:1, 1998.
[38] Hanlon 2001, s. 6.
[39] Denna första topik introduceras i Sigmund Freud, *Drömtydning, S Skr II* (Stockholm: Natur och Kultur, 1996). Den lacanska kritiken av den sedan trettio- och fyrtiotalet så starka jag-psykologin innefattar bland annat en uppvärdering av denna första topik som jag-psykologin hävdade gjordes överflödig av introduktionen av den andra topikens uppdelning mellan detet, jaget och överjaget. Lacan förespråkar ingen entydig återgång till den första topiken, utan en psykoanalys som tar hänsyn till dem båda och frågan om hur de kan tänkas som två dimensioner av en teori om psyket. Med andra ord blandar han dem, så att han till exempel sätter jaget mot det omedvetna.

Žižeks socialitet: IRS, den Andre, lagen och subjektets njutande

Om kortslutningen är central både som teori och metod i Žižeks beskrivning av samhället och det sociala, talar han emellertid sällan om det sociala explicit. Istället rör han sig med begrepp som ”det symboliska”, ”lagen” och ”den Andre”, lacanska begrepp som alla måste läsas med utgångspunkt i den problematiska relationen mellan Lacans tre ordningar, det imaginära, det reala och det symboliska ofta förkortade IRS. Det förefaller därmed inledningsvis mest naturligt att ta begreppet det symboliska som utgångspunkt i vår introduktion av Žižeks syn på det sociala, en utgångspunkt som i sig förutsätter ett resonemang om IRS. Den roll bindningarna mellan IRS intar i Lacans analys är nödvändig att lyfta fram såväl för förståelsen av Lacans psykoanalys, som av Žižeks teori. Det är emellertid svårt att fixera relationen mellan ordningarna en gång för alla. För ytterst framstår hela Lacans analys som ett oupphörligt arbete med denna knut. Något liknande kan sägas gälla Žižeks arbete och så även denna avhandlings arbete med Žižeks text. Vi kan i det följande således endast bestämma relationen mellan det imaginära, det symboliska och det reala provisoriskt, något som också gäller betydelsen av var och en av de tre ordningarna (ytterst går dessa två frågor inte att skilja från varandra). Men trots att vi därför inleder med ett antal preliminära bestämningar, så är dessa inte desto mindre nödvändiga för att etablera vissa för avhandlingen viktiga utgångspunkter.

En för avhandlingen logisk inledning av detta bestämningsarbete är att jämföra det symboliska med en något förenklad bild av dekonstruktionens ”text.” För dekonstruktionens text är liksom det symboliska i grunden ofullständig, konstitutivt beroende av något den aldrig helt kan införliva i sig själv eller begripa. Detta något är i Lacans analys det reala och kan jämföras med den gräns som Derrida ser som det villkor som samtidigt möjliggör och omöjliggör det symboliska. Det symboliska kan å sin sida jämföras med den öppna (ärke)text Derrida talar om i *De la grammatologie*, som inte är en ordning med klara gränser utan en vilken är konstitutivt stadd i ständig förändring. Det imaginära skulle i detta sammanhang kunna förstås som den instans vilken ingriper i och gör halt i detta symboliska flöde, till exempel i form av en hegemonisk norm eller idé som i en given samhällelig kontext ger samhället dess bestämda ordning. Det är därför först genom det imaginära som samhället får en viss bestämd form genom att det symboliska flödet tillfälligt sluts i en ordning som i sin blotta identitet, utestänger eller utesluter andra konkurrerande identiteter. Vi kan säga att det först är i och med det imaginära vi får en ordning i egentlig mening, eftersom det symboliska i grunden är ofullständigt och det reala knappast alls är en ordning. Och inte desto mindre är det avgörande för Lacan att denna för ordningen nödvändiga instans misskänner det symboliska, tydligast uttryckt i hans idé om förhållandet mellan den medvetna upplevelsen av jaget och det omedvetna subjek-

tet, där det ”imaginära jaget” förvisso är nödvändigt för att vi alls ska kunna skapa en bild av oss själva och världen utanför, samtidigt som det just i denna funktion också alltid redan misskänner det ”symboliska subjektets” grundläggande splittring. Det är vid denna det imaginäras dubbelhet vi bör hejda vår jämförelse mellan Žižeks symboliska och dekonstruktionens text. För medan det imaginäras motsvarighet inom dekonstruktionen ofta föreställs som något som kan dekonstrueras, förskjutas och lösas upp, är det för Žižek konstitutivt för det symboliska själv. Och om det vidare finns problem med utsagan om att det reala inte skulle vara någon ordning, är det så att Žižeks meditation över hur det reala skulle kunna tänkas som ordning är helt beroende av detta imaginära, eller som vi (av nedan angivna skäl) väljer att säga: *fantasin.*

Nu tycks vidare innebörden av begreppet ”den symboliska ordningen” ibland sammanfalla med den hos ett annat ofta förekommande begrepp i Žižeks text som också har relevans för hans föreställning om det sociala, *den store Andre* eller bara *den Andre* (där versalen utläses som ”store”).[40] Detta är ett begrepp som Žižek allt som oftast använder utan explikationer, men som inte desto mindre har en många gånger avgörande roll i hans argument. Till skillnad från den oftast sterila innebörden i ”det symboliska”, markerar den Andre som term ett mer direkt intersubjektivt förkroppsligande av denna ordning och även om den som vi kommer att se nedan ibland likställs med det symboliska, manifestar den sig också konkret i form av exempelvis psykoanalytikern (även om det ytterst inte finns någon objektiv Andre då denne alltid kräver stöd i fantasin). Två frågor styr i det följande framställningen: dels frågan om hur den Andre i Žižeks bruk skiljer sig från ett mer allmänt kulturteoretiskt tal om ”den andra”, dels den om hur det på grund av de komplexa bidningarna mellan IRS kan sägas finnas en form av inre spänning i det žižekska bruket av termen.

Den första frågan gäller hur den Andre relaterar till andra former av annanheter. För begreppen ”de andra” och ”det andra” har under de senaste årtiondena blivit något av allmängods inom det akademiska samtalet, på både gott och ont. Ofta används de synonymt och sällan framgår det tydligt vilken innebörd detta ”andra” ges. Betydelsen tas snarast som given, som om det handlade om ett precist begrepp, när det i själva verket tycks finnas rätt viktiga skillnader mellan olika tillämpningar av termen.[41] Om det ofta an-

[40] På engelska blir detta ”the big Other” och på franska *le grand Autre.*

[41] Givetvis ligger i detta även en viss styrka, för även om begreppet förekommer i många olika teorier och i många empiriska sammanhang tycks det ändå finnas något som förenar dessa vitt skilda användningar. Många gånger indikeras till exempel ett gemensamt intresse för frågor och fenomen som annars intagit en underordnad ställning i den akademiska diskursen. Talet om ”de(t) andra” är ofta intimt förknippat med olika former av motstånd mot rådande dominansförhållanden och är inte sällan knutna till frågan om något ur diskursen uteslutet eller i den marginaliserat. Därför kan kritiken av ”den Andre” som begrepp ibland ingå i en mer generellt avsedd kritik mot ett visst sätt att bedriva filosofi/vetenskap, som användan-

vänds med avseende på perifera identiteter och grupper i samhället är det alls inte denna betydelse vi ska läsa in i det lacanska begreppet den Andre. Vi har här alltså inte alls att göra med *ett* begrepp, utan flera vilka ofta tenderar att blandas samman (och det finns exempel på detta även hos Žižek[42]). För att undvika liknande förvirring måste därmed innebörden i detta sammanhang preciseras mer ingående. Jag ser framför allt tre olika bestämningar som jag föreslår att vi provisoriskt bör söka hålla isär, nämligen *det andra*, *den andra* och *den Andre*. Det första problemet en sådan distinktion stöter på är att den inte finner något stöd i de språk de är översatta ifrån. Franskans *l'autre* kan antingen läsas som ”det andra”, ”den andre” eller ”den andra.” Men översättningen är vansklig, för om vi i svenskan kan utläsa ”den andra” könsneutralt medan ”den andre” refererar oss till en maskulin agent, är den ”neutrala” termen i franskan maskulin. Översättningen av *l'autre* till *den andra* är därför rimlig, men även den riskabel. När det gäller engelskans neutrumform *the other* kan situationen tyckas lättare just i och med att dess form varken är given i maskulinum eller femininum. Dessutom markerar den könsneutrala bestämning tydligt det rum som infinner sig mellan dess termer; ett rum samtidigt bortom och i den binära uppdelningen, med andra ord ”det andra” som skjuter upp frågan om den könsmässiga bestämningen. Av denna korta diskussion kan vi i relation till Lacans tal om *l'Autre* och Žižeks tal om *the Other* ställa oss frågan varför vi översätter detta till ”den Andre”? För det första är bruket av versalen inte en tillfällighet, utan har en strikt lacansk funktion. ”Den Andre” läses som sagt ”den store Andre” och det är som en sådan storhet Žižek ofta använder termen som utbytbar med ”den symboliska ordningen.” Därmed är Lacans Andre något helt annat än många andra former av ”andra.” Till exempel är det svårt att se hur vi skulle kunna läsa ”the other” som den andr*e* i exempelvis en feministisk diskussion. Faktum är att den Andre därmed framstår som helt motsatt den betydelse det andra kommit att få i mer poststrukturalistiskt orienterad teoribildning. Som liktydig med det symboliska ter sig den Andre oförenlig med den perifera punkt i diskursen som den poststrukturalistiskt bestämda annanheten anger. Om den dominerande diskursen i poststrukturalistisk mening ofta beskrivs som ett slags ”det samma” (*le même*/*the same*[43]) är kanske den största initiala förvirringen i läsningen av dekonstruktionen parallellt med Žižeks psykoanalys därför att ”den Andre” i psykoanalysen närmast tycks överensstämma med ”det samma” hos exempelvis Derrida.

---

det av detta begrepp associeras med. Se t ex Johan Tralau, ”Filosofiska Kinderägg” [Recension av Slavoj Žižeks *Puppet and the Dwarf*] *Res Publica*, No. 64, 2004, s. 139f.

[42] En av hans centrala kritiker av Derrida/Levinas tycks till exempel bestå i en tveksam ekvivalens mellan den lacanske Andre såsom denne hålls samman av en grundläggande fantasi och Derridas/Levinas andre som jag snarare tror bör läsas i termer av det reala.

[43] Besläktat med detta samma är det så kallade ”Ena”, från franskans *L'Un*, eller engelskans *the One.* Utan att gå in närmare på frågan kan vi notera att frågan om relationen mellan det samma och det ena i stort sett förblir oförklarad av Žižek.

Detta är emellertid inte hela sanningen, något som leder oss över till frågan om hur den Andre som begrepp handlar om bindningarna mellan IRS. Den Andre intar nämligen en mer kluven ställning i Žižeks analys än det samma gör inom dekonstruktionen. Om det samma ofta uppfattas som det som måste dekonstrueras eller det i vilket det andra måste lyftas fram och synliggöras, är den Andre mer än någonting annat tummelplatsen för Žižeks uppgörelse med motsättningen mellan det samma och det andra. För visserligen betraktar Žižek aldrig den Andre som symbolisk ordning som en fullständig totalitet, utan tvärtom som ursprungligt ofullständig eller som han ibland säger ”icke-all.” Men samtidigt skriver den Andre in något gåtfullt i sig, det enigma som ger fantasin om en fullständig symbolisk ordning stöd. Bäst kan detta kanske beskrivas genom Žižeks många diskussioner om hur analytikern ofta behandlas av analysanden i psykoanalysen. Eftersom analysanden inte sällan kommer till analysen i förhoppningen att få svar på något han eller hon inte kan förstå om sig själv, är han eller hon också benägen att hantera analytikern som ”ett subjekt som vet.” Själva situationen är med andra ord strukturerad på så vis att analytikern lätt får rollen av den auktoritäre Andre som förväntas vara i besittning av lösningen på analysandens problem. I detta är redan analytikern en resurs i analysandens föreställningsvärld när analysen inleds, men det är en paradoxal resurs. För å ena sidan infinner sig analytikern på just den plats där det finns en brist i analysandens föreställningsvärld. Analytikern ersätter denna brist och utrustas med auktoritet, men en auktoritet som fortfarande innehåller ett visst mysterium. Och å andra sidan är det då detta mysterium och den fantasiroll som analytikern tillåts inta som måste underkastas analys. För ytterst har ”den Andre (det symboliska) ingen annan”, ingenting ger auktoritet åt den Andre annat än analysandens egna fantasier (något som i Žižeks analys även gäller på samhällelig nivå, där samhället som subjekt grundar sig på liknande fantasier).

Den konventionella sociologiska förståelsen av individens socialisation in i samhället kan här kompletteras. Enligt Žižeks argument tycks det inte vara nog att konstatera eller fråga sig hur individen formas genom att överta samhällets normer, föreställningar och ideal (kort sagt den Andres symboliska ordning). Lika viktig verkar i hans lacanska argument frågan vara om varför subjektet alls accepterar underkastelsen under den Andres symboliska ordning. Vilka motiv finns här för subjektet? Svaret ligger i den lacanska idén om varats ursprungliga bristfällighet. Ofta förstås detta i lacansk teori som att barnet orienterar sig mot den Andre på grund av ett slags undran över den egna existensen. Detta ska nu inte förstås som att barnet är genetiskt förprogrammerat eller liknande. Snarare är denna fråga den symboliska manifesteringen av en för existensen grundläggande spänning eller brist som längre fram kommer att diskuteras mer ingående i de avsnitt som berör kastrationen och driften. I det här sammanhanget nöjer jag mig dock med att lyfta fram hur den symboliska Andre tillhandahåller en möjlighet för barnet att behandla denna brist. Existensens bristfällighet blir så att säga det som motiverar

barnet att söka svar hos den Andre och internalisera dess symboliska ordning och det är också därför internaliseringen blir något annat än ren dressyr. För om socialiseringsprocessen förvisso i en mening handlar om dressyr, är det en dressyr som utgör ett oändligt mysterium för subjektet eftersom hon i den söker svaret på frågan vem hon är, eller rättare sagt vem hon är i det symboliska. Det innebär att subjektet i den Andre möter ett i grunden delat fenomen bestående av två radikalt skilda dimensioner. Å ena sidan ett slags dött symboliskt material, å andra sidan ett mysterium som väcker dess existentiella undran och begär. Internaliseringen av den Andres ordning bärs som Žižek säger upp av ett slags ”njutande” från subjektets sida och detta njutande ger då den symboliska ordning stöd.

Med detta sagt kan vi då avslutningsvis kort introducera den tredje av de termer som vi inledningsvis nämnde som viktiga i Žižeks syn på det sociala, *lagen*. För den Andres auktoritet framträder för subjektet givetvis inte såsom en fantasi, utan som en lag vilken tycks tvingande. Det ligger vidare i sakens natur att subjektet inte uppfattar det sätt på vilket han eller hon deltar i och njuter av denna lag eftersom det till själva föreställningen om den som en lag hör att den upplevs som något yttre. Därmed upplever också subjektet ofta sitt njutande som olagligt, eller åtminstone som något som inte har direkt med lagen att göra. Detta förklarar den uppspjälkning av lagen som Žižek ibland laborerar med mellan å ena sidan en officiell eller medveten lag och å andra sidan en obscent njutande överjagslag.[44] Poängen med detta är att samhällets identitet såsom den kan fattas genom de lagar, regler, normer, värderingar och idéer som definierar samhället vid en viss tidpunkt hålls ihop av en mer skugglik lag som binder dessa lagar, normer, o.s.v. vid en viss form av njutande. I Žižeks kritik av den redan hårt ansatta föreställningen om möjligheten av en neutral lag, handlar problemet med en sådan föreställning inte bara om att den undviker hur varje konkret lag i tysthet tjänar vissa intressen och att den därför endast är förment neutral. Žižeks kritik skriver nämligen in en viss nödvändighet i kritiken, så att varje lag alltid redan måste betraktas som uppkommen genom ett visst njutande. Detta är till exempel det problem han ser i Kants försök att tömma den universella lagen på patologiska intressen. En sådan tömning måste misslyckas eftersom den misskänner lagens beroende av en partikulär förankring. Och ytterst är därför denna splittring mellan lagens officiella yta och dess obscena djup lagen själv. Lagen är, som Žižek säger, ”i sig ett överskott”, alltid redan konstituerad genom den dialektik mellan lag och begär som Freud började undersöka i *Totem och tabu* (se kapitel 3). Att förstå det sociala i termer av Žižeks tal om lagen handlar då precis om att göra denna dialektik till själva navet i diskussionen.

---

[44] Se t ex kapitlet ”Överjagets obscena frånsida” i *NF*. Det är dess båda sidor av lagen som Henrik Jøker Bjerre och Carsten Bagge Laustsen beskrivit som ”det sociala bandets två sidor” i Žižeks samhällsanalys. Se Henrik Jøker Bjerre & Carsten Bagge Laustsen, *Slavoj Žižek* (Roskilde Universitetsforlag: 2006), s. 44ff.

Det omedvetna eller den Andres dubbelhet

Frågan om det omedvetna ställer oss i Žižeks text inför den Andres klyfta eller klyvning som ovan bland annat uttrycktes i delningen mellan den officiella lagen och det obscena njutandet. Men frågan om det omedvetna är mer komplex och måste liksom den Andres klyvning förstås på minst två skilda sätt. *För det första* är nämligen det symboliska självt det omedvetna i betydelsen av det symboliska fält som ett subjekt alltid redan talar från i diskursen. Detta symboliskt omedvetna står vidare i ett slags motsatsförhållande till det vi på ett medvetet plan upplever som direkt, konkret eller omedelbart närvarande, så att tron på dessa upplevelser hos Lacan kommer att associeras till det imaginära. Denna fokusering av motsatsförhållandet mellan det symboliska och det imaginära är framför allt något som upptar den tidiga Lacan. Inte desto mindre baseras all lacansk teori, inklusive Žižeks, på antagandet om ett symboliskt omedvetet. *För det andra* är som vi redan sett den Andre i sig kluven och inte bara mellan en medveten (imaginär) och en omedveten (symbolisk) sida, utan mellan å ena sidan det symboliska och å andra sidan det realas mystiska dimension (som subjektet njuter genom och därför ger det symboliska ett slags omedvetet stöd). Denna tankegång är särskilt viktig för Žižek och speglar också den senare Lacans ökade intresse för frågan om fantasin och det reala. I det följande beskrivs dessa två former av dubbelheter eller omedvetna något mer ingående.

Det symboliska som omedvetet. Dubbelheten hos den Andre låter oss angripa frågan om hur vi ska förstå den psykoanalytiska distinktionen mellan det medvetna och det omedvetna i Žižeks text. Här är förvisso saken inte så enkel att vi bara kan likställa det medvetna med det symboliskas döda yta och det omedvetna med den Andres absoluta dimension. För distinktionen mellan det medvetna och det omedvetna har just att göra med subjektets inställning och sätt att hantera relationen mellan dessa båda dimensioner. Tänker vi närmare på saken är det ju också endast genom att inkludera denna fråga som vi kan göra rättvisa åt Lacans idé om att psykoanalysen bör betrakta Freuds ”det omedvetna” som diskurs.[45] Denna utgångspunkt är tydligt kopplad till det sätt på vilket Lacan tidigt med tydligt subjektivistiska anspråk kom att närma sig den företrädesvis objektivistiska psykiatrin (det fält han ursprungligen verkade inom). Han inspirerades i detta till exempel av Karl Jaspers försök att skapa en psykiatrisk fenomenologi i husserlsk tappning (redan i Lacans doktorsavhandling från 1932 rörande psykosen i dess paranoiska former ser vi därför tydliga fenomenologiska avtryck).[46] Som

[45] Se Jacques Lacan, ”Talets och språkets funktion och fält i psykoanalysen” i *Écrits: Spegelstadiet och andra skrifter i urval av Iréne Matthis* (Stockholm: Natur och Kultur, 1996), Jacques Alain Miller, ”An Introduction to Seminars I and II” i R. Feldstein, B. Fink & M. Jaanus, *Reading Seminars I and II* (New York: State University of New York Press, 1996), s. 4.

[46] Följande framställning av Lacans tidiga relation till fenomenologin (och existentialismen) förlitar sig helt på Jacques-Alain Millers, “An Introduction to Seminars I and II” i R. Feld-

Dilthey innan Husserl hade hävdat måste vetenskapen när det kommer till förståelsen av mänsklig handling även intressera sig för frågan om ”mening” och vad Jasper gör är att föra in frågan om meningens betydelse i den psykiatriska förståelsen av psykisk patologi. Enligt Jaspers har vansinnet ytterst ett slags mening, varför den sjukes språk och särskilda perspektiv måste tas hänsyn till. Dessa två saker att ta hänsyn till, vansinnets mening och subjektets språk uttryckt i hans eller hennes tal, blir också avgörande för Lacan, inte minst i hans förståelse av det omedvetna. I led med denna fenomenologiska förståelse vänder han sig mot idén om det omedvetna som en behållare för bortträngt psykiskt material. Istället förstår han det som något utanför subjektet, en idé vilken alltså i grunden genomsyrar Žižeks uppfattning om det symboliska som en död yta eller ett dött maskineri utanför subjektet.

Lacan kommer tidigt att ställa den intighet eller ”bristen på vara” (*le manque d'être*) Sartre bestämmer som medvetandets intentionella rörelse utåt mot det positiva varat,[47] mot fenomenologins tal om mening. Vi ser också hur han redan i den nämnda avhandlingen om psykoserna börjar komplettera förståelsen av psykosens mening med en strävan att förstå de språkliga och strukturella lagar psykosen misskänner. Det är just för att förstå dessa lagar Lacan börjar intressera sig för de lingvistiska och strukturalistiska vetenskaperna. Från att tidigt betraktat det psykiska symptomet som orsakat av en mening som psykoanalysen måste tränga fram till, kommer han framåt femtiotalet att betrakta det som orsakat av strukturen i analysandens omedvetna diskurs. Med andra ord behandlar Lacan denna omedvetna diskurs som en *strukturell funktion* som uttrycks i symptomet. Här blir meningen inte längre målet för analysen. Tvärtom kommer Lacan alltmer att misstänkliggöra den – i synnerhet i den form subjektet under analysen utvecklar – i det att han börjar associera själva föreställningen om meningen till det han benämner det imaginära misskännandet (*méconnaissance*) av den omedvetna symboliska funktionen (*NF*, 60f.). Denna förskjutning från mening till funktion har att göra med Lacans tilltagande strukturalistiska uppfattning om att meningen alltid redan är beroende av en sluten struktur eller helhet. Detta är viktigt för Lacans originella syn på uppdelningen mellan medvetet och omedvetet. För det medvetna tycks vara nära förknippat med det imaginära, på så sätt att subjektets medvetna upplevelse av sin position i det symboliska alltid redan i den lacanska analysen uppfattas som misskänd. Den medvetna och manifesta upplevelsen på det utsagda innehållets nivå möjliggörs av ett misskännande av det symboliskas ofullständiga karaktär som – liksom den position från vilken subjektet talar i det symboliska – därför kommer att förbli omedveten för subjektet. Och om Žižek varken tillämpar distinktionen mellan medvetet och omedvetet eller den mellan imaginärt och symboliskt särskilt ofta, an-

---

stein, B. Fink & M. Jaanus, *Reading Seminars I and II: Lacans Return to Freud* (New York: SUNY Press, 1996).

[47] Se Jean Paul Sartre, *Varat och Intet* (Göteborg: Korpen, 1983).

vänder han desto oftare olika varianter av distinktionen mellan det utsagdas nivå (*level of enunciated*) och utsägandets nivå (*level of enunciation*).

Dessa distinktioner (medvetet/omedvetet-imaginärt jag/symboliskt subjekt-utsaga/utsägande) uttrycker sig i Lacans syn på analytikerns roll i den psykoanalytiska behandlingen, något som den amerikanske och lacanske psykoanalytikern Bruce Fink diskuterat i sin bok *Lacan to the Letter.*[48] Enligt Fink hävdade Lacan mot den på femtiotalet starka jag-psykologin att psykoanalysen inte gick att reducera till en process i vilken analytikern ska sträva efter att bygga upp ett starkt jag hos analysanden. Till exempel behöver det huvudsakliga problemet i neurosen inte alls vara ett svagt jag. Tvärtom visar sig jaget i neurosen inte sällan ha ett alltför starkt grepp om analysanden, något som uttrycker sig i det omfattande bortträngningsarbete neurotikern ägnar sig åt. Jaget får med andra ord precis rollen av den imaginära instans som upprätthåller och håller samman analysandens symboliska ordning. Således blir analysens uppgift i detta sammanhang att mildra snarare än att stärka jagets grepp om subjektet. Ett annat problem med jag-psykologin låg enligt Lacan i dess föreställning om den analytiska relationen som ett dyadiskt möte, alltså ett möte mellan två personer. Enligt Lacan måste analytikern nämligen till varje pris undvika frestelsen att reducera sig själv till den person han vanligtvis ser sig själv som, alltså frestelsen att vara sig själv. Det är med andra ord inte endast analysandens jag som måste problematiseras utan också analytikerns. För som vi redan sagt utgår den lacanska psykoanalysen från ett slags kunskap om analytikerns roll eller position i analysen, den psykoanalytiska relationen är ett möte som utspelar sig på flera nivåer samtidigt och engagerar som Fink uttrycker det alltid minst *fyra* parter.[49] Å ena sidan äger det rum på jagets imaginära nivå, å andra sidan på subjektets symboliska nivå, vilket innebär att analytikern såväl som analysanden kan förstå sin egen och den andres roll på två vitt skilda sätt. Återigen är det enligt Lacan just analytikerns förmåga att förstå, inta och manipulera den egna symboliska positionen som bestämmer analysens framgång och det är väsentligt att hon inte blandar samman sin egen föreställning om vad hon är, med den symboliska position hon intar i analysandens omedvetna diskurs.

Det är här den psykoanalytiska frågan om *överföringen* visar sig. För faktum är, menar Lacan, att analytikern alltid adresserar analysanden och levererar tolkningar från en position som den senare omedvetet angett henne. Överföring innebär just detta, hur analysandens sätt att relatera till den Andre mer allmänt också äntrar den analytiska relationen, varför analytikern till exempel kommer att placeras i rollen av fader, moder eller älskare. Frågan om överföringen är central för psykoanalysen. Givetvis är den problematisk,

---

[48] Bruce Fink, *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely (*Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004).

[49] Bruce Fink, *Lacan to the Letter* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), s. 5. Resonemanget återkommer hos Žižek på ett direkt sätt när han hävdar att kärleksrelationen inte består av en dyad utan av fyra parter.

men den psykoanalytiska behandlingen bygger på en förskjutning i synen på den från ett problem till en resurs. För det är precis genom att överföring uppstår som analysen får tillträde till det omedvetna symboliska fält Lacan benämner den Andre och trots att överföringen till viss del är omedveten är den för den skull inte alls frånvarande, varför vi här konfronterar något Žižek paradoxalt benämnt ett ”känt okänt.” Denna vändning av fokus från vårt medvetna, närvarande jag, till den omedvetna symboliska arena vi utan att veta om det placerar in personer i, utgör en fundamental impuls för den žižekska texten. För Žižek är det omedvetna inte inne i utan utanför subjektet och frågan om hur analysen bör riktas från de (imaginära) identifikationer vi ofta identifierar oss med i det sociala, mot dessa identifikationers mer ”transcendentala” eller ”symboliska” förutsättningar är ständigt närvarande. Såtillvida är den žižekska texten i samklang med Bourdieus idé om att den individuella smaken bestäms av ett slags transcendentalt habitus i den meningen att den individuella smaken alltid reflekterar individens position i ett visst konkret fält.

Det omedvetna som realt och fantasmatiskt njutande. Som sagt kompletteras denna förståelse hos Žižek av en idé som går ut på att det symboliska omedvetna i sig bärs upp av fantasier och njutande (frågor som också utvecklas mer i de kommande avsnitten). I detta är poängen att vi inte bara identifierar oss med utan också njuter via den Andre. Om jag då som man skulle identifiera mig med säg Rambo (som Bob Connell en gång i tiden menade att den typiske, hegemoniske mannen gör) skulle vi i ett första led kunna förklara denna identifikation som symboliskt bestämd av den hegemoniska könsordningen med dess ideal och hierarkier, medan vi i ett andra led riktar uppmärksamheten mot hur övertagandet och identifikationen med en viss position inom detta fält följs av en viss känslomässig investering. Detta blir till exempel viktigt i Žižeks reflektioner kring och kritik av den medkänsla västvärlden riktar mot andra samhällen. Medkänslan och identifikationen med Bosnien bärs enligt honom upp av det njutande det västerländska subjektet utvinner genom att se sig själv i rollen av någon med förmåga att känna medkänsla (*ME*, 211).[50] Gråten över andras elände framspringer alltid inom ramen för mitt intersubjektiva begär där frågan om den position jag ser mig själv utifrån alltid är närvarande, hävdar Žižek.

I *How to Read Lacan* diskuterar Žižek dessa två dimensioner av det omedvetna löpande. I upptakten till kapitlet ”The Interpassive Subject: Lacan Turns a Prayer Wheel” är det exempelvis Lacans analys av körens funktion i den grekiska tragedin han tar som utgångspunkt (*HRL*, 22ff.).[51] På karaktäristiskt manér liknar Žižek denna funktion vid den som gråterskor och burkskratt har, var och en på sitt sätt. Till att börja med är det dessa in-

[50] Detta tangerar Žižeks resonemang om Hegels idé om den ”sköna själen” som redovisas i sista avsnittet av detta kapitel.
[51] Se Jacques Lacan, *Psykoanalysens etik* (Stockholm: Natur och Kultur, 2000).

stansers plats som är viktig, alltså det förhållande att de intar en ställning mellan själva skådespelet och publiken i form av ett iscensatt deltagande i det aktuella framförandet (tragedin, begravningen, tv-såpan), på så sätt att de njuter i publikens ställe. Detta innebär enligt Žižek inte främst att publiken som subjekt låter sig passiviseras eller att den överlämnar sitt aktiva deltagande till denne Andre. Vad publiken lämnar över är istället det passiva njutande som ackompanjerar all symbolisk aktivitet. Om jag som subjekt då lämnar över mitt agerande till skådespelarna, är det detta passiva njutande jag lämnar över till kören. Emellertid är detta ingen ovanlig funktion, utan tvärtom det sätt på vilket vi enligt Žižek förhåller oss till den Andre mer allmänt. Exempel som dessa illustrerar hur vi enligt Žižek ständigt agerar och njuter i det symboliska genom den Andre, något som också är avgörande för hans lacanska idé om den Andre som en instans som kan *veta* såväl som *tro* i subjektets ställe (*HRL*, 27).

Vad är poängen med detta ställföreträdande njutande? Idén har att göra med den Andres funktion av det som garanterar det symboliska sammanhangets fullständighet eller meningsfullhet. Vi har redan sett denna funktion i den roll av ett ”subjekt som antas veta” som analytikern placeras i av analysanden i psykoanalysen och vilket inledningsvis gör analytikern till ett element som håller samman analysandens diskurs. Som vi redan sagt är själva grundtanken i den lacanska analysen att den Andres symboliska och döda yta aldrig i sig kan vara hel eller fullständig. I detta blir ”subjektet som antas veta” den instans som ändå låter subjektet tro på detta symboliska sammanhang och i enlighet med Lacans idé om att sanningen alltid bär fiktionens struktur, menar Žižek att vetandet alltid föregås av tron: analysanden tror på existensen av ett subjekt som vet i syfte att kunna tro på det symboliska sammanhanget som sådant. Denna tro eller illusion är i den žižekska texten alltså inte endast ett felslut från subjektets sida, utan ett för subjektiviteten nödvändigt sådant, eller vad vi kanske skulle kunna benämna det metafysiska villkoret för all socialitet. Allt socio-symboliskt sammanhang vilar så att säga på något som rent konkret inte syns, på ett visst överskott jag måste lita till mer än den omedelbara verklighet jag i vardagen konfronteras med.[52] Det är i detta cynikern misstar sig enligt Žižek (*HRL*, 33). Genom att avfärda det ideella eller symboliska inslaget i det sociala sammanhanget till förmån för det som synbarligen är, förlorar han ur sikte trons roll i konstitutionen av det symboliska och inte minst då sin egen delaktighet i det cyniska universumet. Misskännandet består därför i att han väljer att tro på den ena av den Andres två dimensioner, han väljer att förlita sig till ”det som är” på bekostnad av

[52] Givna sociologiska referenser i sammanhanget är Marx diskussion om varans fetischliknande karaktär i första bandet av *Kapitalet* och Bourdieus idé om habitus som den transcendentala instans som bestämmer den individuella smaken (se nedan). Båda dessa resonemang behandlar liksom Žižeks argument misskännandet i att beröva det symboliska dess magiska och intersubjektiva ursprung.

det ”absoluta” hos den Andre som får oss att erkänna denna utan att veta något om den (*HRL*, 40).[53]

Detta får givetvis konsekvenser för läsningen av psykoanalytiska begrepp överlag i Žižeks text och psykoanalysen måste i dess lacanska tappning alltid ställa sig frågan om vilken nivå olika konkreta fenomen ska läsas på. När vi i psykoanalysen till exempel möter en moder, vad markerar denna moder då rent strukturellt i den symboliska konstellation vi för tillfället rör oss i? Nu exponerar detta också vissa systematiska glidningar mellan olika nivåer (som den konkreta familjenivån och den mer abstrakta symboliska nivån) i den psykoanalytiska teorin. I sociologin har en tendens i psykoanalytiskt influerad samhällstanke noterats som avser precis detta illegitima pendlande mellan olika nivåer, där det konkreta psykoanalytiska sammanhanget direkt appliceras på större samhälleliga fenomen. Den lacanska teorin kan här sägas utgöra en brygga i och med att den baserar själva den psykoanalytiska teorin i en teori om intersubjektiviteten, vilket också innebär att varje konkret subjektiv händelse eller relation antas vara förbunden med den mer övergripande, samhälleliga kontexten. Därmed är det inte bara så att den Andre *kan* röra sig på flera olika nivåer. Snarare framträder denne med nödvändighet alltid på flera olika nivåer och många gånger dessutom samtidigt. Denna nödvändiga systematiska glidning är fullständigt avgörande för Žižeks ofta halsbrytande rörelser mellan olika analytiska nivåer som den mellan den psykoanalytiska och den samhällsideologiska kontexten. När vi senare i detta kapitel talar om ett fenomen eller begrepp som *traumat* innebär det på samma sätt att vi pendlar mellan traumat i dess vardagliga innebörd av en konkret traumatisk händelse som drabbat en individ (eller varför inte ett kollektiv) och ett mer existentiellt trauma vilket rör varje subjekts förhållande till den Andre, eller snarare omöjligheten i detta. Och för att avsluta resonemanget är det just denna dubbelhet som är så avgörande att uppfatta i försöken att närma sig Žižeks idé om begäret, som alltså är ett i grunden intersubjektivt begär som alltid redan har att göra med subjektets relation till den Andre. För om vi å ena sidan måste konstatera att Žižek beskriver detta begär som alltid redan underkastat det symboliska inte bara då det följer lagen, utan även när det bryter mot den, är det å andra sidan fallet att begäret efter den Andre riktar sig mot en dimension, eller ett slags ”mer” som är ”mer i lagen än lagen själv”. Detta är inte minst den verkligt centrala dimensionen för Žižeks utveckling av en radikal politisk position och den dimension genom vilken subjektets och den Andres begär ”möts” (även om det som vi kommer att se handlar om ett icke-möte).

[53] Samtidigt finns det emellertid en viss sanning i cynikerns position eftersom han avfärdar idén om att det skulle finnas något bortom det som är, idén om att mysteriet döljer något bortom sig självt och att det blockerar vår tillgång till sanningen. Som vi kommer se nedan delar Žižek detta avfärdande, något som emellertid inte sker på bekostnad av mysteriet som sådant.

Kastrationen och subjektets inträde i det symboliska

Subjektets möte med den Andre är alltså i grund och botten en fråga om begär, något som gäller såväl i Žižeks text som i den lacanska analysen. Frågan om begäret är i sin tur en fråga som är tydligt länkad till det psykoanalytiska begreppet *kastration*, vilket hos Žižek får en mycket central ställning. Emellertid handlar kastrationen för Žižek om något väsentligt annorlunda än den ofta upprepade föreställningen om Freuds idé om det hot om kastration fadern riktar mot pojken(s penis). För den fader Žižek i Lacans efterföljd talar om är mindre konkret än Freuds eftersom den får rollen av en representant för den symboliska ordningen mer än den av en fysisk pappa. Detta innebär bland annat att hans funktion mindre bestäms av hans fysiska attribut som man än av hans *symboliska position* i relation till modern och barnet. För att i detta sammanhang indikera den ställning kastrationen får i Žižeks text kan vi närma oss två distinktioner som ofta förkommer i samband med det övergripande talet om kastrationen i den lacanska psykoanalysen: a) den mellan den imaginära alienationen och alienationen i signifikanten,[54] b) den mellan alienation och separation.

Innan vi inleder dessa båda diskussioner bör emellertid en apori i den lacanska analysen uppmärksammas. För utgångspunkten för Lacan är att kastrationen ska förstås som det inträde i det symboliska genom vilket subjektet i egentlig mening föds. Det finns med andra ord inget subjekt innan en viss underkastelse visavi det intersubjektiva, symboliska sammanhanget. Men samtidigt talas det ofta om ett subjekt som inträder i det symboliska, något som givetvis väcker frågan om *vad* som egentligen inträder i det symboliska för såvitt subjektet först uppstår i detta. Ibland mildras resonemanget så att vi istället har ett barn som inträder i det symboliska, men inte heller här besvaras frågan om vad denna initiala existens är. Vad jag hävdar är inget mindre än att det finns ett svar på denna apori i den žižekska texten. I en mening kan det tyckas som om Žižeks argument bara utgör ännu en upprepning av samma gamla lacanska problematik. Att vi å ena sidan med utgångspunkt i hans argument faktiskt tycks kunna tala om ett subjekt ”innan” inträdet i det symboliska, samtidigt som vi å andra sidan borde vara förbjudna att göra det eftersom subjektet först bildas i och med det symboliska. Poängen är emellertid att subjektet i den žižekska texten vid en viss punkt tycks bli förmöget att kröka sig tillbaka mot sina egna symboliska förutsättningar, gripa in i dessa och förkroppsliga något som redan fanns där hela tiden. Ja, faktum är att subjektet inte förverkligas förrän just denna krökning kommer till stånd.

---

[54] Jag väljer i fortsättningen att översätta franskans *signifiant* (samt engelskans *signifier*) med ”signifikant” (och inte alternativen ”det betecknande”, eller ”betecknare”) och *signifié* (signified) med ”signifikat” (och inte ”det betecknade”) med hänvisning till Lars Nylanders översättning av begreppen i *Ideologins sublima objekt*, s. 279, not 1.

Alienationen i det imaginära. Lacans ser alltså jaget som ett imaginärt fenomen som söker fullständighet eller helhet i den splittrade symboliska tillvaron. Detta fenomen som Lacan menar sig ha identifierat som en väsentlig funktion i många psykiska patologier, går enligt honom också att konstatera som en viktig del i barnets utveckling till subjekt. Närmare bestämt spelar den för Lacan en central roll i *narcissismen* och han utvecklar sin tes om hur detta förhållande ser ut i sina beskrivningar av det så kallade *spegelstadiet*. Denna tes tar sin uttryckliga utgångspunkt i den logik som strukturerar den klassiska *Narkissosmyten*, en myt som Lacan liknar vid barnets tidigaste möten och identifikation med i synnerhet spegelbilden men också andra bilder – *imagon* (jfr ”imaginär”) – utanför sig självt. Enligt Lacan är barnets värld inledningsvis inget annat än en fragmenterad kropp som barnet saknar förmåga att uppfatta som en avgränsad helhet och än mindre har någon kontroll över.[55] I Lacans idé om spegelstadiet erbjuder imagot ett löfte om en existens utan otillfredsställelse, ett löfte om ett mer fullständigt vara bortom nuets okontrollerade tillvaro och det framträder just i form av ett löfte om kontroll över den egna kroppen. Bilden av den hela kroppen förför barnet såtillvida som den tycks utlova en förmåga att göra något det fram till nu inte kunnat göra, något den svenske Lacankännaren Jurgen Reeder skildrat på följande sätt.

> I detta spektakulära moment av igenkännande jublar barnet, säger [Lacan], i en svindlande upprymdhet inför den knappt gripbara möjligheten att uppfatta sig själv som en *hel* och koordinerad kropp och forma sig efter dess förebild och därigenom för ett flyktigt ögonblick övervinna sin bristande sammanhållning.[56]

Denna scen fungerar ofta som sinnebilden för den lacanska förståelsen av jagets (*le moi*) konstitution. Liksom barnet lockas av den yttre bilden och det löfte om helhet den utlovar, ligger jagets lockelse i ett liknande löfte om helhet. För det är i grund och botten en fantasi om fullständighet eller omnipotens som organiserar den imaginära alienationen i bilden. Denna identifikation är vansklig eftersom själva föremålet för identifikationen är abstrakt, idémässigt eller idealiserat.

> [V]id det första jublande tillfälle då [barnet] upptäcker och identifierar sig med sin spegelbild föregriper [barnet] ett mått av koordinering som det ännu inte besitter. Denna föregripande struktur kommer att bli paradigmatisk för den narcissistiska identifikationen och för jaget; den narcissistiska identifikationens bild, vare sig det gäller bilden av den egna kroppen i spegelstadiet eller det som senare blir bilden för jaget, idealjaget, blir en *idealiserad* bild.[57]

---

[55] Jacques Lacan, *The Psychoses: The Seminar of Jacques Lacan, Book III* (London: Routledge, 2000), s. 39.
[56] Jurgen Reeder, *Begär och etik* (Stehag: Symposion, 1994),
[57] Reeder 1994, s. 36f.

Den idealiserande identifikationen med det Freud kallade *idealjaget* innebär just att barnet fantiserar om bildens löfte. Med andra ord återkommer här det ovan förda resonemanget om det imaginära jaget, eftersom spegelbilden kommer att fungera som en imaginär lösning av problemet med den egna *vara-bristen* (*manque-à-être*). Spegelstadiets relation mellan jaget och detta idealiserade *idealjag* skriver Lacan med formeln *m-i(a)* (där ”*m*” står för *moi* och ”*i(a)*” för *den imaginära andre*) (*EYS!*, 126). Vad denna formel åskådliggör är att vi har ett subjekt som reducerar sig självt till något (jaget) identiskt med ett särskilt objekt eller en bild. Den imaginära andre uppfattas här av subjektet på ett omedelbart eller oförmedlat sätt i form av ett ”jag är *det.*” Annorlunda uttryckt uppfattas själva förmedlingen som oväsentlig i sammanhanget. I den imaginära erfarenheten tycks inget tredje element (faderns namn) närvara eftersom subjektet genom denna identifikation upplever sig som ett med den andra. I den žižekska texten är brottet med liknande imaginära helheter grundläggande. Så närmar sig för Žižek all tanke och religion som grundar sig på idén om en kosmisk enhet eller balans mellan två principer eller element (yin-yang, kvinna-man, sol-måne, osv.) just denna imaginära identifikation. Det förhållande att den imaginära identifikationen å ena sidan ignorerar klyftan mellan den som identifierar sig med bilden och bilden i sig samverkar således med att den å andra sidan maskerar förmedlingen som möjliggör identifikationen. Det är endast genom ett sådant maskerande den kan dölja det faktum att – som Lacan uttrycker det – jaget alltid framträder i form av en annans jag, ett annat jag eller ett *alter ego*. Den direkta överensstämmelsen eller sammanblandningen mellan subjektet (som utför identifikationens handling) och alter egot (som bild) utesluter klyftan såväl som den handling vilken medlar mellan jag och bild. Detta misskännande karaktäriserar också senare former av narcissism (ibland betecknade som sekundär narcissism i den psykoanalytiska litteraturen), där jag-bilden som subjektet identifierar sig med ersätts av mer intersubjektiva bilder, till exempel i form av den romantiska kärlekens dyrkan av en annan. Dess form av identifikation innebär alltid att en viss skillnad mellan subjektet själv och bilden förnekas, något som gör de relationer som byggs upp mot bakgrund av den imaginära logiken alltid redan stadda i konflikt. Lacan menar därför att en viss aggressivitet ursprungligen härjar i det imaginära jagets identifikationer (varför han benämner dem ”paranoiska”).

I relation till den fråga vi ovan väckt om när subjektet egentligen kan tänkas uppträda i den lacanska analysen, är det intressant att notera hur den imaginära operationen misskänner sin kroppslighet och det symboliska på ungefär samma sätt. För motståndet mot den initiala oförmågan att kontrollera kroppen liknar det försvar subjektet genom det imaginära jaget sätter upp såtillvida som de båda skyddar subjektet mot upplevelsen av ofullständighet. Till detta kan läggas att Lacan samtidigt menar att vi går från alienationen i det imaginära till en alienation i det symboliska och att det symboliska redan var på plats i den imaginära alienationen. Återigen görs här förloppet oklart.

Det imaginära föregår som identifikation den symboliska identifikationen med signifikanten, men samtidigt förutsätter den imaginära identifikationen en relation till den Andre.[58] Kanske kan vi därför säga att den imaginära operationen, även om den föregår den symboliska i sig redan vilar på det ofullständiga symboliska. Men i så fall kan vi ställa oss frågan varför det imaginära alls skulle föregå den symboliska identifikationen? Låt oss emellertid dröja med svaret på denna fråga en stund och istället rikta uppmärksamheten mot alienationen i signifikanten.

Alienationen i signifikanten. Enligt Lacan övergår ontogenetiskt barnets sökande efter svaret på den egna existensens gåta i spegelstadiet, i ett sökande där andra personer adresseras via språket. Lacan beskriver det som en övergång från en imaginär identifikation med jagbilden (det där är jag!) till en mer symbolisk och abstrakt identifikation med en viss signifikant och det viktigaste namnet i den žižekska texten för att ange denna signifikant är termen ”herresignifikant.” Så går visserligen Lacan ”tillbaka till Freuds” tal om faderns avgörande roll i kastrationen, men inte utan att komplettera Freuds tolkning av kastrationen som ett förbjudande och hotfullt inbrott i relationen mellan moder och barn, med sin egen mer lingvistiskt influerade idé om hur herresignifikanten eller det så kallade ”fadersnamnet” (*le nom du père*[59]) introducerar barnet i det symboliska. I detta signalerar signifikanten ”fader” inte så mycket ett hot mot barnet som ett löfte om en lösning på den vara-brist Lacan i Sartres efterföljd lokaliserar till hjärtat av existensen. Denna signifikants *funktion* är nämligen att symbolisera denna omöjlighet, eller som Žižek säger ”detta dödläge” (*OwB*, 101). Det är detta som avses när man i lacansk psykoanalys talar om fadersfunktionen, alltså det förhållande att barnet genom identifikationen med denna centrala faders- eller herresignifikant börjar identifiera och förstå sig själv med utgångspunkt i ett symboliskt och relationellt system (Lacan uttrycker det i termer av att signifikanten representerar subjektet för andra signifikanter). Från och med nu är det alltså via en signifikant och en relationell och intersubjektiv kontext som barnet försöker fylla sin vara-brist. Den förskjutning vi här bevittnar kan tyckas minimal eftersom identifikationen fortfarande kan bindas upp vid liknande objekt som tidigare, trots allt kan även penis fungera som ett imaginärt identifikationsobjekt. Det avgörande är därför inte så mycket objekten som sådana, som den ”andra” eller ”oändliga dimension” som signifikanten introducerar i subjektets begär, en dimension som kan skönjas i Lacans diskussion om barnets försök att göra sig gällande i den Andres existens. Den uttrycker sig enligt Lacan exempelvis i olika former av krav från barnets sida om att bli älskat (ofta riktade mot föräldrarna). När så ett barn inför sin förälder ger

[58] Se Stavrakakis, 18f.

[59] Detta är en av Lacans neologismer vilken läser samman det fruedska faderliga nejet (*le non du père)* med frågan om fadersnamnet (*le nôme du père*) i kastrationens samtidiga *symbolisering* och *förbud* av njutandet.

uttryck för en önskan som kan vara av rent alldaglig natur, menar Lacan att den är dubbel precis som vi ovan sett den Andre vara, såtillvida som den å ena sidan riktar sig mot ett visst önskat och ändligt objekt, men å andra sidan har en mer svårfångad och intersubjektiv dimension vars mål ligger bortom uppfyllandet av önskningen. En klyfta infinner sig mellan det direkta behovet och kravet, och medan det förra går att tillfredsställa är det senare av strukturella skäl omöjligt att helt tillgodose. Kravet lämnar alltid något övrigt att önska även då det naturliga behovet tillfredsställts och enligt Fink beror detta just på att kravet rör sig på en symbolisk och intersubjektiv nivå vars egentliga mål inte är det bokstavligt sett uttryckta behovet.[60] Sökandet äger från och med nu rum på såväl det omedelbara eller naturliga behovets ändliga nivå, som på det symboliska kravets oändliga nivå där subjektet söker erkännande genom den Andre. Subjektets begär sammanlänkas med ett annat begär utanför subjektet självt, det blir uppknutet i frågor om vad den Andres begär är och vilken plats subjektet intar i detta begär, kort sagt i den symboliska frågan om vem subjektet är för den Andre. Den avgörande förändringen är därmed att vi går från det imaginäras direkta och omedelbara alienation i ett visst ändligt objekt utanför subjektet, till en identifikation med en signifikant som för in subjektet i en symbolisk oändlighet där subjektet får sin identitet genom sin position i det symboliska. Den signifikant hon kommer att identifiera sig med kommer som Lacan säger att ”representera subjektet inför andra signifikanter”, varpå hon görs till en del av ett relationellt och differentiellt system.

Det är med detta i åtanke vi ska förstå Lacans diskussion om skillnaden mellan hur mannen ”har fallos” och kvinnan ”är fallos”. I båda dessa fall fungerar fallos då som den signifikant som etablerar subjekten i diskursen via subjektets undran om sin egen existens. Om den manliga positionen karaktäriseras av identifikationen med fadern såsom den som har tillgång till och är i besittning av fallos, vilar denna position också på en distans mellan subjektet själv och fallos. Vid tiden för identifikationen har pojken till skillnad från fadern inte fallos. Men detta avstånd är inte entydigt negativt. Hade det inte funnits där hade ju nämligen identifikationen varit imaginär och därför är det själva förbudet mot att förkroppsliga fallos som gör det möjligt för pojken att via viljan till fallos inträda i det symboliskas oändliga spel om fallos (ett spel som då ytterst förbjuder fallos som något annat än en signifikant för bristen). Kvinnans subjektsposition kännetecknas å sin sida från början av att vara det objekt genom vilket den falliska ekonomin utvecklar sig själv. Hon förkroppsligar det mannen saknar och gör fallos fullständig genom att fylla ut dess brist. I detta är hon förvisso inte fallos-i-sig, utan ett vara-för-fallos alltid redan reducerad till en symbolisk resurs och som vi kommer se längre fram är det i detta hennes radikala potential ligger för Žižek (precis som för Judith Butler). Så markerar man och kvinna för Lacan

[60] Fink 2004, s. 118f.

två sätt att inträda i det symboliska via kastrationens alienation i signifikanten. Två sätt som till skillnad från den imaginära identifikationen tar ett visst symboliskt sammanhang som utgångspunkt och därför också gör själva klyftan mellan det omedelbara varat och det symboliska till en del av den egna existensen.

Separationen, fantasin och fantasiobjektet. Kastrationen är emellertid inte ett entydigt begrepp i vare sig den lacanska eller žižekska analysen då alienationen inte är dess yttersta horisont. Så diskuteras den inte bara genom den distinktion som ovan diskuterats mellan det imaginära och det symboliska, utan dessutom genom skillnaden mellan alienationen och *separationen.* Som begrepp introducerar Lacan separationen (som vi nedan kommer att stöta på i olika former eftersom den utgör den lacanska bakgrunden till Žižeks formulering av en radikal teoretisk och politisk position) som alienationens motsats i sitt elfte seminarium och inom den lacanska skolan har det bland annat beskrivits utförligt av Éric Laurent.[61] Denne menar att separationen utgår ifrån en rest som alienationen i signifikanten lämnar efter sig. I psykoanalysen gäller det inte endast att fastställa vilka symboliska identifikationer som orienterar subjektet, dessutom måste den fastställa det objekt subjektet njuter av i denna identifikation. Och om signifikanten utgör subjektets symboliska sida, utgör detta njutande och dess objekt subjektets andra reala sida som i det alienerade tillståndet förblir bortträngd och därför endast uttrycker sig i de omedvetna fantasier som ger identifikationen stöd (på liknande sätt som vi ovan såg den offentliga lagen ges stöd av en obscent njutande). Själva identifikationen med den Andres ordning är således inte fullständig och skillnaden mellan alienation och separation handlar om hur subjektet förhåller sig till det objekt som infinner sig vid platsen för identifikationens brist, kort sagt om hur subjektet njuter. I alienationen är njutandet och dess objekt förpassade till fantasins omedvetna ställning, varför Žižek talar om fantasmatiskt njutande och fantasins objekt, *objekt lilla a* (i denna avhandling används dessa termer som utbytbara med termer som fantasiobjektet, *objekt a* och *lilla a*). I det alienerade perspektivet är de som Žižek säger uppfattade som olagliga, obscena och förbjudna, vilket också innebär att subjektet för att leva i det alienerade måste ha offrat dem och det är detta Žižek syftar till när han menar att det alienerade subjektets kastration innebär en förlust av tinget. Därmed kan det tyckas som att subjektet genom separationen återvänder till njutandet, något som vid första anblicken tycks ges stöd av Žižeks tal om den som en ”förlust av förlusten” eller ”negation av negationen” så att separationen kompletterar frågan om subjektets relation till den Andre med frågan om njutandet. Men saken är inte så enkel, för det objekt subjektet ”återvänder” till är inte det samma som hon gjorde sig av med. Den första

[61] Se Eric Laurent, “Alienation and Separation I & II” i Feldstein, R. Fink, B. Jaanus, M. *Reading Seminar XI: Lacan’s Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Albany: SUNY Press, 1995).

förlusten består och i stället är det synen på den som förändras så att den nya förlusten just gäller själva uppfattningen om den första som ”en förlust” (*EYS!*, 167f.). I strikt mening tar sig därför aldrig den žižekska topologin bortom fantasins struktur och om separationen innebär ett slags brott med alienationens fantasi som ju fungerar som ett slags bortträngt undantagsstöd i den alienerade ekonomin, är det avgörande att detta brott samtidigt sker inifrån fantasin själv.

Kanske bör vi här säga något ytterligare om fantasin. Redan i introduktionen av Lacans idé om IRS nämndes fantasin i relation till det imaginära då vi berörde idén om hur den Andres ordning ges stöd av fantasin. Detta kan i och för sig även sägas gälla det imaginära, men skillnaden mellan de båda är inom den lacanska analysen att det imaginära anger ett misskännande som döljer en mer ursprunglig symbolisk mening eller funktion, medan fantasin inte döljer någonting, eller som det ibland uttrycks ”döljer ingenting.” Nu går det knappast att göra någon helt strikt distinktion mellan begreppen. För om vi provisoriskt påstår att det imaginära misskänner ett visst symboliskt sammanhang och hur subjektet positionerar sig i detta, gäller detta också fantasin. Kanske har Žižeks preferens för termen fantasi därför också att göra med att den signalerar närheten till den senare Lacans intresse för det reala, medan det imaginära för associationerna till den tidiga Lacans upptagenhet med skillnaden mellan det symboliska och det imaginära. För det viktiga med Žižeks bruk av fantasin är dess nära koppling till det reala och hur den genom att dölja ingenting inte bara misskänner det symboliska, utan också *uttrycker* det reala.

Subjektet som ur-kastration. Faktum är att det för Žižek endast är genom fantasin relationen mellan det symboliska och det reala uttrycks och detta är då också en del av förklaringen till varför Žižek aldrig tar sig bortom fantasin. För dess kortslutning mellan det symboliska och det reala utgör i Žižeks text själva utgångspunkten för subjektets möte med det för existensen ursprungliga faktum som för Žižek är kastrationen i dess radikalaste mening och som vi i det följande kommer att benämna *ur-kastrationen*. Mot bakgrund av detta resonemang kan vi återvända till våra frågor om subjektets ställning i Žižeks system, eller vad som åtminstone skulle kunna tolkas som ett žižekskt svar på dessa frågor om det lacanska subjektet. Låt oss här återigen hänfalla åt något som kan tyckas vara ett cirkulärt argument i stil med det nyss nämnda fantasins brott med sig själv. För vad är det egentligen som framträder genom kastrationens yttersta steg, separationen? Till att börja med måste vi här svara ”subjektet”. För subjektet är märkligt nog i Žižeks mening något som framträder först när dess symboliska stöd *förloras* (*TN*, 42), något som tycks stämma illa överens med det lacanska standardresonemanget om hur subjektet framträder genom barnets inträde i det symboliska. Men just därför att denna standardformulering tycks ignorera frågan om vad som inträder i det symboliska, kan Žižeks idé om subjektet som något som framträder först efter det att det symboliska stödet förlorats, visa oss hän mot

ett svar på denna fråga. Förlusten av detta stöd är givetvis förlusten av fantasin, men inte av fantasin i sin helhet. Kanske kan vi förstå det som att något i fantasin får stå tillbaka för något annat i den. Kanske kan vi säga att subjektet förlorar det fantasmatiska innehåll som skyddade henne från insikten om sin egen brist och den egna tillvarons tomhet. Förlusten av detta skydd är då att betrakta som en insikt om subjektets eget väsen. Här återkommer vi till det som redan sagts om hur bilden i spegelstadiet fungerar som en lösning på en ursprungligt fragmenterad tillvaro. För fantasins konservativa dimension är att försvara subjektet från en viss ursprunglig avgrund, som emellertid också strukturerar och därför finns i fantasin själv. Och det är här vi kommer till det cirkulära i resonemanget. För kastrationen handlar i den žižekska texten om att konfrontera denna avgrund såsom subjektet självt, att finna sig själv i den klyfta som framtränger när fantasins försvar faller undan, kort sagt att erkänna att själva föreställningen om kastrationen som något som drabbar subjektet utifrån i sig var en del av fantasins försvar mot det faktum att existensen är ursprungligt kastrerad. Kastrationens yttersta insikt handlar således om synen på kastrationen själv, vilket innebär att Žižeks idé om den inte går att reducera till uppfattningen att subjektet kastreras genom att inträda i det symboliska, eftersom han menar att subjektet i en mening alltid redan är kastrerat.

Detta innebär emellertid inte att återvändandet genom kastrationen till denna ur-kastration skulle vara överflödigt. För kastrationens rörelse är för Žižek liktydig med hur anden hos Hegel blir medveten för sig själv genom utvecklingen av ett självmedvetande (se *OwB*, kap 2). Så tycks det som om den initiala kastrationen, den fragmenterade kroppen genom kastrationen görs medveten om sig själv och att det också finns något frigörande i detta medvetandegörande. Kanske kan vi då säga att det tycks finnas en premiss i detta resonemang om ett slags grundläggande *lidande* i den mänskliga existensen som i Žižeks diskussioner uttrycker sig i alltifrån Lacans idé om ett ”tvingande val” till hans tal om subjektets ursprungliga undran över vem han eller hon är för den Andre. Existensen innan det symboliska präglas av otillfredsställelse, ett njutande som samtidigt är ”för mycket” och ”inte tillräckligt” och detta tillstånd motiverar det sätt på vilket barnet låter sig fångas i fantasins illusion om helhet. Och anledningen till varför vi då lite obemärkt rört oss över från att tala om det imaginära till fantasin är att dessa illusioner ytterst inte döljer subjektets symboliska ursprung (Lacans definition av det imaginära), utan avgrunden i hans eller hennes existens (eller varför inte, det faktum att fantasin ytterst döljer sin egen kastrerade struktur).

Driften och njutandets förvandlingar

Vi har ovan redan väckt frågan om *njutandet* (*la jouissance*) och dess svårgripbara relation till den Andre. I sin bok *Lacan in Contexts* menar David Macey att det är svårt att ringa in betydelsen av eller finna en klar definition av Lacans bruk av termen *jouissance* liksom dess verbform *jouir* (att njuta). Det beror inte bara på att dessa termer i det franska språket är mångtydiga, utan även att dess härstamning eller genealogi i det lacanska bruket förblir obskyr.[62] Macey noterar de första bruken av begreppet i seminarier från 1954-5 och då i relation till Lacans diskussion av Hegels herre/slav-dialektik, mer specifikt till den fas i vilken slaven underordnas den lag som befaller honom att tillfredsställa sin herres begär genom att fungera som medlaren mellan den senare och objektvärlden och på så sätt underlätta herrens njutande.[63] Resonemanget belyser på ett talande sätt den för Lacan så centrala *dialektiken mellan lag och begär*, hur frågan om begäret/njutandet alltid är en intersubjektiv fråga och som sådan inom den Andres domän.

Som det kommer att formas i Žižeks text får njutandet emellertid sin centrala roll från den senare Lacans tilltagande upptagenhet med frågan om det reala. Om njutandet behandlas som något inom lagen, är det nämligen samtidigt realt. I synnerhet är det ett feminint njutande (som skiljer sig från ett falliskt) Lacans arbete här kretsar kring, något som kulminerar i hans tjugonde seminarium *Encore!* från 1972 vilket ingående behandlar relationen mellan den psykoanalytiska kunskapen och den kvinnliga sexualiteten. Faktum är att detta ”Encore!” (som ska förstås som ett ”mer!” eller ett ”en gång till!”) uttrycker det samtidiga ”inte tillräckligt” och ”för mycket” som vi ovan associerade njutandet till, som något som alltid är i det symboliska för lite eller för mycket. Det är också därför det bör hållas isär från njutning i mer vardaglig mening. För njutandet är tvetydigt och innehåller alltid något smärtsamt – en form av *lust im unlust* (Freud) eller *pleasure in pain* (Žižek). I subjektets medvetande framträder njutandet ofta som en punkt han eller hon inte kan införliva i sitt symboliska begär, som inte hör hemma där eller kan accepteras. Det ristar in en dimension av lidande i begäret, alltifrån ett överskott av njutande i form av en alltför stark upphetsning som subjektet inte kan hantera, till ett omvänt underskott i form av en närmast total avsaknad eller brist på stimulans. Detta njutande är för Lacan realt i betydelsen av något utanför det symboliska, det äger rum på en plats som subjektet inte har tillgång till, med andra ord i subjektets omedvetna ”driftregister”. Och sam-

[62] David Macey, *Lacan in Contexts* (London: Verso, 1988), s. 200-209.

[63] Macey 1988, s. 202. Lacans diskussion gäller Hegels analys av herre/slav-dialektiken i *Andens fenomenologi*, andra delen om ”Självmedvetandet”, där standardreferensen vilken också Lacan i hög grad förlitade sig till är Kojèves *Introduction à la Lecture de Hegel.*

tidigt är det – åtminstone i Žižeks läsning – återigen fullständigt avgörande att detta omedvetna driftregister inte står i direkt motsats till det rationella.

> The predominant perception of the unconscious is that it is the domain of irrational drives, something opposed to the rational conscious self. For Lacan, this notion of the unconscious belongs to the Romantic *Lebensphilosophie* (philosophy of life) and has nothing to do with Freud. The Freudian unconscious caused such a scandal not because of the claim that the rational self is subordinated to the much vaster domain of blind irrational instincts, but because it demonstrated how the unconscious itself obeyed its own grammar and logic: the unconscious talk and thinks. The unconscious is not the preserve of the wild drives that have to be tamed by the ego, but the site where a traumatic truth speaks out. (*HRL*, 3)[64]

Det freudianska omedvetna är enligt Žižek alltså varken medveten rationalitet eller irrationell drift, utan snarare en drift som ger sig tillkänna genom en viss lagbundenhet. Detta får enligt Žižek konsekvenser för hur vi ska tolka Freuds sexualteori och i synnerhet uppdelningen mellan den erotiska driften (*Eros*) och dödsdriften (*Thanatos*). Inte heller i sin omfamning av dessa begrepp härrör Žižek det ena till naturen och det andra till kulturen, något som ligger nära till hands med tanke på att *Eros* i den lacanska analysen ofta förstås som det genom kastrationen *sublimerade* symboliska begäret (om vi för tillfället ger kastrationen dess mer begränsade innebörd av inträdet i det symboliska). I och för sig tycks vissa aspekter av Žižeks argument om dödsdriften peka just i denna riktning, som när han i en diskussion om levande organismer kontrasterar den med den så kallade nirvanaprincipen och menar att dessa organismers ”mest radikala tendens” inte så mycket är att göra sig av med och upplösa spänning som att hålla kvar denna. Dödsdriften är – för att upprepa Freud – ”bortom lustprincipen” i form av organismens ”ändlösa upprepning av spänningstillståndet” (*OwB*, 24). Men det avgörande är att denna evigt upprepade spänning utgör kastrationens andra och mer ursprungliga dimension. Driften är liksom kastrationen något som kännetecknar existensen mer allmänt och inte endast den mänskliga existensen.

Med denna bestämning blir själva distinktionen mellan natur och kultur inte särskilt fruktbar. Vi kan till exempel inte säga att inträdet i det symboliska medför en övergång från en omedelbar eller hel tillvaro till en som ristar in språkets relationella och differentiella märke på den mänskliga kroppen. För differentialiteten finns redan i kastrationens och driftens ur-

[64] ”Den förhärskande synen på det omedvetna är att det är de irrationella drifternas domän, något motsatt det rationellt, medvetna självet. För Lacan tillhör denna idé om det omedvetna romantikens *Lebensphilosophie* och har ingenting med Freud att göra. Det freudianska omedvetna orsakade inte en sådan skandal på grund av påståendet att det rationella självet är underkastat en mer omfattande domän av blinda och irrationella instinkter, utan för att den demonstrerade hur det omedvetna i sig själv lyder sin egen grammatik och logik: det omedvetna talar och tänker. Det omedvetna är inte tillhållet för vilda drifter som måste tämjas av jaget, utan platsen på vilken en traumatisk sanning talar.”

sprungliga spänningstillstånd. Samtidigt spelar övergången till språket och den Andres ekonomi en avgörande roll för Žižek. För det är genom denna sekundära kastration subjektet får tillgång till en arena som tillhandahåller ett slags möjlighet till frigörelse från denna spännings grepp, en frigörelse som dock varken innebär att det rationella gör sig av med det irrationella eller att det rationella måste upplösas för att vi ska kunna nå vårt naturliga väsen. Ta till exempel Žižeks idé om *sexualiteten* en term han ofta tycks använda som utbytbar med njutandet. Liksom i resonemanget om den levande organismen gör han i *The parallax view* inte främst skillnad mellan mänsklig sexualitet och djurisk instinkt, utan mellan djurens parning och de fall då parningen misslyckas och binds upp vid ett slags ”driftens våldsamma och självreferentiella cirkel” (*PV*, 250). För det är ur detta misslyckandets inträde på scenen det Žižek benämner sexualitet reser sig. Frågan om sexualitet, begär och drift handlar nämligen samtliga om något som är ”out of joint” med det normala, varför denna normalitet även i sin symboliska form tycks komma nära parningen. Återigen är Žižek här inte primärt intresserad av skillnaden mellan natur och kultur, mellan det innan och efter lagens inbrott i subjektets ekonomi, eftersom den symboliska skillnaden endast ersätter denna mer primära skillnad. Som Žižek uttrycker det i *Organ without bodies*, symboliserar inte det diskursiva begäret en för-diskursiv sexualitet. Tvärtom finns det alls ingen rationalitet, ingen diskurs, inget symboliskt begär, utanför sexualitetens fundamentala misslyckande, eller som Žižek säger ”utanför den sexuella antagonismen/skillnaden” (*OwB*, 147). Symboliseringen är som han säger inte det enda aktiva elementet, det stödjer sig alltid redan på en mer ursprunglig klyfta och har på så sätt sitt eget villkor utanför sig själv.

Inte desto mindre tillför det symboliska något. För sexualiteten eller njutandet kommer genom att sublimeras i ett symboliskt begär att smälta samman med och tas upp i subjektets relation till den Andre. På så sätt aktualiseras frågan om olika möjligheter att relatera till den Andre genom att subjektet binds upp i den intersubjektiva frågan om ”vem jag är för den Andre” och den om ”vad den Andre vill ha av mig” (Žižek brukar sammanfattande tala om ett ”Che vuoi?”, se *SOI*, kap 3). Žižek håller sig allt som oftast till en modell vilken antar att det finns två sätt att hantera driften, sexualiteten och njutandet inom ramen för det symboliska. Dessa påminner i hög grad om skillnaden mellan alienationen i signifikanten och separationen, samt om den mellan mannens och kvinnans förhållande till fallos. Vi har då å ena sidan en fallisk syn på njutandet som kan likställas med alieneringen i signifikanten och som sätter njutandet på undantag och å andra sidan ett feminint njutande som återvänder till och gör klyftan mellan det symboliska och njutandet till sin egen. Det falliska njutandet är intimt förbundet med den förbudstematik Freud utvecklar i sin tes om incesttabut (se nedan Kapitel III). Det falliska subjektet hänger sig åt ett olagligt njutande, vilket inte desto mindre innebär att han njuter genom förbudet även om detta placerar njutandet bortom la-

gen. Žižeks beskrivningar av detta begär pendlar mellan hur det genom en viss falskhet misskänner ur-kastrationen och hur det samtidigt skriver in denna i sin egen struktur. För det falliska begäret bildas genom ett förbud av de narcissistiska och imaginära operationer som gör subjektets tillvaro hel, operationer vars objekt Žižek ofta sammanfattar som det så kallade modersstinget eller bara tinget. Detta förbud är nödvändigt just eftersom det förbjuder den imaginära upplevelsen av helhet, skriver in en viss klyfta i subjektets ekonomi och erkänner tinget som förlorat. Samtidigt är det sätt på vilket detta görs problematiskt. Den falliska fantasin eller myten kommer att ”fylla” ur-kastrationen och översätta det som är en *nödvändig* brist på tinget, till en *tillfällig* brist. Detta sker till exempel genom den romantiska kärlekens fantasi om att det finns ett objekt (en person) någonstans därute som skulle kunna fylla ut subjektets tomrum, varpå detta tomrum kan föreställas som tillfälligt. Det kan också ske genom en nostalgisk dröm om en svunnen tid i vilken ett liknande objekt fanns, men vilket idag är förlorat (typiskt här är de ursprungsmyter som ofta förenar en nation eller ett folk i ett gemensamt njutande, eller den inom psykoanalysen seglivade föreställningen om en ”paradisisk enhet” med modern). Så njuter det falliska subjektet ständigt något som ligger bortom den ofullständiga lagen, varpå detta bortom görs till en fantasmatisk resurs i ett imaginärt helhetliggörande av det ofullständiga.

Lacans tal om ett feminint njutande utgår å sin sida från den förskjutning i förhållande till njutandet som tidigt identifierades hos företrädesvis kvinnliga hysteriker. Det intressanta i hysterin är den *konversion* genom vilken subjektet upphör med att söka tillfredsställelse genom fantasin om ett förlorat ting och istället börjar njuta det som hindrar begärets tillfredsställelse. Det karakteristiska för hysterikern är att hon (*sic!*) inte vill bli tillfredsställd, eller att hon endast blir tillfredsställd genom att hindras att njuta. Så blir njutandet inte något bortom blockeringen, utan blockeringen själv, så att fokus förskjuts från ett objekt i subjektets tillvaro till denna tillvaros eget dödläge. I enlighet med detta är det feminina njutandet aldrig utanför språket eller det symboliska. Tvärtom bildas det feminina som Lacan säger i språkets ursprungligt ofullständiga sammanhang.[65] Hur ska detta förstås? Till att börja med är kvinnan inget annat än en negativ term, om hon produceras som en gåtfull annan i den falliska ekonomin innebär detta inte att hon är en annan substans, en substans utanför den falliska ekonomin. Att förstå det feminina på detta sätt är givetvis endast att reproducera den falliska lagens essentialiserande förnekelse av sin egen nödvändiga gräns. För det andra är producerat i språket och identifikationen med det feminina behöver därför inte vara en identifikation med ett ”bortom” eller en ”essens”. En sådan identifikation är snarare det som behäftar det falliska njutandet, genom att tro på existensen av ett element som kan fungera som det manliga subjektets komplement kan

[65] Jacqueline Rose, “Introduction II” i *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne,* red. Juliet Mitchell & Jacqueline Rose (London: Macmillan, 1982), s. 55.

det falliska subjektet upprätthålla myten om sig själv som ett väsen utanför lagen, som har förutsättningarna för att någon gång bli helt och som därför inte behöver det symboliskas tredje domän. Så trots att att den falliska subjektiviteten ständigt strävar efter att följa och upprätthålla lagen, kommer den precis i denna strävan att njuta av överskridandet av densamma. Det feminina njutandet däremot kommer precis som lagens andra inte vara fullständigt underkastat lagen (Lacan säger att det är ”icke-allt”) men kan paradoxalt nog just genom detta bli ett njutande helt inom lagen genom att själva bristen i ens eget liv blir föremålet för begäret. På bristens plats infinner sig det omöjliga objekt vi ovan benämnt *objekt lilla a*, som markerar det feminina njutandets utgångspunkt i form av ett överskott. Det feminina njutandet frigör sig från illusionen om njutandet som ett naturligt signifikat precis i så måtto som kvinnan inom lagen hänvisas till en position som emellertid inte är allt för henne. Det feminina njutandet begär inte som det falliska en närvaro utan riktar sig mot frånvaron som sådan och begär endast det fantasins objekt som framträder som denna frånvaros markör.[66]

Det väsentliga är återigen att Žižeks resonemang framför allt inte aktualiserar skillnaden mellan natur och kultur, utan den mellan å ena sidan drift, ur-kastration och skillnad och å andra sidan de imaginära operationer som naturaliserar eller normaliserar de tidigare. Så finns det i språkets differentiella struktur något som tangerar ur-kastrationen och driften. För såtillvida som det ersätter dessa bevarar det också deras struktur som sitt eget villkor och det är därför subjektet via språket kan återvända till ur-kastrationen. Härvidlag tycks något outtalat i den žižekska texten framträda, det faktum att *om* den sekundära kastrationen avsexualiserar den universella, symboliska ordningen genom sitt förbud av tinget, varpå sexualiteten blir det undantag som allt i det symboliska kan referera till (*OwB*, 90f.), så måste idén om ”njutandets förvandling” till ett mer feminint njutande i sin tur innebära att njutandet frigörs från den snäva falliska förståelsen av sexualiteten som undantag. I denna frigörelse är det inte tal om någon deleuziansk ”avterritorialisering” av det symboliska begäret. För det första eftersom förvandlingen endast kan äga rum inom ramen för språket och lagen. För det andra eftersom den motsättning mellan en ursprungligen ej territorialiserad sexualitet och ett territorialiserat begär som Deleuze och Guattari postulerar inte finner något stöd i Žižeks syn på relationen mellan natur och kultur. Huvudaxeln går för Žižek istället mellan ur-kastrationens ursprungliga spänning och de operationer som söker upplösa eller skapa harmoni i denna. Och i så måtto

[66] Ett exempel på förskjutningen från det falliska till det feminina njutandet fångas i titeln till en av Žižeks böcker ”Njutandets förvandlingar”, den svenska översättningen av Žižeks *Metastases of Enjoyment*. Men möjligen kan det sägas att översättningen maskerar den obehagliga dimension (som Freud angav genom sitt tal om *das Unheimliche*) vilken den engelska titeln tydligt bär fram i sitt tal om metastaser. För om det handlar om en ”förvandling” (grek. *metastasis*) gäller det just det reala och traumatiska njutandets förvandling i vilket ett avgrundslikt, för att inte säga dödligt, objekt upptas som utgångspunkten i subjektets tillvaro.

som han ständigt riktar sin analytiska blick mot olika former av territorialiserade helheter drar han lika ofta uppmärksamheten till hur njutandet skriver in sig i dessa på ett konstitutivt sätt, som det villkor som samtidigt möjliggör och omöjliggör dem.

Det absoluta vetandets negation av negationen

Lacans feminina subjektsposition tangerar hos Žižek Hegels idé om ett ”absolut vetande” eller en ”absolut kunskap.” Detta kan tyckas förvånande eftersom detta vetande många gånger beskrivs på ett sätt som helt står i strid med det femininas ofullständiga karaktär, nämligen som en idealistisk föreställning om ett fullständigt och slutgiltigt vetande från vars position hela tillvaron görs transparent i ett sammanhängande system.[67] Men Žižek bryter med denna föreställning på ett sätt som gör det absoluta vetandet till ett som likt det feminina tar det ofullständiga som utgångspunkt, det går som han säger inte att förneka att ”det inte är en omnivetenskaplig position” (*IR*, 50). Varför? För att uttrycka det i de lacanska termer vi ovan redan diskuterat handlar det om den transformation i vilken ur-kastrationen och driftens spänning från att ha utgjort ett hinder börjar fungera som den spekulativa sanningen själv. Så blir det spekulativa förnuftet ytterst inte ett komplett vetande, utan ett som har visshet om sin egen ofullständighet.[68] I detta måste Žižeks arbete med Hegel antagligen i än högre grad än det han gör med Lacan uppfattas i termer av ett slags utvinnande av en ”kreativ potential.” Som sådan måste den som sagt också bedömas som en intervention i debatten om hur Hegel bör läsas, snarare än som en tillämpning av en hegeliansk doxa. Detta uttrycker sig inte minst i Žižeks syn på Hegels idé om det absoluta vetandet som i det följande tjänar som ett samlande begrepp för hela vår diskussion om hur Hegels spekulativa filosofi kan sägas inverka på Žižeks idé om den socio-symboliska Andre.[69]

---

[67] Denna föreställning tycks till exempel genomsyra Charles Taylors beskrivning av den absoluta idén i *Hegel* (Stockholm: Symposion, 1986) och i en mer aktuell kontext uttrycks den i den hegelianska ”pan-logism” Ernesto Laclau vänder sig mot i *Contingency, Hegemony, Universality*.

[68] På så sätt är hans Hegelläsning helt skild från exempelvis Agambens som av Andrew Norris karatäriserats på förljande sätt: ”Negationen som förnuftets dialektiska och historiska rörelse producerar och avslöjar sig därmed som en harmonisk, rationell helhet. I Agambens redogörelse däremot, uppnås politikens *Aufhebung* aldrig: det nakna livet och det politiska livet försonas aldrig och varje försök från det politiska livets sida att förmedla sin egen relation till det liv det inte måste till sist misslyckas.” Se Andrew Norris, ”Georgio Agamben and the Politics of the Living Dead” *Diacritics* 30 (4), 2000, 38-58. Till skillnad från detta skulle Žižek mena att förnuftet precis är det vetande som tar spänningen mellan det politiska och det nakna livet som sin absoluta utgångspunkt.

[69] Notera att jag i det fortsatta resonemanget oftare talar om Hegels analys i termer av spekulation än dialektik, eftersom det dialektiska momentet för Hegel är det vilket blottar saker och tings motsättningar, medan det först är i det spekulativa momentet dessa motsättningars enhet grips.

En möjlig ingång i frågan om hur Žižek bryter loss detta absoluta vetande från idén om att det skulle handla om ett fullständigt vetande rör Žižeks sätt att hantera den triadiska struktur som genomsyrar Hegels filosofi. Som andra kommentatorer påpekat ska denna triad inte primärt förstås i enlighet med schablonen om tesen, anti-tesen och syntesen. Faktum är att den bara är en i raden av möjliga uttryck som till exempel omedelbart-förmedlat-konkret, abstrakt-negativt-konkret, omedelbart-abstrakt-konkret, osv.[70] I Žižeks läsning blir detta påpekande inte minst viktigt i och med att han tydligt tar avstånd från själva idén om att det spekulativa momentet i triaden skulle bestå av något slags förening av de tidigare momenten eller att vi här skulle ha uppnått en slutgiltig enhet av de tidigare splittrade och abstrakta momenten. Som han säger i *The parallax view* är det till exempel en missuppfattning att uppfatta triaden i termer av en samhällelig utveckling från en omedelbar och organisk enhet till en konkret och förmedlad dito, via ett abstrakt alienerat tillstånd (*PV*, 27). Vad Bradley och andra konservativa hegelianer (som i princip läste Hegel med utgångspunkt i en sådan rörelse) missade var enligt Žižek det förhållande att den abstraktion och delning som det andra momentet introducerar i det första inte alls överges i det tredje (*TS*, 93f.).[71] Tvärtom är det inställningen till det som där introducerades som förändras så att det Hegel benämner den ”konkreta universaliteten”, snarare än att *komma över* den splittrade karaktären hos de båda tidigare momenten, gör denna splittring till sin grund.

Denna vändning är avgörande inte minst i Žižeks appropriering av beteckningen ”dialektisk materialism” som han på senare år har använt allt flitigare för att beskriva sin egen position. Žižeks övertagande av denna marxistiska term markerar ingen återgång till Stalins och Plechanovs dialektiska materialism i vilken kunskapen uppfattades som en direkt avspegling av verkligheten, utan uttrycker snarare den säregna korsning mellan materialism och dialektik som han gjort till sitt signum. Liksom den *historiska materialismen* vänder sig Žižek mot uppdelningen mellan subjektiv kunskap och objektiv verklighet. Som exempel på den historiska materialismen nämner han Georg Lukács bestämning av tanken (medvetandet) som det element i den sociala verkligheten vilket gör det möjligt för arbetarklassen att resa sig till ett revolutionärt proletariat.[72] För Lukács blir medvetandet den aktiva instans som driver fram en förändring i samhällskroppen och på så sätt deltar den subjektiva kunskapen aktivt i konstitutionen av den objektiva verkligheten. Žižeks dialektiska materialism bryter emellertid med denna uppdelning på ett sätt som utgår ifrån ett mer intimt förhållande mellan de båda och där

[70] Se Howard P. Kainz, *G. W. F. Hegel*. (Ohio: Ohio University Press, 1996).
[71] Något liknande tycks enligt Berger och Luckmann vara problemet med den hegelianism som gjorde sig stark i tjugo- och trettiotalets tyska sociologi under ledning av bland andra Othmar Spann. Se Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Kunskapssociologi*, 2:a uppl. (Falun: Wahlström och Widstrand, 2003), s. 236n.
[72] Se Georg Lukács, *Historia och klassmedvetande* (Staffanstorp: Bo Cavefors, 1971).

den objektiva verkligheten uppfattas som fångad i och omöjlig att skilja från vår kunskap om den (*PV*, 28). Mot Lukács aktiva intervention i det objektiva sätter då Žižek den dialektiska materialismens i grunden *passiva praxis* som enligt honom Lukács aktivitet alltid redan förutsätter. Skillnaden är därför att Lukács reproducerar själva klyftan mellan det subjektiva och objektiva i det sätt han sätter relationen mellan de båda, medan Žižek söker undvika liknande återfall genom att hålla kvar och tänka skillnaden mellan den subjektiva tanken och det objektiva varat i dess egen tillblivelse (*PV*, 6). Det är detta han gör i sin formulering av fantasin som enligt honom just är den passiva handling som möjliggör den symboliska aktiviteten.

Denna vändning leder till ett *perspektivskifte* genom vilket det absoluta vetandet i ett slags retroaktiv tillbakablick börjar ta det som förut endast upplevdes som en förgörande splittring, eller ett förgörande hinder, som utgångspunkt. På så vis skulle denna handling kanske kunna jämföras med den handling Alexandre Kojève har uppmärksammat i termer av människans erkännande av sin egen ändlighet, som enligt honom i Hegels system innebär ett förverkligande eller fullbordande av historien.[73] Även om detta fullbordande kan beskrivas som ett slut innebär det inte alls att historien upphör. Snarare handlar det om ett spekulativt fullbordande (*Aufhebung*) där stängningen samtidigt måste betraktas som öppnande och slutet som ursprunget.[74] Kojève binder som sagt samman detta fullbordande med den intighet som manifesterar sig genom människans dödlighet.[75] För Hegel är människans död inte omedelbar eller naturlig, utan intimt förbunden med frågan om medvetandet och den roll döden får i detta. Människan möter inte endast sin död när den inträffar som ett i-sig, utan även i form av ett begrepp för-sig. Döden är som Kojève säger ett begrepp, men ett med en särskild paradoxal struktur i form av ett slags närvarande frånvaro av det som alltid redan strukturerar den mänskliga existensen. Som ett sådant begrepp kan det emellertid fungera på olika sätt i människans vara, varav vi kan urskilja två. Å ena sidan handlar det om en ”konservativ” tendens att genom begreppet införliva döden i livet och så att säga avväpna den. Å andra sidan framgår det av Kojèves läsning klart att det absoluta vetandet handlar om den motsatta rörelsen i vilken livet införs och placeras i en viss död. Den konservativa tendensen

---

[73] Alexandre Kojève, ”The Dialectic of the Real and the Phenomenological Method in Hegel” i *Introduction to the Reading of Hegel* (Ithaka: Cornell University Press, 1969), s. 169-261.

[74] Detta är också den grundläggande radikalitet Derrida gör oss uppmärksamma på i *Glas* med avseende på Hegel: det är endast genom ett slags paradoxalt kortslutande logik som det absoluta vetandet (på franska *savoir absolu*) etablerar sig.

[75] Kojèves resonemang om dödens ställning i Hegels filosofi har kritiserats för att vara mer heideggerskt än hegelskt, en kritik som här endast är av perifert intresse. Intressantare är då Agambens parallella läsning av Hegel och Heidegger i *Il linguaggio e la morte* som placerar döden på platsen för språkets gräns, med andra ord som skilda modaliteter av den hegelska negativiteten. Även om detta knappast kan sägas vara en av Agambens mest originella idéer , tillkännager den en för den lacanska analysen grundläggande affinitet mellan frågan om döden och existens å ena sidan och språket å den andra. Se Georgio Agamben, *Language and Death. The Place of Negativity* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1991).

kan urskiljas hos det subjekt som fortsätter att drömma om ett liv efter döden. I denna dröm avfärdar han eller hon sin egen död och placerar sig själv i en värld utan död, en död som endast får rollen av en gräns mellan det ändliga och det oändliga livet. Nu kan det tyckas som om idén om odödligheten uttrycker ett brott mot den naturliga döden. Men detta är enligt Kojève endast delvis riktigt. Som begrepp skiljer denna död till formen sig förvisso från en naturlig, men den gör det på ett sätt som ironiskt nog återför den till en naturlig, ahistorisk och ofri existens. För som Hegel enligt Kojève visar är ett historiskt och fritt vara alltid beroende av själva dödligheten, vilken i grunden alltid är det som ger det mänskliga och intersubjektiva sammanhanget sin mening. Avfärdandet av den egna döden är beroende av en gest i vilken frågan om friheten projiceras på en transcendent Gud, en projicering vars andra sida är subjektets fullständiga underkastelse under en yttre vilja. I denna underkastelse återförs därmed subjektet till det naturliga vara som idén om hans eller hennes odödlighet tycktes bryta med. Erkännandet av den egna döden genom vilket subjektet placerar sitt liv i döden och det ändliga inträffar enligt Kojève samtidigt med det fria subjektets uppkomst.

Detta tangerar Žižeks idé om det absoluta vetandets passiva handling, som han också definierar i enlighet med Hegels idé om ”negationen av negationen.” För denna negation uttrycks i fenomen som att självmedvetandet börjar behandla sin gräns som existensens utgångspunkt och precis som i Kojèves resonemang är det avgörande för Žižek att subjektets frigörelse ligger i detta perspektivskifte. Det blir med andra ord inte en frigörelse från döden, utan en dödlig frigörelse. Mot idén om det absoluta vetandet som fullständigt måste enligt Žižek frågan om en ”radikal negativitet” väckas (här döden) på så sätt att varje bestämt och partikulärt varas sanning kommer att ligga i dess egen självutplåning. Det är detta som för Žižek står på spel i kastrationen. I ett första led då subjektet via kastrationen träder in i det symboliska är detta nämligen likvärdigt med det hegelska talet om att det omedelbara negeras. Men samtidigt har vi sett att detta inträde inte är nog, utan endast försätter subjektet i en ny alienation i signifikanten, en position från vilken hon vidmakthåller fantasin om det förlorade tinget som just ett förlorat eller offrat ting. Och negationen av negationen är i den meningen dubbleringen av den första negationen genom vilken själva föreställningen om ”det förlorade tinget” ges upp och där dess ursprungliga frånvaro accepteras.[76] I den meningen handlar det inte om att något förlorat återfinns, utan om en process i två steg där det första steget negerar något omedelbart närvarande, medan det som negeras i det andra steget just är de koordinater som strukturerar själva det symboliska spelet (*TS*, 72). Något som i lacanska termer blir liktydigt med att förskjuta intresset från den imaginära nivån mot den symboliska.

[76] Något Žižek i *Enjoy Your Symptom* till exempel diskuterar i termer av ett ”offer av offret” (165ff.).

För Žižek får detta också följder för schablonbilden av Hegels historiefilosofi som en ”ontologisk evolutionism” (*FTK,* 66f.) För det absoluta vetande som Hegel beskriver i *Andens fenomenologi* är inte slutmålet för den historiske andens utveckling. Vi gör så att säga enligt Žižeks resonemang Hegel orättvisa om vi förstår det som att själva poängen med Hegels resonemang är att visa hur den faktiska historiska utvecklingen var nödvändig, eller att det skulle handla om ett entydigt framåtskridande mot ett vetande vilket anden tidigare var avskilt från. Om Hegel visar något nödvändigt är det tvärtom det sätt på vilket historien bildas genom att nuet ständigt griper tillbaka i det gamla. I den meningen handlar själva fullbordandet av historien också om historiens ursprung, något som tycks kunna ges stöd av Hegels tal om *historiens slut* som när vi ser närmare på det framträder som en variant av den žižekska kortslutningen. Det vi här intresserar oss för är således inte primärt ett empiriskt slut, utan ett mer strukturellt som är nära förbundet med en kamp varje socialt sammanhang i ursprunglig mening alltid är indragen i.[77] I den mening det absoluta vetandet då i *Andens fenomenologi* blir ett namn för slutet av andens utveckling innebär detta för Žižek att anden nått sin sanning genom upphäva det omedelbara och förverkliga sin egen negativitet. Detta innebär för Žižek en radikal tömning av anden som nu framträder som en rent formell struktur utan substans (*FTK*, 67), men kanske framför allt ett erkännande av en ”absolut, oöverstiglig *omöjlighet*” (*FTK*, 68).

Ett spekulativt subjekt?

I anslutning till frågan om det absoluta vetandets negation av negationen kan frågan om Žižeks diskussion om Hegels spekulativa subjekt väckas, en fråga Žižek kanske mest utförligt avhandlat i den första delen av *The ticklish subject*, där han i det andra kapitlet (”The ticklish subject”) sysselsätter sig med den spekulativa identiteten mellan *substans* och *subjekt*.[78] Vad vi här möter är kanske inte så mycket en diskussion om subjektet i individuell mening, snarare är det som avses subjektet i form av det hegelianska självmedvetandet som i Žižeks behandling närmast verkar tangera det symboliska i lacansk mening. Samtidigt gör Žižek i denna text en mängd uttalanden om subjektet

[77] Med avseende på en historisk kontext får detta slut inte förväxlas med en enskild händelse i vilken en viss epok – som genom ett mirakulöst trollslag – plötsligt upplöses i en tid utan historia som Francis Fukuyama skildrar det. För slutet utgör som vi sett endast myntets ena sida och den konventionella föreställningen om slutet måste därmed genomgå ett slags perspektivskifte varpå själva idén om slutet omvärderas. Detta perspektivskifte kan möjligen liknas vid Wittgensteins berömda stege som vi når högsta pinnen på bara för att upptäcka att vi inte alls behövde, eller vid den buddhistiska idén om floden vi med hjälp av en båt korsar endast för att på dess andra bank upptäcka att ingen flod fanns. Det spekulativa slutet på historien är nämligen ett slut som paradoxalt nog öppnar frågan om historien som sådan, en upptäckt av något nytt som redan verkade i det gamla.

[78] En diskussion som förvisso funnits med ända sedan *The Sublime Object of Ideology* (se *SOI,* kap 6).

(främst i relation till frågan om akten) som lika gärna tycks kunna läsas på individuell nivå. Vilken är då den spekulativa identiteten mellan substans och subjekt? Vad innebär det när Hegel säger att ”substansen också är subjekt”?

Žižek menar till en början att det är felaktigt att uppfatta det absoluta subjektet i termer av en slutgiltig subjektiv internalisering av det yttre. Föremålet för hans kritik är här Vittorio Hösles systematiska kritik av Hegel.[79] Denna går i korthet ut på att Hegel just misslyckas att se hur internaliseringen i sig strikt motsvaras av en motsatt rörelse av externalisering, varför den absoluta Ande som återvänder till sig själv från naturen kommer att nära en abstrakt relation till naturen. Denna abstrakta relation är enligt Hösle endast möjlig att bryta genom ännu ett dialektiskt språng genom vilket Anden till sist försonas med naturen (*TS*, 86f.). Samma problem går enligt Hösle igen i Hegels större Logik vars tre moment (Varat-Väsendet-Begreppet) märkligt nog indelas i två logiker, där varat och väsendet inordnas i en objektiv och begreppet i en subjektiv logik. Hösle menar att det vore mer konsekvent att omfamna utvecklingen i termer av tre logiker, en naturligt objektiv som den subjektiva logiken bryter sig ur och negerar för att i sin tur lyftas upp i en försonande, andlig och inte minst intersubjektiv substans vilken gör sig av med motsättningen mellan det objektiva och det subjektiva. Hegel missar emellertid denna intersubjektiva substans eftersom han förblir oförmögen att se skillnaden mellan å ena sidan intersubjektiviteten och å andra sidan det monadiska subjektets dialektiska rörelse mot objektet (*TS*, 80f.). Nu menar Žižek att Hösle i detta misslyckas att förstå två viktiga drag i Hegels analys. För det första hur den abstrakta internaliseringen av det yttre faktiskt redan har en annan sida hos Hegel. Den är i Žižeks ögon nämligen *samtidig* med hävdandet av ett lika abstrakt yttre. Så uppfattar Hegel till exempel framväxten av en abstrakt inre frihet i antikens *polis* som strikt parallell med framväxten av en statsmakt i verklig mening. Förhållandet mellan seder och frihet är likaledes två sidor av samma abstrakta situation. Som former av den Andre framträder enligt Žižek nämligen staten såväl som sederna som ett slags ”andra natur” som just är den intersubjektiva och ”objektiva ande” Hösle efterlyser, där anden på nytt externaliseras. För det andra kvarstår emellertid ett problem även i denna jämförelse. Medan Hösles objektiva ande äger rum som en försoning mellan det subjektiva och det objektiva i en intersubjektiv substans, menar ju Žižek i enlighet med talet om identitet i skillnad att intersubjektiviteten inte förmår upplösa motsättningen mellan det subjektiva och det negativa fullständigt.

Och det är med utgångspunkt i detta förhållande Žižek utvecklar sin egen läsning av Hegels idé om att ”substansen också är subjekt” som utgår ifrån den spekulativa identitetens konstitutiva spänning. Žižek tar här fasta på

[79] Hösle, Vittorio, *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, vols 1 & 2, (Hamburg: Felix Mainer Verlag, 1988).

Hösles betoning av hur den subjektiva logiken måste externaliseras och så att säga gå tillbaka till det för-diskursiva. Men detta görs just inte genom att upplösa motsättningen mellan subjekt och objekt, utan tvärtom genom att dess roll uppenbaras som primär. Så blir den oändliga substansen absolut först när den finner sig själv i ett ändligt subjekt, alltså när den samtidigt framträder som det ändliga subjektet. Det viktiga här är att det ändliga och oändliga inte uppfattas som varandras motsatser, som hos Charles Taylor som skiljer mellan den absoluta anden som helt sätter sig själv och den ändliga människan som aldrig fullständigt kan internalisera och omvandla sina egna förutsättningar till uttryck för sin subjektivitet (*TS*, 87). Tvärtom är den absoluta ”konkreta universaliteten” enligt Žižek en vars *spiritus movens* utgörs av relationen till sin egen begränsning, på så sätt att denna begränsning blir det absolutas villkor (*TS*, 99).

Det är vidare här vi kan se hur subjektet för Žižek sammanfaller med innebörden i det vi ovan diskuterat som akten. För om Hegels idé om den objektiva anden enligt Žižek tangerar Foucaults idé om hur diskursen producerar sina subjekt, menar han också att den överskrider den senare just i så måtto som Hegels idé om identiteten mellan den objektiva anden och det ändliga subjektet gör det möjligt att tänka ett subjekt som möjliggör anden själv (*TS*, 106ff.). En akt som i form av ett passivt tillbakadragande skiljer sig från den oändliga makten genom att märka substansen med ett ofrånkomligt snitt (*TS*, 98). Akten och subjektet intar i mer lacansk terminologi alltså platsen för substansens brist som dess produktiva förutsättning.

Detta gäller som sagt subjektet som en del av det universella, där subjektet får sin betydelse som något inom den andra natur som hos Hegel avlöser den omedelbara naturen eller varat. Men faktum är att detta subjekt aldrig kan framträda för Anden själv i någon abstrakt mening, utan att det alltid i sig måste framträda i ett symboliskt sammanhang, för en subjektiv blick. Det symboliska sammanhanget framträder alltid för en patologisk-subjektiv blick (alltså en viss utsageposition) och det är också från denna plats det ovan omtalade subjektet framträder. Vi måste här skilja mellan i synnerhet två former som detta subjekt framträder på. För i det subjektiva perspektivet framträder det som ett objekt som perspektivet inte kan möta eller gripa i sin symboliska tillvaro. Detta objekt är då fantasins objekt som å ena sidan i det symboliska har funktionen av den Andres fantasmatiska blick som orienterar subjektet i det symboliska (alltså som det symboliskas stöd), å andra sidan öppnar upp subjektet inför sin egen traumatiska avgrund, subjektet självt. Om vi då i det förra ställs inför något som har med fantasins imaginära och konservativa sida, är det i det senare mötet subjektet möter sitt eget radikala väsen. Och det är detta möte Žižek avhandlar i sina diskussioner av Hegels tanke om människans möte med en *världens natt*. I det traumatiska mötet med denna natt (som Hegel nedan beskriver) tvingas subjektet enligt Žižek inför sin egen ur-kastration som ytterst är subjektet självt.

> The human being is this night, this empty nothing, that contains everything in its simplicity – an unending wealth of many representations, images, of which none belongs to him or which are not present. This night, the interior of nature, that exists here – pure self – in phantasmagorical representations is night all around it, in which here shoots a bloody head – there another white ghastly apparition, suddenly here before it, and just so disappears. One catches sight of this night when one looks human beings in the eye – into a night that becomes awful.[80]

Vi kan notera spänningen i detta utdrag mellan å ena sidan Hegels tal om denna natt som något fruktansvärt i andra människor och å andra sidan hans idé om att människan är denna natt som naturens insida. Denna spänning likställer nu Žižek med den lacanska idén om subjektets möte med sig självt i det fantasiobjekt som emellertid med sträng nödvändighet måste förbli henne främmande och vi ser därför här explicit den relation vi redan talat om mellan den lacanska analysen av fantasin och Hegels idé om identitet i skillnad. Men det finns här ännu en referens till Hegel som Žižek använder i sin argumentation. För i världens natt ställs subjektet inför sig själv på samma sätt som Hegel i sin diskussion om det så kallade ”oändliga omdömet” i *Andens fenomenologi* menar att ”anden” i form av den så kallade frenologin finner sig själv i ”ett ben”. Hegel syftar på frenologins försök att beskriva och fånga in den mänskliga subjektiviteten genom sina beskrivningar av ett visst kroppsligt objekt, ”skallbenet”, försök som enligt Hegel endast kom att skapa ett objekt som reflekterar och förkroppsligar dess eget misslyckande. För Žižek skriver benet i Hegels argument då in ett nödvändigt misslyckande för alla försök att representera subjektet. Precis som tautologin markerar diskursens form genom att bryta mot vissa diskursiva förväntningar, ställs subjektet vid sitt möte med fantasiobjektet inför en ”outhärdlig självmotsägelse” eftersom han eller hon konfronterar en negativitet som varken kan symboliseras eller förmedlas, utan endast uttryckas som ett överskott på platsen för förmedlingens misslyckande (*ISO,* 234). Med andra ord hänvisar detta objekt (skallbenet) subjektet (anden) till ett tomrum som samtidigt hemsöker och möjliggör det symboliska. Och på så sätt spelar världens natt, skallbenet och fantasiobjektet samma roll i Žižeks argument som markörer för subjektets tomrum, även om det kanske ska tillstås att de båda senare har en större potential när det gäller att ge stöd åt den symboliska formation de verkar inom, medan världens natt framstår som mer avgrundslik. Samtidigt har vi redan konstaterat fantasiobjektets tvetydiga ställning som stöd och sett hur exempelvis analytikern gör det till sitt arbete att blotta dess mer avgrundslika och traumatiska sida för analysanden. För precis som den hegelska natten blir analytikerns objektlika ställning en resurs i analysen just efter-

[80] G.W.F. Hegel, “Janear Realphilosophie” i *Frühe Politische Systeme,* Frankfurt: Ullstein, 1974, p. 204, cf. *PV*, 44.

som det också utgör vägen in i en förändring av denna ordning.[81] Genom att i egenskap av att förkroppsliga denna obegripliga punkt (som subjektet från början förstår som dold) söker analytikern manipulera den på så sätt att den av subjektet ska accepteras som en punkt vilken inte döljer någon mening, utan tvärtom i negativ mening markerar det som subjektet med nödvändighet måste förbli spärrad från, det som måste förbli ursprungligt bortträngt för att subjektet ska framträda (*TN*, 66f.).[82]

Enligt Žižek intar denna natt (i form av ett objekt subjektet inte kan värja sig mot eftersom det redan finns i henne) därmed ställningen av fantasin i dess renaste och mest våldsamma form och Žižek binder i en halsbrytande vändning detta våld till Kants tal om ”den transcendentala inbillningskraften” (eller fantasiförmågan) i *Kritik av det rena förnuftet.* För i Kants inbillningsbegrepp menar Žižek att vi finner fröet till den negativitet Hegel sedermera gör till spekulationens kärna som den destruktiva och söndrande kraft vars främsta kännetecken är att den hanterar det som tycks höra samman ”naturligt” som delat och som klipper av subjektet från alla objektiva band (*TS*, 30). För även om Hegel kommer att kritisera Kant för hans formulering av förståendet prisar han – enligt Žižeks läsning av följande utdrag ur *Andens fenomenologi* – inte desto mindre denna dimension av det falska förståndet, en ”falskhet” som enligt honom då måste betraktas som mer ursprunglig än Kants annars ofta framhållna transcendentala syntes (*TS*, 31).

> To break an idea up into its original elements is to return to its moments, which at least do not have the form of the given idea, but rather constitute the immediate property of the self. This analysis, to be sure, only arrives at thoughts which are themselves familiar, fixed, and inert determinations. But

[81] ”Analytikerns figur står för det omedvetna i dess ej timliga dimension, för det omedvetna som – som Freud uttryckte det – inte känner någon tid. Hans budskap till subjektet är alltid en variation av ’du upprepar nu din interaktion med din far trettio år tillbaka i tiden’.” (*PV*, 77)

[82] Detta kan illustreras genom den psykoanalytiska distinktionen mellan det falliska och det feminina sättet att hantera objektet (se kapitel 5), eller mer bestämt den skillnad Žižek noterar mellan *den falliska tvångsneurosen* och *den feminina hysterin.* Om tvångsneurotikerns begär är hämmat, fortsätter det att i hemlighet drömma och njuta tinget. Hos hysterikern däremot möter vi *ett begär efter själva hämningen*. Om neurotikerns libidinösa ekonomi organiseras kring fantasin om överskridandet av hindret mot tinget, består hysterikerns grundläggande fantasi i drömmen om att hindras från njutandet. Den hysteriska patologin närmar sig Žižeks radikala subjektivitet eftersom den sysselsätter sig med och privilegierar den separerande handlingen snarare än det som denna handling tycks separera subjektet från. Privilegierandet av hindret börjar då röra sig mot en position ur vilken tinget kan börja formuleras som falskt, inte bara förlorat utan dessutom ursprungligt förlorat. I intresset för hindret börjar hysterikern indirekt förlora intresset för eller frigöra sig från illusionen om det förlorade tinget. Hon börjar närma sig en förlust av förlusten. Subjektet närmar sig i detta det faktum att njutandet måste förbli bortträngt eftersom det aldrig kan framkallas, eftersom den är precis det den symboliska logiken måste utesluta för att alls fungera. Och detta är själva innebörden i det psykoanalytiska talet om kastrationen. Något måste dö för att subjektet ska kastreras, men subjektet måste dessutom separera sig från föreställningen om denna död som tragisk. Faktum är att de inte handlar om en död som hämmar, utan om en död som är nödvändig för att subjektet alls ska uppstå.

> what is thus separated and non-actual is an essential moment; for it is only because the concrete does divide itself, and make itself into something non-actual, that it is self-moving. The activity of dissolution is the power and work of the Understanding, the most astonishing and mightiest of powers, or rather the absolute power. The circle that remains self-enclosed and, like substance, holds its moments together, is an immediate relationship, one therefore which has nothing astonishing about it. But that an accident as such, detached from what circumscribes it, what is bound and is actual only in its context with others, should attain an existence of its own and a separate freedom - this is the tremendous power of the negative; it is the energy of thought, of the pure 'I'. Death, if that is what we want to call this non-actuality, is of all things the most dreadful, and to hold fast what is dead requires the greatest strength. Lacking strength, Beauty hates the Understanding for asking of her what it cannot do. But the life of Spirit is not the life that shrinks from death and keeps itself untouched by devastation, but rather the life that endures it and maintains itself in it. It wins its truth only when, in utter dismemberment, it finds itself. It is this power, not as something positive, which closes its eyes to the negative, as when we say of something that it is nothing or is false, and then, having done with it, turn away and pass on to something else; on the contrary, Spirit is this power only by looking the negative in the face, and tarrying with it. This tarrying with the negative is the magical power that converts it into being. This power is identical with what we earlier called the Subject. [83]

Vad Žižek finner stöd för i detta citat är den roll förståndet har inom Hegels absoluta vetande. Det absoluta subjektet är inte ett som gör sig av med förståndets abstrakta och destruktiva kraft, utan ett som förverkligar denna i ett oupphörligt ”kvardröjande vid det negativa”, ett arbete som så att säga görs till subjektets utgångspunkt och i förlängningen av Žižek bestäms som subjektet självt. Som håller sig fast vid döden trots dess motbjudande karaktär (som vi ovan ser kan skönheten inte acceptera den) och gör kvardröjandet vid denna traumatiska icke-grund till förnuftets yttersta ting. I detta återvänder subjektet till nattens djup och når därvidlag bortom det symboliska såtillvida som det rör vid det realt samma som är varje ordnings ursprung, för det subjektet här möter är sin egen tomma form (Se *SOI*, 36ff., *FTK*, 207ff.). I detta är återvändandet dubbelt. Det handlar om ett ”offer av allt” utan garantier om framgång, utan stöd i det symboliska. Vi kan med andra ord säga att det handlar om ett återvändande som paradoxalt nog i själva upprepningen öppnar sig för det sammas annanhet. En sådan tolkning måste emellertid genast kvalificeras. För om det handlar om ett öppnande i så måtto som natten återför det symboliska till dess avgrund, är det avgörande för Žižek att denna avgrund samtidigt definieras som det symboliskas grund (*TN*, 170).

[83] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 18f.

Akt och tro

I förgrunden av den ”etiska vändning” som under nittiotalet började framskymta inom filosofin och då kanske i synnerhet dekonstruktionen fanns Søren Kierkegaards existensfilosofiska idé om att ett slags vansinne skriver in sig i hjärtat av varje autentiskt beslut. Detta vansinniga beslut utan symboliska garantier är också avgörande för Žižeks utveckling av en radikal politisk handling eller akt och intar inte minst en väsentlig roll i hans hegelläsning. Detta kan synas märkligt eftersom Kierkegaard utvecklar sin filosofi som en kritik av Hegel. Men Žižek vänder sig mot denna motsättning och ger tvärtom spekulationen en form som införlivar den kierkegaardska filosofins idé om det religiösa i sig. I det följande behandlas just det sätt på vilket denna religiösa dimension kommer att ingå i Žižeks hegelianism. För på samma sätt som det absoluta vetandet enligt Žižek är ofullständigt är dess grund ytterst sett också av ett religiöst slag eftersom frågan om sanningen för honom alltid redan är en om tro. Därför kan också vårt resonemang om Žižeks hegelläsning profitera på en kort introduktion av Kierkegaards inflytelserika idé om tron och det religiösa.

Som sagt formulerar Kierkegaard sin position som en kritik mot Hegels systemtänkande som han menar ytterst syftar till en försoning av allt i en harmonisk helhet.[84] I detta menar han att Hegels system blir abstrakt och oförmöget till autentisk tro och mot denna abstraktion sätter han därför den religiösa akt han benämner *trons språng*. Formuleringen av denna handling går tillbaka på den klassiskt antika uppdelningen mellan vara och blivande, där han menar att den mänskliga existensen bör fattas som rörelse, process eller blivande och att den mänskliga friheten som rörelse därmed höjer sig över det statiska ontiska varat.[85] Kierkegaard beskriver *existerandet* som ett slags kontinuerlig tillblivelse genom ett visst val eller beslut, det *Antingen – eller* vilket också är titeln till hans mest kända verk. Existerandet finns inte

[84] Jag förlitar mig i det följande till Annemarie Piepers presentation av Kierkegaards filosofi i *De Stora Filosoferna,* red Otfried Höffe (Stockholm: Forum, 1995). För en textnära beskrivning av Žižeks analys av Kierkegaard se Sarah Kay, *Žižek: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2003), 110ff.

[85] Detta teoretiska ställningstagande för blivandet är och i och för sig inte typiskt kierkeggardskt och bara inom nittonhundratalsfilosofin har vi sett många varianter av det. För att återigen exemplifiera med en central tankegång i Lukács *Historia och klassmedvetande* kan vi här vända oss till diskussion om reifikation. Idén om reifikation rör tendensen i den moderna kapitalismen att människor i allt högre grad relaterar till varandra som ting, där tinget associeras till värden som tröghet, stabilitet och en mer eller mindre given form. Detta är enligt Lukács att misskänna människans och det socialas föränderliga, historiska och inte minst dialektiska väsen. Med reifikationen stelnar samhällslivet och börjar fungera som något på förhand givet och i synnerhet leder detta till att motiven till kollektiv politisk handling i tilltagande utsträckning försvinner. I enlighet med distinktionen mellan vara och blivande, bidrar reifikationen till att fixera det socialas dialektiska blivande i det ontologiska varats form. Se Georg Lukacs, *Historia och klassmedvetande: studier i marxistisk dialektik* (Staffanstorp: Cavefors, 1971). För en kort introduktion till Lukács reifikationsbegrepp se Dag Østerberg, *Sociologins nyckelbegrepp* (Göteborg: Korpen, 1978), s. 19ff.

där oavsett subjektets handlingar, utan förverkligas tvärtom först i och med hans eller hennes aktiva självförverkligande. Detta tal om självförverkligande ska emellertid inte förstås i modern sekulär mening. Förvisso handlar det om ett personligt beslut, men detta personliga beslut är helt avhängigt troheten mot Gud. Det handlar därför om ett principiellt och villkorslöst beslut, en fullständig trohet mot något av Gud givet. Subjektet är så att säga ursprungligt underkastat själva friheten att själv ge sig sin egen yttersta grund och eftersom självkonstitueringens beslut därmed konfronterar det naturligt givna med det normativa kommer Kierkegaard att beskriva det som nödvändigt religiöst.[86] För att beskriva den personliga utvecklingen mot insikten i existerandets religiösa grund postulerar Kierkegaard – i något som ibland uppfattats som en ironisk upprepning av Hegels triader – tre olika stadier: *det estetiska*, *det etiska* och *det religiösa.* Med *estetik* avses här inte det vi i vardaglig mening avser med begreppet, utan dess grekiska innebörd som anger människan som naturvarelse med bestämda sinnen och behov. Kierkegaards idé om människan som estetiskt bestämd syftar alltså till en existens uppfattad som naturligt given. Övergången till det *etiska* ska då förstås som det trosprång i vilket subjektet distanserar sig från sig själv som omedelbar naturlighet och i ett trotsande av denna naturs allmängiltighet börjar sätta sig själv som måttstock för sin egen existens.[87] Subjektet går här enligt Kierkegaard för första gången in i en relation till sig själv och kommer från och med nu att befinna sig i ett rum vilket ständigt rör sig i konflikten mellan det naturliga och normen. Även om den etiska självkonstitueringen placerar ansvaret för den egna handlingen hos subjektet, lyser emellertid en mer ursprunglig religiositet igenom den. Det etiska valet innebär nämligen att hon inte bara väljer själv. Ytterst måste nämligen subjektet acceptera omöjligheten i att likt Gud helt bestämma sin existens och inse hur den verkligt religiösa frågan ligger i själva *strävan att bli som Gud*, alltså i den ständiga *upprepningen* av motsättningen mellan det omedelbart och naturligt givna och det universellt normativa.

Detta är då det *religiösa* språng vilket dock enligt Kierkegaard i sig består av två moment. För det första handlar själva förverkligandet av existerandet för Kierkegaard i en mening om en återgång genom vilken subjektet berövas sin egen frihet. I den religiösa eller kristna existensen ligger subjektets verkliga villkor – hennes möjlighet – utanför henne själv och subjektet har här gett upp sig själv för Gud, erkänt sig som en syndare och därmed placerat sig i ett slags förvärvad ofrihet omöjlig att upphäva. Hopplösheten i denna situation kan emellertid förskjutas, inte genom något brott med Gud utan tvärtom genom ett erkännande av synden som subjektets egen gärning. Det slutgiltiga

[86] Som Derrida kommit att ta fasta på finns det hos Kierkegaard ett slags ”vansinnets ögonblick” i vilket subjektet lämnar över sig till tron.

[87] Den konstituerande akt som detta språng innebär är just det vansinniga val Derrida fäster vår uppmärksamhet vid, vansinnigt just för att bryter mot de naturliggjorda existensbetingelserna och istället placerar existensen i en sedlig miljö där naturen underordnas normen.

förverkligandet av existerandet ligger med andra ord i den tvetydiga handling i vilken subjektet omdefinierar själva villkoret för all mänsklig existens som sin egen handling. För Kierkegaard leder alltså paradoxalt nog subjektets totala offer av allt för Gud, till en situation i vilken han eller hon berövas den imaginära föreställning som likställer den egna existensen med Guds. Enligt Žižek går detta att beskriva som att hon berövas själva ”gudstinget”. Problemet med såväl det estetiska som det etiska är nämligen ytterst menar han deras formella karaktär, ”det faktum att subjektet i båda fallen vill leva i en entydig existens och därmed förnekar den mänskliga situationens radikala antagonism” (*PV*, 105). Det är nu enligt Kierkegaard i den uppgivenhet som följer av detta som Guds relationella väsen, eller människans gudomliga väsen som kontinuerlig tillblivelse framträder. Vilket för Žižek innebär att subjektet nu börjar leva med sitt eget dödläge som utgångspunkt, alltså den klyfta som hon aldrig kan komma ifrån. Det offer som den fullständiga underkastelsen inför Gud då ytterst innebär inför därför inte någon högre, gudomlig mening i subjektets existens. Istället ställer det subjektet ansikte mot ansikte med en meningslös auktoritet och en punkt där all mening bryter samman så att den på ett negativt sätt kommer att markera meningens form (*PV*, 84f.).

Denna formulering av det religiösa trosprånget påminner som sagt om Žižeks tal om den passiva akt han lokaliserar vid det symboliskas ursprung. Som Kierkegaard menar han att akten aldrig helt kan omfamnas rationellt av subjektet, vars väsen därför kommer att vara den klyfta som i ursprunglig mening skriver in sig i existerandet. Vidare saknar den žižekska akten liksom Kierkegaards stöd i den symboliska eller ontologiska verkligheten eller varat och kan därför beskrivas som ett kierkegaardskt *trons språng* (*TS*, 128-135).[88] Om akten då utmärks av något är det nämligen (som detta tronsprång) av frånvaron av symboliska garantier om att våra uppoffringar kommer att belönas eller återupprätta någon form av mening (*PV*, 80). Förhållandet mellan underkastelsen inför Gud och subjektets frihet påminner även den om hur Žižek beskriver akten som dels ett ursprungligt tvingande val, dels ett slags frigörelse via erkännandet av det förra (alltså genom en viss perspektivförskjutning). Men om Kierkegaards formulering av tron och det aktiva självförverkligandet var nära knuten till hans existentiella kritik av den hegelska filosofin, gör Žižek som sagt på ett anmärkningsvärt sätt den kierkegaardska tematiken till Hegels. Med andra ord stämmer det som sagts om Kierkegaards syn på filosofin enligt Žižek väl överens med Hegels absoluta vetande. Ja, paradoxalt nog menar Žižek att Kierkegaard faktiskt är närmast Hegel när han tror sig vara honom mest avlägsen (*EYS!* 84). Så sammanfaller i

[88] Žižeks akt kan förvisso sägas radikalisera detta ytterligare eftersom den inte som hos Kierkegaard ens kan ses som personlig, utan som något som inte ens finner stöd hos subjektet själv, som alltid är på en annan nivå än det medvetna subjektet och således en form av främmande eller traumatisk närvaro i subjektets psykiska ekonomi (*TS*, 374).

Žižeks text betydelsen av det kierkegaardska valet/beslutet med det hegelska ”sättandet av premisserna” som ett slags formell omvandling genom vilket subjektet postulerar det för subjektet givna som hennes eget arbete (*SOI*, 229). Återigen är nämligen inte poängen med Hegels absoluta vetande att subjektet fulländar förmedlingen i ett absolut, friktionsfritt flöde eller medium. Tvärtom är det i Žižeks tappning ett vilket liksom Kierkegaards kristna subjekt erkänner själva klyvningen mellan det ändliga och det oändliga som primär, som i ett grundläggande val accepterar och öppnar den ekonomi i vilken denna konflikt är utgångspunkten. Liksom hos Kierkegaard räcker det inte att subjektet definierar sig som fritt i motsats till givet, eller för att använda en mer sociologisk terminologi som kultur istället för natur (eller varför inte som konstruerad istället för essentiell). Om då subjektet på Kierkegaards kristna nivå *genom tron* finner sig självt samtidigt i det estetiska och det etiska, så förenar även den självkonstituerande akten det ändliga med det oändliga på liknande sätt som Žižek menar att det spekulativa vetandet gör det. För Hegels förnuft är inte ett som till slut lyckas driva bort det tinget-i-sig som Kant menade att vår kunskap inte kunde gripa (detta behandlas ingående i nästa kapitel). Ytterst är nämligen förnuftet inget annat än detta ting självt. Det absoluta vetandet fullbordas enligt Hegel först i och med kristendomen. Detta sker än en gång inte för att kristendomen uppenbarar en sanning som var dold för tidigare religioner. Vad kristendomen enligt Hegel istället uppenbarar är hur sanningen alltid är en fråga om tro och inte minst då att den gör sanningen till en fråga om tro. För den sanning kristendomen uppenbarar är som bekant endast är tillgänglig för den troende och med detta ändras enligt Žižek själva förhållandet mellan människa och Gud. Kristendomen lämnar så bakom sig judendomens *tragiska* klyfta mellan den ändliga människan och den oändliga och transcendenta Guden och inträder i en *komisk* relation till denne (där den centrala insatsen gäller representationens gränser, där aktören i den grekiska tragedin representerar den universella karaktär han spelar, medan han i komedin sammanfaller med den). Kristus *representerar* inte utan *förkroppsligar* det gudomliga direkt. Det innebär för Žižek inte att tragedins klyfta mellan det representerade och den representerande stängs i komedin, snarare sker en förskjutning av klyftan så att den i komedin istället framträder i rollgestalten själv – den komiska effekten framträder så att säga precis genom att rollen driver med och observerar sig själv i ett slags reflexiv gest (*PV*, 106).[89] Det hegelska momentet i den kristna försoningen handlar enligt Žižek på samma komiska sätt om ett slags löjeväckande kortslutning mellan högt och lågt, i den meningen att klyftan mellan Gud och människan inte endast upphävs. Så är det som sker i korsfäst-

[89] Detta är då den radikala potential Erving Goffman systematiskt tycks ignorera i *The Presentation of Self in Everyday Life* (*Jaget och Maskerna*) i sin besatthet av frågan om intrycksstyrningens problematik men som tvärtom intar en central roll i Judith Butlers performativa teori.

ningen inte att den ändliga substansen i Kristus anklagar den gudomliga (Fader, varför har du övergivit mig?). Som den direkta överlappningen mellan det mänskliga och gudomliga är det Gud som anklagar sig själv, varpå den tidigare klyftan mellan människan och Gud nu förskjuts till något som människan delar med Gud. Om då komikern förkroppsligar universaliteten på ett direkt sätt och samtidigt i sin singularitet bryter mot den inifrån på så sätt att den negativa eller tomma akten blir det enda egentligt kvarvarande universella, är funktionen med Kristus figur att den bryter med den abstrakta gudomligheten och skapar ett slags gudomlig konkret universalitet i ett överlappande av det universella och det singulära (*PV*, 106f.). Vad Žižek i detta argument siktar in sig på är därför den klassiska motsättningen mellan väsende och sken, där skenet enligt Žižek är den term Hegel (liksom den tyska idealismen mer allmänt) privilegierar. I den meningen skiljer sig Žižeks dialektik från den som Feuerbach utvecklade kring idén om att Gud endast är den skenbara externaliseringen av det mänskliga väsendet, ett sken som därmed upphävs i och med att människan finner sig själv i bilden av Gud. I denna tes gör sig människan av med skenet och finner sitt verkliga väsen bortom tron och i motsats till detta går Žižeks argument ut på att själva motsättningen mellan väsen och sken hos Hegel endast kan framträda i något som bär skenets form, nämligen tron. En viss tro eller fantasi föregår med andra ord vår position i det symboliska och snarare än att dölja en djupare sanning framträder därför enligt Žižek väsendet alltid på platsen för skenets ofullständighet, som markören för att skenets blivande aldrig går ihop.[90] Och det är detta möte mellan skenet/tron/fantasin och det ej införlivbara objekt som skriver in sig vid dess gräns, som Žižek menar att vi konfronterar i Hegels tal om ”identitet i skillnad” som vi nu riktar blicken mot.

Den spekulativa identiteten mellan det symboliska och reala

Vi har ovan väckt frågan om det konkreta universella som det absoluta vetandets yttersta punkt och hur den i den žižekska texten snarare innebär ett accepterande av en ursprunglig splittring (ur-kastrationen) än avlösning av splittringen. På samma sätt blir Hegels tal om ”identitet i skillnad” för Žižek en identitet som snarare tar det negativa som utgångspunkt än utplånar det. Den spekulativa identiteten är därmed en form av konkret universalitet. I det följande avsnittet utvecklas först relationen mellan identiteten och det universella, för det andra återvänder vi via denna fråga till den om vad detta har för relevans i Žižek formulering av förhållandet mellan det symboliska och det reala och för tredje förs en diskussion kring betydelsen för Derridas kri-

[90] Žižeks analys skiljer sig således från Derridas eftersom den senare behandlar väsendet som en metafysisk instans vilken döljer och fixerar ärketexten, medan Žižek uppfattar den som en konsekvens av ärketextens egen orenhet (vilket inte betyder att den också som fantasi kan *verka* som metafysisk, eftersom det är precis som metafysisk den uttrycker något som inte passar in i ärketexten).

tik av Levinas för denna diskussion om hur vi tänker oss relationen mellan det symboliskt samma och det reala i förhållande till Hegels filosofi.

Den nämnda synen på vad Hegels tal om identitet i skillnad innebär är avgörande för Žižek eftersom det just är genom att tolka termer som ”totalitet” och ”universalitet” mot bakgrund av en sådan förståelse av identiteten, som han gör dem till en del av sin omvärdering av Hegels begreppssystem. Här är Žižeks diskussion av relationen mellan den universella lagen och det partikulära brottet i Žižeks diskussion om Hegels ”reflexiva bestämning” i *For they know not what they do* relevant att nämna. Enligt den konventionella synen på lagens relation till brottet i Hegels ”konkreta universalitet” (alltså det universella som identitet i skillnad) menar Žižek att brottet inkluderas i den konkret universella lagen som ”ett upphävt moment i dess innehålls rikedom”. Mot den abstrakta identiteten hos en lag som baserar sig på ett uteslutande av lagen är detta en lag som förmedlas genom brottets enskildhet (*FTK*, 33). Lagen finner så att säga sig själv i brottet när den inser på vilket sätt detta är en del av lagens egen identitet och process. Denna syn på det universella närmar sig den Butler ger uttryck för i *Contingency, hegemony, universality* – en universalitet ständigt öppen för omförhandling och som alltid är möjlig att öppna för tidigare exkluderade identiteter. Det centrala här är att det konkret universella upplöser motsättningen mellan den abstrakta identiteten och det partikulära och att det partikulära därför i princip kan ses som ett moment vilket övergår i ett annat. Enligt Žižek är emellertid det konkret universella endast ett annat namn för *absolut kontradiktion* (*FTK*, 33) i vilken den partikulära avvikelsen hålls kvar i den nya universella konstellationen. Detta innebär inte att Žižek håller fast vid den abstrakta identitetens föreställning om de partikulära brotten som den universella lagens yttre gräns eller hinder. De antas liksom ovan genomgå en viss universalisering, men inte genom att upphävas i det universella genom en process av *Aufhebung* som utplånar deras partikulära uttryck. Vad som istället åstadkoms i den dialektiska universaliseringen enligt Žižek är att det partikulära brottet i sig universaliseras, varpå den universella lagen upplöses i ”brottets inre antagonism” (*FTK*, 32). För att beskriva denna universalisering av brottet går Žižek via Hegels analys av tautologin som ”den ursprungliga tankelagen” i Varats doktrin i *Wissenschaft der Logik*[91]. Tautologin (A = A) uppfattas enligt Hegel konventionellt (i synnerhet i sin skrivna form) i termer av en ren bekräftelse av identiteten, en bekräftelse som i sig inte antas generera upplevelsen av någon motsättning. I en dialogisk situation infinner sig emellertid ett visst minimalt avstånd mellan genus (A är…) och predikat (… A) och i detta avstånd skapas hos deltagaren i samtalet *förväntningen* om en förklarande predikatsats. Till exempel skapar ”lagen är…” förväntningen om ett innehåll, ett predikat, som ska förklara vad lagen egentligen är – alltså exempelvis ”… en uppsättning regler”. I denna situation genererar predikatet

[91] G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, (London: Allen & Unwin, 1969).

”lag” en *besvikelse* i situationen. Snarare än att fyllas med mening, töms lagen i det att den konfronteras med en term identisk med sig själv. Tautologin bryter därmed i denna situation med konventionen att ett predikat ska följa genus. Och det är precis genom att bryta mot denna konvention som tautologin negativt indikerar närvaron av konventionen eller formen som tvingande.

> This is how the tautology ’law is law’ has to be read. The first law (‘law is…’) is the universal law insofar as it is abstractly opposed to crime, whereas the second law (‘… law’) reveals the concealed truth of the first: the obscene violence, the absolute, universalized crime as its hidden reverse. (*FTK*, 34)[92]

Så länge vi håller oss till den förväntade formen definierar vi alltså lagen genom predikat, vilket emellertid håller fast lagen i ett abstrakt förhållande till brottet, som förblir något utanför lagen. Men i och med att lagen bestäms som lag öppnas enligt Žižek dess brottsliga karaktär upp, det faktum att brottet alltid var en del av lagen. Lagen konstitueras nämligen för Žižek inte först, för att sedan överskridas av partikulära brott eller avvikelser. Den måste i sig etableras genom en brottslig eller partikulär gest. Dess universella karaktär är alltid redan sprungen ur att en viss handling, som stryker ut sig själv i den konventionella bestämningen av lagen. Så Žižeks poäng är inte att göra brottet lagligt eller det partikulära universellt. Istället siktar han mot att upprätta en konkret universalitet som ser sig själv i brottet eller det partikulära. En lag som i brottet ser sin egen konstitutiva handling, en regel som i undantaget finner sin egen grund. Det innebär att den spekulativa filosofin inte alls grundar sig på frågan om negationen i form av en relaterande eller förmedlande operation. För även om förmedlingen utgör Hegels ständiga fokus är det snarare villkoren för detta band som slutgiltigt skänker Hegels spekulation dess karakteristiska prägel. Det är så att säga genom att Žižeks Hegel låter en viss icke-relation ursprungligt klyva den spekulativa identiteten han också undviker uteslutningen av ”det andra”.

Hur blir detta viktigt i Žižeks idé om den symboliska Andre? Lättast är kanske att å ena sidan identifiera den hegelska identiteten med det symboliska och å andra sidan skillnaden med det reala. Som Rex Butler i sin bok om Žižek hävdar kan det symboliska uppfattas som ett svar på ett mer ursprungligt realt dödläge, så att det symboliska som identitet framträder som ett svar på den reala bristfällighet eller splittring som vi ovan definierat som urkastrationen. Men detta låter oss inte förstå den fulla vidden av Žižeks argu-

[92] ”Det är på det sättet tautologin ’lag är lag’ måste läsas. Den första lagen (’lag är…’) är den universella lagen såtillvida som den är abstrakt motsatt brottet, medan den andra lagen (’… lag’) avslöjar den förstas dolda sanning: det obscena våld, det absoluta, universaliserade brottet som dess gömda frånsida.”

ment och i synnerhet inte det sätt på vilket det symboliska som sådant i hans text ytterst måste betraktas som realt och hur i lacanska termer den Andres symboliska lag i sista instans själv måste betraktas som ett överskott. Detta är något som blir viktigt längre fram i denna avhandling när denna idé utvecklas genom begrepp som ”det realt symboliska” och ”njut-anden.” För stunden kan vi emellertid hålla oss kvar vid frågan om vilken roll detta spelar för Žižeks förståelse av den Andre, där det till saken också hör att Hegels identitet ofta översätts till termerna totalitet och helhet. Liksom termen identitet tycks dessa vara svåra att inkorporera som radikala inslag i en konventionell lacansk analys eftersom de till sin karaktär ligger så nära det imaginära. Men detta är precis vad Žižek gör genom det sätt på vilket han ger det imaginära en ny radikal ställning genom sin formulering av fantasin. För även om fantasin oftast verkar konserverande i den typiskt imaginära betydelse vi diskuterat, ”innehåller” eller ”är” den i sig enligt Žižek redan denna splittring, en splittring som alltså måste erkänna sig själv. I idén om identitet i skillnad ställs vi i Žižeks text inför något som inte bara förbryllat uttolkare av Žižek, utan dessutom utgör ett centralt problem för mycket modern filosofi.[93] Vi tycks nämligen i Žižeks resonemang ställas inför det paradoxala förhållande att det å ena sidan framstår som problematiskt att skilja identiteten från skillnaden, men å andra sidan som nödvändigt att hålla dem isär. Min tolkning är emellertid att detta inte är en motsägelse som belastar Žižeks text, utan dess utgångspunkt. För han strävar ständigt mot att tänka det symboliska och det reala samman i en förening i vilken deras möte förblir omöjligt. Detta utvecklas som sagt mer längre fram i denna avhandling, men redan här bör vi notera att den Andre ytterst är denna omöjliga förening i form av identitet i skillnad.

Kanske kan också konsekvenserna av detta framgå tydligare om vi förhåller vår diskussion till en annan viktig diskussion av Hegels begrepp om identiteten eller mer precist totaliteten, nämligen Derridas uppsats om Levinas kritik av Hegels filosofi *Violence et métaphysic: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas.* I denna uppsats behandlar Derrida relationen mellan det samma (det symboliska, identiteten) och det andra (det reala, skillnaden) med utgångspunkt i Levinas försök att mot den metafysiska och totaliserande förnuftsfilosofin ställa ett slags ”etik”. Argumentet kretsar kring frågan om filosofins försök att (in)(be)gripa sin egen utsida i sig själv och uppmärksammar hur Levinas angriper denna strävan i *Totalité et infinité: essai sur l'extériorité* (Totalitet och oändlighet: uppsats om exterioriteten). Även om analysen riktar sig mot filosofin i allmänhet, är det Hegels system som kritiken främst gäller och Levinas förstår ”det samma” som det filosofiska *förnuftet* medan han ser ”det andra” som det vilket inte låter sig införlivas i

[93] Den förbryllade uttolkaren jag syftar på är Rex Butler vars underkännande av Žižeks kritik av dekonstruktionen grundar sig i en viss läsning av detta problem, en läsning som i kapitel III nedan granskas ingående.

detta. Till detta hör att Levinas uppfattar Hegels förnuft eller absoluta vetande som ett transparent vetande som löst frågan om sin egen grund och som således löst filosofins främsta fråga. Derrida invänder (åtminstone inte i denna uppsats) inte mot denna tolkning. Inte heller invänder han mot Levinas uppfattning att detta vetande då grundar sig på uteslutningen av ett annat som filosofin aldrig kan gripa med sina egna termer, men som inte desto mindre är avgörande för dess kunskap. Enligt Derrida tycks då Levinas *inse* att filosofin är oförmögen att grundlägga sig själv och att denna oförmåga är konstitutiv för filosofin. För den kan – som Derrida uttrycker det – beroende på en strukturell nödvändighet inte finna sig själv som *substans.* Eftersom en viss annanhet med nödvändighet drar sig undan förnuftet är hela idén om att söka en fullständig kunskap om den egna operationen också i grund och botten hopplös. Redan här noterar vi skillnaden mellan Levinas position och Žižeks. För Žižeks uppfattning är som vi redan sett att det absoluta vetande precis handlar om att uppenbara hur den symboliska sanningen alltid redan måste ses som en fråga om tro.

Nu är det dock just genom att ta fasta på något radikalt i Hegels system som Levinas kan rikta denna kritik, nämligen Hegels språkuppfattning. För Levinas övertar denna och gör liksom Hegel gällande att det inte existerar någon tanke innan språket och att språket och tanken måste betraktas som varandras förutsättningar.[94] Han kommer med andra ord i sitt argument att förlita sig på den överlappande innebörden hos termerna tänkande, negation och relaterande hos Hegel. Därför menar Derrida också att Levinas syn på språket *inte medger någon metafysisk tro på en filosofisk tanke förmögen att ta sig längre, vara snabbare, eller mer ursprunglig än språket*. All tanke är alltid redan inom språket. Liksom hos Hegel kan det därför enligt Levinas inte finnas en *oändlig* eller *apriorisk tanke* i förhållande till det ändliga, filosofiska och mänskliga språket. Ingen ren eller gudomlig idévärld bortom det mänskliga förnuftet. Men det är just detta Hegel enligt Levinas bryter mot. Han återfaller genom sin idé om det absoluta vetandet i en metafysik som upprepar de hopplösa försöken att etablera en neutral, arkimedisk punkt från vilken filosofin tillåts iaktta sin egen reflektion som absolut och som ett fullständigt transparent system. Men snarare än att förstå det egna systemet menar Levinas att Hegel här misskänner det då negationens relaterande aktivitet utplånar varje form av autentisk annanhet. Om den dialektiska rörelsen i grunden är en relaterande rörelse, menar Levinas att ett radikalt annat (det oändliga) måste relateras till dialektiken som något orelaterbart. I ett slags upprepning av Hegels analys av *den dåliga oändligheten* menar Levinas att det etiska andras oändlighet alltid på förhand är förlorad i filosofins rum. Själva kontakten med den relaterande operationen utplånar den, varför ett radikalt etiskt andra måste förbli en blind fläck i hjärtat av det sammas relaterande diskurs. I Levinas efterföljd menar Derrida att etiken endast kan inta

[94] Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: Chicago University Press, 1978), s. 115.

ett slags omöjlig position i filosofin, en icke-plats i form av ett slags transcendental icke-negativitet, eller icke-negativ transcendens.[95] Som sådant blir det andra enligt Levinas ett absolut villkor eller etisk förutsättning för det samma, eller filosofin. Det samma och det andra framstår därmed i Levinas mening som inkommensurabla.

Men genom att framställa det samma och det andra som inkommensurabla infinner sig något djupt problematiskt i Levinas enligt Derrida. Levinas kommer nämligen i denna absoluta distinktion att återinföra en metafysisk tro på en oändlighet utanför den ändliga texten. En ny form av dualism eller motsättning sätter sitt avtryck i Levinas analys, inte minst i hans utläggning rörande den fundamentala etik som uttrycker i sig i *ansiktets metafysik*. Avgörande här är givetvis att ansiktets metafysik i en och samma enhet förenar det konkret empiriska med ett slags transcendentalt villkor. I ansiktet ställs subjektet enligt Levinas inför sin egen oändliga förutsättning som han eller hon med sitt förnuft inte kan omfatta. Ansiktet infinner sig därmed som ett fenomen bland andra fenomen, men på ett sätt som introducerar en annan dimension i fenomenet. Ansiktets radikala ställning för Derrida är helt beroende av att ansiktet på just detta sätt formuleras som en punkt som samtidigt är immanent i det samma och något det samma inte kan omfatta. I detta måste också ansiktet ta plats och skriva in sig i filosofins rumslighet.

När Levinas därför *isolerar ansiktet till det fullständigt andra* kommer han också att sätta hela sin etiks radikalitet på spel. Levinas nekar ansiktet tillträde till språkets, totalitetens och det sammas rum och förblir i detta blind inför det faktum att han därmed kommer att återinföra den gräns mellan (den etiska) tanken och (det filosofiska) språket som hans syn på språket omöjliggör. För ansiktet måste enligt Derrida, för att inte förlora sin radikala ställning och förlora sig i den traditionella metafysikens antinomier och kollapsa, förbli samtidigt inom och utanför det samma och i sig utgöra en punkt som rubbar själva indelningen mellan det samma och det andra.[96] Ett sant respekterande av ett sådant andra kan därför paradoxalt nog endast bäras fram genom att det andras transcendentala form av icke-existens upphävs. Ansiktet kan endast bli radikalt annat genom att bli immanent i det samma, genom att inte reduceras till det sammas motsats. Ironiskt nog blir som Derrida visar Levinas beskyddande av det andra ett slags förtingligande av detta som precis åstadkommer det hans etik söker fjärma sig ifrån, det dualistiska tänkande som grundar sig på uppdelningar som den mellan kropp och själ eller den mellan tal och tanke. Ironin är alltså att Levinas reproducerar ett slags representation av det andra som ett rum bortom det samma.[97] Något som står i strid med en filosofi som blivit medveten om att varje aspekt av den egna

[95] Derrida 1978, s. 119.
[96] Derrida 1978, s. 115.
[97] Vilket inte innebär att den inte får bli en representation, det *måste* den bli – problemet är snarare det omvända att den blir för mycket av en representation just genom Levinas motstånd mot att skriva in den i representationens rum.

existensen är historisk, och i grunden ordning eller som Derrida uttrycker det ”ekonomi”.[98] Och poängen är då att Derridas uppsats här just rör sig kring den žižekska textens centralproblematik och om hur vi ska tänka förhållandet mellan skillnad och identitet som samtidigt skilda och förenade. Vilket dock för Žižek är en fråga som redan väckts inom ramen för Hegels filosofi, fast på ett sätt som återfinner detta andra i det sammas egna rum, som visar hur filosofin alltid redan var etik och som då erkänner detta som sin grund.

Trust Your Trauma!

Under slutet av nittiotalet blev det i vissa sociologiska kretsar populärt att försöka studera det moderna samhället mot bakgrund av kategorin ”tillit” (*trust*). Sociologer som Anthony Giddens och Piotr Sztompka kom som företrädare för denna ”Tillitssociologi” (”Sociology of Trust”) allmänt att intressera sig för tilliten som ett slags grundläggande villkor för samhällets funktion och som en del av det Giddens avser med ”ontologisk trygghet”, men också för frågan om hur vi i det moderna samhället blir alltmer beroende av abstrakta former av tillit till skillnad från det förmoderna samhällets lokalt förankrade tillitssystem. Då det tycks finnas få invändningar mot den senare idén om den tilltagande abstraktionen under moderniteten (annat än att den endast tycks upprepa något sociologin alltid hävdat), är det i det följande den mer grundläggande formen av tillit vi riktar uppmärksamheten mot. För det finns en intressant skillnad mellan det perspektiv som här utvecklas via Žižeks text och Tillitssociologin. I lacanska termer går skiljelinjen vid synen på den Andre som för båda dessa perspektiv fungerar som ett slags bakgrund till all medveten social handling.

Vad Tillitssociologin gör är i princip att notera den gemensamma mening eller de gemensamma strukturer som vi i vardagen ständigt måste använda oss av för att kunna orientera oss i olika sociala kontexter. Så menar Giddens i *Modernitet och självidentitet* att ”människans handlande i alla kulturer” är förankrat i något vi kan benämna ett ”praktiskt medvetande” som har en kognitiv såväl som en emotionell sida.[99] Detta praktiska medvetande är ”tyst” i den meningen att det naturaliserats och därmed kommit att tas för givet i vardagslivet och därmed påminner det också om Žižeks lacanska uppfattning om det omedvetna.[100] En ytterligare likhet ligger i den sammanblandning mellan det kognitiva och det emotionella som Giddens konstaterar hos det praktiska medvetandet. När Harold Garfinkel då i sina klassiska et-

[98] Derrida 1978, s. 117.

[99] Det resonemang som här får representera Giddens position återfinns i det andra kapitlet ”Självet: ontologisk trygghet och existentiell ångest” av Anthony Giddens, *Modernitet och självidentitet* (Uddevalla: Daidalos, 1997).

[100] Kanske är detta inte heller någon tillfällighet med tanke på att Giddens i sitt centrala arbete *The Constitution of Society* utvecklar sin egen struktureringsteori mot bakgrund av något som skulle kunna ses som ett kritiskt anammande av den franska strukturalismens strukturbegrepp.

nometodologiska studier studerade den gemensamma verklighetsram som våra sociala beteenden förutsätter genom att bryta med denna ram, ledde dessa avbrott i den vardagliga interaktionens gång ofta till såväl kognitiv som emotionell förvirring. Det är inte bara så enligt Giddens att rubbandet av det praktiska medvetandet och tillitskänslan inte sällan uttrycks i en frambrytande ångest, dessutom menar han att de kognitiva ramarna aldrig ges stöd av sin egen rationalitet utan av ett mer ”underliggande emotionellt engagemang, vars ursprung jag [Giddens] anser vara till största delen omedvetet” och liksom Žižek formulerar han också detta emotionella engagemangs stöd i form av tro. Vi kan också notera den roll D. W. Winnicotts och Erik Eriksons psykoanalytiska teorier om barnets utveckling spelar i Giddens teori. Det är bland annat ifrån Eriksons beskrivning av hur tilltron till andra personer etableras i barnets tidigaste barndom som han hämtar begreppet ”grundläggande tillit” och Eriksons tes om denna tillits väsentliga roll för barnets utveckling av autonomi är också viktig eftersom Giddens med detta kan förena Eriksons psykoanalytiska resonemang med den sociologiskt sett mycket viktiga idén om hur det sociala sammanhanget måste ses som en förutsättning för all autonomi. På ett sätt som för tankarna till Hegels diskussion om relationen mellan den militära drillen och friheten beskriver Giddens hur vanor och rutiner inte bara kommer att skydda barnet från kaoset och ångesten, utan dessutom verka som en förutsättning för barnets kreativitet.

Trots de likheter vi kan iaktta mellan Giddens och Žižeks argument skiljer de sig dock på avgörande punkter. Till att börja med kan vi notera hur det i läsningen av Giddens är svårt att undvika intrycket att han så att säga står på ordningens och tillitens sida mot de hot kaoset och ångesten utgör och om det finns något som påminner om detta i Žižeks idé om hur det symboliska framträder som ett svar på ur-kastrationens ångestväckande tillstånd är det absolut väsentligt för hans argument att denna kastrationens klyfta inte endast utgör ett hot, utan också verkar som det symboliskas yttersta villkor. Medan Giddens då sysselsätter sig med att visa hur vi både på individuell och samhällelig nivå organiserar våra liv för att upprätthålla tillitens skyddshinna, är Žižeks medvetna strävan att omvärdera hotet till något positivt. Detta uttrycker sig inte bara i deras ontologier, utan även i deras politiska positioner där Giddens välkända roll som inspiratör för den socialdemokratiska tredje vägens politik kan ställas mot Žižeks leninism. Medan den förra då kännetecknas av att acceptera kapitalismen som *the only game in town* samtidigt som den erkänner dess destruktiva potential inriktar den sig främst på att motverka kapitalismens mest skadliga verkningar, så är Žižeks position en som omvärderar denna destruktiva potential till ett radikalt element som i sig måste göras till en del av ett revolutionärt politiskt projekt. Om Žižek och Giddens därför rent ontologiskt tycks ha en liknande syn på hur vår sociala verklighet konstitueras genom trons försorg, värderar de alltså denna tro på olika sätt. Giddens uppfattar tron som ett entydigt positivt vill-

kor för samhället, medan Žižek menar att denna tro ytterst måste betraktas som konservativ.

Detta kan exemplifieras via den ställning ångesten har i den lacanska analysen. För Lacan menade att ångesten faktiskt är den enda känslan som kan sägas röra vid det reala i den psykoanalytiska situationen, till skillnad från andra känslouttryck som är mer kopplade till fantasins försvar mot ångesten. Därför är ångesten också den enda känslan som analytikern kan lita på som indikator för att något verkligen händer i analysen och att analysanden håller på att närma sig något hans fantasier och försvar vanligtvis håller honom borta från. I detta uttrycker nu inte ångesten något nytt eller rent yttre eftersom det tillstånd som väcker ångesten (kaoset hos Giddens) i den lacanska analysen alltid redan var en del av det analysandens försvar (uttryckt i symptomen). Detta tycks som sagt inte vara fallet i Giddens idé om tillit eftersom han tycks anta att tilliten om den etableras också förmår att utesluta ångesten och kaoset (även om den ifrån denna position ständigt då hotar subjektet och samhället). Giddens symboliska Andre sluter sig därmed från det reala och konstituerar en verklighet som i stort sett tycks befriad från det, något som helt står i strid med de antaganden som underligger Žižeks syn på relationen mellan det symboliska och det reala och som tycks ligga farligt nära en ny metafysisk likvidering av det realt andra. Tilliten till den delade meningen eller de delade strukturerna blir en tillit till den grundläggande fantasin och kommer ytterst att inta rollen av en konservativ funktion i den symboliska ordningen. Och det är mot denna konserverande tillit vi i det följande ställer en mer žižeksk *tillit till traumat*. För ur-kastrationen är till sin ångestframkallande karaktär just traumatiserande varför den också besitter förmågan att lämna en rest efter sig i det symboliska i form av traumat. Traumat är en variant av det fantasiobjekt vi ovan introducerat och om Žižek ställer sig misstänksam mot den fantasi och tro som etablerar tilliten är det därför till det objekt som skriver in något annat i tilliten än Žižeks analys måste sätta sin tillit till. Traumat är nämligen just ett objekt vars paradoxala struktur ifrågasätter den entydiga uppdelning mellan inre och yttre som vi finner i tillitssociologin. Detta har inte bara att göra med den dubbelhet vi ovan redan konstaterat hos traumat, alltså det faktum att vi när Žižek talar om trauma konfronterar två rätt skilda saker, å ena sidan traumat som en konkret händelse, å andra sidan den mer ursprungliga kastrationen, utan kanske framför allt om hur dessa båda dimensioner binds samman med frågan om det symboliska.

I sociologin behandlades Freuds idé om traumat tidigt med skepsis för den naiva syn på sociala orsakssamband den tycktes förmedla. Tesen att individens personlighet skulle vara knuten till och kunna förklaras med utgångspunkt i en viss händelse betraktades av många som reduktionistisk och

behäftad med ett slags *monistic fallacy*.[101] Psykoanalysen uppfattades som en teori vilken på samma sätt som naturvetenskapen utgick ifrån en enkel orsak. Mot detta ställdes uppfattningen om den sociala verklighetens komplexa orsakssamband. Bland andra Max Weber menade – tydligt influerad av Diltheys hermeneutik – att en individs beteende måste förstås med utgångspunkt i det komplexa meningssammanhang som han eller hon verkar inom. Enligt Weber kan de så kallade ”kulturvetenskaperna” inte förklara sitt objekt med utgångspunkt i allmängiltiga lagar, tvärtom måste vi i ett slags ”förklarande förståelse” (*erklärendes Verstehen*) söka efter exempelvis en handlings mening eller motiv. Därmed definierar han sociologi som den vetenskap vilken bör försöka att ”förstå meningen i ett socialt handlande”.[102] Ironiskt nog ligger Webers – och som vi sett ovan också tillitssociologins – sätt att förstå subjektets handling inte så långt ifrån Lacans inledande försök att närma sig psykoanalysen hermeneutiskt. För Lacan är psykoanalysen nämligen inte alls en disciplin som söker fastställa objektiva orsaker till analysandens psykiska belägenhet, utan en som riktar blicken mot hur analysandens subjektiva attityd kan begripas mot bakgrund av en mer allmän förståelsehorisont. Tydligt influerad inte minst av Heideggers existentiella hermeneutik och dennes idé om människans vara-i-världen, ger han den språkliga erfarenhet som utgör psykoanalysens enda material en privilegierad position. Så uppmärksammar Žižek hur Lacan redan i sin doktorsavhandling från 1933 och särskilt i *Talets och språkets funktion och fält i psykoanalysen* motsätter sig determinismen i namn av (psykoanalysen som) en hermeneutisk metod: ”All analytisk erfarenhet är en erfarenhet av betecknande [*signification*]”. Kring detta växer ett av Lacans stora ledmotiv enligt Žižek fram, idén om ett slags symboliseringens *futurum exactum*, ett faktum som inte räknas som ett *factum brutum* utan som något alltid-redan historiserat (*NF*, 60). Ett klassiskt psykoanalytiskt exempel rör här idén om det så kallade *anala stadiet* i barnets utveckling, vilket då inte så mycket rör själva uttömningen som sådan, utan frågan om hur barnet lyckas ge den en mening, där den centrala frågan rör barnets underkastelse under den Andres – föräldern – krav och den möjliga triumf barnet tillåts erfara genom att det lär sig behärska och kontrollera avföringen. Detta resonemang kan vidare enligt Lacan lätt överföras till antipsykiatrins eller den existentiella psykoanalysens problematik. De freudska kliniska beteckningarna (hysteri, tvångsneuros, perversion och så vidare) är inte ”objektiva” klassifikationer som stigmatiserar patienten. Istället syftar de till subjektiva attityder, ”existentiella projekt”, som vuxit fram ur subjektets konkreta intersubjektiva situation och för vilka subjektet i sista hand är ansvarigt. Men det verkligt intressanta för vårt vidkommande är hur denna subjektivistiska ingång enligt Žižek inte alls leder

[101] Se Ernest W. Burgess, ”The Influence of Sigmund Freud Upon Sociology in the United States” *The American Journal of Sociology* 45, nr. 3 (1939), s. 356-374.
[102] Max Weber, *Ekonomi och samhälle*, band 1 (Lund: Argos, 1983), s. 3.

Lacan att lämna Freuds envetna strävan efter att fastställa orsaken till analysandens psykiska ekonomi. För det är på denna orsaks plats vi återfinner traumat som ett paradoxalt faktum som samtidigt är alltid redan filtrerat och konstituerat subjektivt *och* subjektets orsak. Žižek beskriver denna kortslutning mellan det subjektiva och objektiva på följande sätt.

> [S]omething which was *at first* perceived as a meaningless, neutral event changes *retroactively*, after the advent of a new symbolic network that determines the subject's place of enunciation, into a trauma that cannot be integrated into this network. (*FKT*, 222) [103]

Nu är kanske det mest slående med detta utdrag inte kortslutningen mellan det objektiva och det subjektiva, utan den mellan dåtid och nutid. Den lacanska förståelsen av traumat skiljer sig i detta från de psykoanalytiska tolkningar som uppfattar traumat som en objektiv men bortträngd händelse genom att det teoretiskt förankras i Freuds idé om den så kallade ”retrospektiva bestämning” (*Nachträglichkeit*, *aprés-coup*) som ofta kan konstateras i den analytiska situationen. Tidiga studier från början av nittonhundratalet som observerade fenomenet trauma vid tågtrafikolyckor fick nämligen Freud att intressera sig för en viss tidsproblematik som syntes tätt förknippad med den traumatiska erfarenheten. Vad som uppmärksammades var de traumatiserade offrens tendens att i anslutning till olyckorna förbli synbart oberörda av de många gånger våldsamma händelserna. Effekterna av olyckan tenderade istället att hinna ikapp offren först senare. I enlighet med dessa rön kom Freud att betrakta traumat som en alltför påträngande erfarenhet som eftersom den inte kunde hanteras direkt istället kom att påverka subjektet i efterhand i form av återkommande patologiska symptombildningar. Traumat blir en form av dåtid som subjektet i nuet inte kan göra till sin egen men som trots detta tvingar sig på nuet och orsakar det. I takt med att psykoanalysen förfinat analysen av denna fördröjning har emellertid tolkningen av det bortträngda som en faktisk händelse kommit att ifrågasättas.[104] Om därför Lacan

---

[103] ”Något som först uppfattades som en meningslös, neutral händelse förändras retroaktivt, efter det nya symboliska nätverkets uppkomst som bestämmer subjektets utsageposition, till ett trauma som ej kan införlivas i detta nätverk.”

[104] Inom dagens så kallade Traumastudier försöker man snarare närma sig det traumatiska minnet som ett slags diskontinuitet mellan då och nu. Se Cathy Caruth analys av Freuds resonemang om judarnas uttåg ur Egypten i *Moses och monoteismen* ”Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History” *Yale French Studies*, nr. 79 (1991), s. 181-192. Som en förgrening av *Cultural studies* växte *Trauma studies* fram under slutet av nittiotalet. Detta fälts (det växte sig starkt i den amerikanska akademin mot slutet av nittiotalet) uppkomst har beskrivits som ett försök att hantera den konflikt som under nittiotalet blev allt tydligare mellan å ena sidan den poststrukturalistiska dekonstruktionen av all form av substantiell identitet och å andra sidan den så kallade ”identitetspolitikens” värnande av förtryckta gruppers autentiska erfarenhet. Frågan som kom att splittra den feministiska diskussionen gällde till exempel som bekant vilka möjligheter det fanns att föra en feministisk kamp om det inte fanns någon gemensam kvinnlig erfarenhet att basera den i, om det inte går att tala om ett egentligt vittne till förtrycket. Inom traumastudierna försöker man då formulera idén om ett

menar att den psykoanalytiska processen måste uppfattas som ett retroaktivt arbete med bestämningen av det trauma som utgör orsaken till analysandens symptombildning, är det också så att frågan om traumats faktiska inträffande för honom intar en underordnad roll. Det viktiga är att analysen kommer att beskrivas som en kortslutande process i vilken vi med utgångspunkt i nuet (i relationen analytiker-analysand) bestämmer ett förgånget (till exempel i form av en traumatisk händelse) som i subjektets ekonomi antas bestämma nuet. Denna retroaktiva bestämning vänder upp och ned på en konventionellt linjär tidsuppfattning och gör traumat till ett slags ”arvtagare till nuet”, samtidigt som det likt det omedvetna utgör ”något utanför tiden” (det medvetna nuet) som kräver att bli samtidigt bortträngt och upprepat av detta nu (SOI, 140f.). Så skapas i analysens bestämning av traumat en scen som även om den inte alls ägt rum, inte desto mindre är strukturellt nödvändig för förståelsen av vad som orsakar subjektet då den iscensätter subjektets relation till det reala överskott det inte kan gripa. Bestämningsarbetet ställer så att säga analysanden inför ett faktum som förmedlar det vi tidigare benämnt urkastrationen.

> In the case of the Wolf Man […] the Cause, of course, was the traumatic scene of the parental *coitus a tergo* – this scene was the non-symbolizable kernel around which all later successive symbolizations whirled. This Cause, however, not only exerted its efficiency after a certain time-lag, it literally *became* the trauma – that is, Cause – through delay: when the Wolf Man, at the age of two, witnessed the *coitus a tergo*, nothing traumatic marked this scene; the scene acquired traumatic features only in retrospect, with the later development of the child's infantile sexual theories, when it become impossible to integrate the scene within the newly emerged horizon of narrativization-historicization-symbolization. Herein lies the trauma's vicious cycle: the trauma is the Cause which perturbs the smooth engine of symbolization and throws it off balance; it gives rise to an indelible inconsistency in the symbolic field; but for all that, the trauma has no existence of its own prior to symbolization […] it acquires its consistency from the structural necessity of the inconsistency of the symbolic field. As soon as we obliterate this retrospective character of the trauma and 'substantialize' it into a positive entity […] we regress to common linear determinism. (*ME*, 31)[105]

”traumatiskt minne”, vilket trots att det inte förutsätter befintligheten av en äkta erfarenhet, ändå tillhandahåller ett svar på frågan om hur man ska kunna närma sig följderna av olika former av förtryck. Se Karyn Ball, ”Introduction: Trauma and Its Institutional Destinies” *Cultural Critique* nr. 46, (2000), s. 1-44.

[105] ”I fallet med Vargmannen […] saken givetvis den traumatiska scenen med föräldrarnas *coitus a tergo.* Den var den icke-symboliserbara kärnan kring vilken alla senare symboliseringar kretsade. Denna orsak utövade dock sin verkan efter en viss tidsfördröjning och *blev* till på köpet bokstavligt talat traumat – det vill säga orsaken – genom en viss fördröjning. Då Vargmannen vid två års ålder bevittnade föräldrarnas *coitus a tergo* var scenen inte traumatisk. Den fick traumatiska inslag förs vid en återblick, då barnets infantila sexuella teorier utvecklades, då det blev omöjligt att integrera scenen med den nyligen förvärvade horisont som bestod av narrativisering-historisering-symbolisering. I detta ligger traumats onda cykel: traumat är orsaken som stör symboliseringens jämna gång och rubbar dess balans. Det ger

Scenen som Vargmannen bevittnar är i enlighet med det tidigare citatet något i sig meningslöst som först efter utvecklingen av hans infantila sexuella teorier får en traumatisk innebörd. Det intressanta är hur denna händelse egentligen aldrig har en plats i subjektets medvetande, utan går direkt från symbolisk brist på mening till realt överskott. Den upplevda scenen utgjorde från början ett slags inkonsekvens i Vargmannens erfarenhet, ett slags misslyckat försök att förstå. Så när traumat hakar sig fast vid detta ”minne” är det just på grund av det inte kunnat införlivas i subjektets medvetna erfarenhet. Traumats egentliga ”sammanhang” är därför som Žižek säger det symboliskas inkonsekvens, alltså själva avsaknaden av sammanhang i hjärtat av subjektets existens. Om traumat kommer att lamslå och traumatisera subjektet är det därför på grund av att det i radikal mening presenterar subjektet för existensens ursprungliga dödläge.

Žižek lierar sig vid denna punkt implicit med teoretiker som Judith Butler och Georgi Agamben och i synnerhet den senares idé ifrån *Quel che resta di Auschwitz* om hur den autentiska vittnesbörden från *Shoahn* består i själva omöjligheten att vittna, hur denna omöjlighet inte endast kan ses som ett hinder mot att bära vittne om det som hänt, utan att det som hänt endast kan uttryckas genom själva vittnesbördens omöjlighet. Judith Butler har på senare tid tagit upp detta argument i relation till debatten om incest och frågan om hur vi ska förstå det incestuösa traumat. Vi kastas så rakt in i den brännande konflikten mellan den uppfattning som gör gällande att traumat är en verklig händelse och den psykoanalytiska argumentationen om traumat som fantasi.

> Those who want to underscore the prevalence of incest as an abusive family practice tend to insist that it is an event and that insofar as it is a memory, it is a memory of an event. And sometimes this takes the form of a dogmatic premise: for it to be traumatic and real, incest must be understood as an event. This view is confounded, however, precisely by the trauma studies position mentioned above in which the sign of trauma and its proof is precisely its resistance to the narrative structure of the event. Those who worry about false allegations, and believe we are in the midst of a public rash of such false allegations, can speak against a psychoanalytic perspective or for one. They can, for instance, insist that incest is either a memory induced by therapy or, less often, a wish transmuted into false memory […] This view suggests that the narrative report of incest correlates with a psychic event, but not an historical one, and that the two orders of event are clearly dissociable. A third position, however, is possible within psychoanalysis; it insists that trauma takes its toll on narrativity; that is, insofar as incest takes traumatic form, it is not recoverable as an event; as trauma it cannot take the form of remembered

upphov till en outplånlig inkonsekvens på symbolområdet, men trots detta har traumat ingen egen existens före symboliseringen […] [Traumat] får sitt sammanhang av den strukturella nödvändigheten i att symbolområdet är inkonsekvent. Så fort vi utplånar traumats tillbakablickande karaktär och ”substantialiserar” det till en positiv enhet […] går vi tillbaka till en gemensam lineär determinism.” (*NF*, 63)

> or narratable event. Thus, the claim on historical veracity is not secured through establishing the event-structure of incest. On the contrary, when and where incest is *not* figurable as an event, is where its very unfigurability testifies to its traumatic character. This would, of course, be 'testimony' difficult to prove in a court of law that labours under standards that determine the empirical status of an event. Trauma, on the contrary, takes its toll on empiricism as well.[106]

Om vi för tillfället lämnar frågan om denna formulerings konsekvenser för modern rättspraxis därhän (minns att Agambens arbetet i hög grad just riktar sig mot den juridiska kontexten), ser vi i utdraget hur traumat i Butlers argument laddas med själva förmågan att uttrycka det otänkbara. Så uttrycker traumat en gräns för det medvetna nu som alltid förlitar sig på vad det empiriskt kan presentera och bevisa. Men denna gräns berör även det praktiska medvetandet i Giddens tappning, för även detta möter i traumats ångestframkallande objektivitet något som gör det omöjligt för det att fullständigt sluta sig mot kaoset. Giddens avfärdar i och för sig inte möjligheten att det praktiska medvetandet och tilliten kan hotas på detta sätt. Men i och med att han uppfattar hotet som ett utifrån kommande hot blir traumats struktur för honom inte lika intressant att undersöka för att vidga förståelsen av tilliten själv. Detta gäller inte bara frågan om traumat. Hans politiska lösningar har till exempel på liknande grunder kritiserats för att beröva politiken dess spänning och således bana väg för en urvattnad demokrati utan det Žižek benämner njutande.[107] Vad vi finner i tillitssociologin är då just en sociologi i grunden berövad njutande, som på grund av själva dualismen mellan å ena sidan tillit/ordning och å andra sidan ångest/kaos förblir okänslig för de senares konstitutiva delaktighet i de förra.

---

[106] ”De som vill understryka förekomsten av incest som en övergreppsmässig familjepraktik tenderar att hävda att [traumat] är en händelse och att det i så motto som det är ett minne, är ett minne av en händelse. Och ibland tar sig detta formen av en dogmatisk premiss: för att den ska vara traumatisk och verklig, måste incesten förstås som en händelse. Denna uppfattning ifrågasätts emellertid precis av traumastudiernas position som nämndes ovan där tecknet på trauma och beviset för traumats närvaro precis är dess motstånd mot händelsens narrativa struktur. De som bekymrar sig över falska anklagelser och tror att vi befinner oss mitt i en offentlig epidemi av sådana falska anklagelser, kan tala mot ett psykoanalytiskt perspektiv eller för ett. De kan till exempel hävda att incest är antingen ett minne framkallat i terapi eller, mindre ofta, en önskan som transmuterats till ett falskt minne […] Denna uppfattning föreslår att den narrativa rapporteringen av incest korrelerar med en psykisk händelse, men inte en historisk och att de två formerna av händelser tydligt går att särskilja. En tredje position är emellertid möjlig inom psykoanalysen, den insisterar på att traumat tar ut sin tull på narrativiteten; alltså, såtillvida som incest tar sig en traumatisk form är den inte möjlig att återskapa som en händelse, som trauma kan den inte ta formen av en ihågkommen händelse möjlig att beskriva. Således hävdas och säkras inte någon historisk sanning genom att incestens struktur som händelse fastställs. Tvärtom, när och var incest *inte* är möjlig att föreställa sig som en händelse, är när själva omöjligheten att föreställa sig den vittnar om dess traumatiska karaktär. Detta skulle, givetvis, vara en vittnesutsaga svår att bevisa i rätten som verkar under standards som bedömer händelsers empiriska status. Traumat, å andra sidan, tar ut sin tull på empirismen också.” Se Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004), s. 153f.

[107] Se Chantal Mouffe, *On the Political* (London: Routledge, 2005).

Homologiska vindlingar i den autopoietiska teorins gränsland

Den traditionella föreställning som reducerar språket till en representation av den objektiva verkligheten tycks vara lika seglivad som den tycks ohållbar. Hos Žižek har vi sett hur den kompliceras av att verkligheten som sådan endast konstituerar sig genom det symboliska så att vi aldrig kan påstå oss ha tillgång till någon rå eller för-diskursiv verklighet. Det innebär i och för sig inte för Žižek att vi kan reducera allt till sociala konstruktioner eftersom konstruktionerna alltid redan befinner sig i ett förhållande till något realt som de inte kan gripa och som därför framträder som något visavi konstruktionen yttre, orubbligt och självständigt. Det borde emellertid vid det här laget stå klart att detta yttre inte är något entydigt yttre som vi kan nå om vi går bortom det symboliska, utan att det handlar om en paradoxal inre externalitet (som Jacques-Alain Miller säger, något ”extimt”). Om distinktioner som de mellan språk och verklighet, kultur och natur, idé och materia såsom de konventionellt förstås därför är oförenliga med den žižekska textens grundförutsättningar såtillvida som en motsättning som den mellan natur och kultur alltid utspelar sig på en symbolisk yta, är det inte desto mindre så att motsättningen i sig förkroppsligar det denna yta inte kan omfamna. Så kan till exempel kroppen framträda för det konstruerande självet på just den plats där konstruktionen inte kan fatta sig själv. Ett återfall i den konventionella synen på naturen som kulturens motsats skulle här kunna leda oss att tolka kroppen som en biologisk enhet vilken i egenskap av natur förblir bortom förståelsens, meningens och medvetandets grepp. Men det finns ett problem med denna tolkning som det förra avsnittet förhoppningsvis gjorde klart, nämligen det faktum att också det ”praktiska medvetandet” flyr det medvetna. Inte heller kan det vara frågan om att i en andra operation utröna ifall det här rör sig om ett biologiskt eller socialt omedvetet. För detta misskänner i sig den primära frågan om detta omedvetnas ställning i det medvetnas ekonomi och hur det omedvetna inte är någonting i sig.

I sitt omfattande arbete *Genom kroppen, bortom kroppen* diskuterar Tomas Kumlin hur alternativa biologer och kognitionsforskare utmanar den konventionella och objektivistiska föreställningen om kroppen genom något Kumlin på ett sammanfattande sätt betecknar som ”en levande kropp.” Mot den döda och abstrakta kropp den objektivistiska vetenskapen ofta arbetar med i sin praktik är denna levande kropp lokalt förankrad i en konkret socialitet och varje försök att på vetenskaplig väg bryta in i och försöka förstå detta konkreta kommer att reducera den och misskänna dess mer holistiska mening, även om detta inte med nödvändighet innebär att kunskapen som sådan måste betraktas som avgjort onödig eller falsk. Bland annat hänvisar Kumlin till Hubert Dreyfus vid det här laget välkända kritik av den Artificiella Intelligensen.[108] Det som står i centrum för denna av Heideggers filosofi

[108] Se Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence* (New York: Harper & Row, 1972).

influerade kritik är hur AI liksom mycket annan kognitionsvetenskap genom att frigöra och isolera vissa närvarande egenskaper (*occurent properties*) med nödvändighet distanserar sig från existensens grundläggande sammanhang, den fenomenologiska livsvärlden.[109] Denna livsvärld kan som Dreyfus har hävdat inte ställas mot vetenskapen eftersom den utgör den senares förutsättning. Något liknande gäller för Žižeks syn på det symboliska. Det symboliska är i sin mest radikala mening (av ett realt symboliskt) inte något som bildats av eller i naturen, utan det som alltid redan måste finnas där för att vi ska kunna tänka natur och kultur alls. Det är också det som möjliggör Žižeks ständiga homologiska språng, exempelvis det mellan å ena sidan en lacansk psykoanalys sysselsatt med frågor om språk och mening och å andra sidan en neurovetenskap upptagen med frågan om en rent biologisk funktion. I det följande ämnar jag introducera ett sådant homologiskt språng i Žižeks argument, det mellan Francisco Varelas och Humberto Maturanas teori om autopoietiska system och Hegels idé om ”sättandet av förutsättningarna.” För sociologiskt vidkommande blir detta intressant inte minst på grund av Niklas Luhmanns bruk av Varela och Maturanas teori, vilket även det grundar sig på ett slags homologisk jämförelse mellan den biologiska cellen och samhället. Synnerligen intressant blir här frågan om de olika systemens relation till varandra. För Žižeks analys tycks här överskrida Luhmanns övertygelse om att en sociologisk teori studerar mening och inte liv (alltså till skillnad från biologin). Ytterst intresserar sig nämligen Žižek just för frågan om hur livet via meningen återvänder till sig självt *som subjekt* via meningens kortslutning med det odöda objekt den aldrig förmår gripa. Detta återvändande är enligt Žižek den mest radikala implikationen av Hegels idé om självmedvetandet (se *OwB*, 119ff.).

Maturana och Varela uppmärksammade tidigt i sin teori om autopoiesis hur varje system etableras genom en viss grundläggande stängning eller distinktion. Här handlar det framför allt om förklaringen av biologiskt liv i allmänhet och cellens organisation i synnerhet, där membranet i form av ett slags gräns sköter distinktionen. Genom att en viss systematisk loop etableras uppkommer systemet som ett partikulärt liv (eller en ”maskin”) som fortgående skapar och specificerar sin egen organisation.[110] I den meningen bestäms den autopoietiska orsaken som strängt immanent i systemet, varför systemet inte orsakas av något yttre. Detta innebär att autopoietiska system är slutna enheter vilka fungerar med utgångspunkt i egenhändigt bestämda logiker, där logiken bestäms genom en självdefinierande process och där det enda egentliga syftet med systemets operationer är att reproducera sig självt och tillfredställa den egna logiken. Om systemet inte kan vidmakthålla ett

[109] Hubert Dreyfus, *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1991), s. 116.
[110] Vessela Misheva, *Shame and Guilt: Sociology as* a Poietic *System* (Uppsala: Universitetstryckeriet, 2000), s. 204.

homeostatiskt tillstånd är det därför dömt till undergång. I denna mening är de ”autonoma maskiner som underkastar all förändring underhållet av sin egen organisation” och på samma sätt har de inget direkt utbyte med omvärlden: all interaktion med andra system eller med omvärlden går så att säga genom dess egen logiks filter. Enligt Maturanas och Varelas ursprungliga formulering är autopoiesis i denna mening av upprätthållandet av det egna slutna systemet ett både nödvändigt och tillräckligt begrepp för att beskriva hur levande system organiseras.[111] Däremot tycks deras formulering enligt vissa kommentatorer utesluta frågan om livet som sådant: begreppet kan inte förklara livets ursprung utan endast själva levandet. Det förklarar varifrån maskinen får sin stabilitet och förmåga att anpassa sig, men uttalar sig inte om maskinens ursprung.[112] Det autopoietiska systemets ursprung tycks därmed dunkelt och betraktar vi den autopoietiska teorin närmare tycks denna oklarhet rörande ursprunget besläktad med en annan oklarhet – den om systemets utsida.

Denna kritik kan emellertid mildras något om vi tar hänsyn till Žižeks på senare tid flitiga kommenterande av i synnerhet Varelas teorier, kommentarer som utgår ifrån hur den autopoietiska själv-begränsningen närmar sig Hegels ”sättande av förutsättningarna”. I denna diskussion ser vi att Žižek precis rör sig kring å ena sidan systemet som ett självreproducerande system där distinktionen har den centrala rollen, å andra sidan kring frågan om systemets ursprung, utsida eller andra. Enligt Žižek är denna andra fråga inte alls underordnad den förra. För Varela är tvärtom frågan i första hand inte alls hur organismer interagerar med andra organismer eller med sin omvärld, utan hur en organism alls kan uppträda i denna omvärld. Före den om hur organismen kan anpassa sig till sin omvärld kommer enligt Žižek därför frågan om hur det alls kan finnas en avskild enhet som måste anpassa sig och han utgår här ifrån Varelas eget tal om att uppkomsten av cellen sker på cellens egen nivå i ett slags kortslutande och cirkulär process.

> [On the cellular level t]here’s a circular or network process that engenders a paradox: a self-organizing network of biochemical reactions produces molecules, which do something specific and unique: they create a boundary, a membrane, which constrains the network that has produced the constituents of the membrane. This is a logical bootstrap, a loop: a network produces entities that create a boundary, which constrains the network that produces the boundary. This bootstrap is precisely what’s unique about cells. A self-distinguishing entity exists when the bootstrap is completed. This entity has

[111] Misheva menar emellertid att vi bör krympa anspråken ytterligare: ”teorin om autopoietiska system förklarar, iakttar, eller beskriver varken liv eller levande system. Snarare beskriver den endast den ”mekanism” som gör ett levande system till en homeostatisk maskin förmögen att vidmakthålla sin egen organisation under vissa strikt definierade omständigheter.” s. 207.
[112] Misheva 2000, s. 206.

> produced its own boundary. It doesn't require an external agent to notice it, or to say, 'I'm here.' It is, by itself, a self-distinction.[113]

Som Žižek uppmärksammar kommer detta väldigt nära den diskussion vi tidigare har berört om Hegels ”sättande av förutsättningarna” och hur subjektet i kastrationens retroaktiva arbete sätter eller bestämmer sin egen orsak och därmed gör ett tidigare yttre till något immanent i subjektets egen ekonomi (enligt Žižek är det detta som skiljer *objekt a* från tinget, *objekt a* är helt ontologiskt medan tinget befiner sig på det ontiskas nivå). I loopens fullbordande bestämmer cellen som entitet i ett slags retroaktivt arbete sina egna orsaker som något den själv dominerar och reglerar. Den omvandlar på så sätt sina förutsättningar till något den själv är herre över. I denna rörelse närmar sig den autopoietiska teorin Hegels tal om livet som en ”teleologisk, själv-organiserande entitet”: liv uppstår då en yttre begränsning förvandlas till en själv-begränsning. Så den autopoietiska teorin verkar inte alls vara begränsad till att förklara den levande cellen medan frågan om dess ursprung, livet som sådant utesluts ur teorins jurisdiktion. Poängen är snarare att livet just inleds i och med den autopoietiska loopens kortslutning. Vid denna punkt når enligt Žižek teorin om autopoietiska system en ”sann oändlighet” där dess egen process inte längre uppfattas som kausalt bestämd av någon entydig utsida. Systemets orsak blir omöjlig att observera utanför dess egen logik, varför ”det oändliga” från och med nu inte heller bör betraktas som något bortom det ändliga livet, utan tvärtom som ett – förvisso omöjligt – moment i detsamma. Oändligheten får därmed enligt Žižek ”sin första aktualiserade existens det ögonblick en cells membran börjar fungera som en själv-gräns” (*OwB*, 117).

Det är denna teori om självbegränsningen Luhmann övertar från Maturana och Varela, även om hans objekt är samhället snarare än cellen eller som han själv uttrycker det, mening snarare än liv. Enligt Luhmann konstituerar sig nämligen samhället som ett system genom en *semantisk distinktion* mellan systemets in- och utsida (mellan systemet och dess omvärld), på så sätt att exempelvis det moderna samhället när det betecknar sig självt som ”modernt” identifierar sig genom skillnaden mot ett tidigare icke-modernt samhälle.[114] Autopoietiska system är då i grunden konsekvenser av semantiska

---

[113] “[På den cellulära nivån] finns en cirkulär process eller nätverksprocess som framkallar en paradox: ett självorganiserande nätverk av biokemiska reaktioner producerar molekyler som gör någonting specifikt och unikt: de skapar en gräns, ett membran, som begränsar nätverket som har producerat membranets beståndsdelar. Detta är en logisk *bootstrap* [stövelstropp], en loop: ett nätverk producerar enheter som skapar en gräns, som begränsar nätverket som producerar gränsen. Denna *bootstrap* är just det som är unikt för cellen. En själv-urskiljande entitet som existerar då *the bootstrap* är fullständig. Denna entitet har producerat sin egen gräns. Den behöver inte en yttre agent för bli noterad, eller för att säga 'jag är här.' Den är i sig själv en själv-distinktion.” Se Francisco Varela,”The Emergent Self”, i *The Third Culture*, red. John Brockman (New York: Simon and Schuster, 1996), s. 212. cf. *OwB*, 116.

[114] Niklas Luhmann, *Observations on Modernity* (Stanford: Stanford University Press: 1998), s. 3.

operationer vilka skiljer systemet från dess omvärld. De är som Luhmann säger på ett annat ställe produkter av sina egna operationer från vilka de får sin stabilitet och slutna karaktär.[115] Detta innebär att vi även hos Luhmann konfronteras med frågan om relationen mellan det inre och det yttre. För även inom Luhmanns teori tycks det vara svårt att tala om något objektivt yttre, eftersom en väsentlig del av Luhmanns systemteoretiska formulering av teorin om autopoietiska system handlar om hur systemets interna logik ”överdeterminerar” de yttre objekt det möter. Därför är det till exempel enligt Luhmann omöjligt att tala om något neutralt, positivt eller verkligt objekt som olika system gemensamt skulle kunna iaktta, mötas kring eller utgå ifrån. I likhet med det lacanska problematiserandet av uppfattningen om ett neutralt eller objektivt signifikat, menar Luhmann att föreställningen om det neutrala objektet misskänner systemets delaktighet i iakttagandet av objektet.[116] Två system kan inte mötas via ett yttre objekt eftersom detta utgör helt olika saker i de olika systemen, varför det neutrala objektet i grunden blir kluvet i minst två inkommensurabla betydelser. Precis som i den lacanska psykoanalysen är därmed all objektivitet förknippad med systemets partikulära logik.

Detta gäller nu inte endast samhället som objekt. Den sociologiska praktiken är som en del av samhället inbegripen i samma problem, vilket emellertid snarare än ett problem bör formuleras som en utgångspunkt i Luhmanns sociologi. Därför återkommer Luhmanns uppfattning om systemets immanenta orsak också i hans mer epistemologiska reflektioner och i synnerhet i hans teori om den så kallade observationen som kan betraktas som en version av den skillnadsskapande operation vi ovan redan beskrivit som systemets grundval. För ytterst innebär det faktum att systemets interna logik alltid överbestämmer de objekt systemet iakttar att det inte finns någon objektiv eller neutral sanning utanför systemet. Denna framträder snarare som en konsekvens av den observerande aktiviteten.

> The activity of observing establishes a distinction in a space that remains unmarked, the space from which the observer executes the distinction. The observer must employ a distinction in order to generate the difference between unmarked and marked space, and between himself and what he indi-

[115] Niklas Luhmann, *Theories of Distinction: Redescribing the Descriptions of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2002), s. 103.

[116] “Omedelbart framträder en mängd observerande system. Det politiska systemet, interaktionen i en session i den amerikanska senaten, armén, individuella meniga och officerer, utstötta homosexuella, kvinnor och män och vi vid våra teveapparater. Illusionen som måste dekonstrueras är antagandet att alla dessa system talar om samma objekt när de använder distinktionen homosexuella/heterosexuella. Det stereotypa i distinktionen leder till antagandet att alla system observerar samma ting, medan observerandet av dessa observatörer visar att det inte är fallet. Var och en av dem verkar inom sitt egen nätverk, var och en av dem har ett eget förgånget och en egen framtid […] en andra rangens observatör som observerade dessa observatörer skulle endast urskilja lösa kopplingar och brist på integration.” Niklas Luhmann 2002, s. 95.

> cates. The whole point of this distinction (its intention) is to mark something as distinct from something else. At the same time, the observer – in drawing a distinction – makes himself visible to others. He betrays his presence – even if a further distinction is required to distinguish him. Once a distinction is established as a form, it points back to the observer, thus generating both the form's self-reference and its hetero-reference. The self-referential closure of the form includes the question of the observer as the excluded third.[117]

Observationen åstadkommer då i distinktionen ett dubbelt etablerande. Å ena sidan görs en distinktion i det indikerade rummet där något skiljs ut från något annat. Å andra sidan etableras en mer indirekt distinktion mellan det märkta och observatörens egen plats som i sin tur å ena sidan förblir omärkt i termer av något ännu ej urskiljt, å andra sidan *negativt* märkt i själva distinktionens form. Distinktionens självreferentiella funktion som kommer att bestämma systemets inre logik pekar därför samtidigt genom den egna enskilda formen mot systemets utsida. Observerandet är alltid som Luhmann säger beroende av ett transcendentalt villkor som det själv inte kan införliva i sin egen operation. Det kan observera ett objekt, men inte samtidigt observera sitt eget observerande och det är denna omöjlighet att helt förstå den egna blicken som ger den dess form av en i grunden outplånlig ofullständighet.[118] Detta låter oss återvända till de frågor vi ovan väckte om den vetenskapliga observationens relation till den fenomenologiska livsvärldens konkreta socialitet. Som Kumlin visar finns frågan om observationspunkten närvarande även i Varelas ansats. För Varela ifrågasätter den konventionellt objektivistiska vetenskapen som han i en referens till Thomas Nagel menar ofta uttrycker en ”ståndpunkt från ingenstans”. Därmed skulle den inte bara dölja sin egen observations delaktighet i sitt objekt, utan också det sätt på vilket själva reflektionen redan utgör en dimension av detta objekt. I enlighet med detta hävdar Kumlin med Varela att kroppen inte endast kan ses som ett objekt vi reflekterar över (även om vi kan välja att observera den som ett sådant), utan att reflektionen också omvänt måste ses som alltid redan förkroppsligad.[119] Och om vi då håller oss till den slopning av skillnaden mellan det symboliska och det verkliga som vi ovan tog som utgångspunkt, kan vi i

---

[117] ”Den observerande aktiviteten etablerar en distinktion i ett rum som förblir omärkt, rummet från vilket iakttagaren utför distinktionen. Observatören måste använda en distinktion i syfte att generera skillnaden mellan det omarkerade och det markerade rummet och mellan sig själv och det han indikerar. Hela poängen med denna distinktion (dess intention) är att markera något som distinkt från något annat. Samtidigt gör sig iakttagaren – genom att dra en distinktion – sig själv synlig för andra. Han förråder sin närvaro – även om en ytterligare distinktion krävs för att urskilja honom. När en gång en distinktion är etablerad som en form pekar den bakåt mot iakttagaren på så sätt att den alstrar både formens självreferens och dess heteroreferens. Den självreferentiella slutningen av formen inkluderar frågan om observatören som den uteslutna tredje.” Se Niklas Luhmann, *Art as a Social System* (Stanford, CA: SUNY Press, 2000), s. 54.

[118] Luhmann 2000, s. 55f.

[119] Tomas Kumlin, *Genom kroppen, bortom kroppen: en upptäcktsresa vid kroppens gränser* (Uppsala: 2006), s. 191f.

lacanska termer säga att reflektionen alltid redan utgår ifrån en position subjektet aldrig helt kan förstå eftersom utsagan alltid springer ur ett delvis omedvetet utsägande.

I så måtto tycks det finnas väsentliga homologiska likheter mellan den autopoietiska teorin (i dess kognitiva och biologiska såväl som dess sociologiska version) och Žižeks teori. Men det finns också en teoretiskt sett väsentlig skiljelinje mellan dem som har att göra med hur återvändandet till den förskroppsligade reflektionen och livsvärldens konkreta socialitet tänks. För det Žižek gör oss uppmärksamma på är hur detta återvändande med nödvändighet sker *inifrån* det objektivistiska misslyckandet. För visst tycks det som om de perspektiv Kumlin beskriver i sig hanterar det objektivistiska misslyckandet som ett tillfälligt och ej nödvändigt sådant, som vi kan avlägsna för att sedan återvända till den mer ursprungliga, förkroppsligade livsvärlden? Och reproduceras inte därmed också återigen föreställningen om en neutral sanning bortom detta konkreta misslyckande? Det är vid denna punkt Žižek rycker ut till förnuftets försvar, men inte på ett sätt som ställer förnuftet mot den konkreta livsvärlden. Tvärtom är förnuftet så att säga det enda mediet för återvändandet till det konkreta. Inte på så sätt att förnuftet här antas kunna nå fram till och förstå sitt objekt i någon uttömmande mening, utan genom att det tänks som det medium genom vilket ur-kastrationens splittring synliggörs för sig själv.

Det innebär att Žižek trots att han delar den idag brett accepterade kritiken av förnuftet, sanningen och objektiviteten, samtidigt menar att förnuftet självt ytterst inte bara kan förstås som det kritiserade. För kritiken framträder ju inom förnuftet självt och Žižeks spekulativa poäng är därför att själva reifikationen av förnuftet måste betraktas som detta abstrakta förnufts sista utpost. Idén om det reifierade förnuftet skulle alltså hålla kvar förnuftet i en olycklig motsättning till sig självt. Och det är mot detta vi därför ställer Žižeks återvändande till det konkreta via förnuftets immanenta uppgörelse med sin egen fantasi. Till skillnad från Varelas och Luhmanns resonemang, är det väsentliga för Žižek hur den konventionella vetenskapen i sig själv kan framtvinga en reflektion som bryter med dess fantasi om en yttre sann verklighet. Så blir ytterst inte heller det neutrala vetenskapliga objektet endast en falsk abstraktion, utan själva den punkt i vilken vetenskapen reflekterar sin egen grundläggande och transcendentala distinktion.[120] I relation till Luhmanns idé om observationen skulle möjligen den žižekska poängen då vara att detta omöjliga objekt i sig presenterar den oändliga regress Luhmann identifierar som observationens form.

[120] Den žižekska anmärkningen skulle vara att detta omöjliga objekt förkroppsligar eller reflekterar just den omöjlighet vilken Luhmann konstaterar i sin analys av "second order observations" som i Luhmanns egen teori representeras i en oändlig regress iakttagandet själv aldrig kan komma tillrätta med.

Enligt Žižek missar därmed den kritik som gjort gällande att den biologiska teorin om autopoiesis skulle vara mekanisk sitt mål. Problemet är nämligen inte att teorin är mekanisk, utan att dess objekt – det biologiska livet – är det. I det biologiska livet finns enligt Žižek ännu ingen verklig död, bara en upplösning av partikulära system, där livet som sådant hela tiden fortsätter, må det sedan vara i form av system eller i ett ej koordinerat flöde av element. Först i och med att livet ställs inför och gör sin egen gräns, alltså döden, till sitt eget varas förutsättning kan det närma sig något som skulle kunna kallas frigörelse och vägen bort från det mekaniska kan därför endast gå via självmedvetandet, subjektet och förnuftet. För det är precis denna konfrontation med döden och rörelsen från livets självinstängda tillvaro till (själv)medvetandet Žižek menar att såväl Lacans tal om kastrationen som Hegels formulering av självmedvetandet i *Andens fenomenologi* avser (*OwB*, 120). *Språket* (Lacan) eller *förståndet* (Kant/Hegel) inverterar eller perverterar emellertid den naturliga ordningen varpå en radikal obalans kommer att introduceras (*OwB*, 122). I självmedvetandet är själva obalansen enligt Žižek helt ursprunglig varför subjektet aldrig kan bli ett med sin kropp. Enligt Žižek för själva signifikationen in frågan om döden i sammanhanget. Men något komplicerar detta resonemang när vi rör oss från den autopoietiska teorins tillämpning på biologin till Luhmanns sociologiska bruk av den. För om Žižek skiljer på två sätt att uppfatta störningar (*PV*, 210), å ena sidan den autopoietiska teorins tal om hur systemet ständigt strävar mot homeostas eller jämvikt och å andra sidan det hegelska sättet att placera störningen i hjärtat av självet/systemet självt (enligt vilket ”ett fritt själv” då inte bara ”integrerar störningar utan skapar dem” så att störningen själv upphör att var något entydigt yttre), blir detta just problematiskt med avseende på Luhmanns syn på samhället som ett autopoietiskt system. Och kanske är det också detta som gör hans teori i grunden konservativ. Luhmann misslyckas att se sin egen delaktighet i idén om samhället som ett system som ursprungligt strävar mot homeostas och på så sätt berövar han måhända sin egen teori möjligheten att radikalisera systemet självt.

Ideologi

En av de mest uppmärksammade aspekterna av Žižeks analys är hans idé om att fantasin fungerar som den sociala eller symboliska verklighetens stöd. I Žižeks lacanska perspektiv är den symboliska verkligheten bristfällig eller ofullständig och dess legitimitet eller trovärdighet som ordning är beroende av en fantasi som på ett eller annat sätt söker komma till rätta med denna ofullständighet. Den symboliska lagens funktion tryggas nämligen av en viss bortträngning genom vilken en tillfällig symbolisk konstellation kan framträda som naturlig eller evig. Att skapa legitimitet för en symbolisk ordning är således en process i två led. För det första innebär ”symbolisk ordning” att det ofullständiga symboliska fältet fixeras kring vissa värderingar, normer

eller andra symboliska material. Men detta fixerande innebär alltid ett slags våld, vilket ordningen om den ska uppnå legitimitet måste tränga bort. En viss symbolisk auktoritets karaktär av äkthet förutsätter *en minimal ideologisk förvrängning* av densamma genom vilken det symboliskas nödvändiga ofullständighet ländas en tillfällig form. Ett exempel på en sådan ideologisk förvrängning är signifikanten ”jude” vars funktion i den anti-semitiska ideologin enligt Žižek är att skapa enhet och hejda det symboliskas ständiga glidningar. Anti-semitismens ”grundläggande trick” handlar just om att förskjuta den för all social ordning grundläggande antagonismen till en tillfällig motsättning mellan en ”sund social kropp” och juden som den kraft som underminerar denna kropp (*ISO*, 145). Om detta exempel kan tyckas en smula extremt för att illustrera något Žižek menar är avgörande för hur social ordning etableras mer allmänt, kan vi uppmärksamma hur samma figur verkar i hans kritik av dagens post-politik som han menar berövar politiken dess konstitutiva antagonism genom att göra den till något av en entreprenörverksamhet.

Kanske har det av det ovan sagda redan framgått att Žižek använder sig av ideologibegreppet på ett sätt som tydligt bryter med de föreställningar om ”falskt medvetande” som traditionellt omgett det. Visserligen finns även hos Žižek skillnaden mellan symbolisk sanning och ideologisk förvrängning som hos Marx tydligt avtecknar sig i såväl *Den tyska ideologin* som i *Kapitalet*, men frågan är om inte hans sätt att placera dessa i förhållande till varandra med nödvändighet gör honom till något av en *enfant terrible* i marxismens *Ideologiekritik.*[121] För till skillnad från såväl den althusserianska synen på ideologins roll som ett alibi för den socioekonomiska ordningen,[122] som Frankfurtskolans försök att avslöja ideologiska föreställningar och ersätta dem med emancipatorisk och radikal kunskap, maskerar ideologin enligt Žižek alltså inte någon underliggande sanning eller verklighet. Tvärtom är verkligheten och sanning i grunden beroende av ideologins förvrängning genom vilken det njutande som varje ordning är beroende av kan trängas bort. Vad han lägger till en analys som Althussers är därför de sätt på vilka subjektet njuter i ideologin eller det vi ovan talat om som den passiva akt med vilken subjektet ger det symboliska stöd.

Detta framträder med all tydlighet om vi betänker Žižeks reflektioner kring Althussers tal om ”ideologisk interpellering”. Hos Althusser avser interpelleringen den operation i vilken samhället adresserar en viss individ och han menar – i den av Žižek ofta kommenterade teorin om så kallade ”ideologiska statsapparater”[123] – att individen genom interpelleringen kom-

[121] Den hegelianska idealismen som enligt Marx den materialistiska teorin söker ställa på fötter är som bekant precis det Marx och Engels benämner den ”tyska ideologin”.
[122] Se Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London: Verso, 1991).
[123] Althusser skiljer mellan ideologiska statsapparater som familjen, skolan och kyrkan vilka primärt verkar ideologiskt och endast sekundärt genom våld och ”repressiva statsapparater” som domstolar, myndigheter, armé, polis och fängelser som primärt verkar genom våld och

mer att identifiera sig med den samhälleliga ideologi i vilken individens relation till hans eller hennes verkliga existensvillkor imaginärt misskänns (*MI*, 123f.). Althusser skiljer mellan konkreta individer och konkreta subjekt och menar att de senare är det som produceras i interpelleringens ideologiska operation. Genom att således identifiera sig som adressaten till (exempelvis) polismannens utrop ”Hallå, du där!” menar Althusser att ett subjekt, underkastat statsideologin tar form. I och med denna imaginära kortslutning mellan de ideologiska statsapparaterna och subjektets egen självbild börjar subjektet se sig självt genom den blick dessa apparater etablerat.

Det finns två viktiga antaganden i Althussers formulering som Žižek invänder mot. För det första handlar det om Althussers tro på marxismen som en vetenskap som kan avslöja det imaginära i interpelleringen och alltså nå en sanning bortom denna. För det andra gäller det den althusserianska idén om att interpelleringen är en process utan subjekt eller med andra ord en process som föregår subjektets uppkomst. Med tanke på Žižeks formulering av subjektet som ovan diskuterats ingående borde det inte förvåna läsaren att Žižek kritiserar den sistnämnda punkten. Žižek menar att Althusser ignorerar ett visst avstånd mellan internaliseringen av apparaterna och apparaterna som sådana. Det finns så att säga något (eller snarare ett visst ingenting) som alltid redan flyr interpelleringen och lämnar den med en rest (*SOI*, 44). Vad är då poängen med att tala om en sådan rest? Den uppenbara postmarxistiska tolkningen skulle antagligen vara att den markerar hur interpelleringen i grunden är omöjlig och att den liksom varje symbolisk identifikation är stadd i ständig förskjutning. Men för Žižek indikerar den något utöver detta, nämligen det faktum att subjektet internaliserar ideologin genom en egen investering. Internaliseringen innebär ett visst njutande från subjektets sida och detta njutande gör subjektet alltid redan delaktigt i ideologin (*SOI*, 43f.). Därför finns det enligt Žižek heller inte någon anledning att ge Althussers uppdelning mellan det interpellerade subjektet och en mer konkret individ stöd, eftersom den endast reproducerar idén om ett möjligt icke-ideologiskt subjekt. För Žižek finns ingen liknande klyvning mellan subjektet innan och efter interpelleringen. Subjektet uppstår i själva interpelleringen som kluven mellan å ena sidan en oskyldig undran om varför just ”jag” adresseras och å andra sidan en abstrakt känsla av skuld (*NF*, 100). Och skuldkänslan markerar precis det överskott av njutande vi redan nämnt, vilket för Žižek infinner sig på platsen för det omöjliga mötet mellan subjektet och den Andre. Subjektet är så att säga trots sin oskuld (trots sin passiva underkastelse) redan skyldigt inställt på interpelleringen i sin undran över den egna existensen.

Denna fokusering av frågan om njutandet kan ses som Žižeks bidrag till den marxistiska ideologidiskussionen och finns redan på plats som ett bäran-

---

endast sekundärt ideologiskt. Se Louis Althusser, ”Ideological State Apparatuses” i *MI*, s. 111f.

de element i *The sublime object of ideology*. Detta arbete kan i mångt och mycket beskrivas som en intervention i och kontinuerlig dialog med Laclau och Mouffes ”post-marxistiska” ståndpunkt, framför allt som den formuleras i deras moderna klassiker *Hegemony and socialist strategy* från 1985. Det Žižek framför allt plockar upp från Laclau och Mouffe är deras beskrivning av det politiska fältet som grundläggande antagonistiskt och organiserat kring en inre omöjlighet eller gräns (*SOI*, 5f.). Denna grundläggande antagonism gör den Andre ofullständig eller icke-all. Och medan Žižek som vi sett delar denna beskrivning kompletterar han samtidigt deras analys av hur det politiska fältet ständigt imaginärt misskänns i den politiska praktiken, med den lacanska frågan om njutandet.[124] Så kommer han i *The sublime object* att argumentera för att det finns *två olika lacanska sätt* att angripa ideologin analytiskt som båda kan ses som post-ideologiska i sitt förnekande av en fullständig eller verklig sanning bortom ideologin. För att beskriva denna ”dubbla ideologianalys” räcker det med en hänvisning till redogörelsen för Žižeks distinktion mellan den tidige begärets respektive den sene driftens Lacan. En ideologianalys som utgår ifrån den förra hanterar ideologin som ett slags imaginär föreställning som antas kunna lösas upp genom den tolkande analysen. I Žižeks ögon räcker detta emellertid inte på grund av det njutande som alltid infinner sig på platsen för den ideologiska föreställningen och som ytterst varken kan dekonstrueras eller brytas ned då det markerar den Andres inneboende dödläge. Faktum är att hela *The Sublime Object* pendlar mellan diskussionerna om å ena sidan de imaginära ideologiska formationer som maskerar det symboliska och som går att dekonstruera och upplösa genom analys och å andra sidan det stumma fantasiobjekt (”ideologins sublima objekt”) som omöjliggör varje tolkning, som trots alla försök att bryta ned och analysera det kvarstår som en hård kärna av njutande i det symboliska. Till exempel diskuterar bokens andra kapitel ”Från symptom till *sintom*” på så sätt till att börja med symptomets symboliska dialektik, för att sedan röra sig över till beskrivningen av det reala symptomet eller sintomet.

Av detta kan vi dra en central slutsats rörande Žižeks ideologianalys. Den grundläggande idén om hur varje symbolisk konstellation i grunden är minimalt ideologisk är nära kopplad till frågan om subjektets partikulära investering i den egna symboliska positionen, så att den avgörande frågan för honom blir att undersöka hur en viss officiell ekonomi (det må vara en subjektiv eller samhällelig) bärs upp av en mer omedveten relation till den Andre. Ta till exempel hans återkommande referenser till Hegels tal om den så kallade ”Sköna själen”, ett subjekt som ständigt klagar över världens ondska men i hemlighet deltar i samma ondska genom sin passivitet så att hennes manifesta klagan blir ett sätt att hantera och upprätthålla livet i den problematiska tillvaron. Idén här är alltså att subjektets attityd samtidigt låter henne

[124] Det bör i förbigående nämnas att även Laclau och Mouffe kommit att ge njutandet en central ställning i sina respektive analyser.

kritisera och njuta av situationen ifråga. På liknande sätt förhåller det sig med den cynism Žižek i Peter Sloterdijks efterföljd beskriver som en dominerande attityd i vårt moderna samhälle.[125] Žižek tolkar denna med utgångspunkt i Freuds tal om hur pojken genom ett slags fetischistisk klyvning vidhåller sin tro på att modern har fallos samtidigt som han fått bevis för att hon inte har det, vilket alltså leder till en motsägelsefull acceptans-förnekelse som lacanianen Octave Mannoni fångat i frasen ”je sais bien, mais quand-même”.[126] På samma sätt är problemet med cynismen inte någon naiv tro på gud, sanningen eller verkligheten. Cynikern vet givetvis om att till exempel tomten inte existerar och ändå tror hon att han gör det! Det vill säga cynikern tror själv inte på tomten, istället njuter hon (liksom i exemplet med burkskratt och gråterskor ovan) via ombud, exempelvis genom sina barns tro. Och detta genomsyrar då enligt Žižek i hög grad vårt sätt att förhålla oss till vår omvärld i det moderna samhället, vi vet mycket väl hur det står till med världen, men det förändrar inte vårt sätt att agera. Vi vet, men handlar *som om* vi inte gjorde det. Liksom i fallet med den sköna själen klyvs vår handling i å ena sidan det förment distanserade och neutrala utsagda (klagomålen, vetskapen om att tomten eller gud inte finns) och å andra sidan det symboliskt strukturerade utsägandet (vårt eget passiva stöd för det förnekade).[127]

En liknande bortträngning återkommer i Žižeks analys av den homologi han utvecklar mellan det psykoanalytiska symptomet och Marx idé om fetischen. Argumentet utgår ifrån Lacans märkliga utsaga om att det var Marx som upptäckte symptomet i sin formulering av varans fetischliknande karaktär på den kapitalistiska marknaden.[128] Lacans poäng skulle här vara att Marx inte riktar sin analys mot någon hemlighet bortom varans form, utan tvärtom uppmärksammar ”hemligheten med själva denna form” (*ISO*, 17). Logiken i Marx argument påminner enligt Lacan på ett slående sätt om Freuds syn på drömmens funktion. De båda teorierna illustrerar nämligen olika former av *bortträngningar* och hur dessa bortträngningar har en avgörande funktion i

[125] Se Peter Sloterdijk, *Kritik av det cyniska förnuftet* (Stockholm: Alba, 1988).
[126] Se Octave Mannoni, *Freud* (Göteborg: Glänta, 2001).
[127] Denna syn på hur analysen av ideologi måste riktas mot hur ett partikulärt subjekt eller samhälle relaterar till den Andre pekar mot det viktiga förhållandet att det Žižekska subjektet är ursprungligt ”situerat” och aldrig utanför en konkret kontext. Därmed missar också en kritik som den Lois McNay riktat mot Žižek helt sitt mål. Det finns helt enkelt inget stöd i Žižeks text för den tes hon driver mot honom om att hans ”lacanska modell rörande symbolisk makt tenderar att koppla aktörskapet fri från all slags social kontext”. Ironiskt nog använder hon sig också av Bourdieu för att kritisera strukturalisten Žižek. Detta är inte bara ironiskt på grund av att Bourdieu antagligen är mer strukturalist än Žižek, utan – vilket är mer betydelsefullt – också för att Žižeks analys uppvisar tydliga likheter med Bourdieus (såsom McNay beskriver det). Den främsta svagheten i hennes resonemang ligger antagligen i hur hon ställer Bourdieus ”hopp” mot Žižeks ”omedvetna” och därmed missar såväl Bourdieus tal om habitus (vilket ju är en form av omedvetet i lacansk mening), som Žižeks idé om hur den revolutionära akten måste vara en ovillkorlig handling utan något symboliskt stöd, hur dess enda förankring så att säga är revolutionärens tro, eller varför inte just *hopp*. Se Lois McNay ”Out of the Orrery? Situating Language” *Journal of Political Ideologies* 8 (2), 2003, 139-156.
[128] Se Karl Marx *Kapitalet*, Band I (Berlin: Arkiv, 1981), s. 62-73.

såväl den ekonomiska som den psykiska ekonomin. För liksom hos Freud är det enligt Marx något i marknadens egen praktik som måste trängas bort för att den ska framstå som ett meningsfullt sammanhang.

> [T]he proprietor partaking in the act of exchange proceeds as a 'practical solipsist': he overlooks the universal, socio-synthetic dimension of his act, reducing it to a causal encounter of atomized individuals in the market […] the social effectivity of the exchange process is a kind of reality which is possible only on condition that the individuals partaking in it are *not* aware of its proper logic; that is, a kind of reality *whose very ontological consistency implies a certain non-knowledge of its participants* – if we come to 'know too much', to pierce the true functioning of social reality, this reality would dissolve itself. (*SOI*, 20f.)[129]

Bytesprocessen tränger enligt Marx analys inte endast undan varornas sociala dimension, utan i synnerhet den djupgående konflikten mellan kapitalist och arbetare som är förutsättningen för kapitalismen som social formation. Varufetischismen ska då enligt Lacan betraktas som ”symptomet” för denna bortträngning genom att den transformerar varans mystiska karaktär (Marx) till ett helt entydigt objekt för utbyte, avskilt från samhället i övrigt. Žižek menar dock, och det är här hans argument kan sägas börja vika av från den konventionella läsningen av Marx, att varufetischismen inte är fetischismens enda eller ens första framträdelseform. Tvärtom är det enligt Žižek avgörande att Marx uppfattar den som ett slags efterträdare till det förkapitalistiska samhällets fetischering av de mellanmänskliga relationerna i sig. I dessa samhällen uttrycktes fetischismen direkt i relationerna mellan individer genom att exempelvis relationen mellan kung och undersåtar föreställdes som ett resultat av att en individ ”var kung” medan de andra ”var undersåtar”, medan – som Žižek i Marx efterföljd noterar – kungen endast blir kung som ett resultat av de nätverk av relationer som existerar mellan dem. I det förkapitalistiska samhället misskändes med andra ord inte varorna som naturliga, utan de sociala relationerna i sig (*ISO*, s. 32). Förskjutningen mot en varufetischism leder därför helt logiskt till en devalvering av herrens explicita funktion genom vilken den samhälleliga maktasymmetrin kommer att förkläs i ”skepnaden av sociala relationer mellan ting” (Marx). Formellt kommer vi efter denna förskjutning till synes ha att göra med ett samhälle av självständiga individer, frigjorda från såväl religiösa som traditionella band och tro. Men denna liberala föreställning om individen döljer enligt Žižek

[129] ”Bytesaktens agent handlar som en praktisk solipsist, han bortser från den universella, sociosyntetiska dimensionen av sitt handlande, vilket istället reduceras till ett tillfälligt samspel mellan isolerade individer i ett marknadssystem… Bytesprocessen är en samhällelig realitet som endast är möjlig under förutsättning att de individer som deltar i den inte är medvetna om dess egentliga logik. Det handlar med andra ord om en verklighet *vars själva ontologiska konsistens implicerar en form av icke-vetande hos dess deltagare*. Om vi vi börjar 'förstå för mycket', se den sociala verklighetens egentliga funktion, skulle denna verklighet upplösas.” (*ISO*, 27)

varufetischismens avgörande betydelse i det kapitalistiska systemet, för själva friheten från tro är endast möjlig i det att tingen eller varorna börjar tro i individens ställe: ”människorna tror inte längre, *men tingen tror i deras ställe*” (*ISO*, s. 42). I en gest som påminner om Webers i *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda* hävdar alltså Žižek att vi här möter ett slags ”omedveten tro”, eller en tro som alltså omfattar subjektet utan att han eller hon för den skull är medveten om den, en tro materialiserad i samhällets praktiker, ritualer och institutioner. En tro som kort sagt i Webers mening har flyttat ut ur klostervärlden.

Nu har Žižek på senare tid gett uttryck för vissa tvivel rörande dessa tidiga formuleringar av ideologins funktion vilka i hög grad betonar hur ideologin ger det symboliska stöd genom att på olika sätt förneka och fylla det symboliskas reala ofullständighet och på så sätt upprätthålla drömmen om ”ett verkligt Ting.” Tvärtom har han hävdat att ideologin lika gärna kan bestå av att göra något omöjligt i syfte att skjuta upp mötet med ”Tinget.” Detta är till exempel den ideologiska funktionen i den av Lacan analyserade ”höviska kärleken” där en kontingent kvinna genom att konstrueras som Damen sätts på en plats utom räckhåll för det höviska subjektet. Subjektet undviker så att säga detta traumatiska möte med det reala genom att upphöja det till något omöjligt (och detta är inte minst av intresse för våra senare undersökningar av Žižeks kritik av dekonstruktionen).

> I am almost tempted to turn [my] standard formula around. Yes, on the one hand, ideology involves translating impossibility into a particular historical blockage, thereby sustaining the dream of ultimate fulfilment – a consummate encounter with the Thing. On the other hand […] ideology also functions as a way of regulating a certain distance with such an encounter. It sustains at the level of fantasy precisely what it seeks to avoid at the level of actuality: it endeavours to convince us that the Thing cannot ever be encountered, that the Real forever eludes our grasp. So ideology appears to involve both sustenance and avoidance in regard to the Thing. […] So, to be clear, the Real is impossible but it is not simply impossible in the sense of a failed encounter. It is also impossible in the sense that it is a traumatic encounter that *does* happen but which we are unable to confront. […] One aspect of the Real is that it's impossible, but the other aspect is that it happens but it is impossible to sustain, impossible to integrate. (*CON*, 70f.)[130]

[130] ”Jag är nästan frestad att vända på [min] standardformulering [av ideologin]. Javisst, å ena sidan inbegriper ideologi översättningen av det omöjliga till ett partikulärt historiskt hinder och därmed upprätthåller drömmen om en slutgiltig uppfyllelse i ett fulländat möte med Tinget. Å andra sidan […] fungerar ideologin också som ett sätt att reglera ett visst avstånd till ett sådant möte. Den upprätthåller på fantasins nivå just det den söker undvika på det verkligas nivå: den söker övertyga oss om att Tinget aldrig kan mötas, att det reala för alltid flyr vårt grepp. Så ideologin tycks inbegripa både en upprätthållande och undvikande hållning i relation till Tinget. […] Så, för att vara tydlig, det reala är omöjligt, men det är inte bara omöjligt i innebörden av ett misslyckat möte. Det är också omöjligt i betydelsen av att vara ett traumatiskt möte som äger rum, men som vi är oförmögna att konfrontera. […] En aspekt av det

Att framställa dessa olika sidor av ideologin som direkta motsatser kan möjligen ses som något hårdraget. Det vilar också på att Žižek här glider i sin bestämning av det så kallade Tinget. Noteras bör därför att det i båda fallen tycks handla om att undvika det traumatiska mötet med det reala. I det första sker detta genom den imaginära drömmen om det symboliskas fullständighet, här uttryckt som Tinget. I det andra fallet undviks det traumatiska mötet genom fantasin om att subjektets möte med det reala är omöjligt, men här är det nu det reala som får namnet Tinget. Återigen pekar emellertid resonemanget mot det žižekska ideologibegreppets elastiska karaktär och det faktum att det ständigt handlar om hur subjektet i sitt partikulära livssammanhang positionerar sig i relation till den Andre. Så blir också det viktiga i citatet ovan Žižeks konstaterande av hur det reala inte kan förstås som entydigt omöjligt. Det finns så att säga en inneboende ideologisk risk i det sätt på vilket Lacan formulerade det reala som begrepp (uttryckt i dennes tidiga arbeten). För det reala måste i sitt trots av varje symbolisk bestämning även trotsa bestämningen som något omöjligt. Det är därför inte bara omöjligt, utan äger också just i form av något omöjligt rum i det symboliska, som ett möte i det symboliska som det symboliska själv inte kan gripa. Det är då Žižeks arbete med denna ideologiska risk följande kapitel adresserar, till en början genom att i kapitel 2 undersöka hur han via det lacanska fantasibegreppet hanterar det filosofiska problemet med dålig oändlighet, sedan genom att i kapitel 3 analysera hur hans formulering av akten kan ses som ett försök att tänka en politisk handling som inte går i ideologins fälla.

---

reala är att det är omöjligt, men den andra aspekten är att det händer men är omöjligt att uthärda, omöjligt att integrera."

II. Fantasin

I det följande växlar vi fokus från frågan om hur den žižekska textens centralproblematik uttrycks i tillämpningen av begreppet den Andre, till den om hur den visar sig i det žižekska fantasibegreppet.[131] Vad som sker i och med denna fokusförskjutning är att vi rör oss in i diskussionen om ett begrepp som Žižek mer explicit ställer i förgrunden som begrepp, som han formulerar sig kring och söker definiera. Som framgick av det förra kapitlet intar begreppet ”fantasi” en viktig ställning i Žižeks text av flera anledningar. I Žižeks arbete med de tre Lacanska ordningarna – det imaginära, det reala och det symboliska – är det som om fantasin (som ”döljer ingenting”) kommer att ersätta det imaginära (vilket som vi såg döljer det symboliska). Med detta sagt är det viktigt att fantasin behåller det imaginäras konservativa funktion i det att den som vi till exempel såg ovan i diskussionen om ideologin fungerar som det element som låter den symboliska ordningen ignorera sin egen ofullständighet, samtidigt som den genom sin struktur också tillhandahåller möjligheten för subjektet att tränga igenom eller genomkorsa den.[132] Denna tvetydighet lyfts fram som central i detta kapitel och det är en tvetydighet som springer ur det faktum att fantasin är en enhet som förkroppsligar det symboliskas reala dödläge utan att för den sakens skull automatiskt vara vare sig konservativ eller radikal.

Men kapitlet påbörjar också ett svar på den luhmannska frågan om varför systemet utför sin distinktion. Svaret formuleras med utgångspunkt i Hegels idé om dålig oändlighet. För undvikandet av dålig oändlighet visar sig vara besläktat med ”genomträngningen av fantasin” och tillhandahåller en modell för förståelsen av återfall i fantasins konservativa funktion. Ytterligare en sak kan sägas om denna genomträngning. För faktum är att den tycks verka

[131] I det följande används den svenska ursprungsformen fantasi framför det mer franskklingande ”fantasm” och om alternativet fantasm vid något enstaka tillfälle används görs det inte med utgångspunkt i någon avgörande begreppslig distinktion. Frågan om varför fantasi ibland skrivs som fantasm i den psykoanalytiska litteraturen bör enligt Laplanche och Pontalis sökas i den franska översättningen av Freuds användning av tyskans *Phantasie* som betydelsemässigt ligger nära svenskans fantasi. När detta begrepp översattes till franskan valdes termen *fantasme* istället för det mer närliggande *fantasie* vilket resulterade i att det franska begreppet fått en viss filosofisk överton som då inte härrör ur Freuds ursprungliga begrepp. Om det har förekommit disparata försök att systematisera skillnaden mellan olika former av fantasier i psykoanalysen, liksom skillnaden mellan fantasi och fantasm, tycks de oftare leda till mer problem än lösa dem.

[132] Detta genomkorsande eller genomträngande översätter här Lacans tal om ”la traversée du fantasme”.

på två nivåer i Žižeks text. Han försöker inte bara direkt diskutera vad denna genomträngning av fantasin innebär. Mer viktigt är att hela hans teoretiska ansats strävar efter en liknande genomträngning, så att hans beskrivning av fantasin i sig måste förstås som en genomträngning. Ytterst måste därför också tolkningen av hans idé om genomträngningen krökas tillbaka mot hans text själv så att dess egen form förstås mot bakgrund av fantasins ställning i hans topologi. När det gäller avhandlingens intention att röra sig mot ett sociologiskt perspektiv kompletteras i detta kapitel analyserna om ett möjligt sätt att tänka det sociala i Žižeks text, med det jag benämner en topologisk bestämning av fantasin. Detta bidrar då ytterligare till att utveckla frågan om den žižekska textens ontologi. Men det sociologiska intresset kan också sägas ligga i de sätt på vilket denna bestämning relateras till tre andra sociologiskt relevanta ontologier.

Till en början görs i kapitlet ett försök att förankra fantasibegreppet i Kants transcendentala filosofi och i synnerhet i relation till dennes begrepp *fenomen* och *noumen* där vi å ena sidan kan förstå fenomenen som ”tingen för oss” såsom de framträder i vår kunskap eller i den terminologi som här används i det symboliska och å andra sidan noumenet som det ”ting i sig” vilket den symboliska kunskapen aldrig når och som därmed provisoriskt kan liknas vid det reala hos Lacan.[133] Detta görs som ett led i att spegla det sätt på vilket Žižek utvecklar den lacanska fantasin via en kontinuerligt återkommande dialog med inte bara Hegels spekulation utan även Kants transcendentala filosofi. Utgångspunkten för kapitlets inledande avsnitt är denna homologi mellan begreppsparet fenomen och noumen och det symboliska och det reala och såtillvida som det explicita problemet för diskussionen rör svårigheterna i sättandet av relationen mellan termerna i det första begreppsparet, rör den implicit också det senare. Vidare introduceras här tanken att frågan om de olika begreppens eller ordningarnas relation till varandra kan bedömas med utgångspunkt i Hegels analys av ”den dåliga oändligheten.” Från detta rör sig diskussionen över i Žižeks analys av Kants begrepp inbillningskraften som både tangerar och skiljer sig från hans eget fantasibegrepp. Fantasin relateras därefter till frågan om hur frågan om utopin ska tänkas i den žižekska texten. I det centrala avsnittet ”Fantasins, herresignifikantens och *objet lilla a*:s kvasi-transcendentala ställning i Žižeks topologi” diskuteras vidare fantasins, herresignifikantens och fantasiobjektets (*objekt lilla a*) topologiska ställning och i de följande tre avsnitten kontrasteras Žižeks topologi med tre andra idag viktiga teoribildningar, den kritiska teorin, dekonstruktionen och den deleuzianska filosofin. I avsnitten ”Fantasiobjektet och intersubjektiviteten” och ”Totalitet eller dissemination? Ja, tack!” samt ”Deleuze bakifrån” utmejslas Žižeks ontologiska antaganden genom teoretiska

[133] Vi undviker för tillfället den viktiga frågan om hur denna noumenala dimension för Kant ytterst är friheten och förnuftet självt, med randanmärkningen att Žižek inte bara erkänner denna vändning, utan att den är avgörande för hans egen analys.

konfrontationer med Peter Dews (brittisk lacanian med starka teoretiska influenser från Frankfurtskolan), dekonstruktionen representerad av Rodolphe Gasché (författare till den inflytelserika Derridatolkningen *Tain of the mirror* och tillika huvdföremålet för Žižeks kritik av dekonstruktionen i *For they know not what they do*), samt Deleuze. Kapitlet avslutas med en diskussion av hur Žižeks text kan tänkas som en genomträngd teoretisk position som tar fantasin som absolut utgångspunkt, här tänkt i termer av en motsägelsefull ”Parallaxens synvinkel”. Det är därför också först här den reflexiva frågan väcks om vilken roll genomträngningen av fantasin spelar för tolkningen av den žižekska texten.

Fenomen och noumen, dålig oändlighet och inbillningskraft

I sina kanske mest systematiska diskussioner av det lacanska fantasibegreppet relaterar Žižek det till Kants transcendentala filosofi och genomträngandet av fantasin till Hegels kritik av Kant (Se *PF* och *TS*). Det innebär att han ofta i sina diskussioner utgår ifrån den transcendentala vändning som förknippas med Kant och som de senare decenniernas så kallade språkliga eller lingvistiska vändning endast är ett efterskalv till.[134] För redan med Kants filosofi påbörjas den representationens kris som i dagens akademiska samtal är så närvarande. Redan hos Kant är idén om att vår subjektiva erfarenhet och kunskap endast representerar ett yttre objektivt ting problematiserad. Ett sådant ting(et-i-sig) är inom ramen för Kants filosofi omöjligt att tänka och i dagens kantforskning tycks det finnas många anhängare av tanken att det endast går att betrakta som ett slags för kunskapen inre och negativt gränsbegrepp. Emellertid tjänar här tanken om att tinget-i-sig hos Kant kan ses som ett ogripbart objekt utanför vår kunskap, ett så kallat transcendent ting, våra syften. Mot bakgrund av föreställningen om ett sådant transcendent ting kan vi nämligen introducera Hegels tal om ”den dåliga oändligheten” (*das schlechte Unendliche*).[135] Insatsen är den filosofiska tendensen att i en eller annan mening begränsa vetandet.

Låt oss inleda vår diskussion genom att följa Hegels framställning av vad Kants kritik riktar sig mot, en kritik som i väsentliga stycken kretsar kring frågan om dålig oändlighet. Kant formulerar den transcendentala vändningen genom att kritisera två vid hans tid dominerande inställningar till objektiviteten inom filosofin. Den första av dessa utgörs av *den metafysiska filosofin*

[134] För en intressant diskussion om relationen mellan Kants transcendentala eller kopernikanska vändning och ”the linquistic turn” se Kojin Karatani *Transcritique: On Kant and Marx* (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).

[135] I *Vetenskapens logik* behandlas denna dåliga oändlighet framför allt i den första volymens (om ”Den objektiva logiken”) första bok om ”Varats doktrin” i vilken Hegel undersöker olika bestämningar av varat. I den *Mindre logiken* diskuteras den också i relation till tankens inställning till objektiviteten, men här föregår denna diskussion ”Varats doktrin”. I princip överlappar emellertid resonemangen varandra och jag väljer här att förlita mig till den *Mindre logikens* framställning.

(och dess fyra beståndsdelar: ontologin, den rationella psykologin, kosmologin och den rationella teologin) som med vetenskapen och det konventionella vetandet i övrigt delar en tro på att objekt presenterar sig för våra sinnen som de verkligen är.[136] I en mening bär den metafysiska filosofin på en spekulativ sanning – alltså en hegelsk sanning – i det den inte uppfattar något avstånd mellan tanke och ting och då den tror sig ha direkt tillgång till tinget. Problemet är att den i detta blundar för frågan om *förmedlingen* mellan det subjektiva vetandet om tinget och tinget i sig. Relationen mellan subjektet, vetandet, perceptionen och verkligheten är så att säga oreflekterad. Enligt Hegel är metafysikens tanke ”dåligt oändlig” eftersom den genom att ignorera frågan om förmedlingen skärs av från sitt band till tinget. Konsekvensen av detta är att metafysiken fångas i en kunskap vilken utgår ifrån på förhand etablerade abstrakta kategorier, den blir fast i permanent fastslagna dualismer och ser inte hur den själv *sätter* dessa. Hegels poäng är att det oändliga korrumperas, eftersom själva *begränsandet* gör det begränsat, och något som är begränsat kan med nödvändighet inte vara oändligt.

Det är metafysikens abstrakta och på förhand fixerade kategorier Hume angriper genom sin empirism, som tillsammans med Kants kritiska filosofi i den hegelska historieskrivningen över filosofin utgör en andra inställning till objektiviteten. Vad Hume och Kant delar är den vändning i vilken *subjektet blir tänkandets grund*. För dem båda är all mänsklig tanke beroende av erfarenheten och genom Humes kritik blir metafysikens oreflekterade uppdelning mellan subjekt och objekt problematiserad.[137] Samtidigt handlar Kants och Humes positioner om två radikalt skilda sätt att uppfatta subjektiviteten. Hume upphör å sin sida att söka sanningen i tanken själv. För att något ska vara sant måste det för honom vara närvarande för sinnena i erfarenhetsvärlden. Genom empirismen börjar således frågan om förmedlingens roll mellan subjekt och verklighet väckas inom filosofin och en uppgörelse med all form av på förhand fastslagna sanningar inleds. Kants subjektivism skiljer sig från Humes eftersom han inte accepterar att erfarenheten skulle utgöra kunskapens enda grund. För, menar Kant, vid närmare undersökning visar sig erfarenhetskunskapen omöjlig utan ett visst stöd i något som inte tillhör själva erfarenheten.[138] Om vi i erfarenheten till exempel förknippar orsak med verkan är detta förknippande enligt Kant inte något som utgår från själva erfarenheten som sådan. Genom varseblivningen förblir ”det *objektiva förhållandet* mellan framträdelser som åtföljer varandra obestämt” varför den ”syntetiska enheten” bara kan vara ett rent förståndsbegrepp.[139] Kant återinför därmed något aprioriskt i sin filosofi genom att visa hur erfarenheten görs möjlig av tänkandets ursprungliga och tomma form som han uttrycker

[136] Hegel 1975, s. 47, § 26.
[137] Hegel 1975, s. 65, § 40.
[138] Otfried Höffe, *Immanuel Kant* (Stockholm: Thales, 2004), s. 44.
[139] Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet* (Stockholm: Thales, 2004a), s. 276 [emfas i org].

med talet om de så kallade *transcendentala förståndskategorierna.* Detta innebär ett brott med Humes ensidiga subjektivism som i sitt privilegierande av den ändliga erfarenheten skjuter upp frågan om det oändliga, något som är problematiskt för en filosofi som söker redogöra för sin egen grund. I den meningen ligger Kants kritik av Hume i linje med Hegels idé om det sant oändliga. För empirismens uppskjutande av frågan om det oändliga är – trots dess konkreta och lättfattliga karaktär – inte så oskyldigt som det kan tyckas. Tvärtom trasslar uppskjutandet in empirismen i en allvarlig motsättning, *för så snart det oändliga avskiljs från något ändligt* (så snart vi isolerar det oändliga från det ändliga)*, så har vi infört en motsägelsefull begränsning i det oändliga.* Med andra ord har vi gjort något som inte är logiskt förenligt med själva innebörden av det oändliga: nämligen markerat det oändligas gräns. Vi har bestämt precis det som inte låter sig isoleras som ett bestämt vara och gjort något ändligt av det ändligas motsats. Därmed grundar sig den empiriska jordnärheten i en dålig oändlighet, varpå vi får ett vetande som korrumperar sin utsida just genom att inte inkludera den i sig själv, eller genom att inkludera den som alltid redan utanför sin egen domän. Detta var som läsaren kanske påminner sig det problem Derrida pekade ut apropå Levinas sätt att behandla ansiktet som fullständigt ”annat” och liknande resonemang återkommer ofta i Žižeks text.[140] När vi nu övergår till att undersöka innebörden i Kants transcendentala vändning med avseende på hans distinktion mellan *fenomen* och *noumen* är det med den dåliga oändlighetens problem i färskt minne. För vad vi här gör är inte bara att läsa denna distinktion mot bakgrund av den lacanska uppdelningen mellan det symboliska och det reala, eller Derridas uppdelning mellan det samma och det andra, dessutom läser vi den mot bakgrund av spänningen mellan det ändliga och det oändliga. Därför blir också den dåliga oändlighetens problem viktigt för diskussionen.

[140] Här räcker det att nämna hans beskrivning av stalinismens sätt att behandla historien. I stalinismen bestäms nämligen historien som en objektiv nödvändighet, medan det stalinistiska subjektet själv uppfattar som denna nödvändighets tjänare. Stalinisten bestämmer med andra ord sig själv som överflödig och maskerar på så sätt sitt eget upprätthållande av den historiska nödvändigheten, varpå den historiska nödvändigheten intar ställningen av en av subjektet oberoende objektiv kraft. Falskheten i den stalinistiska hållningen visar sig i det stalinistiska subjektets inställning till ”folket”. Å ena sidan underkastar sig stalinisten helt (den abstrakta) idén om det socialistiska folket, å andra sidan finns det närapå ingen gräns för den grymhet subjektet visar mot det konkreta folket. På ”innehållsnivån” säger sig stalinisten tjäna folket. I den konkreta symboliska ordningen intar han emellertid precis rollen av den som gör ordningen, hans ”utsageposition” i ordningen blir ingen mindre än den enväldige härskarens. Och allt sker mot bakgrund av den abstrakta idén om den nödvändiga historiska objektiviteten som finns där att följa vad som än sker på subjektiv nivå (*OB*, 137ff.). Stalinisten drar en gräns mellan sig själv och denna objektiva utsida och ser i detta inte hur han samtidigt konstituerar denna ”oändlighet”. Den dåliga oändligheten kan därmed bli ett problem såväl i en subjektivistisk som objektivistisk ansats, vilket implicerar att vårt problem alltid har att gör med hur ett kontingent sättande ordnar eller kombinerar sina respektive termer.

Ett *fenomen* är i enlighet med Kants terminologi ett objekt eller ting som vi som vetande subjekt kan nå kunskap om, medan ett så kallat *noumen* är ett ting vilket vår kunskap aldrig kan nå, varför han också kallar det för ett ”transcendentalt objekt” eller ”ting i sig”. Och om vi då ska förstå fenomenet som det empiriska ting som i erfarenheten framträder för våra sinnen i det Kant benämner ”åskådningen”[141] innebär detta att fenomenet också framträder som ändligt, symboliskt och samma. Det innebär vidare att det noumenala tinget-i-sig som vi enligt Kant aldrig kan lära känna, betraktas som homologt med det oändliga, det reala och det andra.[142] Precis som i fallet med det andra hos Derrida och det reala hos Žižek är det därför viktigt att lyfta fram hur Kants noumen endast kan ges en radikal bestämning så länge det inte definieras som en noumenal värld eller ett transcendent ting utanför fenomenet. Samtidigt är det intressanta med Kants distinktion att den kan läsas både som en resurs vilken bryter med den dåliga oändligheten och som en rest från den för-kantska metafysiken som tenderar att återföra den transcendentala tanken till den dåliga oändlighetens banor. Så blir tinget-i-sig problematiskt så snart det uppfattas som ett faktiskt, eller naturligt ting bortom kunskapen.[143] Alltså när vi ser den som en annan värld bortom vår kunskapsvärld. En sådan ”tvåvärldarsläsning”[144] vilar nämligen på en paradoxal föreställning som den inte förmår erkänna: om den tycks freda ett yttre faktum, måste detta fredande med nödvändighet gå genom det ändliga vetandets postulerande av den oändliga och yttre objektiviteten. Det innebär att vetandet alltid redan har infunnit sig på och är en del av denna ”rena” plats. Därmed tycks talet om noumenet som en egen värld lika problematiskt som att tala om det andra som något helt utanför och inkommensurabelt med det samma. Tvåvärldarsläsningen tycks indirekt reproducera det rena förstånd som hela kritiken är riktad mot, ett rent förnuft för vilket verklighetens in-

[141] Se Kant 2004a, Bok II, kap 3, s. 329-342 (B 294-316).

[142] R. G. Collingwood menar i *The Idea of Nature* (London: Oxford University Press, 1960) att Kants *Kritik av det rena förnuftet* adresserar det *vetenskapliga* vetandet och inget annat. Utsagan tycks visserligen vid förstone vara korrekt, men blir problematiskt såtillvida som Collingwood konstrasterar vetenskapen med ett tänkande som går utöver den (vi kan enligt Collingwood inte veta, men tänka tinget), så att vi å ena sidan får det vetenskapliga och å andra sidan det filosofiska vetandet. Detta tycks misskänna det sätt på vilket Kant utvecklade sin transcendentala filosofi med utgångspunkt i de objektiva vetenskaperna (matematiken och naturvetenskapen) *i syfte* att bestämma ”huruvida det kan finnas någon objektiv kunskap också utanför all erfarenhet, alltså om metafysiken kan finnas såsom vetenskap”, Höffe 2004, s. 56. Om Kant riktar sig mot vetenskapen är det så att säga för att göra filosofin själv till en sådan. Collingwoods resonemang implicerar att filosofins sfär skulle ligga utanför denna första kritik, som om den endast vore ett preludium till något annat. Till den andra kritiken? Eller tredje? Eller kanske till Hegel? Mot samtliga dessa alternativ bör Hegels omvända gest att visa hur Kants transcendentala filosofi redan innehöll allt ställas.

[143] Faktum är Kant vänder sig mot liknande uppfattningar om relationen mellan kunskapen och verkligheten, till exempel i sin kritik av ”den kunskapsteoretiska realismen”, se Höffe 2004, s. 49.

[144] Se Markku Leppäkoskis inledning i Kant 2004a.

nersta natur alltid förbli dold för det mänskliga förståndets skenbara kunskap.

Som Markku Leppäkoski tycks mena i sitt förord till den svenska upplagan av *Kritik av det rena förnuftet* finns det goda grunder att ifrågasätta en sådan läsning, bland annat för att Kant själv explicit hävdar att han med uppdelningen fenomen/noumen inte syftar till den mellan sken/verklighet.[145] Det noumenala tinget-i-sig skulle med andra ord inte alls behöva uppfattas som ett konkret, objektivt eller reellt ting som alltid hamnar utanför kunskapen och som vetandet aldrig förmår gripa. Kant antar nämligen inte i någon entydig mening existensen av ett objektivt ting bortom denna värld. Tinget-i-sig är som Kant själv skriver i *Kritik av det rena förnuftet* endast ett gränsbegrepp och kan som sådant endast användas i negativ mening.[146] Detta innebär enligt den tyske kantkännaren Otfried Höffe att tinget-i-sig bör uppfattas som ett metodbegrepp som inte visar hän mot någon framträdelse i den subjektiva erfarenheten, utan på det förhållande ”att det vi får kunskap om inte uteslutande härrör från kunskapens subjektiva bestämningar.” Som sådant bör tinget-i-sig i det närmaste uppfattas som ett slags nödvändig ”medspelare” till såväl den empiriska som den *a prioriska* subjektiviteten som dessas ”fullständigt obestämda grund.”[147] Givet att noumenet är skilt från fenomenet måste ändå dess ”väsen” (om vi här dristar oss att tala om ett sådant) betraktas som rent negativt,[148] eftersom endast ett sådant ”negativt ting” (utan egen existens) förmår bryta med det rena förnuftets metafysiska idé i vilken förståndet enligt Kant ”förblir en ö och innesluts av naturen själv inom oföränderliga gränser.”[149] Det rena förnuftet finns förvisso kvar i den transcendentala filosofin, men endast som *den tomma form* som via åskådningen måste göras sinnlig för att inte framstå som meningslös. Den transcendentala användningen av begrepp kräver ett föremål, ett fenomen, att relatera sig till.[150] Allt förståndet tar fram ur sig själv kan, som Kant uttrycker

---

[145] Kant 2004a, s. 31. Till detta bör dock tilläggas att skenet kan tänkas ha en betydligt mer radikal-transcendental roll än Leppäkoskis argument gör gällande, något som visar sig i Hegels dialektiska läsning av skenet (liksom hos Derrida och Žižek), men som även konstateras av Höffe. En dialektisk läsning gör sig så att säga först och främst inte av med skenet, utan snarare verkligheten.

[146] Kant 2004a, s. 339 (B 311).

[147] Höffe 2004, s. 128. I Žižeks lacan-hegelska vändning sammanfaller denna (den Andres) obestämbarhet med det han benämner subjektet, med vilket han emellertid inte avser det inom det symboliska konstituerade subjektet utan den särskilda form han i den sene Lacans efterföljd benämner driftens subjekt, vilket skrivs som $ och med detta indikerar den tomhet i den Andre som aldrig kan fattas symboliskt, men som inte desto mindre utgör det symboliskas förutsättning. Detta subjekt kan betecknas som ett slags kortslutning mellan subjektet och tinget i sig och i förhållande till den kantska filosofin hämtar den žižekska formuleringen sin näring ur den problematiska relationen mellan fenomen och noumen, en relation som fram till idag är föremål för dispyt bland kantianer.

[148] Kant 2004a, s. 338f (B 310f).

[149] Kant 2004a, s. 329 (B 295).

[150] Kant 2004a, s. 331 (B 298).

det, endast användas på erfarenhetens område. Uppdelningen mellan noumen och fenomen syftar därför kanske framför allt till att markera den transcendentala dimension som tidigare filosofi inte lyckats omfatta och att visa hur de betingelser för kunskapen och erfarenheten som inte direkt kan representeras i dem själva ändå är nödvändiga. Det är också på detta sätt distinktionen intar sin plats i Kants transcendentala undersökning av det som *a priori* delas av alla möjliga objekt, den kunskapens ”allmänna form” som i sig inte kan betraktas som ett föremål för den sinnliga åskådningen utan som villkoret för denna åskådnings möjlighet.[151]

> Kants kopernikanska revolution innebär att föremålen för den objektiva kunskapen inte uppträder av sig själva utan att de av (det transcendentala) subjektet måste bringas till att framträda. Man måste därför tala om dem som framträdelser och inte längre som ting vilka existerar i sig. Eftersom objektivitetens grundval ändras och ontologin nu är avhängig av en teori om subjektet, kan det inte längre finnas någon autonom ontologi. Och detsamma gäller för kunskapsteorin. Poängen med *Kritik av det rena förnuftet* är att båda sidorna måste inskränkas. En filosofisk teori om det varande, om det som är ett (objektivt) föremål, kan enligt Kant numera ges endast som teori om kunskapen om det varande, och en kunskapsteori kan ges endast som bestämning av begreppet om vad som är ett objektivt föremål.[152]

Om det i *Kritik av det rena förnuftet* då är avgörande att varje ting eller objekt endast kan framträda för oss genom en viss anpassning till det subjektiva, så diskuterar Žižek denna anpassning genom en analys av Kants idé om ”den transcendentala inbillningskraften” i första kapitlet av *The ticklish subject.* Kants argument återfinner vi i sin tur i den första avdelningen av den första delen av *Kritiken* i det klassiska avsnittet ”Om de rena förståndsbegreppen eller kategorierna.” Kant ger sig här i kast med att formulera relationen mellan själva perceptionen eller förnimmelsen av världen och det han benämner förnuftets (aprioriska) kategorier. Förnimmelserna och kategorierna kan enligt Kant inte mötas direkt utan behöver ett tredje *förmedlande* moment, inbillningskraftens transcendentala och syntetiserande handling.[153] Kant skiljer mellan: a) sinnlighetens eller den rena åskådningens mångfald, b) den syntetiska handling – inbillningskraften/fantasin – som först upptar och förbinder denna mångfald och 3) de begrepp som skänker enhet åt den rena syntesen och bildar kunskap om de uppträdande föremål som fenome-

[151] Kant 2004a, s. 104f (B25).
[152] Höffe 2004, s. 49.
[153] I den svenska översättningen av Kants första kritik har inbillningskraften valts som översättning till tyskans *Einbildungskraft* framför alternativ som exempelvis fantasin. Erik van der Heeg och Sven-Olof Wallenstein har i sin översättning av Deleuzes *Foucault* föreslagit termen inbil*d*ningskraft som ännu ett alternativ för att markera ”den bildskapande och åskådliga aktivitet som impliceras i Kants begrepp” en betydelse som då franskans och engelskans *imagination* tydligare håller vid liv. Se Gilles Deleuze *Foucault* (Stockholm/Stehag: Symposion, 1990).

nen är.[154] I uppdelningen är det de två senare momenten som kan sägas vara transcendentala, medan åskådningen är platsen där de sinnliga fenomenen framträder. Kants avgörande poäng för oss är dock att denna plats alltid redan struktureras av det transcendentala, varför sekvensen i uppräkningen ovan i viss mening kan sägas vara förenklad – åskådningen är aldrig möjlig utan att vara aprioriskt relaterad till förståndets ”schema” för vad som utgör möjlig kunskap.[155] Därför finns det ingen neutral åskådning hos Kant och Žižek menar att detta gör det möjligt för Kant att påbörja ett brott med den dåliga oändligheten. För i och med Kants sätt att formulera subjektiviseringen av det objektiva avfärdas såväl den ”vulgära materialism” som tar den subjektiva sinnesförnimmelsen som ett slags förvrängning av en annars objektiv verklighet och den subjektivism som reducerar allt till subjektiv kunskap. Eftersom Kant förklarar villkoren för det objektiva kan hans poäng enligt Žižek nämligen inte heller anklagas för nominalism. Kants ”transcendentala idealism” kollapsar inte det objektiva i det subjektiva. Den reducerar inte heller perceptionens rena mångfald till förståndets kategorier. Tvärtom är det avgörande i denna idealistiska vändning enligt Žižek att själva uppdelningen mellan ”det objektiva i sig självt” och ”de subjektiva representationerna” är primärt satt av subjektet, så att subjektet och objektet alltid redan framträder mot bakgrund av den syntetiserande handlingen. Emellertid menar Žižek att det också finns problem med Kants formulering och i *The ticklish subject* förlägger han dessa problem till frågan om inbillningskraften.

Med tanke på att den tyska idealismen här valts som tummelplatsen för denna avhandlings beskrivning av Žižeks fantasibegrepp, faller det sig naturligt att närmare syna denna analys som vi i inledningen noterade också är ett svar på Heideggers analys av detta begrepp i *Kant und das Problem der Metaphysik.* Vi vänder oss därför till det första kapitlet av *The ticklish subject* ”Den transcendentala fantasins dödläge” där Žižek analyserar förhållandet mellan den lacanska fantasin och den kantska inbillningskraften. Till saken hör att Žižek behandlar dessa begrepp som homologa, varför jag i det följande använder dem som utbytbara. Liksom fantasin föregår den symboliska ordningen hos Lacan, föregår som vi såg ovan den transcendentala inbillningskraften förståndet hos Kant och hans analys visar hur erfarenheten alltid redan är strukturerad av dess syntetiserande handling. Kant beskriver därför inbillningskraften som aprioriskt given.[156]

Vad Žižek fäster särskilt stor vikt vid är hur hans eget och Kants begrepp delar ett konstitutivt ”dödläge”, som han emellertid menar att Kant ignorerar. Väsentligt för Žižeks diskussion är att inbillningskraften (på samma sätt som förståndet) redan ”innehåller allt” (detta är en del av hans hegelianism). Enligt Žižek behöver vi så att säga inte gå bortom inbillningskraften för att

[154] Kant 2004a, s. 172f (B102ff).
[155] Kant 2004a, s. 330 (B296).
[156] Kant 2004a, s. 172, (B 103).

finna dess radikalitet, snarare måste vi beröva den dess enhetliggörande eller syntetiserande karaktär. Vi har ovan sett hur Kant framställer relationen mellan åskådningen, fantasiförmågans syntes och förståndets enhetliggörande i form av en process i tre steg. Žižek uppmärksammar i relation till denna process hur Kants framställning är något oklar med avseende på vilket av de båda sista momenten vi bör se som primärt. Faktum är att Kants redogörelse för den transcendentala inbillningskraften tycks vara uppbyggd kring en motsägelse vad gäller inbillningskraftens plats mellan åskådningen och de transcendentala kategorierna. För om Kant först och främst verkar betrakta inbillningskraften som en syntetiserande rörelse som samlar åskådningens utspridda mångfald åt förståndets kategorier, menar Žižek att denna rörelse förutsätter ett negativt arbete. Från den sekvens Kant laborerar med (åskådningens mångfald/den syntetiserande handlingen/förståndet) rör sig Žižek mot en ursprunglig och omöjlig enhet av samtliga dessa element. Žižeks poäng är inte att reda ut motsägelsen eller dödläget. Tvärtom menar han att hur vi än bestämmer ordningen produceras ändå samma asymmetri dem emellan. Vi kan i enlighet med den vedertagna läsningen av Kant hävda att inbillningskraften samlar och syntetiserar den rena åskådningens mångfald och att förståndet är den kraft som efter denna syntetisering delar upp och analyserar för att sedan ånyo sätta ihop syntesen. Men vi kan enligt Žižek lika gärna hävda att inbillningskraften i sig redan innehåller en ursprunglig kraft att söndra, så att förståndets roll sedan är att skapa enhet bland de av fantasin producerade enheterna.

Žižek menar att den traditionella filosofiska tolkningen av Kant tenderat att släta över det dödläge som här går att urskilja i den första kritiken, till förmån för bilden av inbillningskraften som syntetisk. Det är därför Kants inbillningskraft enligt Žižek bör omtolkas mot bakgrund av det lacanska fantasibegreppet, eller kanske mer korrekt Žižeks fantasibegrepp bestämt som en spekulativ identitet i skillnad. För faktum är, menar Žižek, att såväl det syntetiska som ett mer negativt moment faktiskt alltid verkar i fantasin och att själva omöjligheten att komma till rätta med frågan om vilket av dessa moment som är mer ursprungligt är det centrala faktum som inte får plattas ut. Vad Kant därmed inte uppfattade tillräckligt klart var enligt Žižek att inbillningskraften som syntetiserar verkligheten redan innehåller *ett minimalt våld* (*TS*, 37). I syntetiseringen av åskådningens mångfald påtvingar subjektet mångfalden sin egen syntetiserande aktivitet, varför syntetiseringen genom handlingen skapar en klyfta mellan sig själv och det den påtvingar sin kraft. Om den således tycks syntetisera, är dess andra (bortträngda) dimension denna negativa klyfta som öppnas upp. Den ordnar genom att slå in en kil i mångfalden, en kil vilken gör mångfaldens enhet alltid redan omöjlig (*TS*, 33). Vi kan i detta enligt Žižek urskilja den kantska kritikens mest avgörande slag mot rationalismen och empirismen. Kants formulering tillåter *a priori* ingen för-syntetisk substans eller verklighet inom ramen för kunskapen, vare sig i det rationella/subjektiva eller i det empiriskt/objektiva. En för-

syntetisk verklighet är transcendentalt sett en strikt omöjlighet, eftersom den endast kan antas genom fantasins försorg. Det för-syntetiska är inget vi har tillgång till, vi kan inte ens veta om det finns.

Frågan är emellertid om inbillningskraften i den meningen Žižek ger den här endast är ”homolog” med hans eget fantasibegrepp. Kanske skulle det vara mer korrekt att säga att inbillningskraften *är* fantasin? För fantasin är i sin mest radikala mening just en sådan för-syntetisk enhet som ursprungligt måste trängas bort för att subjektet ska träda fram som subjekt. Men om vi säger ”i sin mest radikala mening” implicerar detta att den samtidigt har en mer konservativ dimension och det är denna tvetydighet som orienterar Žižeks många gånger svårgenomträngliga analyser av hur fantasin verkar i konkreta samhälleliga fenomen. Så är den tvetydighet Žižek identifierar i hjärtat av inbillningskraften till exempel central i hans diskussion av fantasin i kapitlet ”From Che vuoi? to fantasy: Lacan with Eyes wide shut” i *How to read Lacan.* I Žižeks analys av Stanley Kubricks *Eyes wide shut* riktas intresset mot den slutscen i vilken Tom Cruise och Nicole Kidman återförenas.

> In Stanley Kubrick's *Eyes Wide Shut* recall the apparently vulgar conclusion of the film. After Tom Cruise confesses his night's adventure to Nicole Kidman and they are both confronted with the excess of their fantasizing, Kidman – upon ascertaining that now they are fully awake, back into the day, and that, if not for ever, at least for a long time, they will stay there – tells him that they must do something as soon as possible. 'What?' he asks, and her answer is: 'Fuck.' End of the film, the final credits roll. (*HRL*, 59)[157]

Enligt Žižek är det viktigt att detta abrupta slut inte tolkas som att protagonisterna genom denna upplösning äntligen förverkligar sina fantasier. Här är de obehagliga och ångestväckande undertoner som omger fantasierna i filmen viktiga att ta med i beräkningen (som redan konstaterats i föregående kapitel markerar ångesten för Lacan att vi ”rör vid det reala”). Förverkligandet blir nämligen enligt Žižek ett försvar mot dessa undertoner, ett sätt att kringgå ångesten och det reala i fantasin genom ett ”Vi knullar här och nu och stillar myllret av fantasier innan de överväldigar oss igen” (*HRL*, 59). För Žižek menar att Lacans analys ytterst pekar mot en möjlighet av en annan form av vakenhet än denna, alltså en vakenhet som inte bygger på ett liknande försvar, utan tvärtom frigör subjektet från fantasins grepp (*HRL*, 60). Detta tal om frigörelse riskerar som Žižek framställer det att framstå som om vi gör oss av med fantasin och vi måste därför klargöra vad ”frigö-

[157] ”Minns den uppenbart vulgära avslutningen av Stanley Kubricks *Eyes wide shut*. Efter att Tom Cruise avslöjat sina nattliga äventyr för Nicole Kidman och de båda konfronteras med deras fantasiers överskott, säger Kidman – efter det att hon försäkrat att de nu är helt vakna, tillbaka i vardagen och att de om inte för alltid så i varje fall för en lång tid framöver kommer att stanna där, hållandes fantasin i schack – till honom att de måste göra någonting så snart som möjligt. ”Vad?” undrar han och hennes svar är ”Knulla”. Slut på filmen, sluttexten rullar.”

relsen från" såväl som "fantasins grepp" handlar om. Därför blir Žižeks kritik av den vedertagna förståelsen av inbillningskraften viktig att minnas i sammanhanget. Frigörelsen från fantasin kan inte handla om att vi frigör oss från det ångestväckande i fantasin. Tvärtom handlar det om en frigörelse från det grepp som söker hålla ångesten i schack, alltså från den konservativa dimension av fantasin som förnekar existensens konstitutiva splittring, eller (för att uttrycka det i enlighet med den terminologi som introducerades i det första kapitlet) ur-kastrationen. Det är i den meningen jag i det följande menar att Žižek aldrig går bortom fantasin, utan snarare konfronterar dess konservativitet med något mer radikalt inom fantasin själv. För om fantasin är en skärm som "skyddar oss mot det reala" kan den själv ytterst inte subjektiviseras och göras till en del av subjektet. Frigörelsen från den handlar således inte om ett rationellt medvetandegörande av den, utan tvärtom om att något i subjektet görs "ursprungligt bortträngt". Nu är det inte helt lätt att förstå vad Žižek menar med denna ursprungliga bortträngning. Tvärtom tycks hans beskrivning av den ofta obskyr och motsägelsefull. Nedan ser vi ett exempel på detta.

> [T]he meaning of Lacan's assertion of the subject's constitutive 'decentrement' […] is not that my subjective experience is regulated by objective unconscious mechanisms that are 'decentred' with regard to my self-experience and, as such, beyond my control (a point asserted by every materialist) but, rather, is something more unsettling: I am deprived of even my most intimate 'subjective' experience, the way things 'really seem to me,' that of the fundamental fantasy that constitutes and guarantees the core of my being, since, I can never consciously experience it and assume it. According to the the standard view, the dimension that is constitutive of subjectivity is that of phenomenal (self)experience: I am a subject the moment I can say to myself, 'No matter what unknown mechanism governs my acts, perceptions, and thoughts, nobody can take away from me what I see and feel now.' […] Lacan's point, however, is that the psychoanalyst is the one who, precisely, *can* take this from the subject – his ultimate aim is to deprive the subject of the very fundamental fantasy that regulates the universe of his (self)experience. The Freudian 'subject of the Unconscious' emerges only when a key aspect of the subject's phenomenal (self)experience (his 'fundamental fantasy') becomes inaccessible to him (i.e., is 'primordially repressed'). (*OwB*, 95f., *HRL*, 53)[158]

[158] "Meningen med Lacans vidhållande av subjektets konstitutiva 'decentrering' […] är inte att min subjektiva erfarenhet styrs av objektiva, omedvetna mekanismer som är 'decentrerade' i relation till min självuppfattning och som sådana utanför min kontroll (något alla materialister vidhåller). Istället handlar det om något mer obehagligt: jag är till och med berövad min mest intima 'subjektiva' erfarenhet, det sätt saker och ting 'verkligen framstår för mig', alltså den grundläggande fantasi som konstituerar och garanterar mitt varas kärna eftersom jag aldrig medvetet kan erfara eller göra den till min egen. Enligt standarduppfattningen är subjektivitetens konstitutiva dimension den fenomenala (själv)upplevelsen: jag är ett subjekt i den stund jag kan säga till mig själv, 'Oberoende av vilka okända mekanismer som styr mina handlingar, perceptioner och tankar, så kan ingen ta ifrån mig det jag ser och känner nu.' […] Lacans poäng är dock att psykoanalytikern är den som just *kan* ta detta från subjektet – [ana-

Den uppenbara motsägelsen i detta citat ligger i att Žižek samtidigt talar om den grundläggande fantasin som något som subjektet är konstitutivt berövad och som något psykoanalytikern *kan* beröva subjektet. Jag vill dock hävda att denna motsägelse inte kan vändas mot Žižek, utan att den snarare är grundläggande för hans ontologi. I den ställs vi nämligen inför en gåta som lyder: ”Vad kan psykoanalytikern beröva subjektet trots att subjektet aldrig hade det?” Tolkningen i det följande är att det handlar om tinget i sig i dess transcendenta mening av ett illusoriskt ting (minns tvåvärldarsläsningen) som skymmer sin egen ursprungligt tomma eller negativa karaktär (tinget i sig som rent gränsbegrepp). Subjektet är alltid berövat detta transcendenta ting eftersom det är omöjligt, en omöjlighet som beror på att det endast är ett sekundärt försvar mot den ångestväckande ur-kastrationen. Det kan också berövas subjektet i analysen eftersom det är just detta ting, denna plats analytikern försöker få analysanden att evakuera genom att inta och manipulera positionen av fantasiobjektet. Vilket leder oss till paradoxen med genomträngningen av fantasin. För det är först när denna tingets plats töms och subjektet konfronterar tinget i sig i dess radikala form av den hegelska ”världens natt” som subjektet kan sägas konfrontera sig självt som subjekt. Men inte i form av en medveten subjektivitet, utan som det omedvetna subjekt vi ovan stött på som signifikantens eller bristens subjekt och som Lacan skriver med ett utstruket $.[159]

Fantasins tvetydighet i den lacanska analysen av utopin

Den ständiga närvaron av denna idé om fantasins tvetydighet i Žižeks text låter oss skilja hans ideologianalys från den som bedrivs i kretsen kring Laclau och Mouffe.[160] Även den senare ideologianalysen görs med tydliga influenser från Lacan och behandlar liksom Žižeks såväl frågan om det symboliskas ofullständighet som den om njutandet. Den fram till idag kanske mest sammanhållna diskussionen av hur vi ska kunna tänka en politisk analys i lacansk tappning är Yannis Stavrakakis *Lacan and the political.*[161] I det följande uppmärksammar jag hur Stavrakakis användning av fantasin som be-

---

lytikerns] mål är ytterst att beröva subjektet själva den grundläggande fantasi som reglerar hans (själv)upplevelses universum. Det freudianska ’omedvetnas subjekt’ uppstår endast när en nyckelaspekt av subjektets fenomenala (själv)upplevelse (hans ’grundläggande fantasi’) blir otillgänglig för honom (d v s när den är ’ursprungligt bortträngd’).”

[159] Vi kan emellertid notera att tolkning grundar sig i att en distinktion görs mellan två skilda former av berövanden: Å ena sidan har vi då det ursprungliga berövandet som är ur-kastrationen och som psykoanalytikern söker realisera och som fantasin innehåller i sin *form*, å andra sidan har vi den fantasmatiska blick som orienterar subjektet utan att han eller hon känner till hur som subjektet är berövad. Denna blick kan i och för sig rekonstrueras i analysen, men ytterst hakar den, i likhet med det ovan diskuterade traumat, fast vid ur-kastrationens omöjlighet. Den kan så att säga aldrig tydas fullt ut.

[160] Relationen mellan Žižeks och Laclau och Mouffes teorier diskuteras mer ingående i nästa kapitel.

[161] Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political* (London: Routledge, 1999).

grepp skiljer sig från Žižeks. Avgörande är att Stavrakakis tenderar att behandla fantasin som liktydig med det imaginära misskännandet av det symboliskas öppenhet som i det föregående kapitlet beskrevs med avseende på den psykoanalytiska situationen såväl som på barnets alienation i det imaginära. Där beskrevs bland annat hur subjektets identifikation med jagbilden döljer subjektets ursprungliga splittring, genom en narcissistisk gest som postulerar den hela jag-bilden som subjektet självt.[162] I Stavrakakis text får fantasin ofta en liknande ställning, mycket på grund av att han betonar hur den verkar som ett scenario eller en skärm som skyddar subjektet och samhället från den symboliska ordningens konstitutiva omöjlighet.

> Fantasy is a scenario that veils the lack in the Other effected by castration. In Lacan, the structure we always find in fantasy is this relation between the split subject, the lacking subject and the promise of the elimination of this lack or of a compensation for it amounting to its structural neutralisation. If the human condition is marked by a quest for a lost/impossible enjoyment, fantasy offers the promise of an encounter with this precious *jouissance*, an encounter which is fantasised as covering over the lack in the Other and, consequently, as filling the lack in the subject.[163]

Vi känner här igen idén från Žižeks analys om hur fantasins scenario fyller den Andres brist och således skyddar subjektet från kastrationens effekter. Men Stavrakakis argument är utformat på ett sätt som implicerar en viss tidsordning, där kastrationen och den Andres inkonsekvens tänks som mer ursprungliga än fantasin, medan fantasin hos Žižek (som vi redan konstaterat) framträder samtidigt med den inkonsekvente Andre och dessutom i sig innehåller det vi ovan benämnt ur-kastrationen. Stavrakakis vidrör i och för sig detta problem när han påpekar att fantasin inte kan ses som rent imaginär, utan tvärtom är en konstruktion som stimulerar och orsakar begäret.[164] Men när det kommer till hans konkreta analyser är hans ståndpunkt ändå att kastrationen och den Andres inkonsekvens föregår fantasins huvudsakliga funktion att fylla inkonsekvensen. Han menar till exempel att det symboliskas inkonsekvens ”leder oss” att hämta in det kvasi-imaginära *objekt lilla a* från ett annat register. Det egentliga föremålet för Stavrakakis analys är dock den politiska utopin. Den grundläggande distinktionen i denna analys är den

---

[162] Som Stavrakakis påpekar är ironin i denna operation att den bortser från att identifikationen i sig alltid förutsätter en klyfta mellan a) någon som identifierar sig med en bild och b) bilden som sådan.

[163] ”Fantasin är ett scenario som maskerar bristen som kastrationen orsakar i den Andre. Hos Lacan är den struktur vi alltid finner hos fantasin denna relation mellan det delade subjektet, det bristfälliga subjektet och löftet om elimineringen av denna brist eller kompensationen av den, något som blir liktydigt med dess strukturella neutralisering. Om det mänskliga tillståndet är märkt av en jakt på ett förlorat/omöjligt njutande, erbjuder fantasin löftet om ett möte med denna oskattbara *jouissance*, ett möte som fantiseras som övertäckandes den Andres brist och därmed som fyllandes subjektets brist.” Se Stavrakakis 1999, s. 46.

[164] Stavrakakis 1999, s. 46.

mellan å ena sidan den politiska utopin som en fantasi syftandes till harmonisk helhet och å andra sidan det politiska fältets konstitutiva öppenhet. Central för Stavrakakis blir därför den anti-utopiska frågan om hur vi ska kunna tänka en radikal demokratisk politik utan förankringar i den fantasmatiska föreställningen om helhet. Visserligen accepterar han att en sådan radikal politik alltid redan måste innehålla ett slags hopp och därmed en etik (i Derridas messianska mening).[165] Men denna etik skiljer sig från det fantasmatiska löftet eller hoppet om helhet och att uppnå fullständighet. Att genomtränga (eller som Stavrakakis säger ”korsa”) fantasin blir för honom därför liktydigt med att inta en icke-fantasmatisk position.[166] I enlighet med vad som ovan redan sagts om skillnaden mellan fantasin och det imaginära stämmer detta endast delvis med Žižeks analys eftersom fantasin i sitt döljande av den symboliska bristen i sig måste förkroppsliga denna brist. Och det är genom att ignorera det sätt på vilket fantasin blir ursprungligt tvetydig som Stavrakakis trasslar in sig i vissa motsägelser. Till exempel tycks han mena att orsaken till begäret (alltså det nämnda *löftet*) infinner sig *efter* det symboliskas uppkomst, något som antyder att han ignorerar den lacanska idén om hur fantasin redan är det hinder som upprätthåller begäret och utesluter njutandet ur det symboliska ursprungligt. Och det är därför Žižek menar att utopin även om den täpper till det symboliska i form av ett slags transcendent bortom, inte kan uppfattas som endast en falsk förvrängning av det symboliskas sanning. För ytterst är den dessutom en form av objektiv avlagring av det transcendentala villkor som alltid redan grundar det symboliska, varför ideologins dåligt oändliga stängning inte bara stänger det symboliska fältet, utan dessutom alltid redan tjänar den sanna oändlighetens ”eviga återkomst” i vilken det realt andra införlivas i det symboliskt samma.

Fantasins, herresignifikantens och *objekt lilla a*:s kvasi-transcendentala ställning i Žižeks topologi

Med denna introduktion till Žižeks fantasibegrepp är vi möjligen mogna att ge oss i kast med en mer formell diskussion om fantasin och dess plats i Žižeks topologi, en diskussion som i det följande förs parallellt med diskussionen av två av hans andra ”transcendentala” eller ”kvasi-transcendentala” begrepp, fantasiobjektet (*lilla a*) och herresignifikanten. Gemensamt för dessa tre begrepp är att de alla förkroppsligar den kortslutning mellan det symboliska och det reala som denna avhandling noggrant följer och det är därför de i likhet med Derridas idé om det villkor som samtidigt möjliggör och omöjliggör den filosofiska diskursen, kan benämnas som kvasi-transcendentala, samtidigt transcendentala och empiriska. Herresignifikanten som introducerades kort i förra kapitlets diskussion av ”alienationen i signi-

[165] Stavrakakis 1999, s. 110f.
[166] Stavrakakis 1999, s. 122ff.

fikanten" förkortas i Lacans formella redogörelser S1, fantasiobjektet skrivs som *a* och fantasin som $ ◊ *a*. Genom fantasins uttryck presenterar Lacan det omöjliga mötet mellan bristens omedvetna subjekt ($) och *lilla a* som överskottsobjekt. Vart och ett av dessa uttryck är väsentligt tvetydigt eller kluvet. Fantasin har därför två dimensioner: dels som den konservativa fantasi som grundar det symboliska, dels som ett radikalt förkroppsligande av ur-kastrationen.[167] Detsamma gäller de båda andra begreppen och i det följande analyseras Žižeks diskussion om hur klyvningen/tvetydigheten uttrycker sig med avseende på herresignifikanten.

Det enklaste sättet att beskriva herresignifikanten är som den centrala signifikant som i en viss given symbolisk ordning fixerar denna. I detta fall är det ursprungliga faktumet den ofullständiga signifikantkedjan som i den lacanska litteraturen skrivs som S2 och herresignifikanten ett sekundärt fenomen som intervenerar i fältet och fixerar det tillfälligt för att sedermera ersättas av en ny S1. Denna uppfattning om herresignifikanten är kanske den vanligaste. Till exempel är den viktig i Žižeks arbete i *Sublime object of ideology* med Laclaus och Mouffes formulering av ett radikalt demokratibegrepp och i synnerhet i deras tal om de "noder" som fixerar det i grunden öppna politiska fältet tillfälligt kring vissa hegemoniska innehåll och som de utvecklar med utgångspunkt i Lacans tal om *le point de capiton*.[168] I detta framstår herresignifikanten som ett slags konserverande instans. Vid närmare betraktelse kompliceras emellertid denna bild.

Den centrala referensen i detta sammanhang – vilken Žižek redogör för i *For they know not what they do* – är Lacans introduktion av begreppet i sitt seminarium om psykoserna (det tredje seminariet) via hans tolkning av Jean Racines pjäs *Athalie.* Lacan fokuserar främst den vändpunkt i pjäsen i vilken huvudpersonen Abner ger upp sin jordiska rädsla för en fruktan inför Gud. Innan denna vändning skönjer Abner i världen runtomkring sig endast en mängd faror vilka han räds och i denna rädsla för det jordiska drömmer han om Gud och Guds rike i dess härlighet som denna farliga världs absoluta motsats. I och med att han intalas att Gud är den ende han egentligen behöver frukta, byts emellertid all hans jordiska rädsla ut mot en mer transcendent och gudomlig sådan. Denna gudomliga rädsla fungerar enligt Lacan

[167] I den meningen tangerar fantasin i Žižeks text den sexuella skillnaden som å ena sidan kan fungera som en form av konservativ fantasi om hur könen kompletterar varandra och ingår i en harmonisk helhet, men å andra sidan också direkt förkroppsligar existensens fundamentala dödläge. Se vidare diskussionen i kapitel tre om debatten mellan Žižek och Judith Butler angående den sexuella skillnaden.

[168] Detta är ett av de begrepp som inom den lacanska traditionen likställs med herresignifikanten. Till engelska har *le point de capiton* ofta översatts som *the quilting point* för att markera att det rör sig om en punkt i diskursen som fixerar den. Žižek däremot har översatt det mer bokstavligt som *the upholstery button*, en översättning som påminner om Bruce Finks *button tie* och som syftar till de knappar som håller ihop knappdynan. Gemensamt för de senare översättningarna är att de tar fasta på den topologiska likheten mellan denna knapp och den strukturella funktion herresignifikanten innehar i Lacans komplexa graf över begäret.

som en punkt vilken retroaktivt omdefinierar Abners psykiska verklighet och enligt Žižek vänder Abner sin rädsla till mod genom en rent supplementär rädsla. Om det då handlar om ett slags tillägg är det ett tillägg av samma snitt som vi ovan sett penningen vara av i det kapitalistiska systemet enligt Marx. Precis på samma sätt som penningen saknar bruksvärde i vanlig mening, riktar sig Abners rädsla mot ett slags ingenting (*FTK*, 16f.). Detta skulle kunna jämföras med Lacans och Žižeks formel för den så kallade ”herrens diskurs”, den första av ”de fyra diskurser” eller subjektspositioner som Lacan menade var möjliga att inta i det symboliska.[169] Lacan skriver herrens diskurs genom uttrycket

$$\begin{array}{c} \underline{S1} \Rightarrow \underline{S2} \\ \$ \ (\leftarrow) \ a \end{array}$$

För Lacan intar denna diskurs rollen som den diskurs som öppnar det symboliska spelet. Den tangerar med andra ord kastrationens operation genom vilken subjektets införlivas i det symboliska och genom vilken det symboliska framträder. Detta sker genom att subjektet identifierar sig med herresignifikanten (S1) vilken, som Lacan säger, ”representerar subjektet för andra signifikanter.” Med andra ord är det S1 som introducerar subjektet i den symboliska ordningens ”kedja av signifikanter” (S2). Den övre delen av formeln beskriver därmed ett slags för Lacan avgörande ”dubblering av subjektet” i det symboliska, en dubblering som enligt Žižek är den symboliska ordningens ursprungliga ”händelse.” Riktar vi blicken mot den undre sidan av formeln ser vi att denna identifikation med herresignifikanten också producerar en rest. Det går att läsa denna undre sida som ”det omedvetna” i Žižeks mening, för herresignifikantens sättande av S2 skuggas av *objekt lilla a*, ett objekt som är i det symboliska utan att någonsin kunna införlivas i det och som, precis som den undre pilen indikerar, pekar tillbaka mot signifikantens omedvetna subjekt. Här är herrediskursens misskännande viktigt. För faktum är att denna diskurs tangerar det medvetnas imaginära identifikation som diskuterades i det första kapitlet ovan.[170] Herrediskursen är kort sagt den ”den faderliga diskurs” inom vilken subjektet fortfarande tror att ”kungen är kung” eller som med andra ord tror på identifikationen ”jag är det!” Som man antas jag då till exempel identifiera mig med en eller ett antal bilder, värden och normer vilka alla är en del av att vara man och identifikationen med detta strängt ideella material (denna signifikant ”manlighet” vilken saknar substans eller signifikat) fixerar min symboliska ekonomi. I formelns

[169] Se Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse* (London: Editions de Seuil, 1998). Žižek behandlar de fyra diskurserna bland annat i *CU*, 74ff. och *IBK*, 131-144.

[170] Därmed ser vi att Lacans tal om ”diskurser” skiljer sig från det idag allmänna bruket av diskurs som närmast går att likna vid ett fält av signifikanter. För Lacan ligger betoningen på diskursen som en subjektsposition, ett sätt att relatera till den Andre och det är i den meningen diskursen också blir en ekonomi.

undre sida uttrycks vidare denna identifikations omedvetna, det som skuggar den. Men det är inte allt, för ser vi närmare på saken ser vi också att denna undre sida i princip uttrycker fantasin $ ◊ *a.* Herrediskursens psykoanalytiska sanning ligger därmed begravd i denna omedvetna fantasi.

Emellertid finns det något i Žižeks behandling av herresignifikanten som inte låter sig inordnas i denna formel och vi har redan avslöjat detta ovan genom att tala om den som kvasi-transcendental. I den žižekska läsningen av Lacans diskurser blir det därför avgörande att vi tar dem som perspektiv där förskjutningen från ett perspektiv till ett annat radikalt förändrar formelns termer så att till exempel S1 kommer att framträda som mindre entydigt medveten. I och med ”genomträngningen av fantasin” rör vi oss från fantasin som det symboliskas skugga som negativt indikerar det symboliskas omöjlighet, till det symboliskas egna ”spekulativa identitet” som i sig självt *är* sin egen omöjlighet. Mot herrens diskurs ställs här ”analytikerns diskurs” där analytikern förkroppsligar *lilla a:*s plats och genom detta intervenerar i analysandens omedvetna subjekt (något som Lacan då skriver som $a \rightarrow$ $). Som en konsekvens av denna intervention menar Žižek att en ny herresignifikant bildas som fixerar S2 på ett annat sätt eller från en annan topologisk plats. I enlighet med hans analys av undantagets relation till det universella handlar det här om en genomträngd S1 vilken inte längre befinner sig i undantagsposition, alltså om ett undantag som generaliserats.

På liknande sätt blir det avgörande för Žižek att S1 som den signifikant vilken läggs till det symboliska i efterhand och retroaktivt omdefinierar detta, är en ”tom” signifikant utan annan substans än förmågan att binda samman det symboliska fältet. I denna tomhet finner Žižek en form av reflexivitet som i hans topologi ger S1 dess kvasi-transcendentala ställning. I den meningen signalerar enligt Žižek till exempel satsen ”jag tror på Amerika” inte främst att jag tror på Amerika som objekt, utan att jag tror att det finns andra som också tror på detta x, att det finns andra som tror. Kort sagt är det inte objektet som sådant jag identifierar mig med, utan intersubjektiviteten. Och det är i detta vi kan se den universella status Žižek ger herresignifikanten: dess tomma och virtuella karaktär är avgörande för all socialitet och det som ytterst öppnar upp det symboliska som sådant (*TN*, 78f.). Konstituerandet av det symboliska förutsätter därmed för Žižek en irrationell tro och om han då och då återvänder till Lacans tal om att den faderliga eller falliska lösningen i det moderna samhället inte längre fungerar innebär detta i förlängningen också att själva tron på det intersubjektiva är hotad. Detta hot är visserligen en oerhört problematisk bundsförvant, men samtidigt öppnar det också upp för det perspektivskifte Žižek ständigt kretsar kring.[171]

[171] Undermineringen av den falliska lösningen diskuterar Lacan i termer av ”faderns fall” eller ”faderfunktionens undergång”. Med utgångspunkt i sociologin är det lättast att likna detta fall vid det traditionella, förmoderna samhällets undergång. Men det lacanska argumentet innehåller en för rationalismen obehaglig överraskning. För det moderna samhället övertar, förnuftet till trots, tron på den fader som håller samman samhället även om denna fader kläs i en mer

Det är inte helt lätt att uttala sig om följderna av denna tvetydighet för den žižekska topologin. Inte desto mindre är den avgörande eftersom den komplicerar den entydighet som ibland infinner sig i den lacanska psykoanalysens uppdelning mellan det imaginärt medvetna jaget och det symboliskt omedvetna subjektet. Med avseende på frågan om herresignifikanten kan vi därför också fördjupa analysen av den žižekska topologin, något vi här gör via de analyser Žižek presenterar i det första kapitlet av *For they know not what they do* ”The birth of a master-signifier”, uppsatsen ”The eclipse of meaning” ur *Interrogating the real* och avsnittet ”The master-signifier and its vicissitudes” ur *The parallax view*.[172] I den sistnämnda gör Žižek följande centrala konstaterande gällande två skilda versioner att tyda herresignifikanten, där rörelsen från det ena (falliska) till det andra (feminina) innebär en genomträngning av herresignifikanten, eller snarare av herresignifikantens topologiska ställning i Žižeks analys.

> In the first version, the binary signifier, the symmetric counterpart of S1, is "primordially repressed," and it is in order to supplement the void of this repression that the chain of S2 emerges – that is to say, the original fact is the couple of S1, and the Void at the place of its counterpart, and the chain of S2 is secondary; in the second version, in the account of the emergence of S1 as the "enigmatic term," the empty signifier, the primordial fact is, on the contrary, S2, the signifying chain in its incompleteness, and it is in order fill in the void of this incompleteness that S1 intervenes. How are the two versions to be coordinated? Is the ultimate fact the vicious circle of their mutual implication? What if, yet again, these two versions point toward the logic of Lacan's "formulas of sexuation”? Contrary to our expectations, it is the first version – the multitude emerges in order to fill in the void of the binary signifier – which is "feminine," that is, which accounts for the explosion of the inconsistent multitude of the feminine non-All; and the second version which is "masculine," that is, which accounts for the way a multitude is totalized into an All through the exception which fills in its void. (*PV*, 40)[173]

---

sekulär dräkt som i den sociologiska föreställningen om samhället som en samverkande helhet eller organism. Och poängen är att intersubjektiviteten och den Andre ofta just spelar denna traditionella roll.

[172] ”The Eclipse of Meaning” är ursprungligen hämtad ur *Indivisible Remainder*.

[173] ”I den första versionen är den binära signifikanten, herresignifikantens [S1] symmetriska motpart, ’ursprungligt bortträngd’ och det är i syfte att supplementera denna bortträngnings tomhet som kedjan av signifikanter [chain of S2] uppkommer – det innebär att det ursprungliga faktumet är paret som herresignifikanten och tomrummet vid platsen för dess motpart bildar och kedjan av S2 är sekundär. I den andra versionen, i redogörelsen för herresignifikantens uppkomst som den ’gåtfulla termen’ herresignifikanten, så är det ursprungliga faktumet tvärtom S2, den betecknande kedjan i dess ofullständighet och det är i syfte att fylla igen denna ofullständighets tomrum som S1 ingriper. Hur ska vi kunna samordna dessa två versioner? […] Tänk om […] dessa två versioner pekar mot logiken i Lacans könsformler. Mot våra förväntningar är det den första versionen – där mängden uppkommer i syfte att fylla den binära signifikantens tomrum – som är feminin, alltså som redogör för den feminina, icke-alla och osammanhängande mängdens explosion och den andra versionen som är maskulin och som alltså redogör för det sätt en mängd totaliseras till en helhet genom undantaget som fyller dess tomrum.”

Först av allt bör vi inför detta citat stanna upp vid Žižeks tal om en ”binär signifikant.” Som vi ser står denna term i motsats till S1, men inte som S2 (kedjan av signifikanter), utan som något ursprungligt bortträngt. I detta tycks han stödja sig på Lacans likställning mellan den binära signifikanten och Freuds tal om en så kallad *Vorstellungsrepräsentanz*.[174] Bruce Fink har försökt att illustrera betydelsen av denna märkliga signifikant i Lacans analys med utgångspunkt i Freuds resonemang om den så kallade Fort/Da-leken i *Bortom lustprincipen*.[175] I leken kastar Freuds eget barnbarn en trådspole på så sätt att den försvinner ur hans synfält, varefter han hämtar tillbaka den. Detta sker gång på gång parallellt med att han kommenterar försvinnandet/uppdykandet med termerna Fort/Da (borta/här). För Lacan är skillnaden mellan de båda termerna det centrala. Det barnet siktar mot görs aldrig närvande som representerat i leken, han siktar mot en föreställning som inte riktigt är där, men som representeras av lekens binära motsättning. Och Fink menar att Freuds *Vorstellungsrepräsentanz* (den binära signifikanten) just uttrycker denna frånvarande föreställning som ytterst gäller den omöjliga relationen mellan det genomstrukna subjektet ($) och fantasiobjektet (*a*).[176] Med andra ord är det själva binariteten i språket som uttrycker denna omöjliga föreställning som vi ovan skrivit som fantasins formel $ ◊ *a*. Översatt till Žižeks argument ovan ser vi då en liknande spänning mellan S1 och den binära signifikantens tomrum, i den första (radikala och feminina) tolkningen av herresignifikanten. Detta par tangerar som ”ursprungligt faktum” just fort/da-lekens representation av det reala. I denna feminina tolkning är som vi redan sett signifikantkedjan (S2) av sekundär betydelse och det symboliska formuleras som ett svar på ett slags ursprunglig (transcendental) bortträngning i hjärtat av all diskurs. För att återvända till vårt resonemang om den binära signifikanten (*Vorstellungsrepräsentanz*) är det bortträngda inte något ting som någonsin kan sägas ha varit närvarande. Den binära signifikant Žižek talar om är snarare ”det objekt” som aldrig *kan* finnas (som *måste* vara frånvarande) för att det symboliska alls ska uppträda. Som Rex Butler beskriver det är varje herresignifikant i grunden för Žižek förenad med ett tomrum vilket alla andra symboliska element ersätter (*LT*, 35f.), varför den symboliska ordningen som helhet ytterst måste betraktas som ett sätt att lösa denna omöjliga relation mellan herresignifikanten och tomheten, eller varför inte herresignifikantens tomhet.

I detta fullföljer Žižek ett spår han redan påbörjade i *For they know not what they do* där han diskuterar signifikantens differentialitet. Här beskrivs den så kallade signifikantens dyad, S1-S2, som en *asymmetrisk* relation,

---

[174] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Norton, 1981), s. 218f.
[175] Sigmund Freud, “Bortom Lustprincipen”, *Metapsykologi, SSkr IX* (Stockholm: Natur och Kultur, 2003).
[176] Bruce Fink, ”The Real Cause of Repetition”, *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Albany: SUNY Press, 1995), s. 228f.

vilket vi kan förstå som att de inte befinner på samma nivå, eller att deras relation är ur led. I denna (tidiga) diskussion talar Žižek emellertid från signifikantkedjans perspektiv och frågar sig vad S1 betyder för denna. Så menar han att S1 (till exempel ”kvinna”) inte markerar S2s (”man”) motsats, utan tvärtom S2s egen frånvaro. S1 materialiserar frånvaron i S2s framträdelse genom att närvara som den motsats S2 aldrig helt kan omfatta. Om därför herresignifikanten är det element som totaliserar eller sluter kedjan av signifikanter blir denna slutning själv obegriplig för signifikantkedjan. I den meningen indikerar som Žižek senare uttryckt det skillnaden mellan S1 och S2 de båda termernas gemensamma klyvning (*PV*, 38). Det är således just på detta sätt kvinnlig och manlig identitet relaterar till varandra – signifikanten ”kvinna” markerar i den manliga identitetens uppkomst manlighetens egen omöjlighet och inte dess komplement (*TS*, 272). Enligt argumentet i *For they know not what they do* likställer nu Žižek denna paradoxalt närvarande frånvaro med det lacanska uttrycket för signifikantens omedvetna subjekt på så sätt att S1 skriver in detta omedvetna subjekt $ i S2.

> The Lacanian matheme for this absence is of course $, the ”barred”, ”crossed-out” signifier, a signifier fills out the absence of its opposite – that is, it "represents", holds the place of, its opposite ... We have already thus produced the formula of the signifier, so we can understand why $ is for Lacan also the matheme for the *subject*: a signifier (S1) represents for another signifier (S2) its absence, its lack $, which is the subject. (*FTK*, 22)[177]

Herresignifikanten representerar som signifikant signifikantkedjans (det symboliskas) egen tomhet och i och med att denna tomhet för Žižek sammanfaller med subjektet i dess radikala mening tycks S1 därför ”innehålla” *$*. Även om S1 grundar det symboliska, gör den det som det symboliskas skugga varför dess verkliga substans är den binära signifikant eller det ting som måste vara ursprungligt bortträngt för att det symboliska ska kunna framträda. I den meningen påminner S1s topologiska ställning om den ställning *objekt lilla a* har i Žižeks ontologi. Det innebär emellertid inte att deras topologiska platser sammanfaller. Som Žižek uttrycker det i *The Parallax View* utgör herresignifikanten och *objekt lilla a* snarare två sidor av samma mynt, S1 som markören för bristen och *a* för det överskott som det symboliska aldrig kan göra sig av med, såväl som aldrig uppkomma förutan. Bristens signifikant och överskottsobjektet refererar oss nämligen enligt Žižek till samma fenomen och i slutändan beror det på vårt perspektiv i det symboliska vilken av dessa sidor vi som subjekt ställs inför (*PV*, 122).

[177] ”Den lacanska formeln för denna frånvaro är förstås $, den ’spärrade’, ’utstrukna’ signifikanten: en signifikant fyller ut sin motsats frånvaro, alltså, den ’representerar’, intar platsen för sin motsats … [i orig.] Vi har således redan producerat signifikantens formel, så vi kan förstå varför $ för Lacan också är *subjektets* uttryck: en signifikant (S1) representerar för en annan signifikant (S2) dennas frånvaro, dess brist $, som är subjektet.”

Risken är emellertid att vi läser Žižek som om han menar att såväl herresignifikanten som *objekt lilla a* hänvisar oss till en mer ursprunglig tomhet, eller till ett subjekt bortom S1 och *a*.[178] Faktum är att detta är en läsning Žižeks text ständigt riskerar. Men det finns också en rörelse bort från den. För ytterst ifrågasätter den žižekska texten möjligheten att tänka vare sig tomrummet eller överskottet som i sig primära, så att de tvärtom från början måste hållas fast i sin samtidighet.

> Consequently, the point is not that there is simply the surplus of an element over the places available in the structure or the surplus of a place that has no element to fill it out. An empty place in the structure would still sustain the fantasy of an element that will emerge and fill out this place; an excessive element lacking its place would still sustain the fantasy of some as yet unknown place waiting for it. The point is, rather, that the empty place in the structure is strictly correlative to the errant element lacking its place: they are not two different entities, but the front and the back of one and the same entity, that is, one and the same entity inscribed onto the two surfaces of a Moebius strip. (*PV*, 122)[179]

Vi kan enligt Žižek varken tänka tomrummet eller överskottet först. De kan inte tänkas utan varandra. Men att tänka dem samtidigt vore att gå i en ny, eller snarare gammal fälla, likvärdig med synen på den spekulativa totaliteten som en vilken gjort upp med sin inneboende klyvning. För bristen (och bristens signifikant) och *objekt lilla a* kompletterar aldrig varandra, skapar aldrig någon helhet i imaginär mening, varför de som Žižek säger i citatet ovan ristar in sig på Möbiusbandets olika sidor. De kan därför endast tänkas genom att samtidigt hållas isär. Såtillvida som vi då skulle kunna tala om en genomträngning av herresignifikanten i Žižeks text innebär detta dels att S1 i sig förkroppsligar ur-kastrationens konstitutiva spänning och hur den som centrum därför alltid redan, liksom *a* och fantasin, fungerar som ett slags kvasi-transcendentalt element, dels att själva (icke)relationen mellan S1 och *a* förkroppsligar fantasins kortslutning. Implicit innebär detta att herresignifikanten i sig är asymmetrisk och lånar sig själv till asymmetriska tolkningar (olika sätt att relatera till den Andre). Genomträngningen av S1 förskjuter betydelsen av den från medvetet centrum, till ifrågasatt och instabilt centrum, till en del av den symboliska ordningens produktiva skugga, alltså det

[178] En risk som vi i det sista kapitlet kommer uppmärksamma i relation till Butlers läsning av Žižeks text som ”livsteori”.

[179] ”Poängen är följaktligen inte att det helt enkelt finns ett överskottselement i förhållande till tillgängliga platser i strukturen, eller en överskottsplats som saknar element vilka skulle kunna fylla den. En tom plats i strukturen skulle fortfarande upprätthålla fantasin om ett element som kommer att framträda och fylla ut denna plats. Ett överskottselement utan plats skulle fortfarande upprätthålla fantasin om en ännu ej känd plats vilken väntar på det. Poängen är, snarare, att den tomma platsen i strukturen strikt korrelerar med det felande element som saknar plats: de är inte två olika enheter, utan fram- och baksida av en och samma enhet, alltså en och samma enhet inskriven på de två sidorna av ett Möbiusband.”

omedvetna subjektet. Med det senare har vi nått något ganska annorlunda än de stabiliserande herresignifikanter som i en given diskursiv kontext dominerar detta, till exempel i form av ett visst rådande ideal.

Detta låter oss återvända till den betydelse herresignifikanten tillskrivs som nod eller centrum i många dekonstruktionistiskt influerade analyser, där dessa intar rollen av något illusoriskt som bör dekonstrueras, genomskådas och plockas isär, på så vis att exempelvis den traditionella manligheten ställs mot nya former av radikal manlighet vilka visar på den förras bräcklighet. Žižeks poäng är emellertid en annan och även om han med många andra ser herresignifikanten som en tom signifikant (alltså som en signifikant som inte refererar till något substantiellt yttre) föranleder detta honom inte att diskreditera denna signifikant, eller identifikationen med den. Det topologiskt intressanta i jämförelsen med dekonstruktionen är det sätt på vilket paret herresignifikant/*objekt a* påminner om dekonstruktionens formulering av motsättningen mellan diskursens centrum och den rest som alltid undflyr diskursen. Liksom hos Laclau och Mouffe präglas dekonstruktionistiska ansatser ofta av den enligt Žižek falliska uppfattningen om det symboliska som ett fritt fält av signifikanter som endast tillfälligt fixeras genom att en viss signifikant börjar fungera som dess grund eller centrum. I och med att denna grundläggande fixering aldrig kan bli total är den andra sidan av den de rester eller spår som den lämnar och som kommer att hemsöka det symboliska fältet likt en skugga. Detta tangerar Lacans beskrivning av herrens diskurs.

Som redan konstaterats har den dekonstruktionistiska analysen traditionellt handlat om att skaka om liknande centrum och de metafysiska system de producerar genom att väcka frågan om periferin. Mot detta föreslår emellertid Žižek i uppsatsen ”The Eclipse of Meaning” att vi betraktar relationen mellan centrum och supplement som en *spekulativ identitet* (*IR,* 212).[180] Detta förslag kommer i samband med en diskussion av Derridas formulering av relationen mellan centrum och supplement, där Žižek menar att Derrida överbetonar supplementets paradoxala karaktär och (till skillnad från Lacan) underskattar det paradoxala i centrum/herresignifikanten själv.[181] För enligt

[180] Argumentet här är i det närmaste identiskt med det han för i appendixet till *NF*, s. 271ff.

[181] Även om vi här primärt sysselsätter oss med ett försök att närma oss Žižeks teori och inte riktigheten i hans kritik av Derrida bör ett antal problem med den senare här åtminstone indikeras. För det första är centrum hos Derrida givetvis tvetydigt. Problemet som Derrida behandlar är just hur denna tvetydighet maskeras genom att en viss relation mellan centrum och periferi upprättas. Det Derrida intresserar sig för hos supplementet är därför, för det andra, inte bara dess paradoxala karaktär, utan hur det tillsammans med centrum utesluter ”det andra” som systemet förutsätter. Därför gäller inte Žižeks uttalande om att ”centrum undergräver sin egen grund i sina försök att införliva supplementet”. Supplementet behöver nämligen inte bekämpas. Det är i sin form redan (delvis) införlivat i det samma. Så förhållandet är inte det att centrum bekämpar och införlivar supplementet, tvärtom är det så att relationen centrum-supplement är en som täpper till centrums och supplementets *gemensamma* andra. Detta är själva poängen med Derridas tal om skriften som talets supplement. Talet konstituerar sig inte genom att utplåna skriften, utan genom att omvandla det andra som Derrida be-

Žižek är nämligen herresignifikanten i sig ett supplement eller överskott. Centrum är som Žižek säger inget annat än supplementet betraktat ur ett visst perspektiv, vilket innebär att något i centrum i supplementet ställs inför sin egen tvetydighet. Inom ramen för Žižeks text är det lätt att associera denna spekulativa identitet mellan centrum och periferi till fantasins spekulativa identitet. I den redan nämnda uppsatsen skymtar faktiskt denna homologi fram i en viss passage.

> The ultimate Lacanian 'infinite judgement', of course, is his formula of fantasy, $ ◊ *a*, positing the codependence of the pure void of subjectivity and the formless remainder of the Real which, precisely, resists subjectivization: *objet a* is not merely the objectal correlative to the subject, it is the subject itself in its 'impossible' objectal existence, a kind of objectal stand in for the subject. And it is the same with 'Supplement is the Centre.' The point is not merely that there is no Centre without the supplement, that it is only the supplement which, retroactively, constitutes the Centre: the Centre itself is nothing but the supplement perceived from a certain perspective – the shift from the Centre to its supplement concerns the point of view, not the 'thing in itself.' (*IR*, 212f.)[182]

Frågan är vad Žižek här beskriver. Supplementet tycks vara för centrum vad *a* är för det tomma subjektet, men vad innebär detta? Är det två homologa, men oberoende oändliga omdömen, å ena sidan fantasins uttryck, å andra sidan centrum/supplement? Eller konfronterar vi här två omdömen som måste läsas i relation till varandra så att de båda logikerna inte alls kan betraktas som åtskilda? Det intressanta med detta utdrag är att det närmar sig samma tvetydighet vi ovan beskrivit hos S1 fast från andra hållet, från det $ som i herrediskursen tjänar som S1s omedvetna. För det är inte bara herresignifikanten som är tvetydig. Även $ framträder, om vi ser utdraget ovan som en samläsning av $ och centrum, som ytterst tvetydigt, som något alltid redan bestämt i relation till *a* som supplement.

Denna tvetydighet är viktig, men samtidigt tycks den i utdraget formuleras på ett otillfredsställande sätt. Det första problemet ligger i hans idé om att *a* ersätter subjektet som en ren tomhet *samtidigt* som han jämför *a*:s roll för subjektet som liktydig med den supplementet spelar för centrum, trots att centrum i dekonstruktionistiska analyser inte kan betraktas som någon ren

---

nämner ärkeskrift till en komplementär skrift, vilka förvisso inte innebär att talet någonsin helt gör sig av med ärkeskriften. Se vidare kapitlet "Det odödas analys" nedan.

[182] "Det mest framträdande lacanska 'oändliga omdömet' är givetvis hans formel för fantasin $ ◊ *a* vilken sätter det ömsesidiga beroendet mellan subjektivitetens rena tomhet och det realas formlösa rest som just motsätter sig subjektiviseringen: *objet a* är inte bara subjektets objektlika korrelat, det är subjektet själv i dess 'omöjliga' objektlika existens, ett slags ersättare för subjektet. Och det är på samma sätt med 'supplementet är centrum.' Poängen är inte endast att det inte finns något centrum utan supplement, att det endast är supplementet som retroaktivt konstituerar centrum: centrum är i sig inget annat än ett supplement iakttaget ur ett visst perspektiv – skiftet från centrum till dess supplement handlar om synvinkeln, inte om 'tinget självt.'"

tomhet. Mer rimlig ter sig då homologin mellan centrum och S1. Det andra problemet ligger i det sätt på vilket han diskuterar relationen mellan centrum och supplement. För det är rimligt att betrakta dem som ett oändligt omdöme eller spekulativ identitet i Žižeks mening, men mindre lyckat att tala om en perspektivistisk förskjutning från den ena av dem till den andra eftersom de tillsammans bildar ett perspektiv. Hela poängen med Žižeks kritik av dekonstruktionen handlar ju om detta! Det faktum att centrum och supplement delar samma strukturella position och att de tillsammans refererar oss till subjektet.

Dessa båda problem tycks vid närmare betraktelse kommunicera med varandra. Och om det finns en poäng i att jämföra $ med centrum eftersom detta indikerar att $ endast kan framträda som en sekundär effekt (hur real den än är) inom det symboliska, som orsakad vid *a*, så är det inte desto mindre problematiskt att likställa den med S1. En möjlig lösning på detta problem är i motsats till detta att läsa S1-*a* mot bakgrund av centrum-supplement. Men inte på så sätt att S1 framträder som en retroaktiv effekt av *a*, eftersom S1 och *a* framträder samtidigt genom kastrationen. Istället skulle det vara $ som framträder som en sådan effekt inom ramen för den spekulativa identiteten mellan S1 och *a*. Det skulle innebära att vi ger $ ställningen av den binära signifikanten eller *Vorstellungsrepräsentanz* i Freuds mening. Så skulle subjektet vara något i den ej överbryggbara motsättningen mellan centrum och supplement. Så får vi ett uttryck S1 ◊ *a* vilket i sig uttrycker subjektet som dödläge och som sådant då avlöser fantasins $ ◊ *a*. Detta skulle då kunna vara ett uttryck för den genomträngda fantasin. Ett uttryck som i sitt kortslutande av två kvasi-transcendentala begrepp framkallar det som finns mer i fantasin än fantasin själv, nämligen subjektet som ett överskott vilket inte längre fungerar som ett omedvetet, bortom.

Det är avslutningsvis just mot denna bakgrund vi ska förstå Žižeks kritik av den franske filosofen Claude Leforts politiska analys av demokratins uppkomst. Enligt Lefort konstitueras demokratin genom ett slags tömning av maktens centrum. Demokratin möjliggörs med andra ord av ett förbud mot intagandet av herrens position, vilket innebär att den utgår ifrån omöjligheten i herresignifikantens sättande av den symboliska ordningen. Men problemet är enligt Žižek – och det är detta problem han i *For they know not what they do* utvecklar med avseende på den jakobinska terrorn vars yttersta princip just var detta förbud – att själva *förbudet* i tysthet redan intar denna plats. Medan tron på herrens identitet med lagen då är naiv i så måtto som den inte griper identitetens omöjlighet, är demokratins problem att den inte ser hur den alltid redan grundar sig på ett våld jämförbart med herrens. I en, möjligen något överraskande, vändning är det då ett erkännande av detta våld Hegel enligt Žižek åstadkommer i sitt hypotetiska tal om monarkens plats i den rationella staten. Gåtan för den moderne läsaren är enligt Žižek hur Hegel i sin formulering av en totalt rationell stat kan hänga fast vid idén om att denna stats centrala funktion ska tillsättas fullständigt irrationellt, m a

o via en biologisk successionsordning (*FTK*, 268f.). Det rationella alternativet vore givetvis att tillsätta det högsta ämbetet som vilket annat ämbete som helst, alltså meritokratiskt. Problemet är emellertid enligt Žižek att en sådan totalt rationell ordning där varje tecken framstår som motiverat blir irrationell just för att den förnekar det grundläggande faktum att ingen symbolisk ordning kan vara fullständigt transparent. Den rationella totaliteten blir ironiskt nog falsk och irrationell eftersom den maskerar denna brist, eller som Hegel kanske skulle ha uttryckt det, sitt negativa ursprung. Den biologiska successionsordningen kan däremot som en helt godtycklig princip, en lag utan rationell grund, behålla och reflektera denna rest av det systemet strävar mot att göra sig fri från. Så Žižeks argument rör frågan om hur vi ska kunna upprätthålla maktens tomrum samtidigt som vi säger oss göra det. Hans lösning är att det måste ske en viss materialisering av maktens centrum för att detta inte ska förbli ett abstrakt bortom, men materialiseringen kan inte vara fullständig vilket också skulle resultera i samma abstrakta bortom. Tvärtom måste den vara paradoxal. Den måste vara samtidigt central och fullständigt impotent. Monarkens negativa funktion som en ”tom och formell agent” är därför strikt identisk med fallos, herresignifikanten. Endast genom att basera den rationella ordningen på en signifikant som markerar något för ordningen fullständigt överflödigt (biologin) kan maktens lokus bevaras öppet. Det är i denna omöjliga, spekulativa kollaps mellan S1 och a vi finner det symboliskas sanna uttryck enligt Žižek (*FTK*, 84). Även om vi som vi sett kan se denna kollaps i vart och ett av de lacanska begreppen S1 och *objekt lilla a* framstår den spekulativa kollapsen av fantasin som en specifikt žižeksk innovation. Denna fantasins omöjliga samtidighet *är* subjektet i betydelsen signifikantens omedvetna subjekt. För subjektet framträder endast i mötet med det odöda fantasiobjektet.[183] Och ytterst är detta subjekt inget annat än det symboliska i dess striktaste mening, som den symboliska ordningens orsak (*IR*, 47).

[183] Något Žižek till exempel diskuterat med avseende på hur den typiskt mänskliga existensen framträder genom ett omöjligt möte med ett ”omänskligt” objekt. Det som skiljer den mänskliga existensen från den djuriska är därför inte kulturen. Människan är inte ett djur som via en andra natur gjort sig fri från djurets omedelbara, instinktiva och lokalt inbäddade tillvaro. Övergången från det djuriska till det mänskliga handlar istället om ”en upphängning vid ett ’omänskligt’ objekt”. Det innebär att det intressanta inte är huruvida det finns någon speciell artskillnad mellan djur och människa. Žižek menar att det mänskliga inte ska definieras genom skillnaden till det djuriska, istället handlar det om en i människan inneboende skillnad – så att skillnaden mellan människa och överskott är det som definierar vad det innebär att vara människa (Se *PV*, 123).

Fantasiobjektet och intersubjektiviteten

Sedan den akademiska striden mellan den tyska kritiska filosofin (främst representerad av Habermas) och den franska ”poststrukturalismen” (bland annat företrädd av Foucault, Derrida och Lyotard) har många försök att mer nyanserat relatera dessa läger till varandra gjorts. I den tyska kontexten kan till exempel de tidiga bidragen från Rainer Nägele och Manfred Frank nämnas.[184] Ett annat intressant försök att tänka samman dessa inriktningar har gjorts av den brittiske filosofen Peter Dews som i sin bok *Logics of disintegration* genom en noggrann undersökning av poststrukturalismen syntetiserar Habermas och Lacans teorier om intersubjektivitet.[185] Kombinerat med det faktum att Dews ägnar ett helt kapitel av en av sina senare böcker *The limits of disenchantment* åt bristerna i Žižeks läsning av Lacan och Hegel, förser oss Dews analyser med en bra ingång till frågan om hur fantasin och i synnerhet fantasiobjektet som begrepp inverkar på Žižeks syn på intersubjektiviteten.[186] För utan tvivel skiljer sig Žižeks hegelianism som ständigt riktar uppmärksamheten mot den brist som skriver in sig i intersubjektiviteten, från exempelvis Habermas sätt att ge intersubjektiviteten (visserligen i dess transcendentala form) privilegierad ställning i det dialektiska systemet. Jag vill i det följande rikta uppmärksamheten mot den fråga som redan uppmärksammats ovan om hur intersubjektiviteten i sig enligt Žižek genomlöps av fantasins dödläge och vad detta får för konsekvenser för bedömningen av Dews kritik av Žižeks ontologiska argument.

Svagheten i Žižeks hegeltolkning ligger enligt Dews framför allt i den ställning som Žižek ger intersubjektiviteten och detta präglar enligt Dews också hans läsning av Lacan. Dews menar sig visa att Žižeks analys dels inte är hegeliansk, dels inte ens är lacansk.[187] För Žižek tar enligt Dews inte hänsyn till att det lacanska fantasiobjektet (*objekt lilla a*) inte endast markerar det som den symboliska ordningen aldrig kan uttrycka eller symbolisera, utan också fungerar som en *förmedlare* mellan subjektet och den Andre. Därför missar Žižek Lacans centrala insikt i hur objektet *samtidigt* är en markör för bristen *och* en intersubjektivitetsskapande förmedlare mellan

---

[184] Nägele har undersökt relationen i ett antal artiklar med olika fokus som till exempel ”Freud, Habermas and the Dialectic of Enlightenment. On Real and Ideal Discorses.” *New German Critique*, nr. 22, 1981, s. 41-62 (där förhållandet mellan Habermas och Lacans analyser diskuteras); ”The Scene of the Other. Theodor W. Adorno’s Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism” *boundary 2*, vol. 11, nr. 1-2, 1982, s. 59-79. Manfred Frank har med utgångpunkt i den tyska idealismen studerat det han benämner “Neostrukturalism” och även dess relation till Frankfurtskolans kritiska filosofi, se till exempel *What is Neostructuralism?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

[185] Se Peter Dews, *Logics of Disintegration* (London: Verso, 1987).

[186] Dews förlitar sig i sitt argument till Hinrich Fink-Eitels, *Dialektik und Sozialethik: Kommentierende Untersuchungen zu Hegels ’Logik’,* (Meisenheim; Anton Hain, 1978).

[187] Peter Dews, *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy* (London: Verso, 1995), s. 253.

subjektet och den Andre. På grund av det menar Dews att Žižek misskänner *objekt lilla a*:s ställning i den lacanska teorin då han inte noterar hur det är en effekt av ”reflektionens eget avfärdande [*sic!*] av sin egen intersubjektivitet”.[188] Detta tangerar Dews kritik av Žižeks Hegelläsning. Dews centrala argument är att Žižeks tal om objektet (men också hans tal om ett slags ”fantasins dödläge”) skymmer den kontinuerligt pågående konflikt som präglar relationen mellan subjektet och den Andre/intersubjektiviteten. Dews utgår i sin diskussion av Žižeks analys från det avslutande kapitlet i *Ideologins sublima objekt* där Žižek diskuterar Hegels beskrivning av rörelsen från ”sättande reflektion”, via den ”externa reflektionen” och den ”bestämda reflektionen” till den så kallade ”reflexiva reflektionen” (en beskrivning som återfinns i den andra boken av den första delen av *Wissenschaft der Logik*, av Hegel benämnd ”Väsendets doktrin”).[189]

Žižeks försöker i *Ideologins sublima objekt* fånga denna reflektionens rörelse genom en analys av den ständigt aktuella frågan om den litterära tolkningens relation till texten (som också kan översättas till frågan om sociologens relation till sitt objekt). Den *sättande reflektionen* går enligt Žižek att jämföra med det konventionella och oreflekterade antagandet om att texten existerar oberoende av subjektet. I denna förståelse kommer tolkningsarbetet att handla om att få tillgång till textens sanna mening. I den *externa reflektionen* börjar emellertid subjektet uppfatta det sätt på vilket den egna tolkningen alltid redan är en del av denna sanning och hur tolkningen aldrig helt når en autonom objektivitet. Den sanna meningen uppfattas här som ett slags ”i-sig” som subjektet endast kan försöka komma så nära som möjligt, vilket innebär att den externa reflektionen alltid i en mening misslyckas. Subjektet kan aldrig nå sanningen. Men den externa reflektionen innebär inte endast ett misslyckande, när detta misslyckande ges en generell status (vi kan aldrig nå sanningen) leder det dessutom till att sanningen som sådan relativiseras (det finns ingen sanning) och att en idé om alla tolkningars lika status infinner sig. Den *bestämda reflektionen* kan enligt Žižek jämföras med Gadamers hermeneutiska tal om att raden av misslyckade tolkningar i sig bör betraktas som ”sanningen” (*SOI*, 214). I Žižeks text innebär detta att tinget från och med nu inte är något utanför tolkningen, subjektet finner så att säga att ”objektet” endast är en reflektion av subjektets egen struktur. Och det är i denna rörelse Žižek lokaliserar den för hans argument avgörande *dubbleringen* i den hegelska analysen. Den bestämda reflektionen handlar om att den klyfta som skiljer subjektet/tolkningen/skenet från objektet/sanningen/väsendet i

[188] Dews 1995, s. 254.

[189] Denna diskussion om ”sättandet” diskuterades i det förra kapitlet som en av de centrala hegelianska influenserna i Žižeks text, där en viktig del av Žižeks analys handlar om hur han läser resonemanget om sättandet som homologt med det psykoanalytiska talet om den retroaktiva bestämningen. Žižeks har också i en utförlig analys kommenterat hur ”väsendets doktrin” kan användas i analysen av ideologi, se kapitel 4 ”Hegel’s ’Logic of Essence’ as a Theory of Ideology” i *TN*.

den bestämda reflektionen börjar att förstås som en dubblering av en klyfta som skär rakt igenom det subjektiva skenet som sådant. Den *reflexiva bestämningen* innebär då avslutningsvis ett slags uppvärdering av objektet genom vilken objektet börjar fungera som själva förkroppsligandet av (ur)kastrationen (*SOI*, 215).

Problemet skulle enligt Dews vara att Žižeks analys aldrig rör sig bortom Hegels tal om det paradoxala jämviktsförhållandet mellan subjekt och objekt i väsendets logik. Han tar inte tillräcklig hänsyn till hur denna relation endast är temporär och att den bestämda reflektionen för Hegel följs åt av uppkomsten av ett slags ”proto-intersubjektiv” struktur.[190] Detta leder enligt Dews till att Žižek felaktigt tar denna reflektions relation mellan subjekt och objekt som ett slags slutgiltig insikt, medan den för Hegel uppenbart intar rollen av en fas i andens utveckling. Om därför slutpunkten för väsendets logik är den asymmetri som Žižek uppmärksammar menar Dews inte att detta kan accepteras som kärnan i den hegelska dialektiken. Tvärtom står vi här inför en process som ”kulminerar i en kris” vilken får sin avlösning först i den större logikens tredje subjektiva del ”Begreppets doktrin”. Här avlöses enligt Dews väsendets kontingenta logik i en identitet som upphäver konflikten mellan nödvändighet och tillfällighet, mellan grunden och det som grundas.[191]

> The vicious circularity of the structure of essence cannot be broken open by a further act of knowing, but only when the reflecting subject no longer seeks to ground its own identity by abstracting from its relation to the other. Only by acknowledging this relation as constitutive of its identity, just as this identity enters into the relation, can it finally resolve the conflict between necessity and contingency, the ground and that which is grounded. At first sight, it may appear far-fetched to interpret the structure of the Hegelian concept in terms of reciprocal recognition; inversely, it may not be clear why Hegel would designate what we now term ‘intersubjectivity’ as ‘the concept’ (i.e. conceptuality). But this proposal can perhaps be made more plausible if we consider that the conceptuality of language, which is fundamental to human sociality, establishes a permanent possibility of reconciling conflicting subjective perspectives. […] Indeed, it could be argued that for Hegel the ‘life of the concept’ consists in nothing other than this constant process of rupture and negotiation.[192]

---

[190] Dews 1995, s. 242.
[191] Dews 1995, s. 244.
[192] “Den onda cirkulariteten i väsendets struktur kan inte brytas upp genom ännu en vetandeakt, utan endast när det reflekterande subjektet inte längre söker grunda sin egen identitet genom att abstrahera sig från sin relation till den andra. Endast genom att erkänna denna relation såsom konstitutiv för den egna identiteten, just som denna identitet inträder i relationen, kan den till slut upplösa konflikten mellan nödvändighet och kontingens, grunden och det som är grundat. Till en början kan det tyckas långsökt att tolka det hegelska begreppets struktur i termer av ömsesidigt erkännande; omvänt kanske det inte är klart varför Hegel skulle beteckna det vi nu benämner ’intersubjektivitet’ som ’begreppet’ (dvs. begreppslighet). Men detta förslag kan kanske göras mer rimligt om vi betänker att språkets begreppslighet, vilken är grundläggande för mänsklig socialitet, etablerar en permanent möjlighet att förena subjektiva perspektiv i konfliktn […] I själva verket skulle man kunna hävda att ’begreppets liv’ för

Kanske är det här Dews tydligast signalerar sin närhet till teoretiker som Habermas genom att liera Hegels uppfattning om begreppets negerande arbete med en idé om en ”permanent möjlighet” att förena subjektiva perspektiv som befinner sig i konflikt till varandra.[193] I detta kan vi nämligen tydligt urskilja Habermas idé om hur konflikten mellan subjekt på den empiriska nivån alltid redan förutsätter ett erkännande av varandra på en mer transcendental nivå som alltså utgör den förras förutsättning. För enligt Habermas förutsätter den empiriskt pågående kampen mellan olika subjekt alltid redan en rationell och normativ ”metakommunikation” eller ”idealisk talsituation.” Denna dubbelhet är avgörande för Dews samläsning av Habermas och Lacan och tangerar enligt honom den lacanska distinktionen mellan utsagans och utsägandets nivå, där ett empiriskt påstående alltid betraktas som skuggat av ett omedvetet symboliskt sammanhang.[194] Samtidigt är Dews väl medveten om problemen med att förena dessa båda dubbelheter, i synnerhet när det gäller Habermas rationalistiska läsning av den transcendentala nivå som skuggar den pågående konflikten mellan de subjektiva perspektiven.[195] I valet mellan Lacans och Habermas definition av dubbelheten tycks Dews ytterst föredra Lacans syn på sanningen och autenticiteten framför Habermas. Skälet till detta är att Lacans formulering är mer transcendental och inte grundar sig i enskilda konventioner. I lacansk terminologi skulle vi kunna säga att Lacan tömmer frågan om sanning på sanning i symbolisk mening, till skillnad från Habermas idé att kunskap alltid har sitt ursprung i konkreta, mänskliga handlingssammanhang.[196] Kanske kan detta uttryckas lättast med avseende på frågan om det universella som för Habermas kan formuleras i termer av nödvändiga, kognitiva validitetskrav, medan det för Lacan handlar om subjektets relation till den Andre bortom varje ”kulturellt specifik horisont av mening.” Så om den intersubjektivitet Dews talar om därför är tydligt influerad av den kritiska teorins betoning av hur vår kommunikation alltid underförstår en form av sanning tycks han samtidigt i likhet med Lacan se denna sanning som aprioriskt given och icke-empirisk.[197]

Enligt den žižekska läsningen av Lacan är insatsen i Dews habermaska läsning av Lacan hög. Vad som står på spel är inget mindre än den psyko-

---

Hegel inte består av något annat än denna konstanta process av (av)brott och förhandling.” Se Dews 1995, s. 244f.

[193] Dews 1995, s. 245.

[194] Dews 1987, s. 237. Dews återger denna skillnad med Lacans distinktion mellan *le discours vrai* och *la vraie parole.*

[195] I *Logics of Disintegration* behandlar Dews därför den kritiska teoretikern Albrecht Wellmers kritik av Habermas, i vilken Wellmer menar att hela idén om den idealiska talsituation utgör en projicering av en objektivistisk illusion om en faktisk existerande sanning.Dews ger denna kritik visst stöd, men vidhåller att Wellmer fortfarande accepterar Habermas idé om att vardaglig interaktion förutsätter normer som i sig inte kan ifrågasättas i interaktionen. Se Dews 1987, 223, samt Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).

[196] Dews 1995, 272ff.

[197] Dews 1995, 263.

analytiska idén om det omedvetna. Så är det till exempel detta omedvetna Žižek i *Njutandets förvandlingar* menar att Habermas likviderar (i det att denne via en rationalistisk utplattning ”löser” det dödläge som Adornos negativa dialektik kom att fångas i eller om man så vill exponera). Något liknande kan sägas om Dews Lacantolkning. Det centrala för Dews är hur relationen till andra subjekt alltid redan är förmedlad genom relationen till den Andre. Liksom hos Žižek blir den Andre så att säga kommunikationens aprioriska villkor. Men som vi sett är denne Andre enligt Žižek i sig ofullständig och märkt av ett överskott (*objekt lilla a*) subjektet aldrig kan komma tillrätta med (faktum är att det precis är denna ofullständighet och detta överskott som ytterst enligt Žižek ligger bakom den Andres auktoritet och därmed lockar fram kommunikation). Med tanke på att en av Žižeks centrala idéer är att *objekt lilla a* i egenskap av markör för den Andres brist (alltså som subjektets objektiva korrelat i den Andre) utgör den instans som förmedlar mellan subjektet och den Andre, framstår därför Dews kritik av Žižeks läsning av *objekt lilla a* som rätt märklig. Viktigare för vårt vidkommande är emellertid Dews idé om att Žižek missar hur fantasiobjektet är en effekt av reflektionens eget avfärdande av sin egen intersubjektivitet, en idé som går tillbaka på resonemanget om den empiriska kommunikationens beroende av den Andre som intersubjektivitetens ”lokus” (samlande punkt). Som vi drar oss till minnes menar Dews att fantasiobjektet framträder i kommunikationen som en reflektion av den aprioriska intersubjektiviteten. Problemet med detta är ur Žižeks perspektiv att Dews fortsätter att tänka den Andre som fullständig och bristen som något som först framträder i kommunikationen mellan empiriska subjekt. Detta ter sig oförenligt med Žižeks formulering av den psykoanalytiska situationen som just syftar till att intervenera i den fantasi som konstituerar den empiriska kampen eller kommunikationen. För om det även för Žižek är avgörande att fantasiobjektet samtidigt uttrycker något den vardagliga interaktionen tränger undan och förmedlas av, är det för honom lika viktigt att detta något (eller snarare ingenting) inte är den Andre, utan snarare det ingenting (ur-kastrationens reala klyfta) som själva fantasin om den Andre (vilken enligt Žižek håller samman det symboliska) tränger undan.

Skillnaden mellan Dews och Žižeks syn på intersubjektiviteten kan liksom den mellan Lacan och Habermas uttryckas med avseende på frågan om det universella. Hos Dews tycks det universella vara liktydigt med begreppets rörelse av ständig förhandling i form av ett slags medvetandegjord intersubjektivitet i Habermas mening (som i den vardagliga interaktion då tenderar att döljas, varpå objektet framträder som denna bortträngnings symptom). Som vi sett innebär Dews ”val av Lacan” dock att det universella i sig måste vara oberoende av varje form av partikulär kontext och i detta tycks han komma nära den universalism Judith Butler förespråkar i *Contingency, hegemony, universality*. För liksom i Butlers tolkning av Hegels idé om det ”konkret universella” framträder intersubjektiviteten hos Dews som ett nöd-

vändigt kontingent fält statt i ständig förändring eftersom dess grund är själva omförhandlingen. Att ställa en sådan konkret universalitet mot Žižeks analys ter sig emellertid problematiskt då det innebär att vi ignorerar det sätt på vilket han bestämmer det symboliska som ursprungligt ofullständigt. Det är också att misskänna hans grundläggande ambition att tänka igenom den öppna universaliteten som sådan, en ambition för vilken jag menar att frågan om fantasins klyvning är central. En viktig del av detta projekt är att ge fantasiobjektet en konstitutiv roll vilket Dews inte tycks göra. Alltså inte som symptomet för misskännandet av intersubjektiviteten, utan som ett symptom för intersubjektivitetens villkor som intersubjektiviteten själv aldrig helt kan omfatta. Därför kan vi mot Dews anklagelse om att Žižek på ett illegitimt sätt dröjer sig kvar i de paradoxala relationer mellan subjekt och objekt som utmärker den bestämda reflektionen på bekostnad av det intersubjektiva begreppets rörelse av ständiga brott och förhandling mellan subjektiva perspektiv,[198] lyfta fram hur detta kvardröjande för Žižek blir ett sätt att reflektera det som i Dews idé om intersubjektiviteten förblir ett ej ifrågasatt villkor. Enligt Žižek är det universella inte ett innehåll vi kan uppenbara i form av en intersubjektivitet i förhandling, utan snarare det som förmedlar eller möjliggör denna förhandling i sig. Och eftersom detta villkor enligt Žižek är det omöjliga reala kan det endast framträda i form av fantasins tvetydiga instans, vilket bland annat gör att Dews och Žižeks perspektiv går isär med avseende på frågan om relationen mellan det nödvändiga och det kontingenta. Å ena sidan har vi Dews universella (begreppets liv, intersubjektiviteten) som i sin provisoriska form (av något som hela tidens omförhandlas) löser upp motsättningen mellan det kontingenta och det nödvändiga genom att (a) göra det kontingenta nödvändigt i betydelsen att den konkreta kampen mellan perspektiven är den enda nödvändigheten, (b) göra det nödvändiga kontingent eftersom det nödvändiga endast framträder genom det kontingenta. Å andra sidan har vi Žižeks universella som slår in en kil i det kontingenta själv. Poängen här är att Dews kontingenta universalitet faktiskt utgör själva utgångspunkten för Žižek. Liksom för Dews finns det för Žižek ingenting utanför begreppets liv. Det räcker med andra ord inte att tömma den traditionella synen på det universella och visa hur det universella alltid redan är bundet till en kontingent kontext och alltså till sitt väsen historiskt. Här ligger faktiskt Žižeks strävan nära den som Derrida visar i sin uppgörelse med Hegels filosofi i *Glas.* Centralt för Derrida är nämligen att Hegels filosofi leder oss mot ett ifrågasättande av det linjära tidsbegrepp som varje historicism tar som sin utgångspunkt. Žižek söker tänka detta genom att väcka frågan om hur varje konkret universalitet i Dews mening i sig är konstitutivt förankrad i något realt, men också hur denna förankring därför också måste vara det enda verkligt universella som ”det samma” som alltid markerar det reala i det symboliska. Och denna markör är då inte endast markören för det

[198] Dews 1995, s. 256n37.

som blockerar det symboliska, utan också förmedlaren mellan subjektet och den Andre.

Totalitet eller dissemination?! Ja, tack!

Vår diskussion om fantasins ställning i Žižeks topologi väcker vidare frågor gällande relationen mellan Žižeks och dekonstruktionens respektive analyser. Jag väljer i det följande att ta fasta på det redan inslagna spår som väckt frågan om jämförelsen mellan Žižeks definition av herresignifikanten och dekonstruktionens syn på diskursens centrum. I denna diskussion skisserades ett maskulint respektive feminint sätt att uppfatta herresignifikanten. Den maskulina uppfattningen var den som postulerade herresignifikanten som en signifikant som intervenerar i ett öppet fält av signifikanter och fixerar detta. Referensen till Laclau och Mouffes lacanskt influerade idé om noden nämndes som ett exempel på hur herresignifikanten upptagits i den samhällsvetenskapliga diskussionen som en instans vilken fixerar ett ursprungligt öppet socialt fält. Denna idé om det politiska fältets ursprungliga öppenhet lånar influenser från Derridas formulering av texten som ett ursprungligt utspritt eller disseminerat flöde, så att noden också i det närmaste kommer att få ställningen av det Derrida benämner centrum. Detta är viktigt. För kanske är denna relation mellan å ena sidan en ursprungligt öppen text och å andra sidan ett (metafysiskt) centrum som intervenerar i denna öppenhet och fixerar (förtingligar, totaliserar) en av de mest rudimentära föreställningar dekonstruktionen lämnat efter sig eller – om vi vill tona ned dekonstruktionens betydelse – gett stöd i dagens teoretiska diskussioner.

Vad Žižek gör är inget mindre än att intervenera i antagandena till denna uppfattning och det är denna intervention vi här studerar med avseende på Žižeks kritik av dekonstruktören Rodolphe Gaschés inflytelserika diskussion av Derridas filosofi i *The tain of the mirror.* Närmare bestämt är det Gaschés beskrivning av det vi nedan kommer att benämna ”remarkeringen” som avhandlas eftersom detta begrepps betydelse i stora stycken tycks tangera herresignifikantens. Vad som står på spel här är just den tidsordning som ovan kritiserades med avseende på Stavrakakis användning av fantasibegreppet (”Fantasins tvetydighet i den lacanska analysen av utopin”), där fantasin tänktes som ett slags sekundärt misskännande av den ursprungligt öppna text vi i detta avsnitt ibland kommer att benämna *dissemination.* Vi har redan sett att det finns skäl att ifrågasätta Stavrakakis fantasibegrepp. Vad jag i det följande försöker att visa är hur Žižeks intervention ifrågasätter själva motsättningen mellan herresignifikantens totaliserande instans och disseminationens ursprungliga utspriddhet.

Några ord bör i detta sammanhang sägas om Žižeks invändningar mot dekonstruktionens kritik av den hegelska filosofin som i dekonstruktionen ofta fått spela rollen av den främsta representanten för en totalitär filosofi (Žižek formulerar mest systematiskt dessa invändningar i *For they know not what*

they do). Žižeks kritik handlar i huvudsak om två saker: a) för det första menar han att frågan om den rest som dekonstruktionen aktualiserar redan är väckt inom den spekulativa dialektiken, varför Žižek i detta avseende inte är kritisk mot dekonstruktionens teoretiska position i sig, utan snarare mot läsningen av Hegel, b) för det andra menar han att Hegel genom sitt spekulativa perspektivskifte överskrider denna insikt, varpå själva motsättningen mellan totalisering och dissemination kommer på skam. För att tala med det vokabulär som ovan introducerats innebär det hegelska perspektivskiftet ett ögonblick i vilket den transcendentala insikten om att en rest alltid redan flyr det symboliska återvänder till det symboliska självt och ett visst brott accepteras som lagens egen sanning (*FTK*, 204ff.).[199] Detta är till exempel den innebörd Žižek ger ”negationen av negationen”, som ”det ögonblick då man upptäcker att den enda sanna överträdelsen, den enda sanna negativiteten, är lagens egen” (*IR*, 126). Avgörande för Žižeks intervention är att dekonstruktionen inte förmår ta det kliv som perspektivskiftet innebär genom att den låser sig vid motsättningen mellan totaliseringen av det symboliska och det symboliskas konstitutiva öppenhet.[200]

Žižeks kritik i *For they know not what they do* riktar sig alltså mot Rodolphe Gaschés redogörelse för den så kallade ”remarkeringens logik” som utgör ett försök att detaljerat beskriva Derridas perspektiv med utgångspunkt i ”begreppet” (re)markeringen som Derrida introducerar i sin bok *La dissémination*. Kännetecknande för remarkeringen som begrepp är att det i likhet med den lacanska herresignifikanten verkar på fler än en nivå samtidigt. Dess mest omedelbara dimension kan enligt Gasché ringas in i termens stam *markeringen* (*the mark*).[201] Markeringen ska *för det första* förstås som det empiriska objektet ”tecken”. *För det andra* är markeringen en signifikant

[199] I Rex Butlers ord handlar det ”inte längre om förverkligandet av en transcendental möjlighet eller om att det potentiella blir verkligt” snarare riktar sig negationen av negationen mot ”idén om att det transcendentala *redan* är empiriskt, det potentiella *redan* aktualiserat – en ’kvasi-transcendental’ kollaps av distinktionen mellan nivå och metanivå […]” (*LT*, s. 99).

[200] Jag menar emellertid till skillnad från Dews (och kanske också Žižek själv) att Žižeks intervention i dekonstruktionen kan ses som en intern kritik som trots att den hävdar saker dekonstruktionen av hävd vänt sig mot (som subjektet) gör det på ett sätt som etablerar nära kopplingar till dekonstruktionen. Dews tycks missa denna närhet och tycks missbedöma Žižeks kritik av Gasché i *FTK*. Enligt Dews framställning delar han Žižeks kritik av dekonstruktionen, men inte den lösning Žižek föreslår eftersom den som vi sett fastnar i ”väsendets logik” och konflikten mellan subjekt och objekt. Mot detta menar jag då i det följande att Žižeks kritik av Gasché bör läsas med utgångspunkt i dekonstruktionen själv och i synnerhet Derridas arbete med att sätta relationen mellan det samma och det andra. I detta är Dews framställning att han delar Žižeks kritik av dekonstruktionen falsk emedan kritiken inte alls betyder samma sak i Žižeks och Dews perspektiv.

[201] Motiven till att översätta ”the mark” till ”markeringen” istället för ”märket” är flerfaldiga. Till att börja med är det lättare att kombinera prefixet ”re-” med markering än med märke. Dessutom är handlingen mer närvarande som ett inslag i substantivet markering, en markering är alltid en del av handling, till skillnad från det mer förtingligade märket. I detta indikerar avslutningsvis också talet om en markering tydligare närvaron av frågan om gränsdragningen som utgör en avgörande dimension av Gaschés logik.

vilken får sin mening i relation till andra tecken inom ett bestämt meningssystem. Markeringen är alltså inte bara en enhet i sig som refererar till ett yttre objekt, utan en enhet som får sin identitet inom en viss totalitet, som ett spår av denna struktur eller spår av andra spår. Utöver detta har markeringen *för det tredje* funktionen att som enskild signifikant dubblera eller beteckna meningen som totalitet och således genom ett slags ”supplementär tropologisk” rörelse bli alla övriga empiriska eller enskilda märkens (signifikanters) märke (signifikant). [202] Markeringen blir så att säga totalitetens eget begrepp och som sådant påminner den om den lacanska herresignifikanten vilken sammanfattar signifikantkedjan i en term och därmed liksom markeringen utgör en punkt i det symboliska vilken varje enskild signifikant i det är knuten till.

Samtliga dessa tre första innebörder avser förvisso markeringar som markerar något eller som med andra ord har någon form av signifikat. Lacans herresignifikant däremot karaktäriseras just av en brist på signifikat, en avsaknad som gör den till en ”tom signifikant.” Snarare än att beteckna totaliteten betecknar den som positiv signifikant totalitetens brist negativt. Denna förskjutning från sammanfattande till tom signifikant markeras i Gaschés diskussion av introduktionen av *re*-markeringen. För medan markeringen å ena sidan sammanfattar och möjliggör signifikationen som totalitet, kommer den å andra sidan att ladda denna totalitet med en ”grundläggande” tomhet eller frånvaro (totaliteten finns endast genom att ett tomt begrepp utan eget innehåll adderas till strukturen). Remarkeringen kommer liksom herresignifikanten att fungera som ett tecken för det som inte kan uttryckas av något enskilt tecken, något som kan jämföras med Žižeks beskrivning av kastrationen som ett slags ”signifikantens dubblering” genom vilken subjektet delas mellan sig självt (som tomt subjekt) och sin plats i strukturen (som symboliskt subjekt) (*CU*, 75). Det är vid denna punkt vi börjar urskilja differentialitetens roll i Gaschés argument. För i sin analys menar han att markeringen hämtar sin förmåga att beteckna i totaliteten från en minimal identitet med andra markeringar, den måste ständigt remarkeras av det den inte är. Varje enskild signifikant remarkeras inte bara av andra enskilda signifikanter utan av själva differentialiteten/skillnaden i själva systemet – alltså ’det’ som inget av systemets signifikanter/markeringar i sig kan beteckna eller omfatta. Markeringens natur kräver att den på detta sätt refererar till det som öppnar upp möjligheten av markeringar överhuvudtaget, markeringens gräns.[203] I denna mening är varje markering ”dubbel” och remarkeringen blir något ’mer’ än en totalitet eller sammanfattande term/begrepp. Detta ”mer” kommer inte till markeringen/signifikanten utifrån, inte heller av någon tillfällighet. Tvärtom är själva *formen av överskott* en nödvändig förutsättning för

[202] Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the philosophy of reflection* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), s. 219.
[203] Gasché 1986, s. 219.

signifikationen som sådan. Markeringen måste som markering referera till det 'nonsens-rum' som skiljer det från andra markeringar för att inleda sitt markerande. Detta innebär att remarkeringen som ett slags totaliserande begrepp som läggs till totaliteten för att sammanfatta denna, tycks överensstämma väl med Žižeks definition av herresignifikanten: remarkeringen ska uppfattas som en representant för det semantiska tomrummet mellan markeringarna i totaliteten, en plats där – som Derrida uttryckt det – "ingenting äger rum förutom rummet som sådant."[204] "En trop för mycket" som inte helt tillhör strukturen adderas således till den.

Men Žižeks invändning mot dekonstruktionen är att den inte tar herresignifikanten på tillräckligt stort allvar. För herresignifikanten läggs inte bara till strukturen enligt Žižek, utan är också den instans som öppnar upp den från början. Det paradoxala i hans argument är därför att signifikationens frånvarande förutsättning i sig realiseras som något inom detta system.[205] Detta reala kan visserligen inte fullt ut uttryckas, men det kan inte heller hindras från att etablera sig i närvaron. Omöjlig att representera, omöjlig att göra sig av med, kommer det reala att häfta sig fast vid och tvinga sig på systemet i all oändlighet. Ett sätt att uttrycka detta är att Žižek vänder sig mot en falsk motsättning i dekonstruktionen mellan den totaliserande instansen och disseminationens öppenhet. Dekonstruktionen tvingar oss att välja sida i ett slags *"Totalitet eller dissemination!?"* Žižek har på andra ställen föreslagit att liknande tvingande val (där Lacans resonemang om *"Pengarna eller livet!?"* utgör paradexemplet) bemöts med ett bekräftande *"Ja, tack!"* som accepterar båda termerna utan att acceptera motsättningen mellan dem. Enligt Žižek tar dekonstruktionen helt enkelt inte hänsyn till den hegelska reflektionen av det partikuläras negativa form i det universella och förblir i den mening för-hegelsk (varför Žižek också ofta återkommer till närheten mellan Derrida och Kant). Något vi bör bära i minnet nu när vi vänder oss till hur Žižek sammanfattar Gaschés argument.

> The argument is clear. The (conceptual) totalization of a chain of marks is always re-marked by an additional mark which, within the series of semic marks, represents (holds the place of) their ground, their field of inscription – that is, their very differentiality, the difference between marks as such. Totality takes place only as re-marked; as soon as it occurs, a surplus-mark is always needed. In other words, totalization never totalizes all; because of a structural necessity, it is accomplished by means of an excess which itself remains non-totalized, non-accounted-for. What is not possible is a totalization which, through a self-reflective equation to itself, would comprise itself, its own re-mark – which would re-mark itself and thus achieve transparent self-coincidence. Yet Hegelian reflective reappropriation is precisely such an impoosible totalization in which the field of marks re-marks (reflects) its own conditions without remainder; in which the frame of the text is inscribed into,

[204] Jacques Derrida, *Dissemination* (London: Athlone, 1981), s. 257.
[205] Gasché 1986, s. 222.

> accounted for, by the text itself. Does this argument hold? Is it effectively an argument against Hegel? (*FTK*, 81)[206]

Vad Žižek diskuterar i utdraget är det sätt på vilket Gasché å ena sidan redogör för hur remarkeringens logik omöjliggör föreställningen om en självtransparent struktur eller totalitet, å andra sidan menar att Hegels filosofi just representerar ett försök att tänka en sådan omöjlig totalisering utan rest. Hos Gasché blir detta då ett argument mot Hegel och det är denna kritik Žižek bestrider genom att ifrågasätta motsättningen mellan totalisering och dissemination. För totaliseringen är enligt den ”feminina tolkningen” av herresignifikanten som ovan presenterades inte främst det som sluter strukturen, utan det som öppnar den. Vidare står inte heller den rest som undflyr strukturen i något motsatsförhållande till den totaliserande herresignifikanten. Tvärtom är resten herresignifikantens spår i det objektiva (dess objektiva korrelat). Och spekulationens poäng är därför inte att via totaliteten göra sig av med resten, utan tvärtom att visa hur strukturen alltid skriver in sin egen totaliserande gest via det överskott som den aldrig helt kan gripa.

Problemet med dekonstruktionen är därför enligt Žižek att dess analys inte speglar den rörelse i vilken negativiteten återigen reflekteras in i det universella, det perspektivskifte genom vilket vi enligt Žižek inser att det vi tidigare betraktade som totalt aldrig fanns – den totalitet vi därmed närmar oss är en annan. Žižeks poäng är att dekonstruktionens figur av en rest som ständigt flyr reflektionen är falsk precis såtillvida som den inte lyckas gripa hur totaliteten i sig alltid redan inkluderar denna rest i sin egen struktur. Detta är också dekonstruktionens problem i relation till det hegelska systemet: dekonstruktionen förblir enligt Žižek oförmögen att se hur exempelvis Hegels reflexiva bestämning skriver in resten som sådan i sin egen text *utan spår*. Men i detta får vi inte förlora ur sikte hur den problematik Gasché sysselsätter sig med i *The tain of the mirror* är något som lämnar ett permanent spår i Žižeks analys. Och om Gasché uppmärksammar hur dekonstruktionen skiljer sig från dialektiken genom att liksom Husserl och Heidegger markera

[206] ”Argumentet är klart. Den (begreppsliga) totaliseringen av en kedja av markeringar är alltid re-markerad av en ytterligare markering vilken, inom kedjan av semantiska markeringar, representerar (intar platsen för) deras grund, det fält i vilket de skrivs in – alltså, själva deras differentialitet, skillnaden mellan markeringarna som sådana. Totaliteten äger rum bara som re-markerad, så snart den uppkommer behövs alltid ännu en överskottsmarkering. M a o, totaliseringen totaliserar aldrig allt; p.g.a. en strukturell nödvändighet uppnås den via ett överskott som i sig självt förblir icke-totaliserat, ej redogjort för. Det omöjliga är en totalisering som genom en likställning med sig själv skulle innefatta sig själv, sin egen re-markering – vilken skulle re-markera sig själv och således uppnå en transparent självöverensstämmelse. Ändå är den hegelska reflektiva återapproprieringen precis en sådan omöjlig totalisering i vilken markeringarnas fält re-markerar (reflekterar) sitt eget villkor utan rest, i vilken textens ram skrivs in i och redogörs för av texten själv. Håller detta argument? Är det verkligen ett argument mot Hegel?”

hur en viss icke-reflexivitet alltid redan flyr den filosofiska reflektionen[207] är Žižeks ständigt återkommande poäng att visa hur denna icke-reflexiva punkt alltid redan är en del av Hegels dialektiska system. Men denna punkt är alltså inte en entydig rest som flyr systemet och det symboliska, utan markören för det symboliskas grund, fantasins *totaliserande* kortslutning som skakar om det symboliska i dess egen konstitution.

Deleuze bakifrån

Ovan uppmärksammades den för dekonstruktionen centrala kombinationen av å ena sidan en djupgående misstänksamhet mot det totaliserande centrumet och å andra sidan ett lika viktigt omfamnande av idén om en ursprungligt öppen text eller yta. Denna kombination och i synnerhet motsättningen mellan yta och totalisering visade sig vara problematisk i Žižeks ögon och poängen var att visa hur den ställning han ger fantasin, dess objekt och herresignifikanten i sin topologi syftar till att bryta med den dåliga oändlighet avfärdandet av totaliseringen innebär. Nu menar jag att detta inte ska tolkas som att Žižeks topologi går bortom dekonstruktionens ursprungligt öppna och disseminerade text. Fantasin är inte före eller utanför texten, även om den ”innehåller” eller ”förkroppsligar” dess gräns. Därför gäller för den fortsatta diskussionen om Žižeks kritik av Deleuze att vi stannar kvar i dekonstruktionens privilegierande av ytan och inte ånyo börjar drömma en metafysisk punkt bortom den.[208] För kanske är det just kombinationen av misstänksamheten mot det totaliserande centrumet och omfamnandet av idén om en ursprungligt öppen yta som tydligast förenar dekonstruktionen med den deleuzianska filosofin. Frågorna om Derridas och Deleuzes olika uppfattningar om texten/verkligheten och skillnaden mellan Deleuzes affirmativitet och Derridas negativa ontologi innebär visserligen att en behandling av relationen mellan den žižekska fantasins topologiska ställning och Deleuzes filosofi blir lite annorlunda, men ytterst tycks ändå Žižeks kritik av Deleuze (på samma sätt som i kritiken av Derrida) hämta kraft från frågan om hur dennes ontologi tidvis förlorar fantasins radikalitet ur sikte.

---

[207] Gasché grundar sin analys av dekonstruktionen i Husserls tal om *das Abbau* och Heideggers *Destruktion.* Se Gasché 1986, kapitel 7, s. 109-120.

[208] Med avseende på denna fråga om relationen menllan Deleuzes filosofi och metafysiken kan vi notera hur en konflikt så smått tycks segla upp i Deleuzes spår, en konflikt gällande huruvida Deleuzes filosofi ska ses som en metafysik eller som en uppgörelse som går bortom metafysiken. Den senare postmetafysiska Deleuze är den som teoretiker som Bruno Latour och Rosi Braidotti omfamnar, den Deleuze som slår mot de territorialiserande krafterna och söker sig bortom det metafysiska våldet. Mot denna står då en bild av Deleuzes filosofi som en ny metafysik som förfäktas av bland andra Alain Badiou och Žižek. Žižeks Deleuze – som vi alltså i det följande följer – är alltså en som (i sina bästa stunder) inte överger metafysiken, som inte fortsätter att drömma om en öppning mot ett ”bortom metafysiken” (något som kan jämföras med Žižeks kritik av Derrida i *Njutandets förvandlingar* som tvärtom går ut på att Derrida ytterst förblir fången i en vilja att ta sig ur den metafysik han ofrånkomlig, se *NF*, 255).

Även om Žižeks uppgörelse med Deleuze i *Organs without bodies: On Deleuze and consequences* har karaktäriserats som ”en tur in i fiendeterritorium” går det inte att freda sig från intrycket att det som pågår i denna bok är något betydligt mer intimt än en fientlig kritik. En mer adekvat beskrivning är att Žižek i denna bok övertar Deleuzes egen ”metod” av *enculage* (ordagrant ”analsex”) som i stort går ut på att närma sig en författare bakifrån och via anammandet av dennas egna termer producera ett monster som inte passar in i den vedertagna bilden av författarens teori, ett tillvägagångssätt som i Žižeks terminologi skulle kunna beskrivas som att genom en immanent upprepning av en viss text utvinna ”det som är mer i författaren än författaren själv.”[209] Det som Žižek då tar bakifrån på detta sätt i *Organs without bodies* är Deleuzes *materialism* och idé om *immanens*, medan monstret ifråga är Žižeks egen *dialektiska materialism.* Nedan försöker jag därför i en nödvändigt komprimerad form introducera huvuddragen i Deleuzes materialism samt Žižeks *enculage*.

Låt oss börja med att nämna två för vårt resonemang centrala filosofiska influenser för Deleuzes position. Den första är den skotska teologen och filosofen Duns Scotus idé om varat som ett ”univokt begrepp” vilket han skiljer från Thomas av Aquinos ”analoga” vara-begrepp. Med detta tal om analogi menade den senare att ”varat” har olika innebörd beroende på vilket vara vi talar om, så att utsagor som ”människan är god” och ”gud är god” måste ses som helt åtskilda. Relationen mellan det ändliga, mänskliga varat och det oändliga gudomliga kan enligt Aquino därför endast betraktas som analog. Till skillnad från detta menar Duns Scotus att varat är univokt vilket innebär att guds och människans godhet, även om de existerar på olika sätt, ändå delar själva existerandet och således skiljer sig från det icke-existerande. Deleuze övertar detta univoka vara-begrepp som ett neutralt begrepp likgiltigt inför distinktioner och skillnader inom varat som sådant, som den förenande substans vilket sammanför allt vara.

Med detta tal om en förenande substans har vi redan påbörjat introduktionen av nästa viktiga influens, Spinozas idé om den allomfattande substansen eller guden som ett slags helhet som ingenting vare sig kan tänkas eller existera utanför.[210] Går vi här till Žižeks diskussion i *Organs without bodies* menar han att vi hos Spinoza och Deleuze påträffar en hednisk föreställning om gud som är oförenlig med exempelvis judendomens. För inom judendomen tänks den oändliga guden som alltid redan utesluten ur frågan om den ändliga och mänskliga lagen. Gud får här rollen av en radikal annanhet bortom lagen, bland annat uttryckt i det ikonoklastiska förbudet mot att avbilda *Jahve*. Ett annat sätt att uttrycka saken är att den judiska guden är transcen-

[209] Det är alltså inte bara så att Žižek i *OwB* uttryckligen ger sitt stöd till denna buggery framför Derridas dekonstruktion, i en autologisk gest reflekteras denna buggery tillbaka på framställningen själv, dels genom det uttryckliga talet om att exempelvis ”ta Hegel bakifrån”, dels genom det sätt på vilket Deleuzes filosofi behandlas.
[210] Se Baruch Spinoza, *Etiken* (Stockholm: Thales, 1989).

dent, medan Spinozas aldrig kan vara utanför varat, varat och gud sammanfaller i en ursprunglig immanens, som hos Deleuze utvecklas till tanken om ett ursprungligt *plan av immanens* som antas utgöra alltings bakgrund. Det är detta immanenta plan eller vara som Deleuze också anger när han talar om den okoordinerade ”mängd” eller det sterila flöde som enligt honom föregår allting. I så måtto som det här handlar om en substans är det inte om en substans i innebörden av ett entydigt positivt närvarande vara, utan om en *blivande* (*devenir*, *becoming*) substans. Så upplöser Deleuze den klassiska uppdelningen mellan vara och blivande i ett blivande-vara. Detta blir inte minst viktigt att uppmärksamma i läsningen av Žižek. För Žižek växlar mellan att diskutera varat i dess radikala deleuzianska mening och i dess klassiska motsättning till blivandet.[211] Hos Deleuze är denna motsättning mellan vara och blivande i stora stycken omvandlad till ett förhållande där varat ytterst är blivande och där det immanenta vara-planet endast existerar i blivandets ständiga upprepning, varför detta upprepande flöde också blir den deleuzianska ontologins enda konstant, identiteten eller annorlunda uttryckt: det enda samma.[212]

För att fullfölja detta kapitels diskussion om den transcendentala filosofin kan vi här i all korthet också notera det sätt på vilket Deleuzes filosofi står i skuld till Kant. För immanensens plan går att betrakta som transcendentalt även om det för Deleuze inte handlar om ett subjektivt utan ett objektivt sådant, varför han också kommer att beteckna sin ontologi som en *transcendental empirism* (*OwB*, 60).[213] ”Transcendental” betecknar här att den intresserar sig för något annat än den konkreta verklighet vi upplever, ”empirism” att detta andra inte är utanför det konkreta, utan det konkreta minus de begrepp som totaliserar det – med andra ord det rena blivandets oupphörliga flöde. Detta flöde har Deleuze kanske fångat bäst i sina två volymer om filmkonsten, där filmmediets radikala potential lokaliseras till dess förmåga att frigöra blicken, rörelsen och inte minst tiden från subjektet och återföra dessa till det immanenta och sterila blivandet. Själva filmupplevelsen förutsätter därmed enligt Deleuze att vi lämnar över oss till kamerans subjektslösa perspektiv.

---

[211] Frågan om denna oscillering återfinns redan hos Deleuze låter vi här vara obesvarad. Å ena sidan utgår han inte explicit från motsättningen i sina diskussioner av ”devenir” och Žižeks läsning av Deleuze tycks i det avseendet mer vara influerad av Badious läsning av Deleuze än denne själv, men å andra sidan tycks talet om blivande implicit ändå vara riktat mot något som åtminstone strukturellt liknar varat i dess förtingligande gestalter (så tycks begäret, staten, den oidipala triangeln o.s.v. alla bära denna form). Vi återkommer till detta nedan i Žižeks kritik av Deleuze.

[212] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* (London: Athlone, 1994), s. 40f.

[213] Samma förskjutning av det transcendentala lokaliserar Deleuze till Foucaults ontologi i *Vetandets arkeologi*, se Gilles Deleuze, *Foucault* (Stockholm /Stehag: Symposion, 1990), s. 90.

> This is the Deleuze of 'transcendental empiricism,' the Deleuze giving to Kant's transcendental his unique twist: the proper transcendental space is the virtual space of the multiple singular potentialities, of 'pure' impersonal singular gestures, affects, and perceptions that are not yet the gestures-affects-perceptions *of* a pre-existing, stable, and self-identical subject. This is why, for example, Deleuze celebrates the art of cinema: it 'liberates' gaze, images, movements, and, ultimately, time itself from their attribution to a given subject. When we watch a movie, we see the flow of images from the perspective of the 'mechanical' camera, a perspective that does not belong to any subject; through the art of montage, movement is also abstracted or liberated from its attribution to a given subject or object – it is an impersonal movement that is only secondarily, afterward, attributed to some positive entities. (*OwB*, 19f.)[214]

Det är i denna subjektslösa substans Žižek finner den verkligt deleuzeska materien, ett sterilt rum eller flöde ännu ej underordnat organet och som Žižek säger varat (här har vi ett exempel på hur Žižek talar om ett vara som inte kan vara varat i den univoka mening Deleuze ger det). Om Deleuze kan sägas vara materialist är det därför inte i betydelsen av en materialism såsom den vanligtvis uppfattas (*OwB*, 25).[215] Deleuzes sterila och opersonliga flöde är till skillnad från en sådan materia en yta vilken ej kan likställas med eller förklaras av någon positivt närvarande verklighet och det är därför Žižek kan hävda att Deleuzes materialism liksom den sene Lacan tar det reala som sitt "objekt". I en form av subtraherande gest frigör Deleuze liksom Lacan den

[214] "Detta är den 'transcendentala empirismens' Deleuze, den Deleuze som ger Kants transcendentala begrepp en unik vändning: det egentligt transcendentala rummet är de multipla singulära potentialiteternas virtuella rum, [ett rum av] 'rena' opersonliga singulära gester, affekter och perceptioner som inte ännu är ett redan existerande, stabilt och självidentiskt subjekt*s* gester-affekter-perceptioner. Det är därför Deleuze till exempel hyllar filmkonsten: den 'frigör' blicken, bilderna, rörelserna och slutligen tiden själv från attribueringen av dem till ett givet subjekt. När vi ser en film så ser vi flödet av bilder från den 'mekaniska' kamerans perspektiv, ett perspektiv som inte tillhör något subjekt. Genom montagekonsten abstraheras och frigörs rörelsen också från dess attribuering till ett givet subjekt eller objekt – det är en opersonlig rörelse som endast sekundärt, i efterhand, attribueras till några positiva enheter."

[215] Denna form av materialism finner enligt Žižek idag sin motsvarighet i ett antal framträdande vetenskapers materialistiska strävan att fullständigt hävda verkligheten. På olika sätt menar Žižek att biogenetiken, kvantfysiken och informationsteknologin alla inleddes i detta hävdande av den verkliga materien, men att själva fullständigheten i deras hävdanden – alltså perfektionen i deras egen rörelse – kulminerat i förlusten av verkligheten som sådan. Driven till sin yttersta gräns visar sig deras rätta objekt vara "konstellationer i vilka materien verkar 'försvinna'". Resultatet: en spöklik materialism, där vetenskapen reducerar sin materia till olika former av förmedlare, medium eller formler. Så reducerar till exempel biogenetiken kroppen till det medium som reproducerar den genetiska koden, kvantfysiken reducerar verkligheten till strängarnas rena oscillering, informatiken reducerar materien till mediet för rent digitaliserad information. Vi ställs till exempel i biogenetiken inför något som inte går att reducera till vare sig den rent materiella kroppen eller den subjektiva erfarenheten – tvärtom reduceras enligt Žižek såväl det subjektiva som det objektiva till det vetenskapligt reala, till matematiska och immateriella processer (Se *OwB*, 24f.). Med utgångspunkt i den uppdelning mellan tre olika former av det reala som Žižek gjort på senare tid skulle detta vetenskapliga reala snarast beskrivas i termer av det symboliskt reala. Se också *OB,* s. 82.

objektiva ”ytan” från det subjektiva djupet. Vi kan som Žižek till exempel uppmärksamma hur Deleuzes filosofi på detta sätt aktualiserar frågan om hur vi ska tänka subjektets uppkomst som fullständigt beroende av yttre instanser, så att subjektiviteten endast kan framträda mot bakgrund av immanensens plan och dess transcendentala objektivitet (*OwB*, 18f.).

Innan vi vänder oss mot frågan om hur Žižek tar denna immanens bakifrån bör vi stanna upp vid en fråga som anmäler sig genom denna jämförelse mellan Lacan och Deleuze. För tycks det inte problematiskt att jämföra Lacans idé om hur subjektet framträder med Deleuzes, eftersom den senare så starkt betonar subjektets beroende av det objektivt, materiella medan Lacan (som borde stå klart vid det här laget) menar att det framträder genom språket, med andra ord genom något som i bästa fall skulle kunna beskrivas som en ”idémässig objektivitet”? Problemet med denna invändning är emellertid att den misskänner Deleuzes idé om immanensens objektivitet. För denna objektivitet står inte i motsättning till språket som i sig tvärtom alltid redan måste rymma denna objektiva dimension. Detta blir tydligt i Deleuzes diskussion av Foucaults ontologi, där han noterar den konstitutiva roll spänningen mellan ”det synliga” och ”det utsägbara” har i denna. Visserligen tycks denna uppdelning tangera den mellan det materiella och det ideala, men poängen för Deleuze är att dessa närmast existerar parallellt på samma plan. Liksom det materiella framträder det utsägbara genom ett slags ursprungligt ”det ges.”[216] Detta är givetvis centralt för Deleuzes materialism, för om den utgår från ett ursprungligt vara som ”ger” är det liktydigt med att ”materiens utsträckning” föregår eller är privilegierad framför ”själens tänkande” (två begrepp som motsvarar Spinozas indelning i den ”oskapade” respektive ”skapade substansens” attribut).[217] För Deleuzes materia är den mängd som hyser båda dessa sidor av tillvaron på så sätt att de här blir ekivoka och för vårt vidkommande är det lika avgörande att notera hur detta lika fullt gäller Žižeks ontologi.

Så till frågan om Žižeks penetration av den deleuzska texten, där vi inledningsvis kan konstatera att en penetrerande rörelse i regel förutsätter någon form av hålighet eller ingång vilken Žižek i det aktuella fallet finner genom en systematisk bearbetning av frågan om *det virtuellas* ställning i Deleuzes ontologi. Vi kan säga att det är ett hål som redan finns där men som enligt Žižek delvis maskeras (i synnerhet i Deleuzes arbeten med Felix Guattari) och som han därför försöker att vidga. Deleuze placerar in det virtuella på möjlighetens sida i den klassiska filosofiska distinktionen mellan ”det möjliga” och ”det verkliga” (*the potential* and *the actual*). Om ”verklighet” som begrepp ibland då sägs ha två huvudbetydelser dels som motsats till ”det möjliga”, dels i motsats till ”skenet”, kollapsar Deleuze liksom Žižek skenet

[216] Se Deleuze 1990.
[217] Se Gilles Deleuze & Félix Guattari, *What is Philosophy?* (London: Verso, 1994), s. 48.

och det möjliga i det virtuella.[218] Även om de båda således ger det virtuella en prioriterad ställning i sina respektive analyser skiljer de sig gällande hur detta prioriterande ser ut.[219] Žižeks poäng är att Deleuzes utsagor om det virtuella organiseras kring en avgörande tvetydighet som skär rakt genom hans produktion. I den typiska läsningen av Deleuze (som Žižek vänder sig mot) är det filosofiska målet att frigöra ytan från det falska och totaliserande djupet. Så präglas till exempel Deleuze och Guattaris *L'Anti-Oedipe* av försöket att vrida blivandets virtuella fält (i form av den schizoida, molekylära och nomadiska "kroppen utan organ") ur det symboliskas "territorialiserande" och paranoida grepp. I deras vid det här laget klassiska analys av den Oidipala triangeln som psykoanalytiskt begrepp lyfter de fram hur denna triangel inte har tre utan fyra termer, inte bara mamma-pappa-barn utan dessutom ännu en term som håller ihop, totaliserar och som de säger *territorialiserar* de övriga tre – nämligen själva triangeln som sådan. I den meningen handlar deras radikala strategi mot sådana territorialierande begrepp om en *avterritorialisering* i vilken en överskottsterm subtraheras från de övriga elementen, varpå de senare frigörs. Det är i relation till denna rörelse hos Deleuze och Guattari som Žižek menar att deras anti-oidipala analys sällar sig till en lång tradition av filosofi som utgår ifrån problemet med reifikation eller förtingligande och därmed i tysthet återinför motsättningen mellan *vara* och *blivande*. Kort sagt är det övergripande temat i *L'Anti-Oedipe* att visa hur det reifierade eller förtingligade varat döljer blivandets flöde, hur blivandets process eller produktionen maskeras av varats produkt. Staten döljer nomaden, reproduktionen produktionen, det molära det molekylära, o.s.v. Poängen som görs i *L'Anti-Oedipe* är därför enligt Žižek att spåren efter det virtuella flödet måste upptäckas i det (för)verkliga(de). Vi får så att säga en motsättning mellan varat och blivandet som helt tangerar den mellan det verkliga och det virtuella (*OwB*, 26), där det virtuella blivandet utgör det som maskeras av det verkliga varat. Det är denna "guattariserade Deleuze" Žižek målar upp som den lacanska analysens antagonist och liksom i fallet med dekonstruktionen är det på grund av deterritorialiseringsparadigmets idealistiska tendens att söka utplåna motpolen till blivandet, de objekt eller begrepp som stannar upp detta.

Som sagt är detta emellertid inte Deleuzes enda sida enligt Žižek. Tvärtom maskerar den genom en alltför lättvindigt tänkt emancipation det virtuellas dödläge (motsvarande Žižeks egen syn på fantasin och ur-kastrationen) som Žižek spårar till Deleuzes tidigare produktion och då i synnerhet de för

---

[218] Se t ex *Filosofilexikonet: Filosofer och filosofiska begrepp från a till ö* (Stockholm: Forum, 1988).

[219] När det gäller Žižek har vi redan sett i kapitel 1 att han menar att skenet bör ses som en yta på vilken själva motsättningen mellan yta och djup skriver in sig och att frågan om djupet därmed aldrig blir överflödig. Tvärtom har djupet för Žižek – och i enlighet med talet om fantasin som spekulativ identitet – en central roll för all symbolisk ordning på så sätt att vi aldrig kan ta oss bortom spänningen mellan yta och djup.

Žižek centrala verken *Différence et répétition* och *Logique du sens*, men också till de senare *Cinéma I: L'image-mouvement* och *Cinéma II: L'image-temps*. Låt oss därför se närmare på Žižeks analys av detta för honom radikala dödläge i Deleuzes filosofi såsom de formuleras i avsnitten ”Un jour, peut-être, le siècle sera empiriomoniste” samt ”Quasi-cause” (Se *OwB*, 19-32).[220] Dödläget består i att Deleuze läser det virtuella i något som enligt Žižek kan betraktas som två oförenliga logiker. *För det första* i en som bestämmer det virtuella som blivandets produktiva processer vilka producerar förkroppsligat vara. Här har vi alltså en ontologi som tänker det virtuella som det transcendentala flöde som ger eller orsakar verklighet. *För det andra* finns det enligt Žižek emellertid också ett omvänt paradigm som behandlar det virtuella som en passiv och steril verkan av materiella orsaker (*OwB*, 21). Det innebär att Deleuze föreställer blivandet ömsom som den virtualitet som producerar vara, ömsom som en virtuell verkan av varat. Detta skulle givetvis kunna läsas som en motsägelse i Deleuzes text som inte bara riskerar att förlora blivandets transcendentala ställning ur sikte, utan dessutom att underordna blivandet något obskyrt materiellt.

Žižeks poäng är emellertid att vi inte kan göra oss av med någon av dessa. Inte heller tycks han mena att det handlar om någon motsägelse i vanlig mening. Snarare ställs vi här inför två med nödvändighet skilda nivåer som inte kan mötas och det är genom att platta ut detta icke-möte i ett alltför väloljat teoretiskt maskineri som den guattariserade Deleuze kommer att nära en konservativ fantasi som gör sig av med den icke-guattariserade Deleuzes paradigm centrerat som det är kring idén om det virtuella som de materiella orsakernas sterila verkan. I motsats till detta ger sig då Žižek i kast med en frenetisk uppvärdering av denna dimension av Deleuzes teori som uttrycker sig i begrepp som ”händelsen” (*the Event*) eller ”kvasi-orsaken” (*the quasi-cause*). Žižek beskriver relationen mellan händelsen och kvasi-orsaken genom en referens till den cinematiska neorealismens uppkomst.[221] Att neorealismen uppkommer kan förvisso förstås med utgångspunkt i en rad historiska omständigheter, bland vilka Žižek nämner traumat från andra världskriget (vilket är lite ironiskt med tanke på det som sades om traumat i det första kapitlet, för detta handlar ju just inte om en ”historisk” omständighet). Men det finns också något som inte låter sig reduceras till liknande materiella eller historiska omständigheter och som därför märker neorealismen med ett slags ”det nyas” överskott. Om det nyas uppkomst då markerar en händelse i

[220] Alain Badious, *Deleuze: The Clamour of Being* (Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1999) och Manuel DeLandas läsning av Deleuze i *Intensive Science and Virtual Philosophy* (New York: Continuum, 2002) bör här lyftas fram som centrala referenser i Žižeks läsning av Deleuze. Žižeks samarbete med Badiou kring tidskriften *Lacanian Ink* är välkänt och hans beundran för DeLandas version av den deleuzianska filosofin har bland annat uppmärksammats i *1000 Years of War: CTheory Interview with Manuel DeLanda* www.ctheory.nete/articles.aspx?id=383, publicerad 2003-01-05, hämtad 2006-08-17.

[221] Deleuze diskuterar denna uppkomst i *Cinéma II: L'image-temps.*

Deleuzes mening, är kvasi-orsaken då detta överskott i det nya som utöver att markera att händelsen inte kan reduceras till de historiska och materiella villkoren, också markerar en annan form av orsak. En ”andra nivåns orsak”, som ”metaorsaken i ett verkans överskott över dess [verkans] kroppsliga orsaker” (“the metacause of the very excess of the effect over its (corporeal) causes” *OwB*, 27). Och det centrala här är hur denna kvasi-orsak genom ett slags kortslutande logik i sig markerar eller skriver in det virtuella/transcendentala flödet i varats kroppslighet, trots att den i en annan mening i sig endast framträder i det kroppsliga sammanhanget.

Detta betyder vidare att poängen med Žižeks uppvärdering av denna andra dimension eller logik hos Deleuze i sig själv är ointressant om den inte relateras tillbaka till Žižeks idé om det konstitutiva dödläget mellan de två olika formerna av virtualiteter. För jag vill hävda att det först är i och med att vi aktualiserar detta dödläge som vi kan börja se relationen mellan den deleuzianska topologin och Žižeks egen, samt det sätt på vilket Žižeks analys av Deleuze ytterst filtreras genom Žižeks egen idé om fantasin. Dödläget i Deleuzes idé om det virtuella tangerar när vi ser närmare på saken de figurer vi redan diskuterat ovan. I dessa diskussioner såg vi precis hur signifikantkedjan (verkligheten, det symboliska) föregicks av en mer ursprunglig ur-kastration eller splittring (som skulle kunna liknas vid det immanenta planets virtuella flöde). Omvänt såg vi hur den objektiva verkligheten alltid är märkt av ett överskottsobjekt som pekar bortom denna symbolisk-materiella ordning (och som då skulle kunna liknas vid Deleuzes kvasi-orsak). Och det är just dessa två nivåer Žižek avser när han kompletterar den välkända deleuzska idén om ”kroppar-utan-organ” (alltså det virtuella flödet utan totaliserande centrum) med sin egen lacanska idé om ”organ-utan-kropp” (som då samtidigt anger kvasi-orsaken och *objekt lilla a*, men också herresignifikanten), där jag återigen menar att han inte sätter den senare mot den förra, utan kombinationen av de båda mot den guattariserade Deleuzes frigörelse av kroppen-utan-organ från varats totaliserande grepp. Tar vi Žižeks homologiska hopp mellan Lacan och Deleuze på allvar innebär detta alltså att vi bör läsa den reala ur-kastrationens ursprungliga faktum som kroppen-utan-organ, som en transcendental empiri eller ett immanent plan som allt vara alltid redan förutsätter. Det innebär också att vi återfinner det transcendentala i varat själv, i form av *objekt lilla a* och herresignifikanten som de virtualiteter som frigör sig från eller inte låter sig inordnas i varat och som i ett slags skuggornas teater hemsöker detta.

Låt oss följa denna rörelse apropå tre teman i Žižeks behandling av Deleuze, tre diskussioner vilka alla syftar till att förlösa det žižekska monstret ur Deleuzes text. *För det första* gäller det frågan om varat som vi redan inlett ovan. Som vi sett är Žižek kritisk mot den guattariserade Deleuzes försök att deterritorialisera förtingligade vara-former som begäret och staten eftersom det innebär att Deleuze därmed plattar ut den spänning som går att urskilja i andra delar av hans teori. Utplattningen består i att det komplexa förhållan-

det mellan blivande och vara – som vi hos Deleuze alltså kan se i hans univoka varabegrepp och det sätt på vilket det virtuellas två former kortsluter blivandet och varat – försvinner. Därmed skulle vi kunna säga att Deleuze här kommer att postulera en *nödvändig* spänning som *tillfällig* då den överförs till motsättningen mellan blivandets plan av immanens och det förtingligade varat, en spänning som nu kan föreställas som möjlig att lösa genom deterritorialisering. Men Žižek ifrågasätter själva grundbulten i argumentet nämligen föreställningen om det förtingligade varat som en rent totaliserande kraft. För enligt Žižek misskänner detta argument hur varat i sig aldrig kan vara entydigt och hur det alltid framträder som ofullständigt (och parallellt med kvasi-orsakens överskott) (*OwB*, 45). Dessutom, och detta leder oss över till *det andra temat* i Žižeks behandling, misskänner det själva frågan om totaliseringen och hur varat produceras. Här kan vi först notera hur en av stötestenarna mellan Deleuze och Žižek gäller Deleuzes avfärdande av såväl den lacanska idén om bristen som av den hegelska idén om negativiteten, vilket enligt Žižek kulminerar i ett avfärdande av det symboliska *tout court* (*OwB*, 35). Bristen och negativiteten är som vi har sett ovan nämligen enligt Deleuze sekundära fenomen vilka förutsätter substansens odifferentierade mängd. Deleuze och Guattaris resonemang om bristen (*manque*) i *L'Anti-Oedipe* går till exempel ut på att bristen är en konsekvens av produktionen av det sociala och av det socialas övertagande av den mer ursprungliga produktionen.[222] Bristen har så att säga ingen absolut ställning utan är en konsekvens av språkets totaliserande kraft, medan blivandet saknar bristfälligheten.[223] I enlighet med detta kommer Deleuze i sina arbeten med Guattari att likställa motsatsen virtuell/verklig med "den traditionella motsättningen" mellan *produktion* och *representation* och inordna dem båda i sin övergripande distinktion mellan blivandet och varat. Denna manöver finner Žižek allt annat än självklar. Emellertid är det den som gör att Deleuze kan hantera det virtuella fältet som liktydigt med "generativa och produktiva krafter" och motsatt representationens (symboliska) rum, något Žižek menar misskänner produktionens egentliga position *mellan* det virtuella blivandet och det verkliga varat.

---

[222] Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (London: Athlone Press, 1983), 28f.

[223] Detta ligger enligt Žižek helt i linje med Spinozas uppfattning om att kausalitet endast kan förstås i termer av ett positivt nätverk av förbindelser mellan orsak och verkan. I den meningen spelar inte frånvaron eller negativiteten någon som helst roll i Spinozas argument. Tvärtom menar Spinoza enligt Žižek att själva idén om negativitet i grunden måste betraktas som ett antropomorft misskännande av den verkliga kausala kedjan. Denna antropomorfism är lika närvarande i uppfattningen om Gud som en mäktig person eller fader, en uppfattning som förkroppsligar den mänskliga ignoransen av sann kausalitet. En sann etik måste därmed i Spinozas mening berövas denna mänskliga eller de-ontologiska dimension och framträda som en ontologisk etik, en etik som ligger nära Deleuzes transcendentala empirism (*OwB*, 41). På liknande sätt ifrågasätter Deleuze också all form av negativ ontologi då han ställer blivandets radikala flöde på en annan nivå än negativiteten Deleuze 1994, s. 208ff.

> Under the heading of the opposition between becoming and being, Deleuze thus seems to identify these two logics, although they are fundamentally incompatible (one is tempted to attribute the 'bad' influence, which pushed him toward the second logic to Felix Guattari). The proper site of production is *not* the virtual space as such, but, rather, the passage from it to constituted reality, the collapse of the multitude and its oscillations into one reality – production is fundamentally a limitation of the open space of virtualities, the determination and negation of the virtual multitude (this is how Deleuze reads Spinoza's *omni determination est negation* against Hegel. (*OwB*, 20)[224]

Det Žižek här implicit tycks sikta in sig på är relationen mellan Deleuzes huvudmotsättning mellan det positiva och produktiva blivandet och det negativa och totaliserande varat (här uttryckt i form av representationen, men också omfattande det symboliska mer allmänt). Han försöker visa att det negativas plats är mer tvetydig än vad som tycks vara fallet även i Deleuzes text. För trots att Deleuze ofta kollapsar blivandet och produktionen så att varat tycks framträda som en direkt produkt av blivandet, finns det en annan version av produktionen av vara (alltså Deleuzes spinozska kritik av Hegel) som gör gällande att produktionen av vara bör uppfattas som en begränsning eller negering av den virtuella mängden! Och *för det tredje* är det då slutligen denna produktionens negativa karaktär Žižek uppmärksammar när han öppnar upp den deleuzska texten mot herresignifikanten som kvasi-orsak. Liksom när det gäller varat och produktionen menar Žižek att herresignifikanten inte bara bör läsas mot bakgrund av Deleuzes spinozska avfärdande av "the imposing One." Mer spännande i žižekska ögon blir att läsa den som kvasi-orsak eller händelse. I den meningen blir herresignifikanten den punkt av non-sens som möjliggör "the flow of sense" (*OwB*, 28) och som tillsammans med Oidipus kommer att operera som deterritorialiserande krafter som snarare öppnar upp mängdens intensitet än reducerar den till den oidipala triangeln (*OwB*, 83). Och här börjar vi då ana det monster Žižeks läsning av Deleuze avlar, *the becoming-oidipal of Deleuze.* För vad är den yttersta implikationen av det univoka vara-begreppet om inte just denna rörelse i vilken själva instansen som totaliserar inte bara avslöjas som ett falskt överskott (som triangeln i den oidipala triangeln), alltså inte bara avtäcks som det flöde det egentligen är, utan dessutom erkänns som det virtuella inslaget som sådant i det materiella? Det är en sådan position Žižek söker frigöra hos Deleuze, en topologi där klyftan mellan det virtuella blivandet och det materiella varat måste tas som utgångspunkt och där blivandets kroppen-utan-organ finner sig själv i ett organ-utan-kropp i det kroppsliga symboliska varat och

[224] "Under rubriken motsättningen mellan blivande och vara, tycks Deleuze således identifiera dessa båda logiker [produktion och blivande], även om de är fundamentalt oförenliga […] Produktionens verkliga plats är *inte* det virtuella rummet som sådant utan snarare själva *passagen* från det till konstituerad verklighet, mängdens kollaps och oscillering över i en verklighet – produktionen är i grunden en begränsning av virtualiteternas öppna rum, bestämningen och negeringen av den virtuella mängden (det är så Deleuze läser Spinozas *omni determinatio est negatio* mot Hegel)."

där det som uppenbaras genom detta möte är det icke-substantiella, virtuella subjekt Deleuze utesluter ur sin ontologi. Här är vi förvisso långt bort från Deleuzes analys som den oftast tänks. I en hegelianism som realiserar den deleuzska ”förindividuella mängdens obestämbarhet” (*OwB*, 34) genom att tänka själva immanensen som alltid redan avbruten. Här är det inte längre med nödvändighet mest radikalt att dekonstruera varats fixerade struktur och skapa rena avterritorialiserade flöden. Tvärtom tycks Žižek mena att filosofin inom sitt symboliska rum mest radikalt presenterar det virtuella genom en ”filosofisk tid” som rör tiden själv genom att kortsluta dåtid och framtid och sätta alla tider i samma rum (*OwB*, 56n61).

Omvänt är då problemet att den deleuzska filosofin tenderar att återinföra den yta-djup-indelning den söker bryta med. Även om det virtuella och ytan hyllas tycks själva försöket att frigöra ytan från idén om dess djup implicera att vi hade en falsk yta eller tro som måste avmaskeras för att vi ska nå fram till och kunna frigöra ytan bortom (alltså djupet!) detta varats falska ontologi. Så när Žižek anklagar Spinoza för att söka efter ”en ’djupare’ sanning under den figurativa ytan” (*OwB*, 76) drabbar detta också implicit Deleuze – vad Deleuze enligt Žižek inte ser är hur varats transcendenta djup i sig tillhör det immanenta. Det innebär ironiskt nog att Deleuze också implicit återinför ett slags transcendens i sin teori precis vid den punkt där han söker frigöra blivandets immanens från varats transcendens. Det intressanta med Žižeks analys är därför att den förblir trogen Deleuzes insikt om varat som blivande. Ja, kanske är han till och med *mer* trogen denna idé än Deleuze själv? För han nöjer sig inte med att som Deleuze upplösa motsättningen mellan blivande och vara genom att placera dem på samma plan och genom att reducera varat i konventionell mening till blivandets flöde. Dessutom binder han i en omvänd gest blivandet till detta reifierade vara genom sin idé om att det immanenta blivande-varat endast kan uttrycka sin egen oändlighet genom kvasi-orsaken som då uppfattas som det outplånliga spår formen lämnar i innehållet. Detta förslag innebär att vägen mot en sant oändlig beskrivning eller en verkligt immanent filosofi skulle gå via insikten om att varats dåliga oändlighet i sig alltid tjänar blivandets immanens genom att fungera som den osammanhängande yta på vilken blivandet skriver in sig som något med ytan helt oförenligt. Därmed skulle också Deleuzes antagande om ett primärt virtuellt och heterogent flöde fritt från vara vara ifrågasatt. Tesen är här att Žižeks formulering av fantasin som begrepp på så sätt söker undvika dålig oändlighet i sättandet av det symboliska och det reala. I fantasins ”skenbara” identitet i skillnad möts det symboliska och det reala på ett sätt som inte upplöser deras inkommensurabilitet och som sagt utgör denna omöjliga identitet substansen i Žižeks ”dialektiska materialism”. Denna materialism innebär liksom Deleuzes en genomgripande uppvärdering av en rad begrepp som ofta uteslutits ur den traditionella materialismens realistiska eller positivistiska doxa. Att fantasin grundar det symboliska innebär nämligen att ”idealistiska” begrepp som ”det virtuella”, ”skenet”, ”ytan”, ”ideologin” och så

vidare kommer att spela en avgörande roll. Men till skillnad från Deleuzes materialism är det för Žižek avgörande att det reala och det symboliska, eller blivandet och varat varken kan mötas direkt eller reduceras till varandra och att vi därför är dömda att uthärda existensen i spänningen mellan dem och detta kan endast göras radikalt via den ”genomträngning av fantasin” i vilken fantasin framträder som den ursprungliga instansen för produktionen av varat. Hur framträder denna instans? Det enda svaret som finns tillgängligt i Žižeks text är antagligen att det sker via det parallaxa arbetet. För vad är dessa ständiga hopp om inte kastrationens eget hopp eller perspektivbyte, från tinget som möjligt till omöjligt? Och vad upprepar kastrationen själv om inte det realas eget virtuella tillstånd av ur-kastration?[225]

Den žižekska textens parallaxa synvinkel

Med detta sagt kan vi därför avrunda detta kapitel vid platsen för Žižeks kritik av Deleuzes likställning av det virtuella och produktionen. I strukturella termer är en sådan passage enligt Žižek omöjlig, en fantasmatisk kortslutning mellan två oförenliga plan som Žižek i dess genomträngda form skulle benämnt den *parallaxa synvinkeln*. Begreppet parallax brukar i vetenskapliga sammanhang användas för att beskriva den förändring av ett visst föremåls läge i förhållande till andra föremåls lägen som uppstår då det iakttas från olika synvinklar. Nu är det förvisso ett begrepp som framför allt kommit att användas inom naturvetenskapen och i synnerhet astronomin, men det förhindrar inte att dess innebörd ligger nära den moderna samhällsvetenskapens insikt om att observerade objekt förändras med observationspunkten. I Žižeks text utgör talet om parallax emellertid själva brottet med det vi här benämner dålig oändlighet. Eller ska vi kanske säga förverkligandet? För den parallaxa synvinkeln verkar i en mening inifrån den dåliga oändligheten men via en perspektivförskjutning som gör att oändligheten inte längre uppfattas som något utanför det ändliga, symboliska. Det oändliga blir något som endast uppträder inom det ändliga, i form av den ”universella” omöjlighet som delar varje ändlig, partikulär och ontologisk enskildhet inifrån. För parallaxens ständiga förskjutning mellan olika positioner frammanar denna oändlighet som enda konstant i den mening att vi ytterst endast tycks kunna uppfatta och känna igen det symboliska i det att vi konfronterar något förvirrande och okänt element i detsamma. Och parallaxens synvinkel skulle då kunna tänkas som ett perspektiv som så att säga förkroppsligar det oändliga i det ändliga. Detta skulle givetvis kunna läsas som ännu ett i raden av moderna likvidationer av det oändliga, som alltså utplånar det oändliga under intryck av att förverkliga det. Men här måste vi läsa Žižeks parallaxa synvinkel med utgångspunkt i hans uppgörelse med Deleuze, där reifikationen ytterst

[225] Jfr. med Žižeks diskussion om relationen mellan epistemologi och ontologi och hur tänkandets filosofiska rörelse i sig upprepar det virtuellas blivande-flöde (*OwB*, 56).

framträder som själva brottet med den linjära tid som oftast associeras till reifikationen själv. I likhet med Deleuzes ”filosofiska tid” (se nästa kapitel) blir den parallaxa synvinkeln en reifikation som bryter med reifikationen inifrån genom en alltid redan omöjlig representation.

Vid denna punkt bör vi en sista gång återvända till Žižeks läsning av Kant eftersom det enligt Žižek är den transcendentala filosofin som öppnar upp frågan om den (odöda) spöklika och proto-ontologiska domän som varats ontologi alltid redan förutsätter (*OwB*, 75). För ett väsentligt inslag i Kants transcendentala revolution är nämligen enligt Žižek denna idé om parallax och här hämtar han stöd från den japanske filosofen Kojin Karatanis nydanande omläsning av Marx och Kant, samt den transcendentala filosofins inflytande över Marx. Karatani styr i sin Kantläsning läsarens intresse mot en ofta förbisedd – men inte desto mindre avgörande – detalj i Kants tidiga skrift *En andeskådares drömmar, i ljuset av metafysikens drömmar* (vilken föregick Kants tre stora kritiker).[226] I denna uppsats om den svenske andeskådaren och filosofen Emanuel Swedenborg – författad innan Humes empirism väckte Kant ur hans ”dogmatiska slummer” – ger sig Kant i kast med en form av galenskap i hjärtat av den rationalistiska filosofin, nämligen dess tro på en substantiell tanke utanför eller innan erfarenheten. I den meningen inleder han redan här sin reflektion kring den rationalistiska filosofins rena förnuft – även om den först får sin transcendentala form i den första kritiken – och i ett slags introspektiv vändning av den egna blicken mot denna konflikt som inte minst präglade hans egen filosofiska position vid tidpunkten föregriper han enligt Karatani något som ofta härleds till den tredje kritiken, *Kritik av omdömeskraften.* Många uttolkare har nämligen anklagat den första kritiken för subjektivism medan Kants introduktion av omdömeskraftens mer sociala erfarenhet setts som ett försök till flykt från denna subjektivism. Mot detta menar Karatani att förskjutningen från det subjektiva perspektivet till ”de andras” perspektiv finns tydligt markerad redan i *En andeskådares drömmar* och Kants tal om en ”utpräglad parallax”. Och på samma sätt är det för Karatani avgörande att den första kritiken inte ställer det rena förnuftet direkt mot omdömeskraften, utan istället imploderar introspektionen inifrån, en implosion utan vilken *Kritiken av omdömeskraften* aldrig hade betytt det den idag betyder.

Enligt Karatani är det väsentligt att notera skillnaden mellan denna utpräglade parallax och den vardagliga föreställningen om att vi alltid bör sträva efter att se och förstå saker ur andras perspektiv och han illustrerar Kants egensinniga tolkning av ”de andras perspektiv” med hjälp av den fotografiska och fonografiska teknologins inverkan på vår självbild. Referenspunkten i sammanhanget är den känsla av förfrämligande eller alienation som uppstår då vi till exempel hör oss själva på en bandinspelning, känslan av att ”det där är inte jag”. Detta ögonblick av förvirring, innan jag hunnit ta till mig den

[226] Se Karatani 2003, s. 44-53.

nya (ljud)bilden, jämför Karatani med Kants utpräglade parallax och han menar att förvirringen härrör ur det faktum att jag placeras på en position som min egen position i rummet utesluter, nämligen på de andras position, i det perspektiv jag alltid redan kommunicerar med utan att känna till det. Därmed finns det alltså något i Karatanis bruk av termen parallax som skiljer sig från parallaxens vardagliga innebörd och föreställningen om att vi bör söka se saker ur andras perspektiv. Något som vi i Žižeks terminologi skulle kunna beskriva som en obehaglig eller varför inte traumatiserande kortslutning.

Detta är då bakgrunden till Žižeks märkliga konstruktion ”parallax synvinkel”. Som vissa kommentatorer mycket riktigt påpekar framstår den som direkt felaktig eftersom parallax vanligtvis anger själva förskjutningen mellan perspektiv och inte något perspektiv i sig. Detta är emellertid just en del av poängen med begreppet. Förklaringen är att det precis rör sig om en synvinkel som genom en ändlig representation visar upp och förkroppsligar oscillerandet genom en omöjlig kortslutning av olika synvinklar. Och Žižeks text är då denna synvinkel. Hans ständiga hopp mellan homologa teorier, liksom hans ständiga återanvändning av den spekulativa filosofins triadiska maskineri har nämligen ytterst syftet att visa upp hur olika symboliska ståndpunkter i en mening alltid redan är lika inför lagen, eller åtminstone det reala. Därför är det heller ingen belastning för texten som sådan att det inte sker någon egentlig progress i den, att den aldrig når sitt mål eller kommer fram till några tydliga konklusioner. Till exempel är poängen med att jämföra engelska, tyska och franska toalettstolar givetvis inte att etablera någon rangordning mellan dem, utan att visa hur de alla på olika sätt sysselsätter sig med det (enligt Lacan) universellt mänskliga problemet med hur vi ska hantera avföringen.

> In the traditional German lavatory, the hole in which shit disappears after we flush water is way in front, so that the shit is first laid out for us to sniff at and inspect for traces of some illness; in the typical French lavatory, on the contrary, the hole is in the back – that is, the shit is supposed to disappear as soon as possible; finally, the Anglo-Saxon (English or American) lavatory presents a kind of synthesis, a mediation between these two opposed poles – the basin is full of water, so that the shit floats in it – visible, but not to be inspected. (*PF*,4)[227]

[227] ”I en traditionellt tysk toalett är hålet i vilket skiten försvinner ned efter det att vi spolat placerat i toalettens framdel så att skiten först läggs ut framför oss så att vi kan lukta på den och undersöka den i jakten på spår av sjukdom. I den typiskt franska toaletten är tvärtom hålet placerat längst bak – alltså, skiten förväntas försvinna så fort som möjligt. Den anglosaxiska (engelska eller amerikanska) toaletten presenterar ett slags syntes, en förmedling mellan dessa motsatta poler, toaletten är fylld med vatten så att skiten flyter omkring i den, där att skåda men inte att undersöka.”

Men detta gäller även andra mindre vulgära diskussioner. För när allt kommer omkring handlar ju genomträngningen av fantasin och negationens negation inte heller om någon direkt progress enligt Žižek, utan om en rörelse som kröker sig tillbaka mot den omöjlighet det absoluta vetandet delar med allt annat vetande. Detta innebär att den parallaxa synvinkeln inte kan ses som någon ny stor, syntetiserande eller enande teori. Som Žižek säger i sitt nya förord till *For they know not what they do* tillhandahåller hans perspektiv ingen omedelbar lösning av den samhällsvetenskapliga problematiken kring hur vi ska kunna närma oss, ta del av och förstå andra kulturer. Istället visar den upp hur olika homologa strukturer relaterar till varandra genom sina inkommensurabla möten med det reala. Ta idén om att vi som utomstående iakttagare aldrig riktigt kan förstå exempelvis en religiös ritual fullständigt korrekt. Visserligen tycks det enligt Žižek ligga åtminstone något mått av sanning bakom denna idé. Problemet är dock enligt Žižek att detta lika mycket gäller deltagarna i ritualen. Själva ritualen är nämligen ytterst inget annat än en rationalisering av och ett försök att införliva det njutande eller överskott som fascinerar såväl de yttre iakttagarna som deltagarna själva. Därför infinner sig inte den verkliga klyftan mellan deltagare och observatörer. Tvärtom delar klyftan båda dessa grupper inifrån på så sätt att den samtidigt förenar dem. Så visst kan vi försöka att förstå mer av oss själva genom att ta del av andra kulturer, men radikalt i Žižeks mening blir detta deltagande endast om vi samtidigt relaterar det till kulturens eget deltagande och söker förstå hur njutandet i vår observation kommunicerar med den observerade kulturens eget njutande.

Detta är också bakgrunden till Žižeks berömda kritik av multikulturalismen, en kritik som fokuserar det sätt på vilket den multikulturalistiska hållningen sin neutrala och toleranta yta till trots i hemlighet utvinner ett slags rasistisk överskottsnjutande i själva sitt sätt att relatera respektfullt till de andra. Med multikulturalism avser alltså Žižek den liberala hållning vilken utåt accepterar och respekterar andra kulturer, vilken i en form av kulturell relativism söker uppskjuta egna etnocentriska omdömen och istället intressera sig för andra kulturers seder, samt inte minst göra delar av sådana seder till sina egna. Kort sagt impliceras här den idag utbredda öppenheten inför andra livsvärldar än den egna, vilken inte sällan går hand i hand med en viss politiskt korrekt medvetenhet om de problem som är behäftade med eurocentriska åsikter om dessa. För Žižek är denna multikulturalism inte blott problematisk. Tvärtom intar den ett slags särställning i dagens postpolitiska miljö såsom den globala kapitalismens dominerande ideologi (*MuCu*, 44). Inte för att multikulturalistens öppenhet maskerar någon bakomliggande, dold nationalism eller eurocentrism, eller för att hon fortfarande i tysthet förvaltar traditionellt nationalistiska och eurocentriska värderingar och normer. Det verkliga problemet enligt Žižek är istället den roll som själva universalismen spelar i sammanhanget, det faktum att multikulturalisten just genom att respektera allt placerar sig över de kulturer som fortfarande är

bundna till en viss etnisk enskildhet. Attitydens universella karaktär möjliggörs nämligen av att en distans mot den egna kulturen etableras och att ett liv i rotlöshet inleds. Om multikulturalisten då tycks närma sig andra kulturer, sker detta möte alltid mot bakgrund av en distans som är de respekterade kulturerna främmande och som därmed på ett grundläggande sätt skiljer henne från de senare. Här kan vi återvända till talet om observatörer och deltagare ovan. För i Žižeks diskussion om multikulturalismen blir det tydligt hur observationen måste inkludera en parallell observation av den egna ståndpunkten. Undersökningen av de andras ritualer, måste så att säga följas av en reflektion över hur multikulturalisten klippt av sin fascination för den egna kulturens ritualer och istället njuter via dessa andra, eller att annorlunda uttryckt relationen mellan den egna universaliteten och de andras partikularitet är multikulturalismens nya ritual. Det skulle innebära att multikulturalismens blick är homolog med den pornografiska blick som på liknande sätt fascineras och njuter genom iakttagandet av det framför allt kvinnliga objektets njutande, men också med den något mer oskyldiga blick genom vilken, som vi diskuterade i det föregående kapitlets ideologidiskussion, föräldern njuter genom en så banal sak som iakttagandet av barnets tro på tomten. Multikulturalistens njutande delar därför den cyniska ideologins fetischistiska förnekelse, det 'jag vet att tomten inte finns, men ändå tror jag (genom att jag berörs av det sätt mina barn tycks beröras) att han gör det.' Och denna cynism spelar återigen en viktig roll i det moderna, västerländska samhällets medvetande (*SOI*, 29ff.). Misskännandet i multikulturalismen skulle därmed bestå i att den jämställer alla möten kulturer emellan och inte ser det egna partikulära njutandet. För den žižekska lärdomen här är att vi just inte kan ekvivalera olika möten mellan kulturer. Varje enskild klyfta mellan två kulturer är i grunden "överbestämd" av den ursprungliga klyftan som skär genom den enskilda kulturen som sådan (den universella omöjlighet som gapar i hjärtat av varje partikulär identitet).

> What the liberal multiculturalist fails to notice is that each of the two cultures engaged in 'communication' is caught in its own antagonism which has prevented it from fully 'becoming itself' – and the only authentic communication is that of 'solidarity in a common struggle', when I discover that the deadlock which hampers me is also the deadlock which hampers the Other. (*TS*, 220)[228]

Den parallaxa synvinkeln utgår då i motsats till multikulturalismen från den externa gränsens intima relation till den universella omöjlighet som den immanenta gränsen innebär. Och från frågan om hur njutandet förkroppsligar

[228] "Det den liberala multikulturalisten misslyckas med att uppmärksamma är att var och en av de båda kulturerna [den universella såväl som den partikulära] vilka kommunicerar är fångad i sin egen antagonism som har hindrat den från att helt 'bli sig själv' – och att den enda äkta kommunikationen handlar om 'solidaritet i en gemensam kamp' då jag upptäcker att det dödläge som hindrade mig också är den Andres dödläge."

den plats där kulturen inte känner igen sig själv och just genom denna förvirring korsar eller möter andra kulturer. Multikulturalismen har kopplat sig loss från sin egen tro eller sitt eget njutande, men omöjligheten i denna frigörelse visar sig i det faktum att multikulturalismen fortfarande inte kan inta någon neutral position i relation till andra kulturer. Själva bedömningen av andra kulturer tycks återinföra ett eget njutande i bilden, något som visar sig i det sätt på vilket multikulturalisten antingen respekterar för mycket eller för lite hos de andra. Antingen genom en tendens att endast acceptera dessa så länge de håller sig inom eurocentriskt fastställda ramar (och alltså inte ägnar sig åt barbari som dödsstraff, kvinnlig omskärelse och dylikt) vilket implicit innebär att alla kulturer måste genomgå ett slags på förhand utformat test för att bli respekterade, eller genom en motsatt tendens att inte våga dra någon gräns överhuvudtaget av rädsla att överföra ens egna värderingar på den andre. Dessa båda attityder visar tillsammans på multikultaralismens abstrakta dödläge: antingen accepterar den allt i en fullständig cynism, eller så måste den falla tillbaka på den egna kulturens värderingar och blir därigenom etnocentrisk. Och den žižekska poängen är då återigen att se hur andra kulturers sätt att reglera sitt dödläge i multikulturalismens perspektiv intar rollen av det fantasiobjekt som infinner sig vid dess eget dödläge och hur vår bedömning av andra kulturer är lika suspekt som dessa kulturers misstänkliggjorda praktiker, men omvänt också att de fantasier som bär upp dessa praktiker är möjliga att genomtränga på liknande sätt som våra egna fantasier och att inga kulturella praktiker är fredade för en sådan genomträngning. Vi kan varken förlägga vansinnet hos de andra eller oss själva. Den förvirring som vi talat om i relation till Karatanis diskussion om parallax är grundläggande och för Žižek tycks det akut att låta det ta plats i det symboliska, skapa en ordning som i sin attityd till sig själv och andra tar det som utgångspunkt. Detta tycks någonstans vara konsekvenserna av hans påståenden om att det symboliska ytterst själv *är* det reala, att lagen själv *är* ett överskott. Det parallaxala perspektivskifte som underligger dessa påståenden lämnar motsättningen mellan det reala och det symboliska, mellan lagen och dess överskott och kanske är denna förskjutning också den enklaste bestämningen av den žižekska akten som vi i det följande griper oss an.

III. Akten

Den diskussion som fördes i det andra kapitlet kretsade kring hur Žižek via ett slags perspektivskifte formulerar en teoretisk position vilken inordnar sig i det filosofiska projektet att undvika dålig oändlighet. Återkommande i diskussionen var talet om den psykoanalytiska genomträngningen av fantasin och när vi nu vänder oss till frågan om Žižeks formulering av det han benämner *akten* står denna genomträngning åter i händelsernas centrum. För vad akten i dess mest radikala form gör är att intervenera i de fantasier som ger stöd åt subjektiv såväl som samhällelig identitet och den gör det just genom det perspektivskifte genom vilket fantasins radikala dimension erkänns och tas som utgångspunkt. För att inte gå händelserna i förväg kan vi konstatera att det i sammanhanget återigen blir viktigt att dessa fantasier å ena sidan är omedvetna eller otillgängliga för det subjekt eller det samhälle som de ger stöd, men å andra sidan endast finns i det symboliska och i synnerhet i subjektets/samhällets sätt att relatera till klyftan mellan det symboliska och det reala. För som vi sett befinner sig fantasierna trots sin ställning som det symboliskas stöd inte någon annanstans än i det symboliska och den fantasmatiska upplevelsen av något under eller bortom det symboliska är inget annat än sekundära bearbetningar av denna yta. Dessa bearbetningar maskerar genom illusionen om djupet eller bortomet det symboliskas ofullständiga karaktär och därmed blir den psykoanalytiska strävan att via genomträngningen av fantasin beröva subjektet fantasins stöd central i Žižeks diskussioner om akten.

Ta till exempel Žižeks diskussion om John Woos film *Face/Off* i slutet av kapitlet ”Melancholy and the Act” i *Did Somebody Say Totalitarianism?*, en film som enligt Žižek radikaliserar den klassiska frågan om maskens relation till subjektet på det sätt den gör själva ansiktet till mask. Den avgörande händelsen i filmen är när John Travoltas poliskaraktär Sean Archer i ett slutgiltigt försök att förhindra en förestående terrorattack accepterar att via ett teknobiologiskt ingrepp anta skepnaden av den sadistiske terroristen Castor Troy (spelad av Nicholas Cage). Detta ingrepp, genom vilket Archer ”får” Troys ansikte, leder naturligtvis till en rad förvecklingar inte minst beroende på att identitetsbytet är strikt konfidentiellt, samt att den nedsövde Troy efter ingreppet vaknar upp och i sin tur (förstås!) lyckas komma över Archers ansikte. Hädanefter har då varken Archer eller Troy något symboliskt stöd i sina egna masker/ansikten och de agerar under ett ständigt hat mot den egna masken, samtidigt som de å andra sidan måste rikta samma hat mot sig själ-

va, mot de egna ansikten de fortfarande identifierar sig med, men inte bär. Žižek uppmärksammar en rad olika aspekter i det händelseförlopp som följer i filmen, men för vår diskussion är det i synnerhet hans diskussion om skammen i att förlora ansiktet som blir relevant. Enligt Žižek visar oss *Face/Off* två motsatta sätt att relatera till ansiktet. Det första uttrycks i Archers försök att återvinna sitt eget ansikte och är enligt Žižek imaginärt såtillvida som det vidmakthåller föreställningen om en naturlig koppling mellan subjektets ansikte och hans eller hennes ställning i det symboliska. För (argumenterar Žižek i en kanske något missriktad kritik av Levinas) ansiktets yttersta funktion är att misskänna det sätt på vilket vår identitet sätts i det omedvetnas symboliska och intersubjektiva spel med den Andres begär, ”det mänskliga ansiktet ’gentrifierar’ det skräckinjagande ting som är min nästas yttersta verklighet [the ultimate reality of our neighbour]” (*T?*, 186). I den meningen blir förlusten av ansiktet också liktydig med en förlust av detta stöd och det är precis det som enligt Žižek sker under psykoanalysen, där analysanden berövas sitt ansikte i det att hennes mest intima och skamfyllda fantasier görs offentliga. Så vi bör inte missledas av Žižeks inledande argument rörande *Face/Off* om spänningen mellan den imaginära masken och köttets ”proto-ontologiska” eller reala status. Denna spänning är i grunden fantasmatisk och leder oss rakt in i den ideologiska konflikt av idag Žižek tidigare i samma kapitel beskrivit mellan å ena sidan den realistiska tron på verkligheten bortom masken och den mer postmoderna tron på maskens yta som ett fritt spel av signifikanter (*T?*, 165f), en konflikt som misskänner det symboliska som sådant och kanske i synnerhet det symboliska dödläge som vi ovan diskuterat som fantasins verkligt radikala ”innehåll.” Om psykoanalysen väcker skam genom att det som grundar subjektet görs offentligt är det nämligen också viktigt att förstå denna skams rötter. För skammen beror enligt Žižek inte på att subjektet plötsligt konfronteras med sin egen vulgära kroppslighet (som hos Sartre), utan att hon ställs inför sin delaktighet i det egna lidandet genom att omedvetet njuta av den situation hon upplever sig fångad i (*T?*, 188). Akten är därmed inget annat än detta subjektets, eller varför inte samhällets, uppvaknande inför det sätt på vilket hon/det *är* det hon/det tidigare uppfattat som problemet och att hon/det omvänt inte finns utanför detta (och om vi skriver ”hon” är det för att denna insikt, framtvingad genom akten, i grunden bär en feminin struktur i den žižekska texten).

Detta är visserligen en förenkling som om den vore helt riktig skulle ha gjort vidare diskussioner i ämnet överflödiga. Ett enkelt sätt att komplicera bilden är emellertid att notera hur akten faktiskt tycks indikera en rad rätt skilda fenomen för Žižek. Till en början har vi den ur-akt Žižek benämner kastration och som i psykoanalytisk mening ursprungligen handlar om subjektets inträde i det symboliska. Enligt Žižek är det i och med detta inträde subjektet ”sätter” koordinaterna för sitt begär, eller sin symboliska ordning genom installeringen av fantasin vilken som vi sett tränger undan och förbjuder det omöjliga tinget (en installering som för övrigt är homolog med

den symboliska ordningens tillblivelse och som i likhet med det autopoietiska systemet möjliggörs genom en i grunden tvetydig gest som skiljer ut ordningen från dess utsida). Denna kastrationens ur-akt utgör bakgrunden till all medveten symbolisk handling och kan därför (som vi kommer att diskutera nedan) verka som performativitetens skugga. Men akten har som begrepp också en mer radikal innebörd som i sig inte kan förstås entydigt. För som vi nedan kommer att se består aktens förändring av två moment, där det första handlar om ett återvändande till ur-aktens fantasi och det andra om genomträngningen av den samma. Frågan är om ens denna uppdelning räcker eftersom Žižeks meditationer kring akten ytterst tycks gälla själva organiseringen av samhället som sådant. Syftet med följande diskussion är därför också att presentera en bild av hur dessa olika dimensioner ska kunna förstås, både i sig och i relation till varandra, något jag bedömer som avgörande i själva projektet att närma sig det möjligt originella eller radikala inslaget i Žižeks bidrag till dagens diskussion inom den politiska teorin.

Till en början väljer jag därför i detta kapitel att ge mig i kast med den – som jag ser det – fram till idag mest stimulerande diskussionen av Žižeks akt-begrepp, som Rex Butler bidragit med genom sin bok *Slavoj Žižek: live theory.* Genom en detaljerad undersökning av Butlers Žižekläsning dras ett antal preliminära riktlinjer här upp för den vidare diskussionen av begreppet, riktlinjer som sedan behandlas på olika sätt i det resterande kapitlet. Kommentaren följer upp det förra kapitlets frågeställning rörande hur vi ska tänka den žižekska samtidigheten mellan det symboliska och det reala (eller som Butler säger ”det empiriska varat” och dess transcendentala förutsättningar). Butler lyfter i sin behandling av denna fråga fram många saker som redan behandlats ovan (och som är i överensstämmelse med denna behandling), men det finns som vi kommer att se också väsentliga skillnader mellan Butlers position och den som här företräds. Skillnaderna blir kanske tydligast när det kommer till de bedömningar Butler gör mot slutet av sin diskussion i relation till det realas och det symboliskas samtidighet, akten och Žižeks kritik av dekonstruktionen. Som jag försöker att visa i min kommentar stöter till exempel Butlers tes om ett återfall eller misslyckande från Žižeks sida i tänkandet av samtidigheten på patrull. Det största problemet är att Butler tycks göra Žižeks formuleringar av akten och det reala alltför negativa. Det är på grund av denna läsning han drar slutsatser som att Žižek ytterst ”inte har något att säga”, att vi ska förlägga framgången i Žižeks text till dess återfall (när den ljuger och säger mot sig själv) och inte minst att akten framför allt måste läsas negativt som ett konstant sägande eller sammandragning med varat. Detta är kärnan i hans argument och kan sammanfattas i hans idé om ”live theory” som jag då kontrasterar med en mindre entydigt negativ ”det odödas analys” där samtidigheten såväl som själva syftet med Žižeks text föreställs något annorlunda. Kanske kan frågan sammanfattas tydligast i relation till Žižeks kritik av dekonstruktionen, eller som jag ser det vissa tendenser och antaganden som ofta dekonstruktionistiskt informerade teorier

faller tillbaka på. För Butler har svårt att se någon större poäng i exempelvis Žižeks utbyte med Judith Butler eller Ernesto Laclau, något som min läsning vänder sig mot. Tvärtom framträder hans kritik av Butler och Laclau vid närmare undersökningar som avgörande i bedömningen av vad den žižekska texten åstadkommer, som om själva förståelsen av denna kritik skulle vara avgörande för frågan om hur vi ska tänka samtidigheten mellan det symboliska och det reala. Detta är åtminstone den väg arbetet nedan kommer att följa, varför jag i de följande avsnitten vid upprepade tillfällen adresserar Žižeks kritik av bland andra Laclau och Judith Butler. Detta har inte minst betydelse för förståelsen av den žižekska akten som Rex Butler som sagt tolkar alltför negativt, eller annorlunda uttryckt alltför mycket i enlighet med dekonstruktionen. För aktens väsen är inte endast, menar jag mot Butler, att gå tillbaka till fantasins tvingande val och upphäva detta i syfte att sedermera lämna plats för en ny positiv lag. Butler tycks alltför fångad av frågan om spelet mellan det negativa och det positiva och förlorar därmed den för Žižek väsentliga frågan om hur akten inte bara blockerar varat och således leder till en ny lag, utan dessutom i sig handlar om bildandet av ett nytt slags ordning och ett nytt ”njutande.”

I det avsnitt som följer introduceras läsaren för Žižeks problematisering av Judith Butlers teorier om den performativa sexualiteten, den heterosexuella matrisens konstitutiva uteslutning av den homosexuella känslobindningen och inte minst hennes tankar kring radikal politisk handling. Avgörande för denna diskussion är att Žižeks kritik utgår ifrån en viss närhet till Butlers teori (i synnerhet när det gäller frågan om hur performativiteten alltid redan måste uppfattas som dubblerad och i sig innehållandes ett slags självreflexiv rörelse, en tom rörelse som endast refererar till handlandet som sådant), samtidigt som skillnader framträder gällande hur det uteslutna, relationen mellan förbud och begär, samt inte minst den politiska handlingen tänks.

I nästa avsnitt (Akt och dålig oändlighet) diskuteras den žižekska akten i relation till en aktuell diskussion om radikal handling i politisk teori. Genom att konfrontera akten med å ena sidan Laclaus (och Mouffes) teori om hegemoni och å andra sidan Alain Badious idé om den så kallade händelsen (eller som Žižek ibland säger, ”sanningshändelsen”) beskrivs här Žižeks balansgång mellan Laclaus negativa etik och Badious trohet mot händelsen. Insatsen i diskussionen är inte bara förståelsen av den totaliserande handlingen eller huruvida det symboliska ska betraktas som ett öppet eller slutet fält, utan kanske framför allt frågan om hur dessa båda frågor relaterar till varandra och hur vi i så fall ska förstå dem. På så sätt fungerar detta avsnitt som en politisk teoretisk förlängning av den diskussion som fördes ovan i det andra kapitlets avsnitt ”Totalitet eller dissemination? Ja, tack!”.

Med avsnittet ”Det maskulina och det feminina” börjar kapitlet orientera sig mer direkt mot frågan om hur Žižek tänker akten i relation till Lacans idé om de två så kallade ”könsformlerna”, en idé Lacan utvecklade i sitt tjugonde seminarium *Encore!* som behandlar den feminina sexualitetens betydelse

för och ställning inom den psykoanalytiska kunskapen. Om avsnittet framför allt behandlar det sätt på vilket sexualiteten blir viktig för Žižek i hans tal om akten, utgör detta en nödvändig förberedelse för kapitlets centrala diskussion om hur akten inte bara handlar om en negativ blockering av lagen, utan mer väsentligt om själva föreställningen av relationen mellan blockering och lag (en fråga som redan är tydligt närvarande i kritiken av Judith Butler). Det är detta de följande kapitlen behandlar, en diskussion som i termer av könsformlerna formuleras i idén om ett falliskt (konservativt) njutande respektive – vad jag kommer att benämna – en feminin (radikal) *njut-ande*. I dessa avsnitt blir Žižeks syn på akten som passiv central, något som kan sägas bryta med den konventionella synen på subversiv handling. Žižek är ute efter något annat än en aktiv, medveten handling från subjektets sida. Snarare handlar det just om det förändrade perspektivet på den fantasi och det objekt som håller samman subjektet. Här utgör akten ingen rent negerande omstörtning, utan ett slags passiv upprepning av subjektets relation till fantasiobjektet. På grund av detta objekts nära koppling till njutandet uppmärksammas hur denna upprepning därför gör aktens perspektivskifte till ett skifte med avseende på subjektets eller samhällets specifika form av njutande. På så sätt kan vi sluta oss till att även hela det andra kapitlet åtminstone implicit handlade om en ontologisk formulering som möjliggör talet om en akt i Žižeks mening. När vi fördjupar denna diskussion adresseras alltså två former av njutande och argumentet är att förskjutningen från det första falliska njutandet till ett mer radikalt feminint njutande är synonymt med aktens perspektivskifte. Vi går från ett slags konventionellt njutande till det feminina njutandet vilket innebär att frågan om njutandet vidgas till att omfatta det symboliska som sådant och det är genom denna vidgning uppfattningen om en symbolisk njut-ande tänks. I njut-andens ordning får njutandet och fantasiobjektet en central plats i lagen själv. De kommer, snarare än att fly undan och förfölja lagen, att ingå i en form av spekulativ identitet med subjektet och det symboliska. I den meningen drar det feminina njutandet och akten åt samma håll och de utgör båda två viktiga exempel på hur den spekulativa identiteten lämnar spår i den žižekska texten. I det avslutande kapitlet diskuteras så till sist ett antal av Žižeks formuleringar av akten i ljuset av denna idé om njutanden samt den ständigt närvarande bilden av psykoanalytikerns roll i den lacanska behandlingen. Bland annat behandlas frågor som de om vilken plats vi ska ge akten som negativ blockering i sammanhanget, det sätt på vilket Žižeks försvar av kristendomen ingår i denna akt, samt de sätt på vilket talet om njut-anden blir relevant för hans mer uttryckligt politiska diskussioner.

Om kapitlet riskerar att bära iväg åt ett antal olika håll kanske denna spretighet kan ses som en nödvändig reflektion av Žižeks formulering av akten som ständigt utvecklar sig på olika plan i hans text. Det är nämligen just i Žižeks kortslutning av den politiska frågan om handlingen med den lacanska frågan om njutandet som jag menar att vi finner något typiskt žižekskt. Hans originalitet härstammar ur hans sätt att läsa samman termer som subjektet,

kastrationen, performativiteten, njutandet, sexualiteten, driften och inte minst den hegelska negativiteten. Det är därför avgörande att förstå det sätt på vilket denna kedja av signifikanter etableras i hans text, inte bara det faktum att njutandet och handlingen aldrig äger rum utan varandra (på så sätt att det ytterst inte finns någon verkligt asexuell handling), utan att njutandet som handlingens yttersta dimension också är subjektet.[229] Och det är då denna signifikantkedja som ytterst binder samman detta kapitel och i dess sista avsnitt fångas således innebörden av de tidigare diskussionerna upp i en avslutande diskussion om ett antal teoretiska figurer genom vilka Žižek då och då diskuterar akten, där diskussionens stomme än en gång utgörs av Žižeks formulering av analytikerns roll inom psykoanalysen.

Det odödas analys: Kommentar till Rex Butlers läsning av Žižek

Av de böcker om Žižeks analys som idag finns tillgängliga för en engelskspråkig publik ligger i synnerhet en mycket nära den läsning som görs i denna avhandling. Denna bok är den redan nämnda *Live theory* av Rex Butler som lyckas med konststycket att på ett koncist och lättillgängligt sätt såväl presentera, som bedöma och problematisera Žižeks produktion fram till 2002. Även om min undersökning därmed omfattar några arbeten vilka ej inbegrips i Butlers bok är detta inte den huvudsakliga anledningen till den skillnad som framträder mellan dessa båda analyser. Skillnaden beror åtminstone inte helt på någon ytterligare information i Žižeks senare produktion. Snarare tycks det handla om en minimal skillnad i själva förståelsen av tre centrala och intimt förknippade aspekter av den žižekska texten: läsningen av den samtidighet vi ingående studerat i det förra kapitlet mellan det symboliska och det reala, synen på Žižeks kritik av och relation till dekonstruktionen, samt inte minst tolkningen av Žižeks formulering av akten som detta kapitel behandlar.

Gemensamma utgångspunkter. Två utgångspunkter som Butlers arbete och denna avhandling delar kan till att börja med noteras. För det första gäller det ambitionen att bedöma Žižeks text mot bakgrund av dess egna premisser, till skillnad från läsarter som de av Parker eller Dews vilka bedömer Žižeks text mot bakgrund av vedertagna uppfattningar om Hegels, Lacans och Marx läror. För det andra gäller det tänkandet av kortslutningen mellan det symboliska och det reala, vilken ovan diskuterats på flera olika sätt och som bildar stommen i Žižeks dialektiska materialism. Enligt mig är den stora förtjänsten med *Live theory* att Butler tydligt lyfter fram hur Žižeks arbete

[229] Det är till exempel hans sätt att knyta ihop dessa termer som skiljer Žižek från Laclau och Mouffes politiska teori, vilken även den tar hänsyn till njutandets (i lacansk mening) roll i den politiska kampen. Skillnaden är att Žižek knyter tillbaka detta reala njutande som infinner sig vid den politiska antagonismen till subjektet, så det reala njutandet i sista instans inte är det som förråder subjektet utan subjektet själv.

måste bedömas som ett kontinuerligt försök att tänka igenom konsekvenserna av samtidigheten mellan det transcendentala och det empiriska.

> As we have tried to argue throughout, it is precisely Žižek's success in thinking this simultaneity of the empirical and the transcendental that is crucial to any evaluation of his work. It is the pressure of this simultaneity that we can see Žižek responding to in subtly shifting his position from book to book, and that makes of his entire *oeuvre* a forever unsuccessful act. It is this simultaneity that is the true Real at stake in it: at once transcendental and the impossibility of the transcendental; that in response to which the Symbolic arises and only a deadlock within the Symbolic; a gap or void within the system and that which fills in this gap. And it is a Real that, as we have seen, makes of everything a 'not-all', suggesting a split not between things and that for which they 'stand in' […] but *between things and themselves*. In an extremely uncanny sense, things become their own failure. (*LT*, 132f.)[230]

Utdraget är kärnfullt och innehåller ett antal viktiga ingredienser i Žižeks resonemang. Butler lyfter inte bara fram samtidigheten mellan det transcendentala och det empiriska (eller det reala och det symboliska som antagligen Žižek själv skulle uttrycka det) som det sant reala. Han noterar dessutom hur den žižekska textens form (Žižeks stil) måste förstås mot bakgrund av denna samtidighet, samt hur den ytterst för Žižek genomsyrar allt i det symboliska på så vis att den delar varje symbolisk identitet inifrån. Dock är det just med avseende på denna inre klyvning våra tolkningar också går isär eftersom jag menar att detta resonemang ytterst måste gälla akten själv, medan Butler grundar sin tolkning i en topologisk uppdelning mellan negativ akt och positiv herresignifikant.

Tesen om "*Live theory*." Butlers läsning av akten som misslyckande skiljer sig dock från den som här görs, en skillnad som är tydligt kopplad till den roll dekonstruktionen intar i Butlers argument. Butler ifrågasätter nämligen explicit som implicit den klara distinktion som Žižek själv gör mellan sin lacanska position och analyser av poststrukturalistiskt och dekonstruktionistiskt slag. I synnerhet bidrar som vi kommer att se nedan den slutgiltiga bedömning Butler gör av Žižeks text och hans tes om "live theory" till detta. Butler placerar i enlighet med vad som sagts i denna avhandling in Žižeks "live theory" i en större filosofisk tradition, med rötter vilka sträcker sig

[230] "Som vi genomgående har försökt att argumentera är själva Žižeks framgång i att tänka det empiriskas och det transcendentalas *samtidighet* avgörande i varje bedömning av hans arbete. Det är trycket från denna samtidighet vi kan se Žižek svara på genom de subtila förskjutningarna mellan olika positioner från en bok till en annan och som gör hela hans *oeuvre* till en evigt, misslyckad akt. Det är denna samtidighet som är det sant reala vilket står på spel i det: samtidigt det transcendentala och det transcendentalas omöjlighet, [samtidigt] det som det symboliska framträder som ett svar på och det som endast utgör ett dödläge i det symboliska, [samtidigt] en klyfta eller ett tomrum i systemet och det som fyller denna klyfta. Och det är ett realt som, vilket vi sett, gör av allt ett 'icke-allt' och som reser frågan, inte om en delning mellan tingen och det dessa 'ersätter' […] utan *mellan tingen och dem själva*. På ett extremt obehagligt sätt blir tingen sina egna misslyckanden."

bakåt mot Kant och Hegel och sammanbinder Žižek med den poststrukturalistiska filosofin. I synnerhet kan vi förstå tesen via ett resonemang Butler för om Hegels kritik av Kant. Som vi konstaterade i det förra kapitlet uppfinner inte Hegel något nytt ting mot det fenomenellt sett omöjliga tinget i sig. Hegel adderar inte något till det Kant sagt. Tvärtom är den spekulativa vändningen att markera hur Kant utan att känna till det redan formulerat lösningen på de problem han ser, hur själva cirkulerandet kring tingets omöjlighet i sig kan betecknas som det verkliga tinget. Som Butler visar gäller något liknande Hegels kritik av Kants formulering av den transcendentala frihetens begrepp: Kant har redan svaret på sina egna frågor – inte i det han tror sig säga, men i själva *sägandet* av det. På liknande sätt ligger för Butler sanningen i den žižekska texten då inte i dess innehåll eller det den bokstavligt påstår, utan i dess performativa tillblivelse genom det oupphörliga kretsandet kring det reala. Detta kretsande bör enligt honom betraktas som driftsmässigt i lacansk mening, som en rörelse mot ett mål vilket gjort sig av med själva målet och istället börjat hantera själva misslyckandet att uppnå detta som ett mål i sig. För att illustrera sin tes låter Butler ett utdrag från *For they know not what they do* (ursprungligen ämnat att diskutera ett annat maniskt författarämne – Stephen King) tala.

> Another exemplary case: the hero of Stephen King's *The Shining* is a writer who suffers from writer's block. *The Shining* therefore appears to be a variation of the modernist theme of the impossibility of writing, of telling a story. What accounts for the King touch, however, is the fact that this book is other side of the true horror: a writer who who suffers from an irresistible compulsion to write all the time, without end. Is not this writer King himself, who produces up to three thick novels a year? The trauma at the level of the enunciated content (writer's block) is thus clearly the inversion of a much more horrible trauma, which concerns the the subject of enunciation (the endless compulsion to write). (*LT*, 1)[231]

Butlers implicita tes är att denna hjälteförfattare ytterst är Žižek själv, då omöjligheten att nå målet och producera ett svar, en teori, inte är något entydigt hinder i Žižeks text. Tvärtom är detta hinder dess villkor. Spänningen mellan den symboliska texten och målet (fantasi? realt?), samt det förhållandet att den förra aldrig når det senare är med andra ord det verkligt reala enligt Butler. Så etablerar sig den žižekska texten aldrig på någon fast mark. Tvärtom utgör den ett filosofiskt rum utan arkimedisk punkt, ett rum vars

[231] ”Ännu ett exemplariskt fall: Hjälten i Stephen Kings *The Shining* är en författare som lider av skrivkramp. *The Shining* framstår därför som en variation av det modernistiska temat om skrivandets och historieberättandets omöjlighet. Utmärkande för ’the King touch’ är emellertid det faktum att denna bok är den andra sidan av den sanna skräcken: en författare som lider av ett oemotståndligt tvång att skriva hela tiden, utan slut. Är denna författare inte King själv som producerar upp till tre tjocka romaner per år? Traumat på det utsagda innehållets nivå (skrivkrampen) är med andra ord tydligt inversionen av ett mycket mer fruktansvärt trauma som rör utsägandets subjekt (det ändlösa tvånget att skriva).”

utgångspunkt enligt Butler är ett slags ”ingenting att säga” (”*nothing to say*”), eller annorlunda uttryckt ett sägande eller namngivande av intet som transformerar det till ett ”något.” Paradoxen här är att Žižek just förblir trogen ”det som är” (varat) genom att inte lägga något ytterligare till det, eller snarare genom att lägga till eller införa ett ingenting i form av någonting – ett tomt namn – som öppnar möjligheten att säga någonting alls (*LT*, 16).

Således kan vi identifiera en version av kastrationens figur såsom den ofta förekommer i Žižeks text som en nyckel till Butlers bedömning av samma text. I žižekska termer förlägger Butler det radikala inslaget i Žižeks teori till dess icke-alla grepp: hans sätt att å ena sidan vara trogen ”det som är” genom att ta som sin utgångspunkt det *tvingande val* (se nedan) i vilket signifikanten för bristen accepteras som ett någonting, samtidigt som han å andra sidan i sitt oupphörliga arbete med detta någonting endast har ett egentligt mål, att tänka igenom det intighetens eller utsägandets subjekt vilket ”det som är” utgör ett svar på. Att å ena sidan acceptera den symboliska sanningen i skrivkrampens hysteriska reaktion mot omöjligheten i att skriva teori, men å andra sidan undersöka hur identiteter som den mellan idén om skrivandets (eller det symboliskas) omöjlighet och skrivkrampen i sig verkar som förnekanden av kastrationen och det mer radikala traumat som ovan uttrycktes i form av ett ändlöst tvång att skriva. Detta trauma är som vi ser enligt Žižek samtidigt ett krav om upprepning, men inte ett naturligt, fördiskursivt sådant, utan ett som härstammar ur det symboliska självt som realt. Ett krav vilket kort sagt härrör ur det partikuläras eget dödläge, dess skillnad från sig självt som utsägandets subjekt. Av detta drar Butler följande slutsats vilken här förstås som förklaring av tesen om ”live theory”.

> And this is to suggest again that the ’meaning’ of Zizek’s work lies not in anything he actually says but in that very ’positing’, enunciation, by which he ’contracts’ with what is. This is the real critical ‘act’ of the work – this act of repeating what is. It is for *this* reason, finally, that Zizek can hold up the possibility of a ‘completely different’ social organization, can argue that only a utopian would not think that there will be a total revolution. It is not that these things will actually come to pass or that we can somehow bring them about. In fact, they will never come to pass, we can not bring them about – and even if we could, either would we not be ready for them or they could only be seen as a repetition of what came before. But Zizek is right because the current order as it is can only be explained because of them. To return to the questions of *Contingency, Hegemony, Universality*, we might say that they are that ‘Real’ to which what is responds. And, crucially […] this is not at all to rule out concrete social and political action, which would only be seen as futile, merely the substitute for the ‘real’ thing. Rather, the very actuality of what is, […] is only possible because of the ‘Real’ of this ‘completely different’ order, this ‘utopia’ that marks the failure of every ‘universal’ project, ensures that there is only ever the ‘particular’. To put this another way, in any making equivalent of the empirical and the transcendental, there is al-

> ways something left out: that 'transcendental' point, that place of enunciation, from which this is remarked.[232] (*LT*, 136f.)

I relation till vår diskussion i det andra kapitlet är detta transcendentala utsägandets subjekt liktydigt med den ursprungliga relationen mellan S1 och den bortträngda binära signifikanten, vilket på det symboliskas innehållsnivå tar sig uttryck i motsättningen mellan den konkreta sociala organisationen (S2) och de omöjliga utopierna (*objet a*). Enligt Butler innebär detta att den symboliska identiteten i skillnad (social organisation och utopi) alltid på en mer fundamental nivå utelämnar något, det partikuläras eller den partikulära identitetens skillnad från sig själv (tingens skillnad från sig själva). Detta är enligt Butler den enda verkliga nivån i Žižeks arbete, den enda nivån han säger något på och eftersom detta något är ett ingenting faller det sig naturligt för Butler att Žižek ytterst ingenting har att säga. Att hans teoretiserande på en innehållsmässig nivå är mer eller mindre överflödigt och underordnat det driftmässiga kretsandet kring den egna utsagepositionen, det driftlika sägandet (*LT*, 123).

Akt eller återfall: Den žižekska textens lögnaktighet. Butler fångar i detta något centralt för det žižekska systemet. Inte desto mindre menar jag att tesen är problematisk i sitt sätt att hantera frågan om sägandet. Mycket allmänt handlar det om att hans position blir alltför transcendental eller negativ. I det följande behandlar jag Butlers diskussion om misslyckandets ställning i Žižeks text, både i termer av hur det blir dess villkor och hur det enligt Butler kommer att riskera och kanske hämma dess radikalitet. Emellertid måste vi för att göra Butlers resonemang rättvisa notera hur hans kritik är långt ifrån entydig. Tvärtom består bokens döende ögonblick av ett subtilt oscillerande mellan kritik och försvar av den žižekska texten. Slutsatsen i avsnittet "The simultaneity of the real and the symbolic" inleds i inte mindre än tre vändningar som samtliga rör frågan om Žižeks text ytterst ska ses som en akt eller ett återfall. Utgångspunkten (*LT*, 132f.) är återigen att radikaliteten i

[232] "[D]etta låter oss igen förstå att 'meningen' i Žižeks arbete inte ligger i något han verkligen säger, utan i själva 'sättandet', utsägandet, genom vilket han 'dras samman' ['contracts'] med det som är. Detta är den verkligt kritiska 'akten' i hans arbete – denna akt att upprepa det som är. Det är slutligen av *denna* anledning som Žižek kan framhålla möjligheten av en 'helt annorlunda' social organisation och argumentera för att endast en utopist inte skulle tänka att en fullständig revolution kommer att inträffa. Fallet är inte att dessa saker egentligen kommer att ske, eller att vi på något sätt kan få dem att ske. […] För att återvända till frågorna i *Contingency, hegemony, universality*, kan vi säga att de [utopierna] är det 'reala' vilket det som är svarar. Och […] det avgörande är att detta inte alls utesluter konkret social och politisk handling som skulle ses som ett futilt substitut för det 'reala' tinget. Snarare är själva verkligheten i det som är […] endast möjlig på grund av det 'reala' hos denna 'fullständigt annorlunda' ordning. Denna 'utopi' som markerar varje 'universellt' projekts misslyckande garanterar att det enda som finns är det 'partikulära.' Annorlunda uttryckt finns det alltid någonting utelämnat i varje jämställande av det empiriska [det som är] och det transcendentala [utopin]: den 'transcendentala' punkt eller platsen för utsägandet, från vilken detta [jämställandet] skrivs in."

Žižeks text ligger såväl i tänkandet av denna samtidighet som i det inflytande denna samtidighets omöjlighet ges i själva textens utformning – för faktum är, menar Butler, att de ständiga, men ofta subtila förskjutningar som Žižeks text präglas av i sig uttrycker det fundamentala dödläge han lyfter fram som det symboliskas konstitutiva förutsättning. Han *talar* inte endast om dödläget, dessutom låter han sitt verk *förkroppsliga* det i ett oupphörligt teoretiskt misslyckande att nå en entydig bestämning av det reala. På så sätt är textens sanning – dess reala – inget annat än dess eget misslyckande, det ständiga pulserandet kring det ursprungligt bortträngda tinget. Som Butler säger: det sant reala som står på spel är samtidigt det transcendentalas misslyckande och det transcendentala, vilket skulle kunna tolkas som att det transcendentalas omöjlighet enligt Butler *är* Žižeks transcendentala. För att dra en parallell till föregående kapitel och den så kallade feminina läsningen av relationen S1-S2, så är detta reala enligt Butler samtidigt det som det symboliska utgör ett svar på och det som endast är ett dödläge i det symboliska. Detta samtidigt transcendentala och det transcendentalas omöjlighet är det som i det förra kapitlet betecknades via termen ”kvasi-transcendentalt.”

Vid denna punkt kommer Butlers första invändning som också signalerar Butlers ”negativa tes”, med dess betoning av misslyckandet. Detta genom att en kritik av ett slags *återfall* i Žižeks text växer fram. Det intressanta med detta återfall är den tvetydiga roll det intar i Butlers resonemang: å ena sidan utgör det ett misslyckande som hämmar den radikala tes Žižek postulerar i sitt tal om samtidigheten, å andra sidan framträder samtidigt återfallet i Butlers text just i sin form av ett sådant misslyckande som en radikal resurs, som markören för den transcendentala omöjlighet texten aldrig kan gripa. I sin kritik menar Butler att Žižeks formulering av ett radikalt sägande ironiskt nog åtföljs av en upprepning av det han själv ständigt kritiserar hos andra (till exempel Judith Butler och Ernesto Laclau). Om Žižek hävdar idén om samtidigheten mellan det transcendentala och det empiriska (att gränsen i det symboliska förkroppsligar det transcendentala, att uteslutningar eller bortträngningar i det symboliska har en inneboende transcendental kvalitet och omöjligheten att någonsin markera något transcendentalt utan att detta samtidigt blir en ny symbolisk gest eller ett nytt grundande) riskerar han ändå att gång på gång själv återetablera liknande distinktioner.

> However, at the same time […] Zizek also fails to think this. He separates those two exclusions, thus repeating the very split he seeks to overcome. He speaks of a void that exists before it is filled in, thus reverting to the masculine model of exception.[233] (*LT*, 133)

[233] ”Emellertid misslyckas Žižek också att tänka [samtidigheten]. Han skiljer dessa två gränser eller uteslutningar från varandra och upprepar på så sätt själva den klyfta han söker överskrida. Han talar om ett tomrum som existerar innan det täpps till och återfaller således till den maskulina undantagsmodellen.”

Återfallet är med andra ord det sätt på vilket Žižek kommer att postulera ett realt innan det symboliska, något som borde vara omöjligt givet hans egna utsagor om det reala och som därför måste betraktas som ett misslyckande. Med en sådan tes tycks han nämligen placera sig på den ofta dekonstruerade omöjliga och metafysiska punkt innan det symboliska som hans eget system tycks förbjuda (till exempel hans övertagande om att det inte finns något metaspråk och att den Andre är icke-all[234]). Žižek tycks visserligen mena att vi inte kan tänka det reala utanför det symboliska, men samtidigt inför han ett realt innan det symboliska. Och problemen återkommer i Žižeks kritik av Judith Butler och Ernesto Laclau i *Contingency, hegemony, universality* där han på olika sätt kritiserar dessa för att blanda samman de båda nivåerna, *samtidigt* som han hävdar omöjligheten att skilja samma nivåer åt.

På samma gång är det paradoxalt nog just detta misslyckande som enligt Butler låter oss komma i kontakt med det verkligt reala i Žižeks text, det sägande som med nödvändighet måste dra sig undan det symboliska eller det faktum att inte ens Žižeks text kan göra sig av med detta omöjliga. Butler sätter så att säga återfallet inom parentes. För – undrar han – är det möjligt att Žižek även i dessa ”negativa fall” (negativa eftersom de negerar Žižeks samtidighetstes) försöker tänka samtidigheten? Att han ”postulerar en separation bara för att överskrida den”? Att separationen inte är ett misslyckande eftersom ”’klyftan’ (inte ekvivalensen) som impliceras av det transcendentalas och det empiriskas samtidighet i sig är en form av transcendentalitet” (*LT*, 135)? Återigen kan vi enligt Butler inte förstå detta transcendentala utan att det än en gång flyr undan. I en referens till Žižeks slovenska kollega Alenka Zupancic menar Butler att detta inte innebär att det transcendentala är *på förhand misslyckat*, utan att det endast framträder som ett retrospektivt resultat av försöket att tänka det transcendentala som sådant.[235] Žižeks tänkande av en fullständigt annorlunda ordning blir ett exempel på vad Butler menar, utopin om en sådan ordning skulle med andra ord enligt honom kunna förstås som ett slags omöjlig idé, ett omöjligt objekt, som slår in en kil i det som är. Žižeks syfte med att tala om en radikalt annorlunda organisation av samhället skulle därför i en mening vara nonsens, utan annat syfte än att öppna upp klyftan i varats ontologi och på så sätt tvinga på denna ontologi frågan om det alltid redan uteslutna sägandet. Hans teoretiska akt blir således liktydig med den ständiga upprepningen av den motsägelse som framtvingar detta omöjliga.

Butlers kritik vänds alltså till ett försvar av Žižeks text. För om Žižek gång på gång kommer att motsäga sina egna teoretiska antaganden i det han ”verkligen säger”, menar Butler på en annan nivå att det är genom att låta dessa motsägelser tala som Žižeks text blir mer radikal än till exempel

[234] Idén om detta feminina ”icke-alla” utvecklas nedan i avsnittet ”Den feminina könsformeln”.
[235] Alenka Zupancic, *The Ethics of the Real* (London: Verso, 2000).

många poststrukturalistiska analyser. Medan dekonstruktionen skyddar sig själv genom en oupphörlig meditation kring det omöjliga, talar Žižeks text kontradiktionen på ett direkt sätt. På så sätt blir återfallet inget entydigt misslyckande, tvärtom gör det textens nödvändiga misslyckande explicit. För trots allt är det just misslyckandet att beskriva det reala som enligt Butler *är det reala*, på samma sätt som Hegel menar att det transcendentala förståndets misslyckade strävan att gripa det omöjliga tinget-i-sig är det egentliga tinget.

Här ligger kärnan i Butlers bedömning av Žižek. Genomgående samlar han denna bedömning kring den lacanska diskussionen om spänningen mellan sägandet och det utsagda, ibland kondenserad i den välkända motsägelsen i utsagan ”jag ljuger” eller för att explicitgöra konflikten mellan själva sägandet och det sägandet påstår sig göra, ”det jag nu säger är lögn”. Denna utsaga har ofta uppmärksammats eftersom dess explicita påstående står i strid med det sanningsanspråk själva yttrandet förutsätter, eftersom det är omöjligt att samtidigt tala sanning och ljuga. För Lacan markerar emellertid denna kluvna utsaga den klyfta som skär genom alla symboliska utsagor, dess uppenbart paradoxala karaktär väcker frågan om utsägandets omedvetna subjekt, det subjekt som ständigt orienterar de manifesta utsagor vi gör i det symboliska. Enligt Butler bör återfallen i Žižeks text ytterst bedömas som versioner av detta ”jag ljuger”, genom vilka den yttrar det omöjliga och uttrycker den nödvändiga klyftan mellan utsagans och sägandets nivå. I detta drar Žižek ”sig samman med det som är” och utsägandet övergår i det utsagda på ett sätt som indikerar det alltid redan uteslutna sägandet negativt (*LT*, 123f., 136f.). Så lämnar Žižeks sammandragningar med ”det som är” enligt Butler alltid något bakom sig: sägandet som den tomma ram vilken gör ”det som är” möjligt och som därmed närmar sig det man inom dekonstruktionen ibland benämner textens ”(o)möjliggörande villkor” (*condition of (im)possibility*). Här återbördar med andra ord Butlers tes (i en som han säger polemisk gest) till slut den žižekska texten till dekonstruktionens och poststrukturalismens hemvist (*LT*, 138). Detta är absolut centralt för Butlers läsning av Žižeks text som den teoretiska akt vilken ständigt formulerar något utan stöd i det symboliska, den akt som övergivit själva idén om att det finns någon symbolisk neutral grund att bedöma teorin mot.

Misslyckandet, det falliska och det feminina. Låt oss kort stanna upp vid Butlers idé om att Žižek misslyckas med att uppfatta sin egen teoris radikala formulering av misslyckandet som det symboliskas yttersta villkor. Detta påstående måste behandlas med viss varsamhet. Det innehåller nämligen en subtil men avgörande förskjutning av Žižeks argument, som måste relateras till Žižeks diskussioner om skillnaden mellan den maskulina/falliska könsformeln och den feminina (en distinktion som behandlas utförligt längre ned i detta kapitel). Som sagt är det sant reala enligt Butler att varje ting i det symboliska är ursprungligt skiljt från sig självt, kluvet inifrån. I enlighet med Butlers idé om misslyckandet betyder detta att varje symbolisk identitet, alla ting, ”inte är något annat än sitt eget misslyckande.” Insikten i detta förhål-

lande handlar om förskjutningen från det falliska till det feminina. Men Butler ger denna förskjutning en mycket bestämd mening vars överensstämmelse med Žižeks text är tveksam. Tolkningen gäller Žižeks idé om att alla ting i det symboliska i och med det feminina perspektivskiftet kommer att fungera som de undantag det symboliska kretsar kring, samtidigt som detta också följdriktigt innebär att ingenting längre kommer vara ett undantag i fallisk mening (istället för en fallisk ordning i vilken ett visst undantag grundar ordningen och reglerar spelet mellan dess enskilda element, får vi här alltså en ordning i vilken samtliga element kretsar kring frågan om sitt eget grundande). Problemet med Butlers tolkning av denna idé är att han menar att ”alla saker blir sitt eget undantag samtidigt som inget blir det” *eftersom* ”vi aldrig kan namnge detta det symboliskas misslyckande eller undantag utan att det återigen blir en ny fixering eller resignifikation inom det” (*LT*, 133). Kort sagt kan akten eller förskjutningen in i det feminint icke-alla inte undvika att återigen bli ett falliskt grundande av ordningen, den kan kort sagt aldrig äga rum utanför det symboliska. Den negerande akten skapar alltid en ny lag. Detta bäddar då för Butlers kritik, som parallellt rör Žižeks idé om det feminina och Žižeks kritik av Judith Butler och Laclau. För när Žižek söker tänka en radikalt annorlunda politisk ordning menar Butler att Žižek argumenterar som om denna ordning varken skulle ses som ett misslyckande eller som en upprepning av det tidigare (*LT*, 133). Med andra ord tycks Žižek här lämna det symboliska och hamna på en position utanför. En ny metafysik således som blundar för misslyckandets fundamentala status, omöjligheten i att tänka samtidigheten såtillvida som den är real (och då menar Butler givetvis realt *omöjlig*) och det faktum att misslyckandet att tänka det reala alltid är det reala (*LT*, 133). Men hela denna kritik grundas alltså i en läsning som ignorerar hur akten inte endast är lagens negativa skugga, utan även den förskjutning från det falliska till det feminina som innebär att själva relationen mellan den negerande akten och det symboliska transformeras. I Butlers tolkning blir den falliska relationen mellan den positiva herresignifikanten och den negativa akten ett konstant, universellt förhållande. Hos Žižek omdefinierar akten ytterst herresignifikanten och undantaget som sådana. För Butler är herresignifikanten i sig positiv, empirisk och fallisk. För Žižek är herresignifikanten lika kluven mellan det symboliska och det reala som alla andra symboliska ting, i grunden lika icke-all, även om den i det falliska får ställningen av ett singulärt undantag.

Varifrån sker aktens negation av negationen? De invändningar som kan göras mot detta ska inte uppfattas som avvisande i någon entydig mening. Ändå framstår Butlers tolkning av misslyckandets ställning i Žižeks analys, hans syn på det ofrivilliga återfallet som det verkligt radikala inslaget i densamma, hans avfärdande av Žižeks tal om en fullständigt annorlunda politisk organisering av samhället, som problematiska. Någonstans tycks hans läsning lämna det originella med Žižeks analys därhän, nämligen den spekulativa vändning som transformerar misslyckande till en konkret politisk möj-

lighet. En sådan ordning är förvisso redan utförligt beskriven av Butler i dennes tal om akten och negationens negation, men vad han inte tycks inse är hur precis denna vändning går att ställa mot hans egen tolkning av Žižek. Detta skulle då inte vara en bekräftelse av hans egen negativa tes om att varje läsning kräver ett nytt transcendentalt, utan en *kritik* av hur hans argument begränsar den žižekska texten. Låt oss illustrera detta problem med Butlers analys av Žižeks idé om akten såsom den formuleras i kapitlet ”Why is every act a repetition” i *Enjoy your symptom!* För denna analys (Butlers alltså) där akten ytterst intar en position utanför eller kanske snarare innan det symboliska, föregriper nämligen hans idé om sägandet som något alltid redan uteslutet ur det symboliska. Poängen i det följande är inte att från början avfärda frågan om ett visst innan eller utanför i den žižekska texten, utan att observera det sätt på vilket detta innan görs och vad det innebär för tolkningen av Žižeks analys.

Butler formulerar sin syn på den žižekska akten som ett led i den något vidare frågan om kastrationen och hur subjektet inträder i det symboliska genom det Lacan benämnt ett ”tvingande val” (som vi ovan redan berörts, bland annat i vår diskussion om kastrationen). Akten introduceras med andra ord som begrepp mot bakgrund av detta tvingande val, som akten å ena sidan är fullständigt beroende av, men som den å andra sidan i en mycket bestämd mening frigör sig från. På detta sätt framträder akten i Žižeks resonemang som en del av kastrationen, eller kanske rättare sagt som ett förverkligande av den kastration som inleds med det tvingande valet.

Liksom akten utgör detta tvingande val en form av omöjlig samtidighet. Det senare gäller mer precist frågan om subjektets uppkomst som ett fenomen i gränslandet mellan tvång och frihet. För trots att Žižek menar att det handlar om ett val, är det samtidigt tal om en villkorslös underkastelse i förhållande till den symboliska fadersfunktionen. Med andra ord är det inte ett val i vanlig mening, utan ett med bara en valmöjlighet – subjektet måste offra det incestuösa tinget för att framträda i det symboliska. Det är också detta offer som gör det symboliska begäret till en ekonomi av skuld, han eller hon kan endast bli till subjekt genom ett ursprungligt förräderi riktat mot det egna njutandet. Således tycks kastrationen förutsätta följande sekvens: a) ett subjekt som offrar ett ting b) ett subjekt som framträder i det symboliska. Här framträder emellertid nästa egenartade i detalj i Žižeks lacanska idé om kastrationen, för det faktum (som ovan redan diskuterats i det första kapitlet) att å ena sidan subjektet först uppstår genom valet och alltså inte kan tänkas som ett väljande subjekt innan det tvingande valet följs hos Žižek av det parallella förhållandet att å andra sidan tinget som offras inte heller finns utanför det symboliska, eller annorlunda uttryckt innan sin egen förlust. Förräderiet mot det egna tinget är nödvändigt eftersom det egentligen aldrig fanns innan förlusten. Därför står förräderiet inte i strid med subjektet. Tvärtom är det dess absoluta förutsättning.

I ”Why is every act a repetition?” kretsar Žižeks diskussion kring Lacans formulering av detta tvingande val genom ultimatumet “Le père ou pire” (fadern eller värre), där Lacan menar att fadern måste väljas framför tinget emedan valet av tinget (som liksom valet av fadern inte är något val) placerar ”subjektet” i en psykotisk situation. För att återknyta till ett tidigare argument från kapitel två ovan måste subjektet i valet mellan S1 och den binära signifikanten välja *den ena* (S1) av dessa två signifikanter, medan den andra (den binära signifikanten) måste trängas undan. Det verkligt intressanta är emellertid att det aldrig sker någon egentlig *bort*trängning, något ting fanns ju aldrig då det först framträder i sin egen förlust och på samma sätt är den binära signifikanten i sig ingenting utanför S1. Tvärtom är den binära signifikanten S1s ursprungliga tomhet. Anledningen till hopplösheten i valet av tinget beror i grunden på att det tar ett ”inget” som ”något” och därmed trots (eller just på grund av) sin vägran att underkasta sig det symboliska underkastas det symboliska som nu emellertid återvänder i ”subjektets” medvetande i form av främmande röster, budskap och krafter. Det är alltså inte bara så att inträdet i det symboliska grundar sig på en bortträngning av den binära signifikanten. I själva verket är detta bortträngda i sig ingenting.

Detta gäller emellertid endast initialt. För medan det tvingande valet är avgörande för att subjektets symboliska begär ska framträda fångar det som vi sett honom eller henne i ett nät av skuldkänslor, där skuldkänslan ökar i takt med att subjektet ger avkall på (eller som Lacan säger, kompromissar med) sitt eget begär. Samtidigt innebär en återgång till valet av tinget att subjektet återigen fångas upp i en ångestframkallande upprepning av inget som något. Det senare gäller i och för sig båda dessa subjektiva attityder, eftersom offret såväl som njutandet av tinget röjer en omedveten tro på tingets existens. Av detta följer Žižeks problematisering av det symboliska begäret och hur det, i likhet med perversionen, inte är tillräckligt kastrerat och därför måste genomgå en ytterligare förlust av förlusten, eller en sekundär negation av kastrationens negering av tinget. Som vi redan diskuterat är denna förlust av förlusten, eller negationens negation, ett annat namn för akten hos Žižek. Om Žižek uppfattar akten som en upprepning av det tvingande valet, är det samtidigt uppenbart att valet här är fullständigt annorlunda. I akten upprepar subjektet frågan ”fadern eller värre” och medan fadern var det enda möjliga svaret i det tvingande valet, definieras akten av att subjektet nu väljer det värre som *objekt lilla a* utgör.

Låt oss nu iaktta en passage i Butlers diskussion av akten som ”negationens negation” där han föreslår att akten upphäver det tvingande valet från en plats utanför detta. I resonemanget sammanfaller hans diskussion av Žižeks akt som den oupphörliga strävan att göra sägandet till ett utsagt, med resonemanget kring akten som en upprepning av det tvingande valet.

> The only difference is that on the Christian/feminine side this Jewish/masculine exception is taken to its limit, in an attempt always to find that

> enunciation behind any enunciated. It is *this* that is drive and the Christian 'New Beginning': not the final sublation of difference but the perpetual striving towards it. It is precisely the attempt, within the Symbolic, to make enunciation equal the enunciated , to repeat that 'forced choice' before the 'fall of the binary signifier'. That is, this act is itself repetition and its status as an act lies in its repetition.[236] (*LT*, 115)

Avgörande här är själva läsningen av upprepningens innebörd. Som Butler läser denna handlar det uppenbarligen om ett återvändande till samma val, till ett slags tid innan detta val gjordes, en tid innan den binära signifikanten föll. Kort sagt till en tid utanför det symboliska, eller kort sagt en filosofisk tid. Det är förvisso sant att Žižek – som Butler tidigare i sin bok hävdar – menar att vi i akten går tillbaka till och återupplever det tvingande valet *som om* det inte var gjort (*LT*, 116). Men detta ”som om” är redan en produkt av det tvingande valet – om subjektet inte redan agerar som om valet redan var gjort kan han eller hon inte heller återuppleva detta val som om det inte var gjort. Så i den mån det handlar om ett återvändande till det tvingande valets alternativ, måste vi samtidigt ifrågasätta Butlers idé om att detta skulle kunna beskrivas som ett återvändande till en tid innan den binära signifikantens fall. Upprepningens radikalitet uppstår i en viss förskjutning, varför det blir avgörande att notera hur akten övertar det tvingande valets förbud av tinget. Detta är i själva verket den enda rimliga läsningen av Žižeks tal om att vi inte kan välja tinget direkt. Vad akten riktar sig mot är ju *objekt lilla a*, ett överskott som endast framträder inom det symboliska och som därför också förutsätter det tvingande valet. För som vi vet är *objekt lilla a* ”radikalt intersubjektivt” (*NF*, 248) eller om man så vill ”ontologiskt” (*NF*, 250).

Det finns med andra ord två skilda sätt att läsa själva idén om upprepningen. Å ena sidan Butlers version som gör gällande att upprepningen går tillbaka till och gör om det tvingande valet och i detta kan välja ”det värre” som det tvingande valet uteslöt, ett värre som föregår detta som ett slags bättre.[237] Å andra sidan den version som här väljs och som betonar att ”det värre” Žižek talar om i relation till akten inte sammanfaller med ”det värre” vi ser i det tvingande valet. Viktigt i denna senare version är att en tydlig distinktion görs mellan *objekt lilla a* och den binära signifikanten. Med andra ord bör vi inte som Butler ibland tycks göra behandla detta överskottsobjekt som liktydigt med det reala tomrum som den binära signifikanten

[236] ”Den enda skillnaden [mellan Kristendomen och Judendomen] är att det judiska/maskulina undantaget i den kristna/feminina positionen dras till sin gräns i ett försök att alltid finna utsägandet bakom varje utsagt. *Detta* är driften och kristendomens ”nya begynnelse”: inte det slutgiltiga upphävande av skillnad utan det eviga strävandet mot den. Det är just försöket att inom det symboliska likställa utsägandet med det utsagda, att upprepa det ”tvingande valet” innan ”den binära signifikantens fall”. Med andra ord är denna akt i sig upprepning och dess status som akt ligger endast i dess upprepning.”

[237] Det tycks emellertid inte som att de hänvisningar (bland annat till *TS*, 377) Butler här anger stödjer hans läsning om att det skulle handla om ett återvändande till samma värre som vi ser i det tvingande valet.

utgör.[238] Faktum är att radikaliteten hos *lilla objekt a* ligger i att den i grunden är berövad denna binära signifikant såsom ett ontologiskt/intersubjektivt objekt. Och medan den tidigare versionen drömmer om en verklig upprepning av det tvingade valet och en ren tid utanför den historiska tiden, sysselsätter sig denna andra endast med sken. Emellertid inte i den meningen att något mystifieras. Tvärtom är det tron på att vi kan återgå och göra om det tvingande valet som mystifierar genom att placera akten och subjektet utanför det symboliska, något som uppenbart står i strid med det specifika i Žižeks analys.

Det odödas analys. Butlers tes om ”live theory” är därmed problematisk av flera anledningar, vilka sammanstrålar kring frågan om hur Žižek formulerar det han benämner akten, samt den om bedömningen av Žižeks egen teoretiska akt. I det följande utmanas därför denna tes genom att en annan – den om det odödas analys – presenteras. Men först kan vi sammanfatta de som jag ser det viktigaste slutsatserna av kritiken av Butler vars beskrivning jag ser som alltför negativ för att vara en adekvat tolkning av Žižeks text. Till att börja med kan vi notera de två topologiska bestämningar i Butlers resonemang som skiljer sig från dem som görs i denna avhandling. Dels gäller det Butlers sammanblandning av den binära signifikanten och *objekt lilla a*, dels gäller det reduktionen av akten till ett rent negativt moment. I synnerhet den senare reduktionen är intressant eftersom Butler med denna förlorar ur sikte en avgörande dimension av Žižeks akt som har att göra med att det negativa kan göras på olika sätt enligt Žižek. Om det därför är riktigt att Žižek många gånger bestämmer akten som negativ, är det lika viktigt för honom att denna negativitet kan ges plats i det symboliska, eller mer korrekt att det alltid tar plats. Detta topologiska problem återkommer i de andra pro-

[238] En ekvivalens vi exempelvis kan se i följande utdrag: “Vad vi ser i den omöjliga intersektionen mellan personlig deskription och lära är försöket att göra utsägandet och det utsagda lika i syfte att tala om detta tomrum som gör den symboliska ordningen möjlig. […]*Objekt a*, filosofins mystiska begärsobjekt, är just denna ekvivalens mellan den personliga deskriptionen och läran, mellan utsägandet och det utsagda, förlorad så snart det är yttrat, som den berömda paradoxen ”jag ljuger” vilken var så viktig för Lacan. Och de stora filosoferna, de som ger sig in i detta samtal, inser detta och förlorar det åter i samma stund. Filosofi är alltid samma historia berättad på ett nytt sätt, men som sådan är den ingenting utanför dessa skillnader. Vi återvänder [därmed] till vår ursprungliga insikt att kanske Žižek endast adderar en viss diskussionslysten brio till detta, en ny vidd av referenser, en brilliant stil – kort sagt ett nytt sätt att tala – men allt detta står endast för det ingenting (*objekt a*) som på samma gång sluter [de filosofiska system han analyserar] och ser till att dessa aldrig kan göras fullständiga. I detta vidrör han kanske den egentliga definitionen av akten såsom den formuleras i ’Why is Every Act?’: på samma gång upprepar han endast det som är framför honom och avslöjar att det som är inte finns innan denna upprepning (att vi endast kan välja att inträda i den symboliska ordningen och att denna ordning inte skulle finnas utan oss). Därmed demonstrerar han både att det inte finns något utanför den symboliska ordningen och att vi inte alls är bestämda av den.” (*LT*, 26f.) Om vi här accepterar läsningen att *objekt lilla a* samtidigt markerar det som möjliggör och omöjliggör herresignifikanten, delar vi inte Butlers idé om att objektet kan likställas med det reala tomrummet. I den meningen är nämligen herresignifikanten lika real som överskottsobjektet.

blem som uppmärksammats: att Butlers formulering av akten förlorar ur sikte det sätt på vilket den alltid redan verkar utifrån det tvingande valet, fantasin och det symboliska; att han inte ser poängen i Žižeks kritik av dekonstruktionen; att han endast kan tänka Žižek som radikal då denne inte säger någonting eller säger mot sig själv och sina egna antaganden. Min tes om det odödas analys vänder sig mot samtliga dessa slutsatser.

Låt oss börja med den *rena tid* vi ovan nämnt, en tid som i Butlers resonemang sammanfaller med idén om sägandet och akten som strikt negativa. Frågan vi måste ställa oss är om vi verkligen kan komma ifrån det faktum att han ibland formulerar det reala som ett innan, eller annat än det symboliska? Kanske inte, men möjligen går det att läsa detta tidsmässiga eller logiska innan med utgångspunkt i hans eget system. Alltså inte som ett återfall till något texten trodde sig överskrida, utan som en konsekvens av systemets egen struktur. Vad händer om vi så att säga försöker att läsa den žižekska textens egna termer inifrån den samtidighet Butler så träffande lyfter fram som stommen i Žižeks system? Hur skulle inom ramen för en sådan läsning det reala ”innan” (den rena tiden) Butler noterar kunna läsas? En vink ges vi av Žižeks analys av den så kallade ”filosofiska tidens” roll i Deleuzes filosofi som ovan jämfördes med Žižeks tal om den så kallade parallaxa synvinkeln. Som vi såg är detta en tid som varken är helt inom eller utanför den konventionella eller historiska tiden och som enligt Žižek begreppsliggörs i det deleuzska talet om *blivandet* och i synnerhet Deleuzes idé om det *virtuella* som ett slags rent ”blivande utan vara” (*OwB*, 9). Detta blivande tillhör inte någon kroppslig enhet varför det till exempel inte går att förstå i termer av samhällets historiska utveckling. Tvärtom ställs vi här inför en tid utanför nuet, en tid vilken aldrig äger rum i egentlig mening och därför endast kan gripas som något samtidigt alltid kommande och något redan inträffat. Till detta hör också att det rena blivandet till skillnad från ett historiskt blivande – vilket alltid rör sig i en bestämd bana – saknar riktning. I och med att det inte handlar om en historisk sekvens måste det närmast förstås som en ren passage, likgiltig inför frågan om riktning. Enligt Žižek är det också en sådan tid Foucaults *Vetandets arkeologi* arbetar med. Foucaults metod är inte en ny form av historicism eftersom den inte syftar till att placera in de studerade händelserna och förstå dem med utgångspunkt i ett visst historiskt sammanhang. Foucaults kontextualiserar inte. Vad han gör är istället att studera de *immanenta* reglerna för en viss händelses uppkomst, vilket enligt Žižek då innebär att han snarare än att förankra händelsen i kontexten abstraherar den från dess verklighet och placerar den i den filosofiska tiden. Som blivande står denna tid i Deleuzes analys utanför den historiska tiden genom att fungera som ett slags samexistens för all filosofi, som ett slags rum som förenar alla filosofer i ett filosofins oändliga blivande (*OwB*, 10). Men det handlar inte om något entydigt utanförskap i relation till den historiska tiden. Som Deleuze och Guattari säger genomskjuter den historien som

ett otänkt immanent plan i det tänkta.[239] Och det är den filosofiska tidens relation till varats historiska tid som intresserar Žižek, för den filosofiska tidens oändlighet ges i historien inte formen av något flöde enligt Žižek, utan övergår paradoxalt nog i det historiska i skepnad av ett sådant flödes direkta motsats, i ett statiskt sättande av en stratigrafisk ordning (som vi ovan som läsaren kanske minns jämförde med Žižeks parallaxa synvinkel). Detta innebär märkligt nog att det rena blivandets inbrott i varat inte alls leder till någon uppluckring av detta. Tvärtom är det just genom själva blivandet ordningen fixeras i en viss historisk sekvens. Blivandet kan därmed endast uppfattas i sättandet av tiden, vilket däri erfars som ett rent ”tiden-i-sig” till skillnad från den historiska tidens närmast evolutionära flöde. Från en sekvens inom tiden rör vi oss här, som Žižek säger, mot en explosion av tiden själv, även om det är en explosion som endast kan äga rum genom *upprepningen* av varats gamla sekvenser eller ordning (*OwB*, 12). Slutsatsen är därmed märkligt nog att den historicistiska föreställningen om tidens kontinuerliga flöde ger blivandet en abstrakt och ren kvalitet som placerar den utanför varats historiska tid. Om vi ska bryta med denna abstraktion och närma oss ett konkret tidsbegrepp måste vi då inse att blivandet inte alls är rent, eller tiden minus de fixeringar som stannar upp den. Tvärtom är det nämligen så, enligt Žižek (och Deleuze), att blivandet just infinner sig på den plats där tiden sätts, där en viss lags partikulära lag stiftas.

I enlighet med detta skulle det reala tomrummet just behandlas som ett sådant paradoxalt yttre, vilket infinner sig i Žižeks symboliska ordning – hans text – i själva sättandet av sekvensen mellan det reala tomrummets före och dess symboliska fyllning. På så sätt lämnas vi med en frusen tidssekvens vilken symboliskt realiserar den omöjliga relationen mellan det symboliska och det reala. Givetvis är denna sekvens problematisk, men Butler kan i sin kritik av Žižek sägas förlora ur sikte dess reflexiva karaktär – det faktum att dess problematiska karaktär är dess lösning. Ytterst är nämligen sekvensen inget annat än fantasins kortslutning, placerandet av två oförenligheter på samma nivå. Och här är Žižeks vändning i relation till Deleuze och Guattaris förståelse av passagen från blivandet till varat avgörande, blivandet slår inte endast över i vara genom att frysa ordningen i en sekvens. Blivandet markerar sig inte endast negativt, som det det inte är. Den filosofiska tiden är inget bortom den konventionella tiden, utan endast ”det samma” som varje partikulär tid brottas med, som inte finns utanför det partikuläras kamp med sig själv och som därför inte är något annat än eller utanför denna kamps termer. Således möter vi här en omkastning: från Butlers negativa tes i vilken det realt omöjliga (det oändliga) reflekteras i varats (ändliga) diskurser, till Žižeks materialism i vilken detta omöjliga äger rum, närvarar. Det reala tar plats i det att sekvensen upprättas och det symboliska ställs mot det den inte kan konfrontera, men som den också just därför ständigt måste brottas med

[239] Gilles Deleuze & Felix Guattari, *What is Philosophy?* (London: Verso, 1994), s. 59.

på ett eller annat sätt. Detta tycks inte Butlers argument fånga, mycket beroende på att det vid denna punkt faller in i en av poststrukturalismens centrala tankefigurer – idén om hur det symboliskt samma utplånar det realt andra just genom att realisera det symboliskt. Så framträder för honom ett av den žižekska analysens mest centrala resultat som ett problem, det faktum att det omöjliga sättandet av historien i sig via en reflexiv vändning pränta in sig på det symboliskas yta och att ”tomrummet innan” det symboliskas fyllning alltid redan befinner sig i denna fyllning.

Butlers diskussion om Žižeks analys, det transcendentala och det omöjliga tycks sammanfattningsvis ske på bekostnad av Žižeks tal om immanens och det omöjligas omöjlighet. Även om Žižek inte menar att vi kan frigöra oss från ”klyftan” är hans poäng ytterst ändå att (den feminina och icke-alla) identifikationen med denna klyfta eller sår läker detsamma och i en mening gör det möjligt för oss att göra oss av med misslyckandet. Möjligen låter detta oss bryta med Butlers idé om Žižeks text som ”live theory”, som en text vars enda egentliga innehåll är att peka mot det omöjliga subjekt som ständigt drar sig undan texten, även om det utgör dess fundamentala villkor. Visserligen är hans teori om dödsdriften relevant. Liksom driften tar Žižek som ”sitt objekt ett objekt som har strukturen att cirkulera kring ett tomrum” (*OB*, 98). Emellertid innebär det faktum att denna drift görs till utgångspunkt enligt Žižek just att cirkulerandet inte längre innebär ett misslyckande, utan som den akt som på ett direkt sätt framkallar klyftan. En akt som säger det den vill säga och ur vilken ingenting utesluts. Genom att inte ta fasta på denna vändning är Butlers tolkning inte så oskyldig som den kan tyckas. Det ”liv” han talar om framstår nämligen som en ny transcendental omöjlighet i textens ”det som är”.

Mot Butlers motsättning mellan det transcendentala och det empiriska varat, skulle nämligen en annan topologi kunna ställas, en det odödas topologi i vilken det reala presenteras i och genom texten (S2) själv. I en sådan ”det odödas analys” skulle textens sägande inte vara skilt från det den säger. Inte heller skulle Žižeks akt enbart handla om att göra ett transcendentalt sägande till något utsagt. Omvänt vore det lika viktigt att lyfta fram hur det sagda aldrig var något annat än eller utanför sägandet, eftersom allt i Žižeks analys ytterst måste hanteras som sägande då allt symboliskt i grunden är realt. Om varats ontologi (det Butler benämner ”det som är”) i grunden är omöjlig, genomkorsad av ett fundamentalt dödläge, är den å andra sidan också just därför i grunden real, alltid redan i vardande.

En sådan syn på Žižeks analys åstadkommer i relation till Butlers läsning två saker: å ena sidan uppvärderas den politiska dimensionen av Žižeks analys, å andra sidan frigör den samma analys från likställningen mellan Žižek och dekonstruktionen. Dessa frågor går hand i hand eftersom Žižeks teoretiska motstånd mot dekonstruktionen ofta har politiska förtecken. I Butlers argument tonas den politiska dimensionen omvänt ned. För Butlers idé om ”live theory” samlar i en litet för hastig gest Žižeks analys, dekonstruktio-

nen, poststrukturalistisk teori och all ”stor filosofi” kring försöket att tänka det som alltid flyr tanken. Det ”polemiska” i denna gest att återföra Žižek till dekonstruktionen ligger i Butlers implicita underkännande av Žižeks kritik av dekonstruktionen, framför allt såsom den representeras av Ernesto Laclau och Judith Butler i *Contingency, hegemony, universality*. Ytterst tycks nämligen Butler uppfatta de argument som i denna bok ställs mot varandra som en evig rundgång vilken endast ekar de tre författarnas gemensamma intresse för det symboliskas dödläge, där Žižeks problem som vi sett ligger i att han enligt Butler bland annat via talet om en fullständigt annorlunda politisk organisation av samhället återfaller i det han kritiserar hos de andra.

Butlers sammanslagning av Žižeks och dekonstruktionens perspektiv bygger möjligen på idén om att de skulle dela något universellt, att de båda intresserar sig för det sägande som samtidigt måste undfly dem, eller annorlunda uttryckt att de utgår ifrån dödläget mellan det symboliska och det reala även om detta dödläge alltid redan måste återvända i deras respektive analyser. I förlängningen väcker detta dock frågan huruvida meditationen över sägandet och det reala alls spelar någon roll. För kollapsar vi skillnaden mellan Žižek och dekonstruktionen kan vi kanske lika gärna kollapsa skillnaden mellan dessa båda perspektiv och all symbolisk ordning. Om det realas omöjlighet är universell och alltid drar sig undan på samma sätt, finns det då alls någon anledning att försöka göra det reala rättvisa i texten? Och faktum är att denna fråga ter sig central för Žižeks text, i synnerhet då den betraktas som en politisk sådan. För underkänner inte Butler just den centrala rörelsen från det falliska till det feminina och det faktum att Žižek menar att dekonstruktionens försök att röra sig bort från det falliska i tysthet återinför det falliska? Missar han inte i kollapsen den avgörande distans Žižek etablerar genom sin kritik av dekonstruktionen? Själva idén om *live theory* tycks ytterst förbise det universella sägandets immanenta plats i den manifesta diskurs som är Žižeks text och det faktum att detta universella – även om det utgör ett slags omöjlighet – inte lämnar den partikulära diskursen betydelselös, utan tvärtom kommer att investera den med motivation, njutande.

Butlers argument tvingar oss således att fatta ett antal viktiga beslut i vår läsning av den žižekska textens formulering av fantasin, akten, relationen mellan det symboliska och det reala och inte minst dess relation till dekonstruktionen. Och kanske finns det en fruktbar väg att följa i vårt arbete med hans formulering av akten, som just utgår från denna sista och till synes perifera fråga om Žižeks relation till dekonstruktionen, en väg som då skulle kunna leda oss mot Žižeks akt via den kritik han i synnerhet riktar mot Judith Butlers och Ernesto Laclaus dekonstruktivt influerade arbeten. Den kritiska frågan i sammanhanget angår Butlers kollaps av Žižeks och dekonstruktionens perspektiv, hans underkännande av Žižeks kritik av Judith Butler och Laclau, samt inte minst själva tesen om att Žižek främst är intresserad av den tomhet som skuggar det symboliska och inte ”det som är” i sig. Mot Butlers slutsatser blir syftet i det följande med andra ord att inleda for-

muleringen av akten just i relation till detta avstånd genom att fullfölja frågan från föregående kapitel om Žižeks sätt att tänka relationen mellan fantasin, det symboliska och det reala.

Performativets skugga

Hur ska vi då förstå detta tal om aktens relation till det symboliska sociologiskt? Ett sätt att närma sig denna fråga går genom frågan om aktens relation till tanken om performativitet. Det tycks idag näst intill omöjligt att förneka den betydelse idén om performativitet haft för den samhällsvetenskapliga diskussionen. Žižeks idé om akten intervenerar i denna diskussion i något som först tycks vara en kritik eftersom han till exempel i *The ticklish subject* ställer akten mot performativiteten. Men det tycks i den žižekska texten även öppna sig en möjlighet att ta kritiken som en radikalisering av de tankefigurer som underligger performativitetstanken. För om han kritiserar performativiteten och till exempel i *The ticklish subject* ställer den mot akten, är det samtidigt så att akten i sig kan ses som ett slags performativ, något som ytterligare förstärks genom att han på senare tid diskuterat aktens tomma handling som en dimension av performativiteten (se *HRL*). Frågan gäller performativitetens självreflekterande karaktär eller den del av den sociala handlingen som inte riktar sig mot något annat än handlingen som sådan. Denna dimension kan jämföras med Marcel Mauss förståelse av de så kallade *potlatch*-kulturernas till synes meningslösa offer av ansenliga värden vars enda egentliga mål är att helga den sociala ordningen som sådan, men vi kan också urskilja den i ett mer psykologiskt sammanhang där *anorexia nervosa* i den psykoanalytiska litteraturen ibland beskrivs som ett begär efter det intersubjektiva begärets tomhet som sådant, snarare än någon entydig vägran att äta (anorektikern har så att säga insett det Lacan tidigt hävdade – att barnets begäran om ett visst objekt inte riktar sig mot detta objekt i sig, utan innehåller en vädjan om kärlek – och kräver i sin vägran att äta att få äta kärleken som sådan). Med andra ord möter vi här återigen den ovan beskrivna idén om *utsägandet* som ständigt skuggar det som faktiskt sägs i det symboliska.

Men om detta utsägande ständigt skuggar det symboliska vari ligger då poängen att som Žižek skilja ut en mer grundläggande akt från det kontinuerliga handlandet i det symboliska? Uppenbart är att vi inte kan läsa Žižek i termer av den schablonmässiga föreställningen om psykoanalysen som en teori vilken antar att en individs liv bestäms i den tidiga barndomen, eftersom han menar att det symboliska är något som endast vidmakthålls genom dess subjekts reproduktion av dess ordning och då hans teoris yttersta syfte som vi såg ovan är att formulera ett sätt att störa och intervenera i denna reproduktion. I detta står han också nära den kanske idag främsta exponenten för idén om performativitet, Judith Butler. Då Žižeks och Butlers polemik spänner över ett antal år och sammanhang och eftersom den bland annat kommit att handla om hur vi ska förstå möjligheterna till såväl som formerna

för radikal, politisk handling ter det sig rimligt att ta den som utgångspunkt för vårt försök att närma oss Žižeks problematisering av idén om performativitet. Detta blir i synnerhet fruktbart med tanke på Butlers och Žižeks gemensamma skepsis mot den postmoderna föreställningen om att vår verklighet kan ses som ett system av fritt flytande signifikanter, som de bemöter genom att uppmärksamma hur våra vardagliga handlingar ständigt faller tillbaka på en mer grundläggande performativitet, en kontingent uteslutning, som ständigt övar inflytande över våra handlingar i nuet. Nu närmar sig emellertid Žižek och Butler denna dimension på lite olika sätt vilket tillåter oss att skissera Žižeks formulering av den så kallade akten i relation till Butlers teorier. Denna skillnad står i centrum för vår undersökning nedan och om det är avgörande att de båda uppfattar det symboliska stödet som en konstruktion (hos Žižek fantasin, hos Butler den heterosexuella matrisen) som konstituerar sig genom en viss uteslutning, står striden främst kring frågan om hur detta uteslutna ska uppfattas – som ett positivt innehåll som skulle kunna vara införlivat i det symboliska men som av kontingenta skäl inte är det (Butlers homosexualitet), eller som något ursprungligt uteslutet som med nödvändighet inte kan uttryckas genom en entydig symbolisk identitet (Žižeks reala, uttryckt bland annat i den sexuella skillnaden). Vad som görs i följande diskussion är därmed att hos Butler och Žižek urskilja två olika ontologier, vilka leder till skilda uppfattningar om hur vi ska se på performativitet och radikal politisk handling. Med andra ord syftar undersökningen till att analysera ett antal centrala frågor gällande detta kapitels föremål, akten: för det första undersöks akten i termer av den fantasins sättande handling som alltid redan skuggar det symboliska och dess handlingar, för det andra uppmärksammas dess mer radikala dimension av det som genomtränger denna fantasmatiska skugga, för det tredje visar diskussionen på den intimitet som råder mellan de föregående frågorna och det förhållande att genomträngningen av fantasin är fullständigt beroende av hur fantasin som sådan tänks.

Denna diskussion tar från början fasta på en kritik av Žižek som delas av Rex och Judith Butler. Närmare bestämt gäller det skillnadens eller gränsens ställning hos Žižek. I Judith Butlers kritik av Žižek i *Contingency, hegemony, universality* ser vi denna kritik angående Žižeks idé om den sexuella skillnaden. Vad Butler kritiserar är hans syn på denna skillnad som kvasitranscendental och hur den ytterst tycks inta platsen av något innan den politiska kampen, som det som ursprungligt ger denna kamp dess form. När detta ursprung då kläs i den heteronormativa dräkten av den sexuella skillnaden kan detta för Butler inte tolkas som något annat än ett stöd för heterosexualiteten. När allt kommer omkring torde det inte finnas något effektivare teoretiskt stöd för heterosexualiteten än att den sexuella skillnaden börjar betraktas som oundviklig (*CHU*, 143ff.). Ett annat sätt att uttrycka detta är att Butler därmed underkänner Žižeks syn på den sexuella skillnaden som samtidigt immanent i det symboliska och omöjlig att påverka symboliskt.

Med utgångspunkt i Rex Butlers kritik av Žižek skulle vi kunna förstå detta underkännande som en indikation på en mer djupgående problematik i Žižeks text, som ett symptom på en viss oförenlighet eller något som inte tycks gå ihop. Rex Butlers kritik har vi ovan redan beskrivit, men för att kort återge den går den ut på att Žižek ständigt oscillerar mellan att anklaga andra för att å ena sidan kollapsa skillnaden mellan det symboliska (det empiriska) och det reala (det transcendentala) och å andra sidan hålla dem isär på ett sätt som gör dem abstrakta. Implicit innebär detta också att Žižek parallellt med sina anklagelser själv måste oscillera mellan att ömsom stödja sig på en position där han håller isär dem, ömsom själv kollapsa dem. Det är denna oscillering som tycks få Rex Butler att sätta frågetecken kring fruktbarheten i det kritiska utbytet mellan Žižek, Laclau och Judith Butler i *Contingency, hegemony, universality* – med andra ord att betvivla själva meningsfullheten i konfrontationen mellan de tre. I enlighet med argumentet i förra avsnittet menar jag dock att den oscillering Rex Butler talar om inte med nödvändighet måste tänkas som en blind fläck i den žižekska texten. Tvärtom går det att hävda att det just är Butlers läsning som producerar den som en sådan genom att misskänna hur den ingår i Žižeks sätt att tänka det symboliskas och det realas kortslutning, något som även tycks fly Judith Butlers kritik av Žižeks tal om den sexuella skillnaden. Detta är vidare en avgörande fråga att ta hänsyn till i analysen av akten. För även om både Butler och Žižek tillmäter frågan om gränsen/skillnaden, liksom den om det uteslutna, stor betydelse, gör de detta på olika sätt. Och det är denna olikhet som här intresserar oss.

Butlers idé om den heterosexuella matrisens performativa uteslutning av homosexualiteten. När J L Austin i sitt klassiska arbete *How to do things with words* föreslår en definition av begreppet performativitet kan vi notera hur det är utsägandets avgörande betydelse som står i centrum. Mot den expressionistiska föreställningen om att uttrycket just uttrycker något innan utsägandet, betonar Austin hur performativet mer än något annat refererar till den egna tal-aktens framgång. När Judith Butler sedermera fångar upp begreppet i relation till frågan om hur kön (re)produceras, är det också i syfte att formulera en teoretisk position där den självklara utgångspunkten är att kön måste betraktas som något som oupphörligen produceras, men att denna produktion länge varit så pass grundläggande för vår heteronormativa könsordning att vi sällan – om någonsin – uppfattar vårt deltagande i den som något annat än att vi ger uttryck för naturliga faktum. När saker går fel tenderar vi därför också att förneka deras egentliga ställning som markörer för den pågående, men också i grunden instabila produktionen av heterosexualitet. Det är också i detta hon föreslår parodin på denna produktion som en strategi att störa, förskjuta och omförhandla den ”heterosexuella matrisen”.

Det som för Žižek gör Butlers teori om performativiteten intressant är det sätt på vilket hon undviker vad vi skulle kunna benämna en konventionellt konstruktionistisk position genom att formulera de performativa praktikerna

som *libidinöst investerade*.[240] Detta innebär att Žižek och Butler delar uppfattningen om att subjektets internalisering av samhällets strukturer (som äger rum genom de performativa handlingarna) inte kan betraktas som ett passivt övertagande av dessa. Tvärtom handlar det om en i det närmaste oöverskådlig investering från subjektets sida. Subjektet har offrat något för att framträda i det symboliska och det är detta något som återvänder i själva den erotisering som Butler iakttar i samhällets regulativa maktmekanismer och procedurer. Butler utvecklar sin idé om hur det heterosexuella subjektet måste offra all annan form av sexualitet och i synnerhet homosexualiteten mot bakgrund av den psykoanalytiska idén om det universella incesttabut. Mer specifikt är det Freuds argument kring tabut, samt den lacanska tolkningen av det som utgör föremålet för Butlers diskussion och vi bör innan vi inleder redogörelsen av hennes kritik notera hur dessa argument tangerar den diskussion som ovan förts om kastrationen. Om vi då i Žižeks lacanska terminologi åter befinner vi oss i frågan om förbudet av (moders)tinget, är det väsentligt att här klargöra det sätt på vilket frågan om förbudet och kastrationen figurerar i Butlers respektive Žižeks diskussion.

För Butler blir incestförbudet såväl ett föremål för kritik som en resurs i utvecklingen av en förståelse av heterosexualitetens uteslutning av homosexuell laddning (*cathexis*), vilket också leder henne fram till slutsatsen om att incesttabut inte bara förhindrar övergrepp, utan också verkar som ett instrument för vissa former av övergrepp (mot exempelvis homosexuella).[241] Med andra ord tror jag vi kan säga att incestförbudet för Butler utgör en immanent del av den heterosexuella matrisen som det som möjliggör dess etablering då hennes syn på homosexualiteten som något (åtminstone delvis) utanför och genom incestförbudet uteslutet löper som en röd tråd från hennes tidiga analyser i *Gender trouble* (i synnerhet det andra kapitlet ”Prohibition, psychoanalysis, and the heterosexual matrix”) fram till hennes nyligen formulerade syn på incesten i *Undoing gender*.[242] Och även om hon samtidigt är väl medveten om att homosexuella relationer (såväl som andra alternativa former av sexualiteter) ständigt löper risk att på olika sätt återfalla i nya reproduktioner av matrisen, går den avgörande gränsen för henne mellan å ena sidan de identifikationer eller ”känslobindningar” som avvisas och å andra sidan de som konstitueras i och med incestförbudet.[243] Drivkraften i hennes analyser är således utforskandet av heteronormativiteten, men också markerandet av en möjlig radikal motståndsposition vid den heterosexuella matrisens gränser.

---

[240] Žižeks kritik av Butler i *TS* utgår i synnerhet från Judith Butler, *The Psychic Life of Power* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997).
[241] Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004), s. 160.
[242] Ta till exempel hennes tal om att incesttabut utmanas antingen *inifrån* av själva incesten, eller *utifrån* av alternativa organiseringar av sexualiteten. Butler 2004, s. 158.
[243] Begreppet “känslobindningar” (*passionate attachments*) är hämtade från Judith Butler, *The Psychic Life of Power, Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

En viktig del av denna diskussion är hennes analys av Freuds ”Jaget och detet.”[244] I denna närmar hon sig genusordningens tillblivelse genom en omvärdering av det freudska melankolibegreppet. Butler utgår från Freuds uppfattning att den melankoliska vägran att helt ge upp det genom kastrationen/incesttabut förbjudna kärleksobjektet måste betraktas som en väsentlig del av all formering av psykisk identitet. Detta objekt är inget som barnet i någon enkel mening gör sig av med. För om det försvinner som ett direkt mål för barnets begär, hålls det samtidigt kvar i barnets psykiska ekonomi genom att det internaliseras av barnet som från och med nu kommer att förväxla sig själv med objektet. Melankolin synliggör emellertid att denna internalisering inte bör ses som en enkel identifikation med modern eller fadern, utan att den alltid redan är dubblerad, kluven i sin ambivalenta inställning till objektet (som barnet som vi redan sagt ovan samtidigt vill ha och aldrig kan få). Så präglas från början melankolikerns ”introjicering av känslobindningen” av de anklagelser och den ilska som riktades mot objektet i och med dess förlust. Melankolikern övertar den anklagande rösten, men kommer att rikta den mot sig själv då dess frustration (på grund av förbudet) inte kan få utlopp någon annanstans. I fortsättning skapar subjektet därmed sig själv (som identisk med kärleksobjektet) genom att sätta sig på den anklagades bänk. I denna idé om melankolin finns embryot till idén om *överjaget* som Freud utvecklar i ”Jaget och detet.” Bildandet av överjaget är nämligen väsentligt i subjektiveringsprocessen eftersom det utgör den instans genom vilket subjektet (via det så kallade jag-idealet) börjar relatera och bedöma sig självt i relation till omvärlden.[245] Så kan vi säga att subjektets föreställning om sig själv produceras genom att det fantasmatiska överjagets blick riktas mot något som subjektet tror sig vara, men som egentligen är det kvarhållna kärleksobjektet. Eller som Butler själv säger, ”melankolisk identifikation tillåter förlusten av objekt i den yttre världen just därför att den erbjuder ett sätt att *bevara* objektet som en del av jaget.”[246] Och för Butler kan detta också appliceras på förståelsen av könskonstitutionen.

> Consider that gender is acquired at least in part through the repudiation of homosexual attachments; the girl becomes a girl through being subject to a prohibition which bars the mother as an object of desire and installs that barred object as a part of the ego, indeed, as a melancholic identification.[247]

---

[244] Sigmund Freud, “Jaget och detet” i SSK av Sigmund Freud, Band IX, (Stockholm: Natur och Kultur, 2003).

[245] ”Betänk att genus åtminstone delvis förvärvas genom tillbakavisandet av homosexuella känslobindningar. Flickan blir flicka genom att omfattas av ett förbud som utesluter modern som begärsobjekt och installerar det förkastade objektet som en del av jaget, ja, som en melankolisk identifikation.” Butler 1990, s. 61f.

[246] Butler 1997, s. 136, citerat ur Judith Butler, *Könet brinner!* (Stockholm: Natur och kultur, 2005), s. 172.

[247] Butler 2005, s. 173.

Butlers poäng är således att de positioner den heterosexuella matrisen tillhandahåller gör sig av med de homosexuella känslobindningarna utan att göra sig av med begäret helt, även om det i och med incestförbudet nu blir en fråga om ett begär grundat på identifikation. Den heterosexuelle mannen blir som Butler säger ”den man han ’aldrig’ älskade och ’aldrig’ sörjde”, liksom ”den heterosexuella kvinnan *blir* den kvinna hon ’aldrig’ älskat och ’aldrig’ sörjt.” Det heterosexuella systemet framträder därmed som ett vilket i grunden tränger bort de förlorade homosexuella bindningarna, varför förlusten enligt Butler inte bara bör beskrivas som osörjd, utan dessutom osörjbar. Vad Butler gör är således att översätta Freuds idé om melankolin till frågan om konstituerandet av genus. Men detta är inte allt, för samtidigt tycks hon också imitera Freuds deduktion av ett fundamentalt incestuöst begär ur själva existensen av det universella incesttabut – på samma sätt skulle den heterosexuella matrisens identifikationer och begär peka bortom sig självt och ett mer ursprungligt homosexuellt begär kunna härledas ur denna matris’ normativa förbud. Och enligt Butler främjar psykoanalysen ytterst inte vår förståelse av detta uteslutna. Tvärtom deltar den ofta i det heteronormativa avfärdandet av de homosexuella känslobindningarna, inte minst i den intima relation strukturalistiskt influerad psykoanalys etablerar mellan å ena sidan det universella incesttabut och å andra sidan moderns och faderns symboliska positioner. I detta menar hon att psykoanalysen tenderar att fångas i en binär fantasi som misskänner samhällets sociala variabilitet och hur det alltid formas i kontingenta processer och praktiker. Det är givetvis också problemet med psykoanalysens idé om den sexuella skillnadens grundläggande betydelse och om konflikten mellan Butlers och Žižeks teorier rör många frågor centrerar vi här diskussionen kring frågan om synen på förbudet eller det förbjudna å ena sidan och den om den sexuella skillnaden å den andra.

Det uteslutna och det universella. Låt oss inleda analysen i frågan om det uteslutna, där det problematiska med Butlers position enligt Žižek är att det uteslutna ges en positiv, symbolisk bestämning av Butler, medan han själv är benägen att ge det en negativ ställning. Redan här ser vi klyftan som skiljer Žižek från Butler, för medan Butler diskuterar en utesluten symbolisk position (den homosexuella) och den ”hegemoniska” kampen mellan uteslutna och hegemoniska normer, diskuterar Žižek relationen mellan det symboliska och det som (o)möjliggör all symbolisk kamp. Medan Butler diskuterar gränsen mellan olika konkurrerande universaliteter, diskuterar Žižek en viss universell gräns som skär genom all identitet oberoende av om identiteterna är dominerande eller dominerade. Rent ontologiskt innebär detta att vi hos Butler ser en mängd olika diskurser som konkurrerar om definitionsrätten i en viss, partikulär kontext, medan vi hos Žižek endast har *en* diskurs. Om vi nu vidare kan uppmärksamma att diskursen och universaliteten i denna mening många gånger tycks sammanfalla hos Butler (det universella är en universell diskurs), är de hos Žižek strikt åtskilda eftersom det enda egentligt

universella i hans mening är den gräns som skär genom och (o)möjliggör all diskurs. Denna gräns finns givetvis även hos Butler, men i hennes argument kopplas den inte direkt samman med det universella, utan förblir ren eller neutral.

När det gäller frågan om det universella kan vi konstatera att både Žižek och Butler utgår från den hegelianska idén om ”det konkret universella.” Enligt Butler är innebörden av detta begrepp ett töjbart eller plastiskt universellt, alltid öppet för omförhandling och utvidgning. I enlighet med detta blir den centrala frågan att vidmakthålla detta universellas öppenhet i syfte att kunna expandera det. Men som vi sett ovan är Žižeks idé om det konkret universella helt annorlunda. Vad det handlar om för honom är snarast *ett konkret symboliskt uttryck* för den grundläggande konflikten mellan det symboliska och det reala, ett uttryck för klyftan mellan det symboliska och det som det symboliska inte kan gripa och som måste vara uteslutet för att det symboliska ska kunna framträda. Och det är här Žižek placerar den sexuella skillnaden. Inte som en heterosexuell förbudsinstans riktad mot homosexualitet eller någon annan enskild form av sexualitet, utan som ett uttryck för den oundviklighet som behäftar all symbolisk ordning.[248]

Detta är avgörande för Žižeks kritik av Butlers idé om den uteslutna homosexuella känslobindningen vars uteslutning enligt Butler då grundar den heterosexuella ordningen (liksom fantasin grundar det symboliska enligt Žižek). Žižek accepterar som sagt Butlers idé om att subjektiviteten framträder genom att en ursprunglig bindning avfärdas, men menar att hennes tolkning av det psykoanalytiska begreppet ”avfärdande” (engelskans *foreclosure*) skiljer sig från hans egna mer lacanska läsning. Mer exakt gäller frågan här vilket slags bindning vi talar om? För Žižek är det ursprungligt uteslutna nämligen som vi redan antytt inte ett konkret, symboliskt innehåll, utan det reala som med nödvändighet flyr all symbolisk bestämning. Därmed är den bindning han behandlar den mellan det symboliska och det reala, en relation (eller snarare icke-relation) som det symboliska inte kan gripa och som därmed måste vara utesluten ur dess ekonomi. Butler däremot diskuterar det avfärdade som en ny symbolisk relation, vilket enligt Žižek riskerar att maskera den universella omöjlighet som vidlåder all symbolisk ordning (*TS*, 265).

Det problem Žižek här rör sig kring går tillbaka till Butlers sätt att hantera själva relationen mellan förbud och begär. Min tolkning är att problemet

[248] Som sådant uttryck innebär Žižeks uppvärdering av den sexuella skillnaden något helt annat än den Rosi Braidotti formulerat, exempelvis i Rosi Braidotti, *Transpositions* (Cambridge: Polity Press, 2006). Braidottis position grundar sig som redan påpekats ovan i en deleuzianism som anser sig bryta med metafysikens territorialiserande logik och begär. Grundläggande för hennes position är därmed avfärdandet av all form av negativ ontologi, liksom allt tal om transcendens och frånvaro, tillfördel för en affirmativ eller bekräftande rörelse. Det innebär bland annat att hon tar fasta på den sexuella skillnaden som affirmativ skillnad. Här är planet av immanens primärt och skillnaden förstås som en mellan element eller moment på detta plan.

med Butlers argument i stort handlar om en konflikt mellan å ena sidan hennes Foucaultinfluerade syn på begäret som samtidigt förbjudet och producerat (som i stort sammanfaller med den lacanska relationen mellan lag och begär) och å andra sidan den ontologiska status hon ger det uteslutna, som en positiv närvaro inom det symboliska, som ”ett otänkbart” ”helt inom kulturen, men helt uteslutet ur den dominerande kulturen.”[249] För om vi ska tala om ett ting som förbjuds för att begäret ska kunna framträda, kan vi då ge det homosexualitetens positiva form? Detta är just poängen med Žižeks lacanska läsning av det ting kastrationen gör sig av med: det finns inte, har aldrig funnits och kan aldrig finnas i någon positiv mening. Således är det inte heller ett ting som kräver erkännande eller plats. Om något måste erkännas är det dess frånvaro. Att bli kastrerad i radikal mening innebär därför inte enligt Žižek att subjektet blir av med något, utan att hon inser hur hon alltid redan är berövad detta ting och dessutom att detta är bra! Vad subjektet därför till varje pris måste göra sig av med är, precis som Butler säger i sin kritik av Lacan, drömmen om ett sådant mer ursprungligt eller pre-diskursivt ting eller njutande. Och det är möjligen här Butler får problem med sin idé om den uteslutna homosexualiteten, för tenderar den inte, trots Butlers foucaultska syn på begäret, att närma sig den freudska föreställningen om att det bakom varje förbud måste dölja sig ett konkret begär? Vad den žižekska kritiken synliggör är hur hennes fixering vid frågan om de enskilda sexualiteter som utesluts via förbudet, riktar bort uppmärksamheten från den för Žižek så viktiga frågan om hur begäret mer generellt och oberoende av dess konkreta form produceras. Och inte minst hur begäret alltid redan produceras genom en viss uteslutning, men inte av något annat utan av något som är ”mer i begäret själv än det själv”. Kan detta då inte tänkas som känslobindningen till det samma? Inte utan ödesdigra politiska konsekvenser, eftersom uteslutningen av detta ”mer” inte bara är produktiv, utan här även ses som radikal. Butler intresserar sig inte för denna fråga och kanske är det därför också symptomatiskt för hennes teori att den framför allt berör frågan om det produktiva förbudet i relation till den heterosexuella matrisens funktion. Så kommer incesttabut såsom hon diskuterar det i *Undoing gender* hotas eller utmanas *inifrån* av den incestuösa handlingen eller *utifrån* av de alternativa sexualiteterna.[250] Detta sätt att formulera saken *implicerar* (för hennes argument är här av givna skäl vagt) inte bara att de alternativa begären *inte* tycks verka inifrån incesttabut. Dessutom tycks vi med utgångspunkt i Butlers resonemang vara tvungna att dra slutsatsen att de alternativa begären *inte grundar sig på någon förlust som den det heterosexuella begäret kräver för att framträda*. Möjligen är det detta Žižeks kritik varnar oss för, en implicit idealisering av den homosexuella positionen i vilken relationen mellan förbud och begär görs dunkel. Tar vi Butler på orden är detta säkerligen inget

[249] Butler 1990, s. 77.
[250] Butler 2004, s. 158.

problem och hon skulle antagligen hålla med om att idealiseringar av det homosexuella teoretiskt sett (om än inte politiskt) är lika problematiska som de av heterosexualiteten. Och hon skulle kunna ge detta stöd genom att påpeka att själva grundbulten i hennes teoretiska hållning alltid varit betonandet av sexualitetens öppna karaktär och hur begär alltid redan produceras i ett dialektiskt samspel med olika former av förbud. Ja, faktum är att denna sexualitetens öppna karaktär kanske kan sägas utgöra själva bakgrunden till hela hennes kritik av den heterosexuella matrisen. Något som ges stöd av hennes syn på det töjbara universella. Men detta leder oss endast skenbart ur svårigheterna. För om en sådan öppen universell ordning skulle vara möjlig, ter sig själva idén om att begäret produceras via förbudet inte helt nödvändig. Varför skulle när allt kommer omkring en öppen universell ordning kräva en utesluten motpart? För om Butler håller fast vid en nödvändig uteslutning i denna mening, ger hon då inte stöd åt just det problematiska i den heterosexuella matrisen? Hennes idé om dialektiken mellan lag och begär tycks oförenlig med hennes syn på det universella. Och problemet tycks springa ur den oklara relationen mellan öppenheten, gränsen och förbudet. Hela idén bakom hennes tal om resignifikation (och *drag*) ger oss intrycket att det finns en fixering av diskursen som kan öppnas upp. Men samtidigt görs såväl resignifikationen som det öppna universella möjligt av en gräns som klyver diskursen inifrån. Det är den intima relationen mellan denna gräns – vars relation till dialektiken mellan förbud och begär Butler sällan diskuterar – å ena sidan och förbudet och det symboliska å den andra som Žižek söker närma sig genom sitt tal om den sexuella skillnaden. För hans idé är att jag som subjekt i och med min relation till det objekt som för mig är sexualiserat ställs inför min symboliska ekonomis inre, reala gräns, inför det som i ursprunglig mening inte kan vara närvarande annat än i denna negativa form.

Det är i ljuset av dessa frågor vi ska se Žižeks privilegiering av den sexuella skillnaden och hans kritik av Butlers idé om den homosexuella känslobindningen. Låt oss först säga att denna privilegiering inte innebär att han ser den heterosexuella relationen som mer sann eller radikal än den homosexuella. Vad han är intresserad av är ett symboliskt uttryck som i sig själv uttrycker det symboliskas och all identitets (homosexuell som heterosexuell) omöjlighet och hans kritik av Butler handlar om att den homosexuella känslobindningen såsom hon diskuterar den maskerar snarare än uttrycker denna omöjlighet. Snarare bidrar då hennes formulering till att avlägsna denna uteslutna, alternativa sexualitet från de problem som vidhäftar den heterosexuella matrisens begär. Återigen är det Butlers formulering att det som heterosexualiteten uteslutit kan beskrivas som en mer ursprunglig homosexuell känslobindning till ett ”samma” som Žižek uppmärksammar, det förhållande att det ur själva det heterosexuella begärets form går att deducera ett förbjudet begär. Problemet med denna tes är enligt Žižek att bindningen i sig inte problematiseras (utan snarare försvaras) och att den därmed förlorar ur

sikte hur all bindning alltid på förhand rymmer en ”annan” och kanske i synnerhet *en oöverbryggbar klyfta till en ”annan.”* Žižek avfärdar därmed Butlers idé om en grundläggande homosexuell bindning i hjärtat av heterosexualiteten. Annorlunda uttryckt förutsätter ju nämligen, som Sarah Kay påpekat i sin diskussion av Žižeks kritik av Butler, själva identifikationen av ”ett samma” implicit att detta samma redan skiljts från något annat (*Z*, 98) och därför måste det grundläggande faktumet förstås i termer av en sexuell skillnad (*TS*, 271), eller det vi ovan benämnt ur-kastrationen. I den meningen är homosexualiteten inte med nödvändighet mer ursprunglig än heterosexualiteten. På samma sätt som ett heterosexuellt begär, maskerar det homosexuella begäret enligt Žižek en grundläggande fantasmatisk scen i vilken subjektets relation till den Andre utspelas för den fantasiblick som övervakar och ger subjektets existens dess stöd. Genom idén om den ursprungliga och konkreta homosexuella bindningen spelar Butler denna (omöjliga) blick i händerna och deltar i dess maskerande av en mer ursprunglig icke-bindning (”*dis-attachment”*) (*TS*, 289). Och det är då denna icke-bindning den sexuella skillnaden uttrycker, nämligen det faktum att varje identitet framträder tillsammans med ett kärleksobjekt det aldrig helt kan integrera, som i förhållande till subjektet förblir alltid redan främmande, eller ”annat.”

Den sexuella skillnadens reala universalitet och upprepningens radikala potential för Žižek. Att säga att den sexuella skillnaden uttrycker den nödvändiga icke-bindning eller dödläge som behäftar all symbolisk ordning och subjektiv erfarenhet är ett annat sätt att säga att dödläget presenterar sig via den fantasi som grundar det symboliska. Om vi drar oss till minnes vad som redan sagts om fantasin är det avgörande att återigen notera hur den enligt Žižek (som kastrationens handling) utgör en grundläggande handling som öppnar upp det symboliska, inklusive dess öppenhet. Därvidlag riktar sig Žižeks kritik av performativiteten i och för sig inte mot Austins idé om att vi ”gör saker med ord” eller den konstruktionistiska föreställningen om att verkligheten är något vi ständigt måste reproducera för att den ska hålla samman. Men för Žižek förutsätter detta görande (performativiteten i det symboliska) som vi redan sagt en mer grundläggande handling eller dimension, vilken i sig är ursprungligt delad. Det är vid denna punkt i resonemanget vi kan formulera ett svar på Rex och Judith Butlers gemensamma kritik av Žižeks – i deras tycke – sammanblandning av nivåer. För Žižeks tal om att den sexuella skillnaden måste betraktas som för-diskursiv kan förklaras just av det faktum att den för Žižek uttrycker den ursprungliga konflikt som all symbolisk existens måste gå igenom för att konstituera sig, den är universell då den i sin egen struktur uttrycker det universella dödläget i relationen mellan det symboliska och det reala. Och samtidigt är denna för-diskursivitet inte att likna med den formalism Žižek kritiserar hos Judith Butler. Likheten är givetvis att den sexuella skillnaden såväl som Butlers gräns uttrycker något negativt och att den som sådan utgör det symboliskas gräns såväl som dess produktiva villkor. Men skillnaden är att Butlers gräns förblir en ab-

strakt bakgrund till handling i det symboliska, medan Žižek gör den till en handling i sig, som fantasins förvisso omöjliga men ändå ursprungliga sättande/uteslutning (en del av detta problem är givetvis den oklara relationen mellan å ena sidan dialektiken mellan förbud och begär och å andra sidan den öppna universaliteten).

Detta gör också att deras politiska strategier ser lite olika ut. Logiken i Butlers dekonstruktiva perspektiv blir att sträva mot öppenheten, i en oändlig vidgning av det universella genom omförhandlingar det universellas mening. Det har ovan redan antytts att Butlers formulering av en radikal performativ handling via idéer som de om *drag* och *resignifikation* enligt Žižek utgör en del av problemet med hennes teori. Visserligen har hon delvis svarat på denna kritik och hävdat att dessa strategier inte får ses som de enda formerna av radikal politisk handling. Inte desto mindre pekar resonemangen ovan mot det förhållande att de är sprungna ur det sätt Butler hanterar relationen mellan det symboliska, det reala och sexualiteten. Och om Žižek anklagar dessa strategier för att endast intervenera i den grundläggande fantasins innehåll och inte förmår röra vid dess form bör vi förstå denna kritik mot bakgrund av det vi ovan sagt både i vår läsning av Rex och Judith Butler. För Žižek syftar då till exempel *drag* till att skapa eller markera avstånd mellan subjektets handling och den heteronormativa regel denna handling iscensätter och att genom denna symboliska omförhandling förskjuta normerna ifråga. Men den vidgning av det universella som utgör målet för denna operation fångas enligt Žižek lätt i fantasin om motsättningen mellan subjektet och lagen och den med denna fantasi förknippade tron på en möjlig frigörelse i förhållande till lagen. I den performativa handlingen har vi fortfarande ett subjekt som aktivt förskjuter lagen. Bakom den žižekska akten står emellertid inte alls något subjekt eftersom subjektet endast finns i och genom fantasins dödläge. Detta dödläge är ju själva den distinktion som grundar subjektiviteten och innehåller i sig redan allt. Idén här är att fantasin inte bara skyddar sig genom stabilitet. Tvärtom är kanske dess mest effektiva skydd dess ständiga omarbetning, eller för att använda Foucault, reformering. Mot praktiker som *drag* sätter därför Žižek den sado-masochistiska performance-konsten i vilken subjektets fantasmatiska relation till objektet upprepas utan att förskjutas. Poängen skulle vara att denna upprepning, denna identifikation med subjektets egen privata relation till objektet, just inte förskjuter fantasin symboliskt. På innehållsmässig nivå förblir ingenting ändrat och det är på detta sätt, genom att låta formen tala, som upprepningen direkt exponerar subjektets relation till lagen. I denna mening bär akten som vi ovan såg Žižek säga i ”Why is every act a repetition” alltid formen av en upprepning, där det som upprepas är lagens uppkomst och subjektets inträde i det symboliska via kastrationen (*EYS!*, 77). I denna upprepande handling återvänder då subjektet till kastrationens tvingande val som konstituerar såväl subjektet som det symboliska. Detta återvändande kan som sagt inte beskrivas som aktivt. Snarare ser Žižek det som något för subjektet obegripligt vilket intar

rollen av en ”främmande kropp” i hans eller hennes medvetande och där identifikationen med denna kropp endast kan ha formen av ett omöjligt möte, en kortslutning som placerar subjektet ur led med sig själv (*TS*, 374f.). Som sådan låter oss upprepningen knappast förstå det symboliska i någon entydig mening. Inte heller handlar det om en konserverande reproduktion av lagen. Om Butlers parodiska strategi förlitar sig till en viss frigörelse från lagen, medan Žižeks repetitiva akt verkar helt inom densamma är det paradoxalt nog just denna totala identifikation som enligt Žižek möjliggör ett brott med fantasin och ett slags frigörelse från dess grepp, vilket Žižek mindre beskriver som en frigörelse av subjektet än som ett slags subjektiv ödeläggelse (*PF*, 177).

Det är svårt att undvika ironin i en kritik som gör gällande att Butler skulle återinföra ett agerande politiskt subjekt i sin formulering av politisk handling. Inte desto mindre måste denna kritik betraktas som avgörande för hur vi bedömer Žižeks egen akt som en radikal handling som aldrig söker sig bortom fantasin vilken vi här benämner performativitetens skugga. För om denna fantasi genom akten ”genomträngs” sker inte detta genom att subjektet tar sig bortom fantasin eller genom att fantasin upplöses. Ytterst är det övergivandet av ett sådant bortom Žižek menar att ”kastration” som begrepp indikerar. I den meningen måste hans arbete betraktas som en förlängning av Derridas idé om att vi aldrig kan ta oss bortom metafysiken. Liksom Butler är Žižek intresserad av frågan om vad våra sociala strukturer utesluter. Men fördelen med Žižeks formulering tycks vara att den behåller sina termer tömda på innehåll, medan det i Butlers argument tycks smyga sig in en sammanblandning mellan det exkluderade och ett exkluderat innehåll, vilket leder till en implicit idealisering av det exkluderade (de exkluderade sexualiteterna tycks laddade med en subversiv potential vilken saknas i heterosexualiteten). Kanske skulle vi i och för sig kunna säga att något liknande finns i Butlers idé om gränsen som i stort påminner om Derridas ”ej dekonstruerbara villkor” som det som möjliggör diskursen och utgör det den aldrig kan gripa. Denna gräns fungerar ju som vi sett som bakgrund till hur hennes konkreta universalitet bildas. Men relationen mellan denna med nödvändighet konkreta universalitet och lagens förbud förblir som ovan visats dunkel och med detta blir också frågan om det politiskas roll i hennes teori oklar. Kanske kan vi till och med våga oss på tesen att denna oklarhet är väsentlig för den modell hon stödjer sig på i kritiken av hur den sexuella skillnaden använts i den lacanska analysen, en modell som utgår ifrån motsättningen mellan å ena sidan den ändliga och ej nödvändiga heterosexuella matrisens begränsning och å andra sidan socialitetens nödvändiga och oändliga variabilitet. Det noterbara är att Butlers egen ”lösning” (det konkret universella) tycks vara fångad i en oklar position mellan den oändliga variabiliteten och den tillfälliga fixeringen av den förra, fast i en omöjlig strävan att öppna upp ett begär som alltid redan är producerat via ett förbud. Öppenheten blir därmed ett slags oändligt men också omöjligt *telos* som den konkreta universali-

teten som begär aldrig kan nå fram till. En dålig oändlighet kort sagt. Och om Žižek bidrar med något till denna diskussion så är det genom att förlägga frågan om det oändliga i det ändliga begäret som sådant och detta just genom att förbjuda denna ouppnåeliga oändlighet (tinget) genom att behandla själva förbudet och den kontingenta, totaliserande handlingen som den reala platsen i det symboliska. Men på detta sätt omvärderas själva totaliseringen av det symboliska, av dess begär. Den kan inte längre ses som en positiv signifikant eller ett positivt förbud som fixerar och som vi via en dekonstruktion kan bryta ned eller öppna upp. Själva totaliseringens väsen är nämligen fantasin, med dess kortslutning mellan det positiva varat och den negativa frånvaron, där en viss apolitisk, tom och blockerande gest ännu utan innehåll intar en central roll. Det är detta som tycks främmande för Butler, tänkandet av en apolitisk dimension i själva förbudet. Kanske kan vi säga att det är detta som skiljer Butler från Žižek som när det kommer till förbudet just kan sägas laborera med en rent apolitisk figur i sitt arbete med det strukturella dödläget mellan det symboliska och det reala. Min tolkning är att detta dödläge liksom den sexuella skillnaden ännu inte är politisk i hans text, utan tvärtom måste hållas isär från den politiska kampen, på samma sätt som antagonismen måste det hos Laclau och Mouffe. Denna apolitiska dimension ryms i fantasin som i sig själv förkroppsligar förbudet av det så kallade tinget.

Argumentet om en sådan apolitisk dimension tycks stå i bjärt kontrast till det om fantasins kortslutning av det reala och det symboliska. För hur ska vi samtidigt kunna hävda detta apolitiska i fantasin om fantasin alltid redan är en konkret (social, politisk, osv.) kortslutning mellan det symboliska och det reala? Min tes är att denna konflikt måste ses som konstitutiv för Žižeks grundläggande tankegångar. Mot Rex Butler menar jag att vi inte kan se det realas och det symboliskas samtidighet som överordnad denna apolitiska dimensions kvasi-transcendentala ställning, utan att vi tvärtom måste läsa denna konflikt i sig mot bakgrund av fantasins kortslutning: varje konkret politisk handling rymmer i sig och möjliggörs av en viss tidlöshet som icke desto mindre endast äger rum genom det konkreta. I den meningen misskänner Rex Butler något grundläggande i Žižeks text när han påstår att Žižek i sin oscillering mellan dessa oförenligheter misslyckas med att tänka det realas och symboliskas samtidighet fullt ut (*LT*, 132f.). När Žižek talar om ett innan eller ett för-symboliskt är det denna ”filosofiska tid” han refererar till. Det är också detta Judith Butlers kritik av Žižek ignorerar. Poängen för Žižek är inte att underkänna idén om den heterosexuella matrisens förbud av homosexualiteten genom att hävda den heterosexuella relationens primat, utan att lyfta frågan om denna mer apolitiska dimension hos förbudet. Skälet till att konfrontera Butlers argument är att hennes totala politisering av förbudet också implicit leder till en total politisering av begäret, varpå vi *antingen* måste acceptera att begäret är nödvändigt förtryckande (alltså uteslutande i relation till ett annat tystat begär), *eller* postulera denna uteslutning

som ej nödvändig, vilket tvingar oss att tänka ett begär bortom förbudet. Med sin samtidiga syn på förbudet som negativt och positivt, apolitiskt och politiskt bryter Žižek då med oklarheten i Butlers ”konkreta universalitet” som tror sig vara på väg mot en öppenhet den via sitt eget begär aldrig borde kunna nå fram till. I den meningen visar sig hans kritik också vara en viktig intervention i en slentrianmässig föreställning om hur politisk handling (såväl i teorin som i praktiken) ska tänkas inom ramen för ett dekonstruktivt projekt.

Akt och dålig oändlighet

I det följande vidareutvecklas Žižeks tankar om radikal politisk handling i en mer politisk teoretisk kontext, där Žižek placeras mellan å ena sidan Laclau och Mouffes idé om hegemoni och å andra sidan Alain Badious teori om den så kallade händelsen. Denna förskjutning av fokus från diskussionen mellan Butler och Žižek till den mellan Žižek, Laclau och Mouffe, samt Badiou, innebär att vi – för tillfället – rör oss från diskussionen om kön in i en mer konventionellt politisk diskussion. Det innebär givetvis att innehållet för diskussionen blir något annorlunda. Inte desto mindre återkommer här själva den grundproblematik som vi ovan intresserat oss för. Utvecklingen från det föregående avsnittet kan sägas bestå i att vi i det följande mer direkt kommer att adressera frågan om akten. Men även om problematiseringen av Judith Butlers teori framför allt adresserade den ”modell” genom vilken hon tänker förbudets (icke)relation till den öppna symboliska ordningen, tycks kritiken av det sätt på vilket den heterosexuella matrisens fantasi i Butlers text separeras från en mer ursprunglig öppenhet, återkomma i relation till Laclaus och Mouffes anti-essentialistiska position som i likhet med Butlers position informeras av en liknande föreställning om det symboliskas öppenhet. Återigen blir fantasins roll som det symboliskas ur-handling, med dess samtidigt positiva och negativa karaktär avgörande i vårt resonemang. För akten tangerar och upprepar fantasins struktur. Men som vi också konstaterat i kommentaren till Rex Butler handlar det om en upprepning som blockerar, eller negerar fantasins tvingande val och som sätter det symboliskas koordinater ur spel. Således placeras Žižeks intervention i den politiska teorins diskussion av idag i det följande in i klyftan mellan perspektiven hos de två ”post-althusserianerna” Ernesto Laclau (och ibland dennes medarbetare Chantal Mouffe) och Alain Badiou. Klyftan infinner sig mellan två skilda sätt, ett negativt och ett positivt, att hantera frågan om akten, två ”etiker” varav den ena (Laclaus) lierar sig med dekonstruktionen, medan den andra (Badious) tar avstamp i en kritik av densamma. Till saken hör också att de i stort sett tycks nära en gemensam bild av Lacan, även om de ytterst kommer att inta olika inställningar till denna bild, något som här blir intressant eftersom Žižek ytterst vänder sig såväl mot deras positioner, som den bild de upprätt-

håller av Lacan, i synnerhet med avseende på tänkandet av relationen mellan det symboliska och det reala.

Huvudfrågan rör själva möjligheten att tala om en radikal akt inom ramen för det symboliska, eller hur vi annorlunda uttryckt ska kunna veta huruvida en viss handling i det symboliska utgör en akt eller ej. För allt tal om en akt som något annat än symbolisk tycks i sig riskera att falla tillbaka i den falliska myten om undantaget som grundar den symboliska ordningen och som vi ovan beskrivit ingående. Denna fråga blir i synnerhet viktig eftersom Žižek placerar in sig mellan eller efter dekonstruktionens ständiga misstänkliggörande av akten och Badious tro på akten i form av det han benämner ”händelsen.” Žižeks akt är ”mellan” dessa positioner eftersom han å ena sidan delar Laclaus idé om akten som omöjlig, samtidigt som han å andra sidan med Badiou avfärdar den förres misstro mot samma akt. Hos Žižek måste akten så att säga omfamnas utan förbehåll trots dess omöjliga eller negativa karaktär. För Žižek är frånvaron av stöd eller symboliska garantier inget som hämmar den radikala akten, den äger tvärtom just rum i form av något i den symboliska ordningen omöjligt. Samtidigt har Žižeks, Badious och Laclaus teorier flera gemensamma referenspunkter, inte minst i synen på relationen mellan den symboliska ordningen och den radikala politiska handlingen, som för dem alla tre verkar vid det symboliskas gräns. Det är också så att de alla implicit verkar inom den problematik som ovan benämnts ”den dåliga oändlighetens problem”, för liksom Žižek är Badiou och Laclau väl införstådda med det problematiska i att reducera akten till något fullständigt annat än det symboliska (även om den största faran enligt Laclau och Mouffes kritik av essentialismen tycks ligga i att utplåna det reala).[251] Men det finns som sagt skillnader gällande den ställning de ger akten och aktens relation till det symboliska. Idén är i det följande att skissera Žižeks position mellan Laclau och Badiou genom en jämförelse mellan de senare och i synnerhet kanske Žižeks kritik av dem.

Laclau och Mouffe: Kampen om hegemoni och klyftan mellan den hegemoniska praktiken och det hegemoniska innehållet. Om vi först riktar uppmärksamheten mot Laclau är det oundvikligt att inte börja i Laclau och Mouffes vid det här laget klassiska bidrag till den marxistiska diskussionen, *Hegemony and socialist strategy* som inte minst spelar en avgörande roll för Žižek i *Ideologins sublima objekt.* Det är i synnerhet deras antagande om det (symboliska) politiska fältet som ursprungligt öppet som här är viktigt. Till

[251] I den marxistiska diskussionen innebar Laclaus och Mouffes *Hegemony and Socialist Strategy* just att en radikalt anti-essentialistisk (post)marxistisk position artikulerades. Antiessentialism brukar allmänt kopplas till ett avfärdande av såväl biologiska eller objektiva som epistemologiska absoluta. Oftast uppfattad som ett sätt att undvika verklighetens sammansatta karaktär avfärdas essentialismens hänvisningar till inre sanningar eller naturliga väsen. Se Zygmunt Bauman & Tim May, *Att tänka sociologiskt* (Göteborg: Korpen, 2004), s. 144f., Paul Gilroy, *”There ain’t no Black in the Union Jack”: The Cultural Politics of Race and Nation* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

detta grundläggande antagande kommer deras inflytelserika kritik av marxismens särskilda form av essentialism, ”klassismen”, samt deras formulering av en radikal hegemonisk strategi som genom att ta det politiska fältets konstitutiva öppenhet som utgångspunkt söker undvika essentialismen. Dessa frågor är vid närmare betraktelse intimt sammanbundna, för rötterna till Laclau och Mouffes anti-essentialistiska marxism finner vi i deras syn på det symboliska som ett ursprungligt sett kontingent fält, bland annat uttryckt i deras idé om den så kallade ”radikala demokratin” som kan sägas innehålla två skilda dimensioner: ”demokratins logik” och ”det hegemoniska projektet.”[252] Den demokratiska logiken innebär å sin sida att demokratin föreställs som ett öppet fält, eller en öppen historisk kamp, där det ”politiska fältet” som fenomen framträder samtidigt med en grundläggande *antagonism* som enligt Laclau och Mouffe garanterar fältets öppenhet i form av ett slags villkor för all politisk handling.

> What we wish to point out is that politics as a practice of creation, reproduction and transformation of social relations cannot be located at a determinate level of the social, as the problem of the political is the problem of the institution of the social, that is, of the definition and articulation of social relations in a field criss-crossed with antagonisms. Our central problem is to identify the discursive conditions for the emergence of a collective action, directed towards struggling against inequalities and challenging relations of subordination.[253]

Denna syn överensstämmer som sagt med Žižeks syn på den symboliska ordningen som osammanhängande och ofullständig. Likheten blir än mer uppenbar när vi uppmärksammar hur Laclau senare kommer att definiera det demokratiska fältets antagonism som real, eller som det symboliskas inre eller immanenta gräns. Referensen till den lacanska analysen är väl värd att utveckla, för på samma sätt som Lacan karaktäriserade begärets ordning som en bristordning, där en radikal position måste ta bristen på njutande som sin egen förutsättning (och där avståndet mot tinget måste upprätthållas), menar Laclau att en politiskt radikal position måste utgå ifrån ”vår ändlighet och de politiska möjligheter den öppnar.”[254] Denna ändliga eller bristfälliga kontext är primär och därmed kan det heller inte finnas några eviga universella värden. Tvärtom måste varje universellt värde betraktas som sprunget ur en

---

[252] Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, 2nd Edition (London: Verso, 2001), s. 188.

[253] ”Det vi önskar uppmärksamma är att politik som en praktik vilken skapar, reproducerar och transformerar sociala relationer, inte kan lokaliseras vid någon bestämd nivå i det sociala, eftersom det politiskas problem är det samma som problemet med institutionaliserandet av det sociala, med andra ord definierandet och artikulerandet av sociala relationer i ett fält genomkorsat av antagonism. Vårt centrala problem är att identifiera de diskursiva villkoren för uppkomsten av en kollektiv handling inriktad på att bekämpa ojämlikhet och utmana relationer av underordning.” Laclau & Mouffe 2001, s. 153.

[254] Ernesto Laclau, *Emancipation(s)* (London: Verso, 1996), s. 18.

kontingent politisk kamp och det är i den meningen Laclau och Mouffes teori om hegemonisk artikulering av universella positioner som Laclau själv säger har en ”essentiellt performativ karaktär.”[255] Vilket innebär att både den kontingenta politiska kampen om hegemoni och det politiska fältets reala antagonism får en ställning av universalitet eller nödvändighet i deras teori.

Hegemoni å andra sidan avser den tillfälliga fixeringen av det politiska fältet kring vissa värden, normer eller identiteter och med ett hegemoniskt projekt tänker sig Laclau och Mouffe en politisk kamp som utgår ifrån denna klyfta mellan det öppna fältet och de tillfälliga fixeringarna av det. Genom det de benämner ”nodala punkter” fixeras det symboliska fältet partiellt.[256] Detta är enligt Laclau och Mouffe det sätt på vilket demokratin måste fungera. Med det inte sagt att kampen alltid är manifest och det är här deras idé om en radikal demokratisk position kommer in. För även om den politiska kampen ofta misskänns, menar de att sådana misskännanden inte är nödvändiga konsekvenser av den hegemoniska kampen. En radikal politisk position kan (eller bör) tvärtom, menar de, göra kampens konstitutiva öppenhet till sin uttalade förutsättning. Det är som Laclau sedermera kommer att hävda avgörande att ett avstånd hålls öppet mellan den hegemoniska kampens utopier och drömmar som är nödvändiga drivkrafter i kampen och de partiella problem de i verkligheten kommer att lösa. För om varje intagande av den hegemoniska positionen inbegriper en universalisering av en viss partikulär diskurs, så menar han samtidigt att denna universalisering i grunden är omöjlig och aldrig fullständigt lyckas förverkliga sina ambitioner. Som Žižek poängterar är utgångspunkten för Laclaus föreställning om en radikal politik avståndet mellan å ena sidan denna politiks egen universaliserande praktik och å andra sidan det partikulära element som förkroppsligar det universella (*CHU*, 93). Och kanske kan vi säga att det just är via idén om en sådan klyfta mellan de universella anspråken och den hegemoniska handlingen som Laclau och Mouffe behandlar samma problem som Žižek gör genom formuleringen av sitt fantasibegrepp, nämligen frågan om hur en politisk position ska kunna undvika att reproducera den dåliga oändligheten. Klyftan måste upprätthållas för att det politiska fältet ska hållas öppet och förbli politiskt i innebörden av ett fält som erkänner antagonismens konstitutiva ställning. En stängning av denna klyfta hotar omvänt att utplåna samma antagonism, vilket uttryckt i termer av dålig oändlighet skulle innebära att det ändliga sluter sig och utplånar det oändliga under intryck av att detta förverkligats i det symboliska. Detta är då den risk Laclau och Mouffe uppmärksammar i sin kritik essentialismen i den marxistiska diskussionen om klasskampen på ett mycket problematiskt sätt. Genom att postulera vissa politiska identiteter –

[255] Ernesto Laclau, ”Preface” i Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), s. xiv.

[256] Laclau & Mouffe 2001, s. 112. Vi har redan i föregående kapitel diskuterat hur de i sin formulering av dessa noder influeras av Lacans tal om herresignifikanten eller *le point de capiton*.

arbetarklassen – som mer radikala än andra, eller som naturliga företrädare för den politiska kampen, menar de att marxismen många gånger undvikit den politiska kampens sammansatta och performativa karaktär. Så utvecklar de sin idé om den hegemoniska klasskampen i motsats till vad de uppfattar som en djupgående marxistisk ”klassism.”[257]

För att bredda den traditionella marxistiska diskussionen riktar Laclau och Mouffe sin blick mot tendensen i nya sociala rörelser (till exempel miljörörelsen, den feministiska rörelsen eller den postkoloniala kritiken) att förankra den politiska kampen eller aktivismen i olika former av identitetsanspråk. Enligt Laclau och Mouffe är dessa identiteter aldrig fullständiga eller slutna och dessutom tycks aldrig identiteten och identifikationen helt kunna sammanfalla (*CHU*, 1f.). I detta perspektiv är då till exempel den omöjlighet som är förenad med försöken att formulera en unik ”kvinnlig erfarenhet” att basera den feministiska kampen på, inte ett ”problem” i vanlig mening. All politisk erfarenhet delar denna omöjlighet och detta är alltså anledningen till att den enligt Laclau och Mouffe måste tas som utgångspunkt i den politiska kampen, snarare än att ses som ett hinder (och kanske det är i denna vändning av det tillfälliga hindret till en strikt nödvändig antagonism Laclau och Mouffe kommer närmast Žižek). ”Identiteten” som förenar i den politiska kampen är omöjlig och måste behandlas som något som alltid på förhand flyr den politiska verkligheten. Och trots att den utgör en nödvändig dröm som kittet för kampen måste den alltid uppfattas som konstitutivt omöjlig för att inte utplåna och misskänna den reala antagonism (den oändlighet) som de menar att all (ändlig) politisk identitet framträder genom. Politiskt sett är detta avgörande eftersom essentialismens tendens att utplåna antagonismen och stänga det politiska fältet enligt Laclau och Mouffe återfinns i hjärtat av den totalitära logik som sedan Hannah Arendts *Origins of totalitarianism* och Adorno och Horkheimers *Upplysningens dialektik* åtnjutit en central plats inom den politiska teoridiskussionen. Essentialiseringen och totaliseringen är annorlunda uttryckt två sidor av samma mynt för Laclau och Mouffe, två sidor som båda förutsätter möjligheten av en sluten totalitet och intagandet av en neutral position utanför densamma, som söker fylla ut och symbolisera det nödvändigt öppna politiska fältet, utplåna den reala antagonismen och skapa en evig essens av en viss politisk konstellation.

Det är mot liknande tendenser Laclau sedermera kommer att formulera en etik med utgångspunkt i den lacanska psykoanalysens och dekonstruktionens

[257] Laclau & Mouffe 2001, s. 177. Som vi redan nämnde i introduktionen är denna essentialism i princip också problemet med Althussers politiska teori enligt Laclau och Mouffe. Här handlar det emellertid om en abstrakt, epistemologisk essentialism där ekonomin inte längre intar rollen av en rent materiell grund till skillnad från en idémässig överbyggnad. En allt för entydig strukturell determinism kommer istället att organisera Althussers idé om ekonomin som ett slags universellt objekt alltid i sista instans bestämmer vårt samhälles konkreta och manifesta uttryck. På så sätt återinför Althusser trots sitt tal om överdeterminering en viss essentialism i sitt argument och stänger på så sätt den demokratiska logikens konstitutiva öppenhet och ursprungliga förskjutning (dislocation).

delade ambition att problematisera det symboliskt samma utifrån det realas dimension.[258] Syftet med denna etik är att utveckla en radikal politisk position i vilken det realas oändlighet inte korrumperas av det symboliskas ändlighet, utan i vilken avståndet mellan det symboliska och det reala vidmakthålls. Bland annat ställer Laclau den vedertagna distinktionen mellan det normativa och det deskriptiva mot denna reala etik som – influerad av såväl Kierkegaard som Derrida – får ställningen som ”det moment av vansinne i vilket samhällets fullständighet visar sig självt som både omöjligt och nödvändigt”, medan det normativa/deskriptiva omvänt betraktas som det ”ontiska råmaterial” som fullständigheten skapas av (*CHU*, 81). Det innebär att etiken och det hegemoniska projektet inkluderar ett slags spöklikt moment som ”ontologiserar” fältet. Och då en sådan ontologisering enligt Laclau krävs för att fältet ska bildas blir detta moment trots sin ogripbara karaktär också nödvändigt, utan att någonsin bli en del av fältet. På så sätt får den etiska politiska handlingen för Laclau rollen av det som ”rör vid det reala” (*CHU*, 84). Den etiska handlingen infinner sig som det hegemoniska projektets performativa artikulering vilken i form av ett slags (real) händelse skriver in sig på precis den plats där det symboliska uppkommer, genom att markera det symboliskas omöjlighet (*CHU*, 68). Givetvis innebär detta att etiken är det som för Laclau introducerar det reala i det symboliska, utan att för den skull bli symboliserat. Och för att fånga denna omöjliga relation använder sig Laclau av den amerikanske psykoanalytikern Bruce Finks distinktion mellan å ena sidan *ett pre-symboliskt, hypotetiskt och realt realt* och å andra sidan *ett symboliskt realt* som genereras i den symboliska ordningens egen ofullständiga struktur. För även om den hegemoniska artikuleringen i en mening presenterar det reala i det symboliska, handlar det alltid om ett förutbestämt misslyckande, och för att etiken ska vara genuint real måste det reala i den förbli något i sista instans hypotetiskt. Därmed är det inte för intet Žižek benämnt Laclaus politiska etik för en ”misslyckandet etik”, där misslyckandet är en nödvändig konsekvens av det symboliska fältets alltid redan öppna karaktär och omöjligheten att totalisera eller stänga det.

Žižeks kritik av Laclau och Mouffes essentialisering av det reala. Vad som blir tydligt i polemiken mellan Žižek och Laclau är hur deras respektive formuleringar av en radikal politisk handling är nära förbunden med deras syn på det realas plats i det symboliska, eller annorlunda uttryckt på hur det reala uttrycker sig i det symboliska. Som vi noterat stämmer Laclau och Mouffes strikta anti-essentialistiska ståndpunkt väl överens med Finks distinktion mellan ett symboliskt och ett realt realt, eftersom den senare tillåter Laclau att postulera det reala som något samtidigt i och utanför det symboliska. I den meningen tycks syftet med hans formulering också tangera Žižeks eget. Men samtidigt är det svårt att inte notera skillnaden i status som

[258] Se Laclau 1996.

Laclau ger dessa båda former av det reala, det faktum att det symboliskt reala – med andra ord den hegemoniska handlingen – här alltid betraktas med misstänksamhet, som en ytterst sett *falsk* form av det mer genuint reala reala. Och även om vi – som vi kommer att diskutera nedan – hos Žižek kan se det reala inta olika former, är bedömningen av relationen mellan dessa former inte utan betydelse. Begränsningen i Laclaus perspektiv är att han inte lyckas ge det reala en lika radikal formulering som det symboliska. Liksom Žižek uppfattar han det symboliska som omöjligt att artikulera fullständigt, men ironiskt nog tycks detta som Žižek uppmärksammar inte gälla Laclaus formulering av den reala antagonismen (*CHU*, 100). Medan Laclau konsekvent betraktar det reala som omöjligt, är det avgörande för Žižek att det reala aldrig kan ha ett uttryck, även om detta är negativt som i Laclaus fall. För att komplettera Laclaus negativa formulering av det reala menar Žižek därför att vi just på grund av att vi inte kan presentera det adekvat, inte heller kan undvika att presentera det. Detta leder till två skilda sätt att se på akten. Å ena sidan har vi Laclaus akt som i form av en symbolisk presentation av det realt reala alltid redan uppfattas som underminerad av sin närvaro i det symboliska, å andra sidan den žižekska kortslutande logik vilken tar denna omöjliga och falska presentation som utgångspunkt och sitt yttersta faktum.

Žižeks slutgiltiga bedömning av Laclau och Mouffes anti-essentialism har att göra med deras entydiga behandling av antagonismen. De fryser den – likt Butler – i den abstrakta gränsens form vilken fungerar som den verkliga essensen i deras system. Vad vi konfronterar här är därmed en paradoxal *essentialisering av det reala*, alltså av själva det villkor som möjliggör deras idé om den ursprungliga *omöjligheten att essentialisera.*[259] För det till synes oskyldiga uttalandet om en ”essentiell performativitet” blir endast möjlig genom denna frysning av det reala i en form, genom likställningen av det reala och det omöjliga och separationen mellan detta sanna reala och den ytterst sett misstänkliggjorda politiska handlingen. Så blir akten så att säga föremål för Laclau och Mouffes dekonstruktiva hyllningar endast så länge den inte förverkligas fullt ut, vilket innebär att dess förverkligande genom ett slags förbud (*Denkverbot*) alltid på förhand är misstänkliggjort (*CHU,* 127*, DST*, 1ff.).[260] Återigen ligger här problemet, liksom hos Butler, i Laclau och

[259] Notera det sätt på vilket denna kritik tangerar logiken i resonemanget om dålig oändlighet. Det omöjliga kan så att säga inte begränsas till det möjligas motpol eftersom något verkligt omöjligt inte ens låter sig definieras på detta sätt. För att vara radikalt omöjligt måste det omöjliga även trotsa denna möjliga bestämning och övergå i det möjliga.

[260] Detta gäller enligt Žižek mer allmänt för dekonstruktionen. Han skriver: ”Kanske är den klyfta som skiljer Badiou från de vanliga postmoderna, dekonstruktionistiska politiska teoretikerna ytterst skapad av det faktum att de senare förblir fångade i den pessimistiska visdomen om det misslyckade mötet: är inte den slutgiltiga dekonstruktionistiska lektionen att varje entusiastiskt möte med det reala tinget, att varje patetisk identifikation mellan [detta möte] och en positiv empirisk händelse är ett bedrägligt sken vilket endast upprätthålls genom en kortslutning mellan ett kontingent positivt element och det universella tomrum som föregår

Mouffes sätt att formulera den hegemoniska akten (totaliseringen, essentialiseringen) som om den skulle komma efter antagonismen och det öppna symboliska fältet, en formulering som inte erkänner denna handlings betydelse för den symboliska öppenheten som sådan och att en sådan öppenhet inte kan finnas utanför ontologiseringens essentialiserande eller totaliserande handling.

Badiou och Žižeks gemensamma kritik av dekonstruktionens hämning av den radikala politiska handlingen. Denna kritik av dekonstruktionens essentialisering av det reala och parallella förbud mot den totaliserande handlingen kan jämföras med Badious kritik av dekonstruktionen som på senare år blivit allt viktigare för Žižek. Žižeks första längre diskussion av Badious teori finner vi i *The ticklish subject* där Žižek tydligt lierar sig med Badious position mot dekonstruktionen och Derrida. I synnerhet är det revolutionären Badiou som Žižek identifierar sig med mot den mer reformistiskt inriktade vänstern, förkroppsligad av dekonstruktionen i exempelvis Laclau och Mouffes tappning. I Laclaus teori finner vi till exempel då en likställning mellan ontologin och sanningen, två begrepp som han behandlar i enlighet

---

detta? I [det illusoriska mötet] underkastas vi illusionen om att löftet om omöjlig fullständighet verkligen förverkligas – att, för att parafrasera Derrida, demokrati inte längre är *à venir* utan något som verkligen inträffat. Från detta drar dekonstruktionisterna slutsatsen att den främsta etisk-politiska plikten är att upprätthålla klyftan mellan den centrala omöjlighetens tomrum och varje positivt innehåll som ger kropp åt detta." (*TS*, 133f.) Och det är också här - i denna syn på akten – dekonstruktionen närmar sig den dåliga oändlighet Žižek iakttagit i Kants analys av "det absoluta brottet". Visserligen illustrerar detta absoluta brott för Kant den yttersta ondska han benämner djävulsk, medan den förbjudna akten för dekonstruktionen tvärtom har en radikal ställning, men strukturellt sett delar de samma tendens att "sätta" brottet/akten utanför det symboliska varpå den görs till ett slags oändlighet alltid redan utesluten ur det symboliska. Det brott Kant avser är en *dödsdom* riktad mot kungen och han jämför det med ett "mer konventionellt" kungamord. Att se en dödsdom som mer brottsligt än ett brott mot lagen kan visserligen tyckas paradoxalt, men enligt Kant håller sig konsekvenserna av kungamordet till skillnad från dödsdomen inom ramen för monarkins officiella lag. Dess inverkan på ordningen håller sig till ett innehåll som ordningen så att säga har satt (till monarkins form), medan avrättningen tvärtom blandar sig i själva fältets struktur eller form. Det innebär att mordet inte ifrågasätter ordningens legitimitet eftersom den imaginära identifikationen med systemets styrande princip kvarstår. Kungamordet framstår som en avvikelse från lagen. Eller för att följa Žižeks formulering, kungamordet utgör det undantag som samtidigt bryter mot och reproducerar den rojalistiska ordningen. Organiserandet av en rättegång mot kungen och en efterföljande avrättning åstadkommer något mer än ett enkelt överskridande av lagen. I denna lag iklär sig enligt Kant själva omstörtningen av den tidigare lagen en legalitetens mask, vilket gör den odödlig, omöjlig att sudda ut eller förlåta. Den ändrar förutsättningarna för spelet – blandar sig in i själva "sättandet av förutsättningarna" (*SOI*, 220) – och vänder således upp och ned på ordningen i det att folket görs till styrande över den suveräne härskaren. I ett slags obscen imitation iscensätts därmed en parodi av lagen i egentlig mening. Den strukturella likheten mellan denna position och dekonstruktionens är då det gemensamma misstaget att behandla kortslutningen mellan den punkt som inte kan ta plats i lagen och lagen själv som en akt att undvika. Vad Kant ofrivilligt synliggör är nämligen enligt Žižek inte ett djävulskt eller omänskligt brott om vi med detta inte menar *lagens egen våldsamma uppkomst*, eller den akt som måste exkluderas ur lagens medvetna i samma stund som den konstituerar sig, för att alls ska kunna verka: "*det Kant tar för en obscen imitation av lagen är i verkligheten lagen som sådan*" (*FTK*, 208).

med den lacanska idén om det symboliska. Denna behandling påminner om Žižeks såtillvida som vi har sett att fantasin alltid föregår det symboliskas ontologiska ordning såväl som dess sanning.[261] Badiou delar emellertid inte denna likställning och kritiserar dekonstruktionens relativisering eller fiktionalisering av sanningen och det är i enlighet med detta han snarare kommer att ställa ontologin mot sanningen så att denna motsättning blir grundläggande för hans teori. Badiou talar därför om ett ”ontologiskt vara” eller en ”situation” som i motsats till Laclau och Mouffes politiska fält ska förstås som ett i grunden slutet sammanhang.[262] I detta påminner snarast hans syn på ontologin om strukturalismens syn på strukturen som en sluten totalitet, men också om den mer allmänt hållna föreställningen om hur konkreta samhälleliga kontexter naturaliserar sin egen historiska ordning varpå denna kommer att framstå som given. Mot denna stängda situation sätter Badiou då något han benämner ”händelsen” (*l'événment*), eller ”sanningshändelsen” som Žižek ibland benämner den. Denna händelse är enligt Badiou alltid ett skandalöst faktum och något som inte hör hemma i situationen, en punkt som flyr och hotar den med kaos (*TS*, 129). Så blir händelsen en form av sanning som motsätter sig all form av ontologisering eller symbolisering (*TS*, 132f.). En sådan händelse visar sig enligt Badiou i revolutionen som han beskriver som en process vilken interpellerar subjektet att identifiera sig med en händelse. Även om detta för tankarna till Althussers tal om statsapparaternas imaginära interpellering av subjektet, är det precis inte en sådan imaginär identifikation Badiou här avser att fånga utan tvärtom en identifikation som bryter med och öppnar upp situationens imaginära låsning. Därmed blir sanningen också något som har med detta brott att göra. För i något som påminner om Žižeks lacanska idé om hur det symboliska alltid bestäms och öppnas upp av en retroaktiv bestämning, är denna identifikation en händelse som verkar retroaktivt öppnande.[263]

Detta är ett resonemang som på många punkter förefaller besläktat med Laclau och Mouffes. Inte desto mindre är det detta sätt att relatera händelsen och sanningen mot ontologin som enligt Žižek utgör själva navet i Badious kritik av dekonstruktionens misstänksamhet mot den politiska handlingen. För om dekonstruktionens största problem många gånger konstaterats ligga i den politiska passivitet dess teoretiska antaganden tycks fostra, menar Badiou att denna passivitet kan härledas ur det sätt dekonstruktionen förstår det symboliska som en ursprungligt öppen ordning och i detta brännmärker all handling som totaliserande. Förvisso tycks han inte mena att det inte finns någon handling som kan vara totaliserande på det sätt dekonstruktionen hävdar. Vad som istället tycks vara hans poäng är att handlingen inte kan redu-

[261] Žižek påminner oss ofta om Lacans idé om att sanningen bär fiktionens struktur.
[262] Situationen har för Badiou den dubbla innebörden av en sluten politisk stat och ett stängt politiskt tillstånd, han spelar med tvetydigheten i franskans *l'état* som liksom engelskans motsvarighet, *state*, samtidigt betecknar ”tillstånd” och ”stat”, se *TS*, 129.
[263] Sarah Kay har beskrivit relationen mellan dessa båda retroaktiva handlingar, se *Z*, 118f.

ceras till enbart detta. Med andra ord tenderar dekonstruktionen att ignorera den subjektiva handlingens betydelse för öppnandet av det ontologiska varats situation och tänka det symboliskas öppenhet som ett neutralt tillstånd. För handlingen är inte bara nödvändig för det symboliskas framträdande, utan även för dess öppenhet. Enligt Badiou finns det varken någon öppenhet eller brist utan den identifierande handlingen, inget politiskt tomrum utan sanningshändelsen (*LT*, 88). Så tycks Badiou visserligen dela Laclaus syn på den identifierande handlingen som något som rubbar situationen och såtillvida han placerar sanningshändelsen utanför det ontologiska varat, men han skiljer sig från Laclau eftersom han menar att situationen är stängd fram till dess att händelsen intervenerar i den och retroaktivt uppenbarar öppenheten. Som vi ser delar Žižek Badious uppfattning om dekonstruktionens misstänksamhet mot den politiska handlingen. För Žižek blir den centrala poängen med Badious formulering av identifikationen med sanningshändelsen att det symboliskas öppenhet skapas genom subjektets identifierande handling, vilket i relation till hans kritik av Laclaus syn på det reala innebär att själva frågan om det reala görs beroende av en kontingent handling. Men samtidigt som Žižek därmed använder sig av Badiou för sin egen kritik av dekonstruktionen är relationen mellan Žižeks och Badious teorier inte helt enkel att bedöma, något som kanske tydligast kommer till uttryck i hur de hanterar frågan om sanningen och fantasin.

Žižeks kritik av det hypotetiska i Badious akt. Žižek riktar själv blicken mot relationen mellan sanningen och fantasin i förordet till den andra upplagan av *For they know not what they do*, där han inte bara förhåller sig till Badiou utan även till en av dennes främsta uttolkare, Bruno Bosteel och dennes kritik av Žižek och Lacan. I relation till frågan om sanningen har Bosteel kritiserat Žižek för exakt samma relativisering eller fiktionalisering som Badiou hävdat vidlåder dekonstruktionens sanningskritik. Men det är alltså denna alltför entydiga relation mellan sanning och fiktion Žižeks teori riktar sig mot och detta blir avgörande i hans bemötande av Bosteels kritik, för trots eller kanske snarare på grund av alla hyllningar till sanningen blir den badiouska filosofins radikala handling ytterst hypotetisk (något som torde vara problematiskt för en teori som grundar sitt sanningsbegrepp på en motsättning mellan sanning och fantasi) och i ett žižekskt perspektiv beror detta på dess oförmåga att ge fantasin en adekvat ställning i teorin, varför den så att säga äntrar Badious teori köksvägen. Hela problematiken härstammar enligt Žižek ur Badious sätt att postulera identifikationen med händelsen som en entydigt positiv och sann handling, där en fullständig identitet mellan situationens tomrum och den handling som bildar en ny situation antas (*TS*, 138, *FTK*, lxxxv). Mot dekonstruktionens misstänksamhet ställer Badiou en revolutionär, positivt närvarande och sann handling som tranformerar den tomhet som händelsen skapar i situationen till en ny politisk situation. I detta fungerar enligt Badiou handlingen som ett *namngivande* som framtvingar en ny ordning. Enligt Badiou producerar spelet mellan situatio-

nen och händelsen således hela tiden ny sammanhängande sanning. Intuitivt framstår Badious idé om namngivandet som rimlig, men Žižek menar att den kommer att hemsökas av tvivel som har att göra med det sätt på vilket Badiou gör situationen alltför entydigt ontologisk, medan han omvänt ger händelsen en alltför subjektiv och inte tillräckligt ontologisk ställning (*FTK*, lxxxvi). Å ena sidan uppfattar Badiou den ontologiska situationen som något som faktiskt existerar helt positivt (*RG*, 182). Å andra sidan tenderar han att placera sanningshändelsen fullständigt utanför det ontologiska. Detta leder enligt Žižek till att Badious ”distinktion mellan det positiva varats kunskap och den helt annorlunda sanningshändelsen förblir kantiansk: när han betonar hur det från kunskapens ståndpunkt helt enkelt inte finns någon händelse […] upprepar han därmed inte Kants idé om ett tecken som tillkännager frihetens noumenala faktum utan att positivt bevisa den?”(*TS*, 166). Kärnan i Žižeks argument är således att distinktionen mellan ontologin och händelsen i Badious formulering på samma sätt som den mellan fenomen och noumen hos Kant blir för entydig. Och detta leder också till att Badiou (i något som ironiskt nog påminner om dekonstruktionens misstänksamhet mot akten) kommer att uttrycka ständiga tvivel rörande frågan om huruvida det konkreta namngivandet verkligen kan sägas vara rätt namn på händelsen.

Så blir den badiouska akten ytterst hypotetisk, något som Žižek menar visar sig i Bosteels tolkning av namngivandets relation till sanningen. För att undvika en ”stalinistisk katastrof” menar han till exempel att det är nödvändigt att inte uppfatta den nya sanningen som direkt applicerbar på situationen. Istället måste vi i namngivandet gå fram endast *som om* den nya sanningen är applicerbar. Denna ”som-om-strategi” är enligt Žižek ingen tillfällighet, utan den negativa sidan av Badious hävdande av ett slags onämnbar dimension som omöjliggör en fullständig införlivning av händelsen i den nya situationen (*FTK*, lxxxiiif.). Dessa båda sidor motsvarar hos Kant å ena sidan hans idé om att den syntetiska enheten endast är hypotetisk, å andra sidan hans idé om att tinget i sig aldrig helt kan införlivas i det hypotetiska vetandet, och liksom Kant kommer Badiou att motsätta sig den direkta form av identifikation med händelsen (som något bortom det hypotetiska) som Kant benämnde *Schwärmerei*. Men ironin är återigen att Badious tro på en direkt och oförmedlad identifikation med händelsen just därför kommer att förföljas av ett ständigt tvivel huruvida enskilda namngivanden kan påstås vara adekvata eller ej (*FTK*, lxxxv). Implicit tycks han med andra ord återfalla i ett sökande efter en legitimering av en sanning som i sig inte kan vila på någon annan grund än sig själv. Och den žižekska textens placering av akten i fantasins rum är ett sätt att undvika liknande dålig oändlighet som endast dras tillbaka ned i den avgrund den söker undvika. För det är genom denna placering Žižek varken gör akten för negativ eller positiv, eller annorlunda uttryckt *för entydig*. Det också därför han till skillnad från Laclau och Badiou menar sig kunna postulera en verklig identitet mellan situationens ontologi och händelsens reala icke-ontologi (*FTK*, lxxxiii). Placeringen av akten

och det reala i fantasins spekulativa identitet låter honom samtidigt tänka något inom och utanför det symboliskas ontologi.

Žižeks konkret reala. Således rör enligt Žižek svårigheterna hos Badiou som hos Laclau tänkandet av det reala i det symboliska.

> The ultimate difference between Badiou and Lacan, therefore, concerns the relationship between the shattering encounter with the Real and the ensuing arduous work of transforming this explosion of negativity into a new order: for Badiou, this new order 'sublates' the exploding negativity into a new consistent truth: while for Lacan, every Truth displays the structure of a (symbolic) fiction, that is, it is unable to touch the Real. Does this mean that Badiou is right when he says that Lacan, in a paradigmatic gesture of what Badiou calls 'anti-philosophy', relativizes truth to just another narrative/symbolic fiction which forever fails to grasp the 'irrational' hard kernel of the Real? Here we should recall the three dimensions of the Lacanian Real: far from being reduced to the traumatic Void of the Thing which resists symbolization, it also designates the senseless symbolic consistency (of the 'matheme'), as well as the pure appearance that is irreducible to its causes ('the real of an illusion'). So Lacan not only *does* supplement the Real as the void of the absent cause with the Real as consistency; he adds a third term, that of the Real as pure appearing, which is also operative for Badiou in the guise of what he calls the 'minimal difference' […] (*FTK*, lxxxviii) [264]

Insatsen är här återigen själva läsningen av det reala hos Lacan och liksom han gjorde det i relation till Laclaus tolkning, menar Žižek återigen att Badious bild av det reala begränsar Lacans teori. För liksom Laclau väljer Badiou att läsa det reala enbart som ett slags omöjlighet utanför det symboliska, här i form av den brist som öppnar sig vid det tillfälle situationen konfronteras med en ny händelse och som den nya sanningen då genom sin sublimerande etablering av en ny lag lyckas införliva i sig själv. Men i Žižeks ögon är detta införlivande ytterst omöjligt och situationen aldrig stängd såsom Badiou hävdar och detta är ju som vi ovan sett också bakgrunden till hans beskrivning av det symboliska som ett realt symboliskt, där den symboliska lagen inte endast ställs mot och skuggas av ett realt överskott, utan ytterst inte är

[264] ”Den slutgiltiga skillnaden mellan Badiou och Lacan rör därför förhållandet mellan det ödeläggande mötet med det reala och det följande mödosamma arbetet med att transformera denna negativitetens explosion till en ny ordning: för Badiou upphäver denna nya ordning ['sublates'] den exploderande negativiteten i en ny sammanhängande sanning, medan varje sanning för Lacan uppvisar strukturen av en (symbolisk) fiktion, alltså att den [sanningen] är oförmögen att röra vid det reala. Innebär detta att Badiou har rätt när han säger att Lacan, i en för det Badiou benämner 'anti-filosofi' paradigmatisk gest, relativiserar sanningen till en i raden av narrativ/symboliska fiktioner som för evigt misslyckas gripa det realas hårda 'irrationella' kärna? Här bör vi dra oss till minnes det lacanska realas tre dimensioner: långt ifrån att bli reducerad till tingets traumatiska tomrum som motsätter sig symbolisering, betecknar det reala också [matemets] meningslösa symboliska konsistens, såväl som det rena uttryck som ej går att reducera till sina orsaker ('illusionens reala'). Därför kompletterar Lacan faktiskt inte bara det reala som den frånvarande orsakens tomrum med det konsistenta reala. Han lägger därtill en tredje term, den om det reala som rent uttryck, vilken också verkar för Badiou i skepnad av det han benämner den 'minimala skillnaden.'"

något annat än detta överskott. Men detta innebär också en helt ny syn på det lacanska reala.

> [I]n the big opposition between reality and these spectral fantasies, the Real is on the side of fantasies. This is the crucial point. The idea of the Real as simply an ultimate traumatic unacceptable hard kernel should not be considered today the ultimate one. This is not the main axis of the Lacanian Real – the Lacanian Real manifests itself in far subtler ways. (*CON*, 102)[265]

Gemensamt för båda dessa citat är inte bara en nyanserad bild av det reala, utan också betoningen av fantasin och illusionen. Och för att förstå den fulla vidden av hans tal om akten menar jag här att akten tydligt måste relateras till denna idé om det realt symboliska. För om vi ovan sett hur en väsentlig del av Žižeks kritik av Butler, Laclau och Badiou handlar om deras syn på det reala är det också väsentligt att visa hur han *mot detta omöjliga reala ställer en mer komplex bild av det reala som i sig uppsplittrat i en real, en imaginär och en symbolisk dimension* (*FTK*, xii).[266] Ett realt vars form aldrig är konstant och därför aldrig kan naglas fast slutgiltigt, eftersom dess form alltid är beroende av subjektets eller det symboliskas sätt att relatera till det reala. Istället för den entydigt skugglika ställning det reala ofta får, rör sig Žižek därför mot en position där det realas form av en ren gräns antas vara intimt förknippad med själva sättande av det symboliska. Därför hänvisar tankegången oss till en central rörelse i hans text mot att formulera ett realt vilket trots att det i en viss symbolisk konstellation bryter fram i en viss form inte kan reduceras till denna. Denna plasticitet hos det reala markerar å ena sidan betydelsen av den särskilda position utifrån vilken det reala uppfattas (eller inte uppfattas), å andra sidan den dialektiska influens som informerar det konkret reala.[267]

Idén om detta tredelade reala förekommer på ett antal ställen i Žižeks produktion från tiden kring utgivningen av *On belief*, men ges egentligen aldrig någon riktigt tillfredsställande eller uttömmande behandling. Många gånger nämner han distinktionen som avgörande utan att sedan visa på hur den blir relevant i relation till hans övriga arbete. Trots detta kan diskussionen som

---

[265] ”I den stora motsättningen mellan verkligheten och dessa spöklika fantasier är det reala på fantasiernas sida. Det är den avgörande poängen. Idén om det reala som enbart en slutgiltig, traumatisk, oacceptabel hård kärna bör idag inte betraktas som slutgiltig. Detta är inte det lacanska realas huvudaxel – det lacanska reala manifesterar sig på betydligt mer subtila sätt.”

[266] “The Real is thus … all three dimensions at the same time”. Detta “at the same time” tenderar att förvirra läsningen om vi ger det en temporal mening. Jag föreslår alltså att vi inte läser det som att det reala är alla tre dimensioner samtidigt eftersom de olika dimensionerna är inkommensurabla. Om det skulle visa sig att de sammanstrålar i en ett realt bortom dessa dimensioner får vi nämligen ännu ett realt som snarast skulle få formen av Kants Tinget-i-sig, vilket just är Žižeks syfte att utmana. Istället är dessa tre dimensioner då det reala ”på samma gång” som tre disparata dimensioner, en splittring utanför vilken det inte finns någonting alls.

[267] För en diskussion av den lacanska bakgrunden till detta konkreta reala och den centrala frågan om objektets relation till subjektet hänvisas läsaren till min redogörelse av Žižeks och Lacans diskussioner om de så kallade ”fyra diskurserna” i appendix A.

framför allt förekommer i *On belief* och *Organs without bodies* hävdas inta en viktig roll i detta sammanhang emedan den ger oss en fingervisning om hur Žižeks text närmar sig ett konkret uttryck för det reala. För det första har vi *det realt reala* som enligt hans beskrivning utgör den omöjliga dimensionen av det reala. Detta reala kan uttryckas på flera olika sätt, till exempel som det symboliskas inre gräns, ”den frånvarande orsakens tomhet”, ”den traumatiska tomheten” (*OwB*, 103) eller som ”den avgrundslika malström som omöjliggör varje sammanhängande struktur” (*OwB*, 103, *FTK*, xii). Men Žižek beskriver det också som de skräckinjagande Ting som förföljer varje imaginär stängning av en struktur. Så tycks det realt reala vara det som i dekonstruktionistiska läsningar av Lacan tas som det reala och som Žižek vägrar att reducera det reala till. *Det symboliskt reala* kan vi för det andra definiera som ett slags ”meningslös bokstav eller formel” (*OB*, 82). I den lacanska teorin stöter vi främst på detta reala i de så kallade ”matem” Lacan använder för att figurativt åskådliggöra och förmedla sin teori. I dessa matem är ofta den verkliga ”substansen” den omöjlighet de förmedlar (till exempel skildrar han den omöjliga relationen mellan det symboliska och det reala genom möbiusbandet). Žižek beskriver också i Lacans följd det symboliskt reala genom den moderna vetenskapens (mer specifikt informationsvetenskapen, biogenetiken och kvantfysiken) försök att gripa sina objekt via olika teoretiska formler. Vad dessa vetenskaper tycks göra är på en nivå att förmedla ett fullständigt, vetenskapligt och objektivt belägg för verklighetens existens. Men i deras formler och figurer däremot tycks ironiskt nog själva materien försvinna. Därmed blir till exempel den biologiska kroppen reducerad till ett medium för reproduktionen av genetisk kod och materien i strängteorin reducerad till strängarnas kvantvibrationer. I förlängningen kommer en ”sann materialism” därmed enligt Žižek precis att omfamna materiens försvinnande (*OwB*, 25). Utan att fördjupa oss i Žižeks diskussioner om detta symboliska reala kan vi uppmärksamma hur det lacanska matemet just är en matematisk figur som genom ett sammanhängande uttryck presenterar det realas omöjlighet i symbolisk form, till exempel genom formeln för fantasin som vi ovan stött på som $ ◊ *a*.

Men av de tre kanske det ändå är den tredje *imaginära* dimensionen av det reala som är den mest intressanta. Detta ”illusionens reala” eller ”det rena skenets reala” tycks nämligen intimt förbundet med själva frågan om fantasin som denna läsning av Žižek lägger så stark betoning på. Och även om Žižek först formulerar tesen om det tredelade reala någon gång kring millennieskiftet förefaller det rimligt att denna ”spöklika dimension” vilken Žižek menar då och då bryter fram i vår vardagliga tillvaro (*OB*, 82) läses samman med begrepp som ”det sublima objekt” vilka alltid varit närvarande i hans teori som olika former av fantasins objekt, eller *objet petit a*. Inte minst gäller det hans diskussioner av hur den lacanska psykoanalytikern förkroppsligar detta objekt i den analytiska situationen och hur analytikern genom att iscensätta den fantasiroll subjektet omedvetet ger honom eller

henne försöker manipulera denna virtuella och abstrakta dimension på så sätt att analysanden börjar uppleva och inta en minimal distans till sin fantasi om den Andres begär.

Fantasins återvändande till sig själv. För att sammanfatta är det i relation till frågan om detta imaginära reala vi kan närma oss ett antal slutsatser med avseende på Žižeks kritik av Butler, Laclau och Badiou, slutsatser som också är relaterade till den detaljerade kommentaren till Rex Butlers läsning av Žižek. För som vi argumenterat för redan i förra kapitlets skildring av fantasins och herresignifikantens kvasi-transcendentala ställning i den žižekska texten finns det något missvisande i Rex Butlers tydliga uppdelning mellan den negativa akten och den lagskapande herresignifikanten, något missvisande som också tycks vara förknippat med hans ovan kritiserade tes om sägandet och att den žižekska texten ytterst inte har något att säga. Det råder inga tvivel om att det finns stöd för Butlers läsning, inte minst i relation till akten där Žižek gärna konfronterar exempelvis Badious framtvingande av lagen med akten som negativ. Och samtidigt vill jag hävda att det här lurar en förenkling i bakgrunden som springer ur det faktum att akten inte endast gör om eller negerar fantasins tvingande val som vi ovan diskuterat, utan att den med nödvändighet gör det inom ramen för fantasin själv. Det kan helt enkelt inte finnas ett subjekt som återvänder till fantasin eftersom återvändandet äger rum inom den fantasi som ger subjektet dess stöd och därmed måste själva återvändandet begripas som ett slags *fantasins eget återvändande till sig själv*. Och min tolkning är att det är just ett sådant fantasins återvändande till sig själv det handlar om när Žižek talar om ett subjekt som återvänder till fantasins inledande sättande. För vad är subjektet här annat än den potentiellt radikala spänning eller klyfta som strukturerar fantasin? Vad är subjektet annat än den omöjliga relationen mellan ett tomt subjekt och ett överskottsobjekt? Aldrig rent, fullständigt tomt eller negativt, utan snarare själva parallaxens oscillering mellan tomheten och något allt för närvarande. Att tala om ett realt subjekt i denna mening skulle då inte endast vara att tala om ett subjekt som alltid redan undflyr det symboliska och dess totaliserande begränsning (Laclau), för paradoxalt nog finns detta reala som undflyr totaliseringen i totaliseringen som sådan. Det innebär förvisso inte att Žižek förespråkar ett totalitärt politiskt system, men han vänder sig mot de politiska strömningar som tror att den politiska kampen kan bedrivas utan ett visst totalitärt inslag och det är bland annat därför han kritiserar den idag utspridda misstron mot staten (*OwB*, 195ff.). Det reala subjektet är således ursprungligt orent, samtidigt det som producerar och flyr det symboliska, samtidigt det som aldrig grips symboliskt och det som det symboliska aldrig kan göra sig av med, varför det också måste uttrycka sig på en rad olika sätt i det symboliska. Inte minst genom tron vilken såsom Žižek har kommit att diskutera den i arbeten som *The fragile absolute* och *On belief* just intar ställningen av en akt som rör sig fullständigt inom fantasin, men utan det symboliska stöd eller de symboliska garantier som skulle göra den till ännu ett i raden

försvar mot ur-kastrationen. I akten måste således subjektet ge sig hän åt denna tro, inte trots (som hos Badiou) utan ytterst just på grund av dess avgrundslika karaktär.

Och kanske är den mest informativa referensen här den till Agambens tal om undantagstillståndet. För Žižeks politiska analys syftar till att uppmärksamma hur det symboliska alltid redan måste uppfattas i termer av ett generaliserat undantagstillstånd, eller som han själv uttrycker det att det reala överskottet inte endast flyr lagen, utan att lagen själv ytterst måste ses som ett överskott, där bland annat då tron utgör lagens innersta kärna. Ytterst grundar sig vår existens i lagen inte på några rationella argument, utan på det njutande vi utvinner i relation till lagens ogripbara, reala kvalitet, en kvalitet som vi då endast kan möta i tron. Nu finns det inget nytt i denna kvalitet. Den är som vi redan sagt universell, den har alltid funnits där och kommer alltid att finnas där oberoende av hur det symboliska organiseras och oberoende av hur den subjektiva ekonomin formeras. Samtidigt är frågan om hur det symboliska organiseras avgörande för Žižeks diskussion om akten och det är denna fråga som uttrycks genom hans distinktion mellan det maskulina (eller falliska) och det feminina. För den ontologiska frågan om det symboliskas och det realas samtidighet i fantasin politiseras kontinuerligt i hans text och kanske är det denna politisering som Rex Butlers läsning av Žižek framför allt osynliggör. Till exempel tycks detta visa sig i hans behandling av relationen mellan herresignifikanten och *objekt a*, där Butler menar att akten uppfattad som *objekt lilla a* med nödvändighet alltid måste transformeras till en ny positiv herresignifikant. Denna tes är dubbelt problematisk. Visserligen är det (som vi såg i det förra kapitlet) på den ontologiska nivån så att dessa båda element delar samma kvasi-transcendentala struktur som positiva förkroppsliganden av det symboliskas immanenta omöjlighet. Men till skillnad från Butler menar jag att vi måste insistera på hur det i den žižekska topologin blir meningslöst att säga att den ena transformeras till den andra, eftersom själva poängen med *objekt lilla a* är att det framträder samtidigt med det sättande herresignifikanten åstadkommer inom det symboliska. I samma stund som detta objekt blir en ny herresignifikant, måste således ett nytt *a* bildas. Om Butlers resonemang då är riktigt såtillvida som ett visst symboliskt innehåll kan förskjutas från *objekt a*:s position till herresignifikantens, gäller detta inte *objekt a* i sig, vilket är en förening mellan ett symboliskt innehåll och en strukturell plats i det symboliska. Denna ontologiska diskussion kan kanske framstå som väl esoterisk, men har en tydlig politisk relevans eftersom den butlerska kollapsen mellan herresignifikanten och *objekt a* i förlängningen plattar ut distinktionen mellan det falliska och det feminina och gör dem till två aspekter av samma politiska rörelse så att Žižeks topologi kommer farligt nära Badious (en positiv situation möter sin gräns i en feminin händelse som leder till en ny ontologisering och en ny fallisk situation). För själva poängen med Žižeks politisering avser – menar jag – något annat än den positiva herresignifikantens och den negativa aktens

ontologiska identitet. Den politiserar själva frågan om hur denna identitet/kollaps görs. I det skifte i vilket vi går från ett undantag till allt som undantag, från spänningen mellan lag och överskott till lagen som överskott, räcker det därför inte med en identitet eller en kollaps mellan det symboliska och det reala om denna kollaps (som hos exempelvis Butler, Laclau och Badiou) återinför ett ofrivilligt avstånd i resonemanget. För ett sådant avstånd indikerar att kollapsen från början är avsedd som ett medel att ta sig runt och förneka avståndet, något som blir överflödigt i den logik Žižek tänker sig där identiteten och avståndet tas som samtidig utgångspunkt. Och det är då denna politisering av fantasins identitet i skillnad vi intresserar oss för nedan i diskussionen av den žižekska förskjutningen från det falliska till det feminina.

Det maskulina och det feminina

Som vi konstaterat vid flera tillfällen är den verkliga fällan fantasin lockar oss in i att vilja bortom den och upplösa dess omöjlighet och om vi följaktligen antingen kan falla i denna fälla eller undvika den framträder *två sätt att hantera fantasin i Žižeks text*. För Žižek rör det sig om en fallisk risk mot vilken han håller upp en mer feminin radikalitet. Med andra ord måste beskrivningen av Žižeks syn på handlingens olika nivåer eller former kompletteras av beskrivningen av dessa två modus genom vilka subjektet och det symboliska kan relatera till fantasin. Förskjutningen mellan det falliska och det feminina markerar således ett arbete med det symboliskas form snarare än dess innehåll, varför det primära för honom inte så mycket blir att vidga sexualitetens symboliska mening, som att undersöka hur fantasin i olika former av symboliska konstellationer kopplar sitt grepp kring subjektet och på olika sätt åter lockar det in i den falliska fällan. Innan vi beskriver denna distinktion mellan maskulint och feminint bör vi dock – i ett försök att skingra de omedelbara frågetecken en sådan distinktion i dagens samhällsvetenskapliga samtal nästan instinktivt väcker – återvända till den diskussion om Žižeks formulering av den sexuella skillnaden som ovan inleddes i relation till Judith Butlers kritik av denna skillnads ställning i den lacanska analysen.

Det som först bör uppmärksammas i detta sammanhang är hur Žižeks tal om det maskulina och det feminina, liksom hans idé om den sexuella skillnaden, grundar sig i en tömning av sexualiteten på symboliskt innehåll eller substans. I den uppsjö av olika könsidentiteter vilka idag färgar vårt sexuella landskap uppkommer vid denna punkt rätt så snart följdfrågan varför sexualiteten måste utgå från just två identiteter (det manliga och det feminina). Föreligger det här inte – som Butler oavbrutet hävdat i relation till den lacanska analysen – en sammanblandning av två nivåer, vilket med andra ord innebär att Žižek gör en evig substans av två historiskt bestämda identiteter? Ger han inte något strikt kontingent en imaginär, universell ställning? Ett tentativt svar på dessa frågor är att sexualitet i hans mening inte alls anger

något positivt innehåll, varför den inte heller kan sägas ”finnas” i vanlig mening. Žižeks formulering av relationen mellan maskulint och feminint äger rum mot bakgrund av en kritik riktad mot Lacan och i synnerhet de falliska rester som fortfarande enligt många feministiska kritiker behäftar hans psykoanalys. Lacans något dunkla avslutning – ”Jag går inte längre här” – av diskussionen av Freuds fallocentrism i ”Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien” har av många ansetts markera en ovilja å Lacans sida att verkligen göra upp med denna. Även om Lacan introducerar ett feminint njutande som alltid redan flyr den falliska ordningen, så fortsätter han att behandla den som en mystisk mörk kontinent. Att vägra gå längre blir därför – enligt bland andra Luce Irigaray och Julia Kristeva – liktydigt med att lämna det feminina på den exkluderade plats det alltid angivits i den falliska ordningen. Lacan stannar vid den gräns mot det feminina som en feministisk psykoanalys då måste korsa. Med det förra kapitlet som utgångspunkt kan vi redan förutspå Žižeks invändning mot detta: det feminina njutandet i dess radikala lacanska bestämning kan inte vara något bortom den falliska ordningen och att läsa det feminina som exempelvis en diskurs bortom det falliska är ytterst inget annat än att upprepa den urhandling den falliska ekonomin förutsätter, nämligen själva postulerandet av njutandet som något bortom lagen, eller som det symboliskas undantag (*IR*, 71). I den meningen tycks Žižek följa den konstruktivistiska kritiken av talet om exempelvis ett ”feminint skrivande”, för honom finns det bara en diskurs, en diskurs som dessutom med nödvändighet är ofullständig.

Inte desto mindre är det svårt att förena detta med hans fortsatta bruk av distinktionen mellan det feminina och det maskulina. Lika bekymmersamt för ett sådant närmande är det faktum att han beskriver såväl Foucaults som konstruktivismens syn på sexualiteten som helt skilda från den lacanska (*IR*, 81). Frågan är då hur vi ska förstå denna samtidiga invändning mot å ena sidan det feminina njutandet som något bortom och å andra sidan mot sexualiteten som något fullständigt konstruerat? Lösningen till detta problem finns i Žižeks ovan skildrade uppfattning om det reala som det symboliskas immanenta gräns. För enligt Žižek är sexualiteten precis denna gräns: en real gräns som det symboliska aldrig kan komma till rätta med, som uppträder på platsen för det symboliskas misslyckande och som av den anledningen inte kan uppfattas som konstruerad. Om Žižek därför i likhet med konstruktivismen menar att det inte finns någon sexualitet utanför det symboliska är det genom att hantera sexualiteten som en inre symbolisk gräns som han också kan tänka den som något annat än konstruerad. Och det är först i och med denna tömning Žižek låter oss tänka sexualiteten utan att ge den en substantiell mening. Om konstruktivismen därmed skulle skilja sig från den lacanska analysen såtillvida som den uppfattar sexualiteten som helt konstruerad, intar denna lacanska sexualitet en strikt negativ ställning i det symboliska. För sexualitetens radikala ställning i Žižeks text har att göra med att den sexuella bestämningen på samma sätt som Kants ”rent negativa bestämning-

ar" infinner sig genom det specifika sätt på vilket subjektet misslyckas med att konstituera sig som helt (*IR*, 79).

Det är också i enlighet med detta Žižek läser Lacans utsaga om att "det inte finns något sexuellt förhållande", som att subjektets relation till det sexuella objektet alltid på förhand måste vara misslyckat. Detta gäller inte minst den heterosexuella relationen och de konventionellt heterosexuella positionerna, vilka i Žižeks ögon är stadda i konflikt. I så måtto tycks han också ligga nära de perspektiv som betonar att vi idag behöver vidga vår syn på sexualitet och sexuell identitet och kort sagt göra den sexuella normen mer inkluderande än tidigare. Det intressanta med Žižeks resonemang är emellertid något annat. För misslyckandet begränsar sig inte till heterosexualiteten, utan gäller all sexualitet. Och problemet med dagens identitetspolitik är att den genom att bilda nya identiteter eller kategorier tycks indikera en väg ut ur sexualitetens fundamentala dödläge, en indikation som endast reproducerar den fantasi som vi nedan beskriver som fallisk. Det är då precis detta universella dödläge den "sexuella relationen" eller "sexuella skillnaden" anger för Žižek och inte ett heteronormativt, symboliskt motsatssystem (*IR*, 335). Relationen till objektet för mitt njutande är per definition omöjlig och återför mig – oberoende av vilket detta objekt är – till något som förenar all symbolisk identitet.

Kanske förlorar vi därför något väsentligt ur sikte om vi hanterar Žižeks kritik av Butlers idé om den uteslutna homosexualiteten som en rent heteronormativ kritik. För Butlers vid det här laget klassiska kritik av det psykoanalytiska talet om den sexuella skillnaden läser in något i denna skillnad som Žižek inte tycks acceptera, nämligen att den skulle luta sig mot föreställningen om två substantiellt olika könskategorier, män respektive kvinnor. Därför riktar sig inte Žižeks kritik, liksom Rosi Braidottis deleuzianska uppvärdering av den sexuella skillnaden, mot homosexualiteten som sådan. Snarare är implikationerna av hans argument att det inte finns något nödvändigt radikalt i uteslutna sexualiteter som homosexualiteten, utan att de tvärtom liksom heterosexualiteten själv ständigt uttrycker den symboliska tillvarons grundläggande dödläge och att de liksom heterosexualiteten konstitueras via en djupt problematisk fantasi. Och om Žižek då och då återvänder till och diskuterar radikala dimensioner i typiska heterosexuella eller varför inte heteronormativa sammanhang, utesluter det inte att han samtidigt diskuterar liknande dimensioner hos mer utmanande former av sexuella praktiker (som vi kommer se nedan hyllar han till exempel den lesbiska butchen). För syftet med diskussionerna är inte att visa upp det logiskt eller naturligt rätta, utan tvärtom att följa de sätt på vilka det reala uttrycker sig i det symboliska, i en sexualitet som alltid redan måste betraktas som bisarr, eller *out of joint*.

Detta är emellertid inte hela sanningen om Žižeks syn på sexualiteten. Och återigen kan vi använda oss av Butlers kritik för att illustrera poängen med den ytterligare vändning vi måste inkludera i vårt resonemang. För Butler kritiserar precis tendensen hos många lacanianer att tömma sexualiteten

och endast hantera den som en formell kategori. Problemet är, menar hon med utgångspunkt i Hegels kritik av Kant, att denna ”formella struktur etableras just genom den ofullständiga sublimeringen av innehållet som form” och att det därför ”inte är tillfredsställande att hävda att den sexuella skillnadens formella struktur först är utan innehåll för att sedermera fyllas med innehåll” (*CHU*, 144). Med andra ord skulle det vara en formalistisk illusion att försöka tänka en (god) abstrakt sexuell skillnad (liksom en ursprunglig skillnad mellan ett maskulint och ett feminint) utanför den (onda) konkreta heteronormativa könsmaktsordning vi idag lever i. Men snarare än att se detta dialektiska argument som en kritik mot Žižek, kan vi använda det som bakgrund i vårt försök att närma oss ännu en avgörande dimension av Žižeks syn på sexualiteten. Vi kan här läsa Žižeks position mot en mer antiessentialistisk och med dekonstruktionen mer överensstämmande tolkning av Lacans sexuella termer i form av Bruce Finks läsning av Lacans tjugonde seminarium.[268] Fink ställer sig i sista hand frågande inför Lacans vidmakthållande av distinktionen mellan man och kvinna, mellan maskulint, falliskt njutande och feminint. För det intressanta med Lacans diskussion är enligt Fink den tömning av det könsspecifika han i detta seminarium sysselsätter sig med, hur han kopplar loss termerna man och kvinna från manligt respektive kvinnligt som substantiella predikat. Med andra ord, just den tömning vi redan sett återkommer hos Žižek. I enlighet med en vedertagen tolkning av Lacan (som av allt att döma framför allt hämtar stöd i Lacans tidigare verk) kommer Fink att framställa de konkreta sexuella identiteternas uttryck som tillfälliga och ej nödvändiga. Denna uppfattning av den sexuella identiteten är som Žižek noterar nära förbunden med Lacans tidiga nedvärdering av objektet (*FTK*, 148). Liksom objektet här uppfattas som ett imaginärt förtingligande av det symboliska och intersubjektiva begäret (när subjektet kräver något av en annan siktar detta krav mot en oändlighet bortom det ändliga, krävda objektet), betonar Fink den sexuella skillnadens rent formella karaktär, där kvinna och man (som vi även sett Žižek hävda) blir två skilda modus som varken har med biologi eller heterosexualitet att göra (se *IR*, 338). Men enligt Žižek förskjuts Lacans syn på objektet under sjuttiotalet, genom att objektet framträder som nödvändigt för subjektets framträdelse. Och detta gäller även Žižeks syn på sexualiteten och den sexuella skillnaden, för ytterst menar han att den sexuella skillnadens partikulära uttryck och identiteter faktiskt är nödvändiga (*NF*, 218-228/*ME*, 153-160). Tömningen av det sexuella på biologisk substans är inte den yttersta sanningen, för i sista instans kan vi enligt Žižek endast förstå nödvändigheten av en sådan tömning med utgångspunkt i en konkret, partikulär och inte minst sexuell identitet. Det universella som tömningen syftar till att utvinna, är – som han

[268] Se Bruce Fink, “Knowledge and Jouissance” i S. Barnard & B. Fink (red.) *Reading Seminar XX: Lacan’s Major Work on Love, Knowledge and Feminine Sexuality* (New York: SUNY Press, 2002).

uttrycker det – endast tillgängligt via en viss partikulär, essens. Det universellas helhet finns inte utanför detta partiella gripande, varför han hävdar att det partikulära är helheten själv uttryckt i ett visst modus (*NF*, 122, *ME*, 156). Med andra ord ser vi hos Žižek en märklig sammankoppling mellan å ena sidan ett avvisande av den biologiska skillnaden som reducerar den sexuella skillnaden till den för all identifikation nödvändiga klyftan mellan subjekt och objekt, och å andra sidan uppfattningen att denna klyfta på ett strikt nödvändigt sätt måste ”ympas” (*NF*, 220/*ME*, 155) på den kontingenta/biologiska skillnaden mellan män och kvinnor, för att det universella dödläget alls ska kunna framträda (något Lacan till exempel uppmärksammar i den höviska kärlekens idealisering av Damen (*NF*, 135-164)[269]). Ympandet är givetvis kontingent och bundet till en historisk kontext, men detta innebär för Žižek inte att ympandet skulle vara godtyckligt. Tvärtom är det strikt nödvändigt, det enda sättet att komma i kontakt med det sant universella. Den ympande handlingen tillhandahåller det enda möjliga sättet att röra vid det reala. Därför är det maskulina och det feminina konkreta historiska modus inom vilka den universella sexuella skillnaden presenterar sig på olika sätt. Två identiteter som framträder som resultat av olika former av kastration. De blir så att säga två historiskt bundna horisonter på vilka relationen mellan det symboliska och det reala avtecknar sig. Men dessa tycks inte vara skilda från varandra i enlighet med det biologiska könet, även om detta kön ofta är centralt för subjektets konkreta utsageposition. Så blir könet en avgörande markör initialt, utan att för den skull åtnjuta någon nödvändig relation till det feminina och det maskulina. För dessa båda termer är i det närmaste två skilda principer för handling vilka i sig omfattar en oändlig mängd partikulära handlingar och nedan rör vi oss därför från en konservativ, fallisk princip som inte bara omfattar typiskt manliga handlingar utan även många lika typiskt kvinnliga, till en radikal, feminin princip. I detta är förskjutningen från det maskulina till det feminina i Žižeks text parallell med det ontologiska perspektivskifte det förra kapitlet avhandlade.

Den falliska könsformeln och njutandet

Låt oss för det första närma oss det Žižek benämner den falliska könsformeln, vilken tangerar den mest vedertagna bestämningen av kastrationen som en handling vilken offrar njutandet, sexualiteten eller det Lacan benämner (moders)tinget, för framväxten av en universell och asexuell symbolisk begärsekonomi (alltså som ett förbud av sexualiteten – som alltså placeras på undantag – vilken ersätts av en asexuell mängd). Det maskulina eller falliska förbudet av det den lacanska skolan benämner (moders)tinget verkar nämligen som ett försvar mot existensens ofullständighet och genom detta förbud

[269] Se också Jacques Lacan, *Psykoanalysens etik: Sjunde seminariet 1959-60* (Stockholm: Natur och Kultur, 2000).

(som också utgör ett offer eller en förlust) kommer således det falliska subjektets karaktäristiska njutande vara fixerat vid ett fantasmatiskt och bortträngt objekt. Detta undanträngda objekt kan infinna sig i det falliska subjektets ekonomi på många olika sätt, men gemensamt för dem alla är att subjektet på ett eller annat sätt kommer att hantera njutandet som omöjligt eller blockerat, men samtidigt njuta genom blockeringen som sådan – kort sagt genom att offra njutandet och sätta det på undantag. Den falliska erfarenheten kan således varken beskrivas som en tillvaro i ren njutning, eller en i vilken njutningen är helt frånvarande. Det falliska subjektet räddar nämligen genom en märklig saltomortal illusionen om njutandets positiva möjlighet (vilken han eller hon då njuter av och hänger upp sin tillvaro kring) då han (eller hon) förskjuter problemet från existensen som sådan till sig själv och det egna njutandet, så att det universella dödläget framstår som ett individuellt misslyckande. Om denna strategi att sätta njutandet på undantag kan tyckas oskyldigt, är emellertid dess baksida att subjektet genom denna oskyldiga handling kan upprätthålla myten om att det någonstans kan finnas ett objekt med förmågan att tillfredsställa den Andres begär helt. Således är den falliska gesten omöjlig eftersom den skapar en helhet där det inte finns någon och det gör det falliska subjektets tillvaro i grunden frustrerad. Vi kan alltså säga att det finns en logik i det falliska subjektets lidande, som i Žižeks lacanska analys framträder som något helt annat än en sekundär omständighet. För enligt Žižek är lidandet inte ett entydigt hinder, utan ett hinder med vilket subjektet ger sitt eget begär en grund. Offernjutandet är därmed ett njutande som subjektet vinner genom ett visst utbyte: ”Jag ger den Andre något för mig dyrbart i syfte att från den Andre återfå något än mer avgörande för mig” (*OB*, 69). Denna tragiska dubbelhet går igen i allt Žižek säger om det maskulina eller falliska.[270]

Det centrala med den falliska handlingen är för Žižek att den därmed förnekar kastrationens mest radikala aspekt, det faktum att det inte finns något bortträngt ting bortom själva bortträngningen och att detta mål för begäret därför måste lämnas därhän. Den franske lacanianen Jacques-Alain Miller har med utgångspunkt i Lacans tjugonde seminarium benämnt denna vägran att acceptera kastrationen genom drömmen om ett fullständigt njutande bortom det symboliska ett ”maskulint misstag” och när vi säger dröm indikerar vi att den inte alltid behöver var medveten. I regel förblir den som en så kallad ”fundamental fantasi” i sig bortträngd. Kanske kan denna fantasi därför beskrivas som en dubbel bortträngning. För å ena sidan gäller den ett ting som måste förbli frånvarande i det symboliska, som inte kan utgöra en positiv närvaro i denna, utan tvärtom måste bidra med sin negativitet för att det

[270] Det falliska subjektet är “tragiskt” just i det att det dömer sig självt till lidande eller som Žižek säger ett slutgiltigt misslyckande, till skillnad från den feminina komedin vars komiska effekt uppnås just genom sin kvasi-transcendentala kortslutning mellan det sublimt, transcendentala och det vardagligt, empiriska. (Se *OB*, 92).

symboliska alls ska uppkomma. Denna dimension av fantasin är således i sig konstitutiv för det symboliska. Men å andra sidan har fantasin en mer konservativ prägel, det maskulina misstaget är den fantasmatiska omarbetning genom vilken denna negativitet misskänns som ett positivt undantag bortom det symboliska. På så sätt ser vi också hur den logik som underligger den maskulina positionen förhåller sig till frågan om relationen mellan det partikulära och det universella. För Žižek förstår den falliska positionen som konstituerad genom ett kastrerande eller avsexualiserande offer av njutandet, vilket i mer generella termer innebär att den universella lagen framträder genom en bortträngning av njutandet som partikulärt undantag (*OwB*, s. 90).[271] Men kastrationen är ofullständig eftersom undantaget kommer att drömmas som ett positivt bortom, som en sexualitet till innehållet avskild subjektet, när den egentligen – som vi kommer att se längre fram – enligt Žižek måste förstås som en negativ närvaro (en immanent gräns) i det symboliska.

Idén om den falliska lagens spel mellan det universella och undantaget hämtar Žižek bland annat från Lacans tjugonde seminarium om den feminina sexualiteten där Lacan formulerar den maskulina positionen med utgångspunkt i Freuds tal om införandet av incestförbudet i *Totem och tabu.* Som den lacanske antropologen Octavio Mannoni anmärkt utgör denna passage som Lacan behandlar ett av Freuds märkligare bidrag i sitt anspråk på att utgöra en objektiv historieskrivning.[272] Freud menar sig beskriva en viss objektivt sett nödvändig händelse för lagens framträdande, något som på faktisk nivå ter sig mer eller mindre vansinnigt eftersom det finns få objektiva stöd för den händelse han skildrar. Till saken hör emellertid att Freud här söker införa den psykoanalytiska idén om det omedvetna i tolkningen av den mänskliga historien. För liksom i talet om judarnas mord på sin kulturs grundare i *Moses och monoteismen* är det intressanta syftet med idén om mordet på ur-fadern att diskutera bortträngningens roll i det samhälleliga medvetandet. Så kan vi med Richard Bernstein hävda att det inte är avgörande för Freuds argument huruvida dessa händelser faktiskt ägt rum eller ej (även om Freud tydligt hävdar att de gjort det).[273] I analogi med neurotikerns fallenhet att tränga undan intentioner i sitt medvetande som om de vore en gång reali-

[271] Denna motsättning mellan det universella och undantaget är som vi såg i det andra kapitlet av central betydelse för Žižeks kritik av dekonstruktionen. I likhet med dekonstruktionen upphör han aldrig att dra intresset till hur den rest – mer-njutandet – som det totaliserande offret av njutandet ger upphov till skriver in sig i hjärtat av det symboliska, men till skillnad från dekonstruktionen menar han att totaliseringen är nödvändig och att dekonstruktionen implicit när en dröm om ett njutande (vi skulle kunna benämna det ett ärkenjutande i likhet med Derridas ärketext) bortom denna ”metafysiska gest”, en dröm som därmed ironiskt nog återinför metafysiken (*NF*, ”appendix”; *FA*, kapitel 3) i själva tron på ett signifikanternas fria och fullständigt kontingenta spel (*NF*, appendix; *FA*, kap 3).

[272] Octave Mannoni, *Freud* (Göteborg: Glänta Produktion, 2001).

[273] Se Richard J. Bernstein, *Freud and The Legacy of Moses* (Cambridge: Cambridge University Press).

serade handlingar, räcker det logiskt med *mordiska intentioner* för att motivera den skuldekonomi som Freud identifierar i dessa båda studier. Det behöver med andra ord aldrig ha inträffat något mord alls och som Lacan hävdat är det därför rimligt att beskriva dessa narrativ hos Freud som nödvändiga myter, där ”objektiviteten” tolkas i termer av något för grundandet av samhället strukturellt nödvändigt.[274] Med andra ord behandlar Freud – liksom Lacan och Žižek – själva gränsen för den objektivistiska historieskrivningen. Han skriver en ny form av historia som tar hänsyn till något historiker först senare börjat att uppmärksamma ordentligt, nämligen frågan om hur vi ska göra historia med utgångspunkt i olika former av tystnader, luckor och glapp i den explicita historieskrivningen. Men Žižek har mer radikala anspråk än så, för enligt honom berättar den freudska myten något mer för oss, eftersom vi i den inte bara ställs inför något bortträngt, utan något i all kultur *nödvändigt* bortträngt, något som inte *kan* inordnas i den symboliska ordningens narrativa form. Myten anger i Žižeks ord det som med nödvändighet måste ha trängts undan och förbjudits för att samhället alls skulle kunna uppkomma och som sådan intar den funktionen av denna uppkomsts (i Žižeks termer *kastrationens*) negativa form: den blir ”det enda sätt på vilket självsplittringen vilken karaktäriserar begreppets immanenta rörelse kan representeras inom narrativet som medium” (*OwB*, 74).

Låt oss därför se närmare på hur Freuds resonemang har bäringar för vår diskussion om den maskulina undantagslogiken. Scenariot är som följande. I begynnelsen dominerades den mänskliga horden av det Freud benämner urfadern (eller varför inte ärkefadern), vilken å ena sidan förtrycker hordens söner och å andra sidan har obegränsad tillgång till hordens kvinnor, alltså till hordens sexuella njutande. Hans tillvaro är därmed fullständigt fri från begränsningar, inget hämmar hans njutande vilket är direkt. Det finns därför i ur-faderns situation enligt Freud inget behov av fantasi, hans liv är ännu inte uppsplittrad i ett medvetet, tillåtet och lagligt begär och ett bortträngt njutande. Ingen uppdelning mellan yta och djup. I Lacans vokabulär är han *père-vers* den perversa, imaginära och obscena fadersgestalten. Eller för att tala med Žižek: faders-tinget (*TS*, 315). Ur den falliska lagens perspektiv *tycks* ur-fadern njuta utan förbehåll (alltså på samma sätt som Lacan menade att den perverse tycks göra ur neurotikerns perspektiv). Han tycks leva i ett idealtillstånd, fri från negativa inskränkningar och yttre tvång. Och som idé kan vi därför kanske säga att den utövar samma magi över subjektet som myten om en förlorad symbiotisk tillvaro med modern. Dessa myter delar så att säga den melankoliska sorgen över ett förlorat tillstånd innan kastrationen.

I relation till detta resonemang om ur-fadern kan vi nu närma oss den formel genom vilken Lacan anger det maskulina, en formel som ges i två led eller premisser.

[274] Mannoni 2001, s. 160.

(1) Det finns åtminstone ett x som inte tillfredsställer funktionen

(2) Alla x tillfredsställer funktionen

I Lacans resonemang blir då ur-fadern just det undantag eller ”x” som i enlighet med formelns första led inte behöver följa kastrationens lag, ”det x som inte tillfredsställer funktionen.”

Så en dag beslutar sig sönerna för att mörda fadern och för att få tillgång till hans faderliga kraft förtär de hans kropp. Mordet markerar här den våldsamma operation genom vilken en viss identifikation med fadern kan uppstå, den symboliserar bandet mellan det ohämmade tillståndet och broderskapets uppkomst. Det handlar alltså inte om mordet på en agent vilken som helst, utan om mordet på det ohämmade njutandet som sådant vilket måste ske för att broderskapets reglerade tillvaro ska kunna uppstå. Endast via en viss reglering av relationerna blir bröderna förmögna att uppnå något av det den njutande fadern hade tillgång till. Identifikationen med ordningen via totemet som representerar den döde fadern innebär ett njutande på en ny nivå, inom den symboliska ordningen. Scenariot är därför ingenting annat än kastrationen i form av en myt i vilken subjektet måste avstå från det perversa njutandet för att uppnå sublimerad tillfredsställelse. I korthet markerar alltså mordet den universella lagens uppkomst och efter dess uppkomst kommer samtliga söner verka inom ramen för den. I fortsättningen kommer med andra ord ”alla x” enligt Lacan att ”tillfredsställa funktionen.”[275] Till denna lags funktion hör också myten om ur-fadern enligt Freuds postulat om att ”där det finns ett förbud, måste det finnas ett begär.” Lagen blir så att säga meningslös utan detta undantag. Undantaget är inte en avvikelse från lagen, utan det som motiverar och ger lagen sitt existensberättigande.

Därmed illustrerar Freuds tal om ur-mordet Žižeks tes om att den falliska lagen hålls ihop av en komplex samverkan mellan det reala, det imaginära och det symboliska. Som ett signifikantens herravälde struktureras lagen av en mängd nödvändiga relationer i form av logiska relationer, kausalitet, linjära samband, bestämningar, osv. (*NF*, 62). Men lagen är enligt Žižek aldrig fullständig och måste vid en viss punkt kompletteras för att inte dess avgrund och godtycke ska uppträda explicit. Annars riskerar lagen, till exempel i form av förbudet, att framstå som illegitim. Lagen kan i sig inte motivera sin egen existens. Därför tillhör den imaginära myten inte den symboliska ordningens kausala eller linjära serier, men är trots det helt avgörande för lagens funktion. Žižek menar därför att den nödvändiga lagen på grund av att den alltid innehåller en real omöjlighet alltid måste kompletteras av ett ima-

[275] Dariush Moaven Doust, *Randanmärkningar till psykoanalysens etik* (Göteborg: Göteborgs universitet, Institutionen för idéhistoria och vetenskapsteori, 2001), s. 192.

ginärt scenario (även om det kanske skulle vara bättre att tala om ett fantasmatiskt) som gör lagen möjlig (*FTK*, 136f.). Fantasin om ur-fadern möjliggör en tro på den falliska lagen och därför får myten om ur-fadern sitt värde just genom sin fantasmatiska form och inte trots den. På så sätt uttrycker den i en mening enligt Žižek paradoxalt nog något mer sant än lagen eftersom den förkroppsligar något lagen själv inte kan gripa. Myten reflekterar det överskott eller *mer-njutande* som alltid redan samtidigt måste fly och göra sig påmint i det symboliska.

Men vad är då detta mer-njutande? För Žižek indikerar det inget mindre än den punkt i vilken det symboliska subjektet konfronterar det som är mer i henne själv än hon själv, alltså sin reala dimension. Om njutandet som undantag därför enligt Žižek är samtidigt bortträngt ur och lämnar spår i den universella begärslagen och om alla x tillfredsställer funktionen samtidigt som ett undantags-x alltid *inte* gör det, måste vi förstå detta som det falliska begärets sätt att komma till rätta med det reala subjektets plats i den egna ekonomin. Som vi redan sett är den falliska ”grundläggande fantasins” funktion att samtidigt indikera och maskera detta undantag i form av ett laglöst bortom, som något utanför lagen varför lagen måste brytas för att subjektet ska nå det. Men detta maskerar det sätt på vilket denna punkt ger lagen sitt stöd såväl som det faktum att begäret inte kan fungera utan det som undantaget förkroppsligar. För den universella lagen (den symboliske fadern) är livlös, en abstrakt symbolisk auktoritet i sig själv död och *i ständigt behov av subjektets stöd*. Faderslagen saknar något som njutandet som plats kondenserar, den vet inget om njutande eller ”livets substans” (förnimmelser, känslor och liknande) precis eftersom den endast kan uppstå ur uteslutningen av denna ”substans.” Det är denna faderslagens döda karaktär som fantasin om den obscene eller perverse överjagsfadern (Lacans ”*père-vers*”) maskerar genom att inta rollen av en agent som står utanför lagen. Men den perverse fadern är alltså aldrig något innan lagen, utan lagens eget stöd i form av en motsats. Fullständig död ställs mot fullständigt liv, som ömsesidigt uteslutande poler. Subjektets deltagande i lagen maskeras genom ett fantasmatiskt svar den anklagelse vi hos Freud ser sonen i drömarbetet rikta mot fadern: *Far, ser du inte att jag brinner?”* som hos Lacan istället blir *”Far, ser du inte att jag njuter?”*(*ISO*, 124f.). Och på detta sätt tillåts mannen njuta det falliskt universella. Det manliga misstaget innebär därför misskännandet av det sätt på vilket subjektet relaterar till lagen och där fantasin om överskridandet och brottet mot lagens hämning av begäret hamnar i fokus. Som vi tidigare varit inne på översätts det symboliskas reala omöjlighet till fantasin om ett förbud och den medföljande fantasin om en bestraffande (kastrerande) instans.[276] Det partikulära brottet och de skuldkänslor detta väcker är i lagen i syfte att dölja brottets universella karaktär (*FTK*, 105). Skuldkänslan är så att säga en fantasmatisk symbolisering av mer real ångest.

[276] Moaven Doust 2001, s. 195.

Žižek väljer i *For they know not what they do* att beskriva talet om könsformlerna hos Lacan via det skifte Hegel beskriver från ”reflektionens omdöme” till ”nödvändighetens omdöme” (*FTK*, 121ff.). Skiftet kan beskrivas som ett slags formell vändning av typen ”alla människor är dödliga” till ”människan är dödlig.” Vi går i detta skifte från en generell empirisk utsaga om ”alla män” till en universell utsaga om ”människan”. Det universella nås menar Žižek inte genom att vi adderar det universella till det empiriska som ett tillägg i vanlig mening. Tvärtom måste vi *dra bort* något från den generella empiriska uppsättningen för att totalisera den senare. Utsagan ”alla människor är dödliga” utgör ännu inte en totalitet, men inte därför att den saknar ett universellt tillägg som sammanfattar serien, utan för att denna uppsättning ännu inte separerats från det ”enande drag” (fr. *trait unaire*) som gör den till en totalitet. Det är alltså genom att subtrahera detta enande drag (människan) från den empiriska serien (alla människor) som människan framträder som ett universellt fenomen. Som en parallell kan vi här nämna Žižeks analys av Marx värdelära. Enligt denna uppstår varan som en generell eller allmän form först när en viss vara (här i form av guldet och penningen) undandras likvärdigheten (ekvivalensen) med andra varor och intar (undantags)positionen av en ”allmän ekvivalent” i relation till dessa.[277] Žižek menar att vi kan se denna händelse i det symboliska som ett slags totalisering i vilken varan via sin undantagsposition i förhållande till andra varor når sin värdeforms objektiva fasthet. Den får genom totaliseringen ett slags universell karaktär som samtidigt förkroppsligas av de individuella varorna på marknaden. Och som bekant innebär detta också att varans värde kommer att framträda som ett uttryck för ett visst samhälles intersubjektiva relationer.

På liknande sätt har vi ovan nämnt hur fallos får en liknande ställning i det symboliska begäret. Fallos markerar det som lagen utesluter och totaliserar lagen som den allmänna ekvivalent som allt och inget kan mätas med i det falliska systemet. Och som sagt är det något liknande Freud i *Totem och tabu* beskriver i sitt tal om hur njutandet (den njutande fadern) utesluts (mördas) i grundandet av lagen, samtidigt som han återkommer i form av totemet som *den döde oidipale fadern* som alla söner implicit mäter och identifierar sig med. Totemet markerar alltså det falliska elementet i ordningen - en central institution där det uteslutna tillbedjes. Denna institution är vid sidan av incestförbudet därmed det som sönerna samlas kring och som upprätthåller lagens sammanhållning. Totemet utgör som fallos gemenskapens samlande och gemensamma centrum, men endast genom att förkroppsliga ett frånvarande undantagsnjutande. Undantaget är på så sätt något som alltid redan tagit plats i kulturen, samtidigt som det aldrig kommer att äga rum. Det är i denna mening fallos enligt Žižek blir ett *överskott* i den falliska ordningen. Det falliska subjektet överger i kastrationens utbyte som vi ovan redan beskrivit det incestuösa moderstinget (njutandet) i utbyte mot fallos,

[277] Se Karl Marx, *Kapitalet*, Band I (Berlin: Arkiv, 1981), s. 60.

men i denna operation fortsätter subjektet omedvetet att fantisera om njutandet via identifikationen med den döde faderns obscena njutande. Fantasin låter subjektet njuta via ett faderligt ombud. Som vi tidigare har sett är den mer radikala innebörden av kastrationens utbyte för Žižek emellertid att njutandet i grunden är omöjligt och att subjektets ingång i det symboliska därför alltid redan sker mot ett offer av ett ingenting. Det offer som den falliska subjektiviteten organiseras kring är i slutgiltig mening ett offer av subjektet själv, men inte i form av en inre kärna utanför lagen (som njutandet kanske konventionellt läses som), utan i form av subjektets egen överskottshandling som alltid redan är lagens ursprung.

Den feminina könsformeln och njut-anden

Det som hos Žižek bryter med begärets falliska logik är som vi redan sagt den feminina könsformeln. Till skillnad från ett falliskt begär som offrar njutandet för lagen behövs i det feminina relaterandet till lagen inte längre något offer av njutandet. Tvärtom karaktäriseras det feminina av *ett offer av offret själv*, en idé som från och med *The fragile absolute* börjar återkomma allt oftare i Žižeks text och som i grunden ifrågasätter det falliska subjektets brottsliga njutande av ett objekt utanför den symboliska lagen. Och paradoxalt nog är det enligt Žižek just genom att upphöra att bryta med lagen eller offra sig själv för den (ett själv som därmed reifieras som yttre visavi lagen) som det feminina subjektet ytterst kommer att identifiera sig med lagen i mer radikal mening, varpå vi i princip får två olika sätt att njuta, ett som offrar sig och ett som upphör att offra sig.

> On the one hand, we have the closed, ultimately solipsistic circuit of drives that find their satisfaction in idiotic masturbatory (auto-erotic) activity, in the perverse circulating around *objet a* as the object of drive. On the other hand, there are subjects for whom access to *jouissance* is much more closely linked to the domain of the other's discourse, to how they not so much talk as are talked about: erotic pleasure hinges, for example, on the seductive talk of the lover, on the satisfaction provided by speech itself, not just on the act in its stupidity.[278] (*IR*, 332f.)

Om Žižek associerar det falliska till tendensen att söka njutandet i något bortom den Andres diskurs och det feminina till ett njutande som alltid redan är i lagen, så är det ironiskt nog inte den feminina underkastelsen inför lagen

[278] ”Å ena sidan har vi de slutna och i sista hand solipsistiska drifternas kretsande, som finner sin tillfredsställelse i idiotisk, masturbatorisk (auto-erotisk) aktivitet, i det perversa cirkulerandet kring *objekt a* som driftens objekt. Å andra sidan har vi subjekt för vilka tillgången på njutande är mycket mer kopplad till den domän den Andres diskurs utgör, inte så mycket till hur de talar som hur de omtalas: den erotiska njutningen hänger till exempel på älskarens förföriska tal, på den tillfredsställelse talet självt tillhandahåller, snarare än på [sexual]akten i all dess idioti.”

som Žižek kopplar till offerlogiken. Offerlogiken kan så att säga endast överges genom att fullbordas, genom att en situation etableras i vilken lag och njutande är fullständigt avhängiga varandra. Vad det feminina gör sig av med är således den eviga (omöjliga) frågeställningen om vad som kom först, lagen eller begäret. Och som vi sett gör den det inte genom att lösa eller lämna den. En bra utgångspunkt för denna diskussion om det feminina torde vara att kontrastera den feminina könsformeln med den maskulina formel som ovan introducerades. Mot den falliska formelns två moment enligt vilka dels ”alla x tillfredsställer funktionen”, dels ”ett x alltid är undandraget funktionen”, formaliserar Lacan den feminina könsformeln med betoning på ett ”icke-allt” enligt följande:

(1) Det finns inte ett x som inte tillfredsställer funktionen

(2) Icke-alla x tillfredsställer funktionen

Motsvarigheten till den maskulina satsen att ”det finns åtminstone ett x som inte tillfredsställer funktionen” är då att ”det *finns inte ett x* som inte tillfredsställer funktionen”. Dessa dubbla negationer upphäver inte varandra och utsagan ska enligt Žižek därför inte läsas som liktydig med den falliskt universella utsagan ”alla x tillfredsställer funktionen.” Istället indikerar satsen avsaknaden av en metaposition som skulle kunna möjliggöra den universella lagen. Det finns så att säga inget partikulärt undantag från lagen, ingenting som inte alltid-redan är inom lagens universella ordning eller för att uttrycka det i termer av njutande: det finns inget njutande som inte tillfredsställer lagen. Den andra satsen som beskriver den feminina könsformeln (som alltså motsvarar ”alla x tillfredsställer funktionen”) för in talet om ett ”icke-allt” där ”icke-alla x tillfredsställer funktionen.” Detta icke-alla x är inte undandraget ordningen som den perverse faderns undantagsnjutande. Det innebär inte att njutandet äntligen fullständigt kan gripas (detta är den dröm det falliska subjektet aldrig lämnar). För trots att det här inte finns något njutande utanför lagen, eller snarare *just för att* ett sådant njutande inte finns framträder njutandet som ett överskott (ett ”mer”) inom lagen.

För att koppla resonemanget till det som redan sagts är detta enligt Žižek problemet med såväl dekonstruktionens tro på en ursprungligt öppen diskurs, som med den deleuzianska hyllningen av den deterritorialiserade mängden. Som vi redan konstaterat finns det en risk att mängden framstår som en fallisk lösning. Så riskerar den politiska handling som strävar mot en ursprunglig öppenhet eller ett deterritorialiserat tillstånd att hålla kvar illusionen om ett möjligt njutande bortom lagen varpå den reproducerar själva kärnan i den falliska förnekelsen av kastrationen. Ironiskt nog skulle den då (liksom det falliska subjektet) bli bunden till den Andre just på grund av att den inte identifierar sig med lagen och i synnerhet lagens konstitutiva våldsamhet. Och enligt den žižekska texten måste således en radikal politisk strategi till

skillnad från detta hämta sin influens från den feminina position i vilken kvinnan är helt underkastad fallos. För det är enligt Žižek endast genom en sådan underkastelse det x Lacan talar om tillåts framträda som ett överskott inom lagen, eller som det våld utan vilken lag inte kan produceras, men som samtidigt alltid redan är inom lagen. För det satsen ”icke-alla x tillfredsställer funktionen” ytterst gör är att uppvärdera njutandet till lagens fundament, där den just på grund av sin obegriplighet har potential att fungera som lagens villkor.

Tron på en sådan underkastelse – som är liktydig med identifikationen med det tvingande val vi talade om redan i vår kritik av Rex Butler – springer ur det faktum att det dels enligt Žižek endast finns en diskurs att njuta inom, dels att det trots detta ändå finns olika sätt att hantera frågan om njutandet inom ramen för denna diskurs, där den avgörande gränsen går mellan de (maskulina) sätt som på olika sätt förnekar underkastelsen och de (feminina) sätt som accepterar densamma. Men vari ligger nu det radikala momentet i underkastelsen och kanske framför allt, vilken feminin erfarenhet är det egentligen som lyfts upp som radikal i sammanhanget? Vad är det för njutande som helt underkastar sig lagen och därför är så intimt kopplad till den Andres diskurs? Vad är detta icke-alla x eller njutande som tillfredsställer funktionen?

Inledningen till ett sådant svar finner vi i Judith Butlers diskussion om Lacans tidiga resonemang om mannens och kvinnans skilda relationer till fallos, där mannens position kännetecknas av att han ”har fallos”, medan kvinnan karaktäriseras som att hon ”är fallos”.[279] Butlers beskrivning av dessa positioner har den förtjänsten att den, till skillnad från vissa andra återgivningar, utgår ifrån att ”kvinna” och ”man” är positioner inom den symboliska signifikationens ram (och alltså inte kan ses som ”ett annat begär” bortom fallos). Det är därför Butler kan se kvinnans ”vara” som en kvinnlig maskerad vilken alltid redan utspelar sig på det symboliskas yta. I och med det symboliskas primära ställning måste vi enligt Butler tolka Lacan som att kvinnans ”vara” är liktydigt med att hon framträder som en signifikant inom ramen för det maskulina begäret, eller som detta begärs objekt. Hennes vara är därför från början ett ”annat” som platsen för maskulinitetens självutveckling och hon kommer därför att beteckna, reflektera och förkroppsliga fallos genom att inta rollen av dess negativ, dess brist eller frånvaro, allt i ett dialektiskt bekräftande av fallos identitet.[280] Med andra ord tycks vi ha att göra med det klassiska förtingligandet av kvinnan som behandlats av så mycket feministisk teori. Att vara fallos är alltid ett ”vara för” ett maskulint subjekt som konstituerar sin identitet genom erkännandet av detta ”vara för”, vilket mer allmänt innebär att hon alltid får sin identitet inom den falliska lagen

[279] I det följande förlitar jag mig till Butlers resonemang i *Gender Trouble*. Se Butler 1990, 43ff.
[280] Butler 1990, 44.

som dess samtidiga ”objekt och instrument.” Genom att cirkulera som objekt i dess ekonomi kommer hon binda samman den falliska gemenskapen och bli tecknet för dess makt.[281]

Men Butlers läsning av Lacan stannar inte vid detta utan uppmärksammar också hur Lacan länkar kvinnans vara som fallos till frågan om maskeraden och det är genom denna koppling vi kan börja urskilja något i den lacanska analysen som bryter med den tragik den vedertagna uppfattningen om objektifieringen av kvinnan tar som utgångspunkt. För den feminina maskeraden anger enligt Lacan som Butler riktigt påpekar en rörelse i vilken typiska och ideala manifesteringar av kön helt vänds till komik. Bakgrunden till denna vändning ligger i själva relationen mellan kvinnan som vara och maskeraden. För kvinnan är som Butler beskriver tvingad till maskeraden för att alls framträda som subjekt i den falliska ekonomin, hennes ”vara” kan endast framträda genom ett ”sken” (*appearing*). Och det är denna substansens beroende av den symboliska ytan Butler som bekant övertar i sin egen teori om performativiteten, samtidigt som hon menar att Lacans position förblir oklar med avseende på relationen mellan maskeraden/ytan och kvinnans vara/djup. Själva termen ”maskerad”, menar hon, förblir tvetydig i Lacans bruk.

> The term [masquerade] is significant because it suggests contradictory meanings: On the one hand, if the 'being,' the ontological specification of the Phallus, is masquerade, then it would appear to reduce all being to a form of appearing, the appearance of being, with the consequence that all gender ontology is reducible to the play of appearances. On the other hand, masquerade suggests that there is a 'being' or ontological specification of femininity *prior* to the masquerade, a feminine desire or demand that is masked and capable of disclosure, that, indeed, might promise an eventual disruption and displacement of the phallogocentric signifying economy.[282]

Med utgångspunkt i den lacanska position Žižek utvecklar kan denna beskrivning ses som korrekt, om än också problematisk. För om Butler ser motsättningen mellan å ena sidan reduktionen av allt till uttryck, text eller sken och å andra sidan vidmakthållandet av ett slags vara eller djup, som problematisk, är denna motsättning konstitutiv för den lacanska position Žižek utvecklar. För Žižek är inne på en liknande tankegång som Butlers idé om att maskeraden hos Lacan reducerar all ontologi till ett spel mellan uttryck. Men samtidigt menar han mot Butler att detta inte står i strid med att

[281] Butler 1990, 45f.

[282] ”Termen [maskerad] är betydelsefull därför att den innehåller motsägelsefulla innebörder: Å ena sidan, om 'varat', den ontologiska specificeringen av fallos, är maskerad, då skulle det verka som att den reducerade allt vara till ett slags framträdelse, varats uttryck, med den följd att all genusontologi går att reducera till spelet mellan uttryck. Å andra sidan, antyder maskerad att det finns ett 'vara' eller ontologisk specificering av feminiteten som föregår maskeraden, ett feminint begär eller krav som är maskerat och som möjligen skulle avtäckas, ja, som skulle kunna utlova ett slutgiltigt brott med eller förskjutning av den fallogocentriska betydelseekonomin.” Butler 1990, 47.

ett visst djup vidmakthålls i teorin. Tvärtom måste själva reduktionen av allt till uttryck, signifikation eller sken, enligt Žižek, i sig skriva in sig i något det symboliska inte kan gripa, ett x eller njutande som likväl inte kan förstås som något visavi det symboliska yttre, till exempel i form av ett avtäckt feminint begär. Själva maskeradens underkastelse visavi lagen producerar ett överskott i hjärtat av lagen, ett icke-allt x som inte desto mindre ”tillfredsställer funktionen” eller lagen. Därmed ser vi också att det feminina realiserar fantasins radikala potential.

Det är mot bakgrund av detta vi bör närma oss Žižeks läsning av den tyske filosofen Otto Weiningers misogyna antifeminism som vi på svenska återfinner i *Njutandets förvandlingar* i en text som för övrigt förebådar Žižeks tilltagande upptagenhet med det feminina under slutet av nittiotalet. Visserligen menar Žižek att Weininger misslyckas med att uppfatta skillnaden mellan det falliska och det feminina njutandet, där det förra enligt hans resonemang är centrerat eller organiserat kring fallosen, medan det andra ”bombarderar kroppen från alla håll” (det falliska som organiserat kring ett x som inte är en del av begäret, det feminina som närvarande i varje del av lagen eftersom det inte finns något x utanför den) (*NF*, 195). Inte desto mindre finns det enligt Žižek något radikalt i Weininger vansinniga reduktion av kvinnan till ett sexuellt och passivt objekt.

Till en början kan det tyckas som om denna status av en rent sexuell varelse verkar som en naturlig substans i Weiningers resonemang. Detta är i synnerhet fallet i hans kritik av mannens andliga eller erotiska kärlek till kvinnan. Genom denna kärlek skapar sig mannen ett ideal om kvinnan och hennes skönhet. Detta ideal är enligt Žižek performativt till sin karaktär, som Weininger skriver ”[är] kvinnans skönhet mannens kärlek” (*NF*, 197). Som sådan är den erotiska kärleken sprungen ur mannens kärlek till sig själv och vanställer kvinnan såtillvida som hon endast kommer att inta rollen av en yta för mannens projiceringar av sin egen upphöjda självbild. I den meningen är den erotiska kärleken inget annat än ett ”feghetsfenomen” helt utan stöd i verkligheten och dessutom grymt mot kvinnan och hennes ”verkliga inre liv.” Vilket är då kvinnans verkliga inre liv? Jo, menar Weininger, hennes sexuella natur. Vi ser därför att Weininger skiljer mellan å ena sidan erotikens performativa feghetsfenomen och å andra sidan en sexuell verklighet. Den verkliga utmaningen för mannen är enligt Weininger därför att göra sig av med den falskt upphöjda bilden av kvinnan och erkänna hennes verkliga existens som rent sexuell varelse. Men Weininger ser inte detta som ett enkelt avlägsnande av det falska, det är dessutom ett avlägsnande som mannen utför och därför är det mannen som genom att förneka det absoluta hos sig själv (alltså den egna idealiserade föreställningen om den kvinnliga skönheten) ger kvinnan hennes existens även som sexuell varelse. Som Žižek skriver gäller således performativiteten inte endast den erotiska kärlekens objekt utan ytterst också kvinnan som föremål för det sexuella begäret (*NF*, 199).

Den misogyna och antifeministiska ideologi Weininger utvecklar är därför en som tar kvinnans begär som fullständigt underkastat fallos och sexualiteten, medan mannen däremot antas ha tillgång till en absolut domän bortom fallos (*NF*, 228). Men Žižeks invändning mot detta är inte främst att Weininger begränsar det feminina njutandet till ett i grunden osjälvständigt begär. För enligt Žižek konstitueras begär alltid inför någon annans blick och finns aldrig bortom det symboliska *i-sig*. Förtjänsten med Weiningers idéer skulle därmed vara att han bryter med den ideologiska föreställningen om kvinnans gåtfullhet och visar hur det feminina inte döljer någon djupare hemlighet som undflyr det manliga förnuftet, hur det enda ”kvinnan” som gåta döljer är ”det faktum att det inte finns något att dölja” (*NF*, 203). Så leder han oss mot den lacanska idén om en feminitet ”bortom fallos” precis genom att visa hur det inte kan finnas någonting på andra sidan den symboliska ytan och att allt vi ser i detta bortom måste betraktas som den falliska ordningens ”egna fantasiprojektioner” (*NF*, 211ff.). Givetvis misslyckas Weininger att se den fulla vidden av detta ingenting, dess relation till det falliska njutandet och hur det enligt Žižek i förlängningen är subjektet själv. Men inte desto mindre gör hans resonemang det möjligt att förstå bakgrunden till den gängse fasan bland män inför den kvinnliga hysterin vid tiden kring sekelskiftet. För i enlighet med den psykoanalytiska teorin menar Žižek att denna manliga oro är tydligt kopplad till frånvaron av ett sammanhängande subjekt bortom hysterikerns många osammanhängande masker (*NF*, 213). Det är alltså inte hysterikerns pendlande mellan olika masker som i sig är problemet för den falliska ekonomin, utan själva förhållandet att denna inkonsekvens är ursprunglig och att hysterikern i detta konfronterar mannen med det hans psykiska ekonomi syftar till att tränga bort genom myten om undantaget. Så kommer Weiningers teori också peka bortom sin egen officiella misogyni. För dels verkar det falliska undantaget som ännu ett i raden av ”feghetsfenomen” som skyddar mannen från det symboliskas ursprungliga inkonsekvens, dels anger kvinnans position av total underkastelse den enda möjliga vägen ur denna falliska dominans, bortom fallos (*NF*, 228). Det är först i och med ett sådant radikalt alienerat och osjälvständigt begär som njutandet kan börja uppfattas som överallt närvarande, som ett överskott eller ingenting (för bristen och överskottet är som sagt två sidor av samma sak) immanent i maskernas symboliska spel. Först i mötet med denna reala brist eller detta reala överskott genomkorsas den symboliska verkligheten av något som inte hör hemma i den. Från en fullständig identifikation med den Andres blick, når vi i den feminina positionen en punkt där identifikationen börjar rämna och en viss objektivitet fäller ut sig i den Andre. Detta är det ögonblick då subjektet genomtränger fantasin och möter något som är ”mer i henne själv än hon själv”, en rest som skriver in en ofrånkomlig tomhet i den Andre. Från begärets ordning träder vi in i driftens, av det reala genomkorsade, subjektivitet. Så ”kvinnan finns inte” (Lacan) precis eftersom hon endast är något inom ramen för den manliga fantasin, precis eftersom hon är

”mannens symptom” (Lacan) och det är i erkännandet av denna ställning som ett objekt i en utbytesekonomi som kvinnan blir radikal. Detta är nämligen kastrationen i ett nötskal menar Žižek: att reducera sig själv till ett objekt. Därför sammanfaller detta att bli ett objekt för utbyte med subjektets uppkomst (*EYS!*, 172). Från den falliska offerekonomin där mannen offrar något i sig själv för lagen, når vi här en situation där det inte längre finns någonting att offra – i en mer ursprunglig offerakt offrar den feminina positionen själva offret. Subjektet begär därför inte längre något bortom lagens yta, utan gör denna yta till sitt själva begär.[283]

Subjektet vet här att den maskerad som det feminina vanligtvis kopplas samman med *är allt* och att det inte finns någon inre substans bortom den (*ZR*, 214). I *Organ without bodies* uttrycker Žižek detta genom att lyfta fram hur den lesbiska ”butchen” kan ses som ett slags realisering av denna feminina logik snarare än ett motstånd mot den, precis genom att iklä sig en maskulin mask markerar butchen den feminina subjektspositionen i dess renaste form i ett slags frikopplande av den feminina logiken från dess ”naturliga” substans (*OwB*, 88). Således bryter den feminina logiken med den maskulina eftersom den inte accepterar någon enhet eller enande princip bortom ordningen, samtidigt som den i en annan mening realiserar något i det falliska genom att förverkliga kastrationen och upphäva motsättningen mellan lag och njutande. Därmed blir den feminina positionens njutande också ett slags ”njutande-i-mening” som Žižek säger i *Ideologins sublima objekt* (*SOI*, 75/*ISO*, 88) eller ”njut-mening”[284] som han uttrycker det i *Njutandets förvandlingar* (*ME*, 156/*NF*, 222). Ett radikalt njutande precis i så måtto som det förverkligar ett njutande inom ramen för lagen där njutandet utvinns på grund av och inte i strid med eller trots lagen.

För att avrunda detta resonemang om skillnaden mellan det falliska och det feminina njutandet vill jag emellertid återigen koppla argumentet till kritiken av Rex Butlers läsning av Žižek och i synnerhet till hans idé om kontinuitet mellan herresignifikanten och objekt lilla a som ovan diskuterades. Min tes var att Butlers tolkning tenderar sudda ut hur akten inte endast kan ses som herresignifikantens negativ. För som vi sett i diskussionen av det falliska och det feminina handlar förskjutningen mot ett feminint begär om bildandet av en ny form av njutande och om en ny symbolisk ordning. Visserligen handlar det om en strikt intern transformation som inte kan ta

[283] Jfr detta med Hegels analys av hur Kristus med sitt kärleksbudskap samtidigt bryter med och realiserar den judiska lagen. Å ena sidan bryter han med den judiska lagen såtillvida som han införlivar frågan om kärleken i lagen. Å andra sidan realiserar han genom detta den judiska lagens förbud mot otrohet. I en mening kan man därför säga att hans främsta religiösa brott ligger i att realisera den judiska lagen själv och göra en gudomlig plikt av en tidigare abstrakt regel.

[284] Žižek översätter Lacans neologism “jouis-sense”, med “enjoy-meant” som båda i ett ord uttrycker njutandets sammanfallande med meningen, vilket alltså även den svenska versionen som här används syftar till. Ett alternativ då jag genomgående väljer att tala om njutande istället för njutning vore kanske att tala om njut-menande.

formen av ett överskridande. Detta är viktigt att bära i minnet när vi nu avslutar kapitlet genom en diskussion av akten och något jag väljer att benämna ”njut-anden.” Denna njut-ande kan i en mening ses som ännu en variation av benämningen av det feminina njutandet. Tanken med denna neologism är inte bara att tangera innebörden av Žižeks ”njut-mening” (där ”mening” glider över i ”ande”), utan också att indikera att det här rör sig om en specifik symbolisk organisering av njutandet, vilket då för att tala med Hegel eller med den kristna teologi som här lurar i bakgrunden också handlar om hur en viss ”ande” konstituerar sitt njutande.

Akt och njut-ande

Kanske går det på ett mycket enkelt sätt att sammanfatta Žižeks formulering av akten i relation till den psykoanalytiska praktiken. För vad är akten om inte ett försök att beröva en viss symbolisk ekonomi dess fantasmatiska stöd genom en manipulering av fantasin själv, i syfte att röja terrängen för en ny ordning? Är inte akten liktydig med analytikerns blockering och spel med analysandens överföring, som sakta men säkert eroderar marken han eller hon placerar sig på? I enlighet med denna jämförelse kan vi konstatera hur denna blockerande funktion görs central i ett flertal av Žižeks diskussioner om akten. Till exempel har vi hans definition av akten som ett ”slag riktat mot subjektet själv” i *The fragile absolute*. I filmen *De misstänkta* förekommer en scen i vilken filmens gåtfulle och mytomspunna huvudgestalt Keyser Soeze fångas i en tvingande situation där hans motståndare tillfångatagit hans familj och hotar att utplåna den framför hans ögon om han vägrar vika sig för deras vilja. Ställd inför detta tvingande val (”familjen eller livet!”) vägrar han – genom ”den radikala handlingen” att själv döda sin fru och dotter – valet som sådant och blockerar därmed själva koordinaterna för den symboliska ordning han befinner sig i (*FA*, 149f.). Denna radikala handling motsvarar enligt Žižek Lacans definition av en riktig kvinna (*une vrai femme*) som berövar mannen något ”som är mer i mannen än han själv” (ett något vi till exempel kan förstå med Weiningers idé om hur mannen håller uppe bilden av sig själv genom den idealiserade föreställningen om kvinnan som erotiskt objekt). För att illustrera detta rov kan vi dra oss till minnes Baudrillards beskrivning av kvinnan som mitt under pågående rendez-vous får smicker av sin älskare för sina vackra ögon varpå hon brutalt sliter ut och skänker dem till honom. Žižek vänder sig emellertid till Medeas mord på sina egna barn. När Medea får reda på att hennes man tänker överge henne tar hon varken sitt eget eller hans liv, utan riktar istället sin handling mot det som betyder mer för honom än han själv (*FA*, 151). Och detta skulle då göra henne till en riktig kvinna i Lacans mening och en (modern) etisk figur i Žižeks.

På senare tid har samma figur återkommit i lite annorlunda sammanhang, bland annat i hans diskussion i *The parallax view* om hur den mest elementä-

ra ”etiska gesten” eller ”akten av frihet” består i att hindra sina egna spontana böjelser (*PV*, 202), ett resonemang som binder samman hans redogörelser för så vitt skilda fenomen som Benjamin Libets neurovetenskapliga rön och den politiska akt han finner hos Herman Melvilles novellkaraktär notarien Bartleby. Libets konstaterar via mätningar av hjärnaktivitet att frivilliga handlingar föregås av en elektrisk förändring i hjärnan. Förändringen infinner sig 550 millisekunder före handlingen och ungefär 200 ms innan handlingen blir subjektet medvetet om intentionen. Om därför den mänskliga handlingen har sin grund i en initialt omedveten impuls, finns det samtidigt ett visst utrymme till medveten handling, men inte en positiv sådan utan en som, i enlighet med Žižek tal om akten, just tar formen av ett veto mot den spontana och omedvetna böjelsen (*PV*, 240).[285] Melvilles Bartleby kan sägas förkroppsliga detta veto, eftersom hela novellen kretsar kring denna märklige notarie och hans indirekta vägran att acceptera den vedertagna yrkesrollen, där varje antydan om arbete möts av ett lugnt leende och ett vänligt ”I would prefer not to.” I likhet med analytikern är idén med samtliga av dessa figurer att de intervenerar i det omedvetna fundament som strukturerar varje symboliskt sammanhang. Denna intervention sker emellertid som vi sett inte från en position utifrån det symboliska sammanhanget och akten kan som Žižek tänker den inte förstås som baserad i ett visst uteslutet innehåll. Om vi då skulle kunna tänka Judith Butlers idé om den heterosexuella matrisen i termer av ett imperativ som interpellerar dess subjekt – till exempel i form av ett ”Uppför dig som den man du är!” – begränsar sig akten till en indirekt vägran av detta imperativ, ett ”I would prefer not to” som i sig inte baseras i ett autonomt anspråk, en alternativ identitet eller liknande. För som sagt är det inte ett subjekt som motsätter sig fantasin, utan något i fantasin som återvänder till fantasin själv.

Att akten inte har några autonoma anspråk innebär att den inte kan vara grundad i konventionell rationell mening, att den som Žižek säger är såväl ovillkorlig som meningslös (*OB*, 150f.). I detta står Žižek nära såväl Laclaus som Badious uppfattning om den radikala politiska handlingen, det handlar för dem alla tre om ett nödvändigt vansinne i hjärtat av konstitutionen av det politiska, om ett irrationellt moment i bildandet av ordningen. Så består den initialt av en rörelse i vilken subjektet tillåter sig att kretsa kring, hålla sig kvar i och upprepa sin egen obegripliga relation till ett visst objekt, för att sedan i en rent negativ gest blockera den handling som denna relation villkorar. Men reser sig i detta sammanhang inte ett frågetecken? Är det inte så att psykoanalytikern just introducerar ett vetande i den analytiska relationen, ett vetande utan vilket blockeringen av överföringen aldrig skulle leda till en genomträngning? Förutsätter inte också den politiska handlingen i denna vansinniga mening ett liknande vetande? Och detta är samtidigt själva po-

[285] Benjamin Libet, “Do We Have a Free Will?” *Journal of Consciousness Studies* 6 (8-9) (1999), 47-57.

ängen med Žižeks text, att indikera ett vetande eller perspektiv som utan att göra anspråk på att känna till ett positivt alternativ ändå utgör en förutsättning för radikal handling. Det är ett sådant vetande den feminina njut-anden enligt mig handlar om, ett icke-allt förnuft. Och själva utgångspunkten för detta vetande är att det alltid framträder i erfarenheten av en brist, ett lidande eller av att något inte fungerar som det borde (*PV*, 241).

Innan vi går vidare med frågan om denna konversion av njutandet eller lagen, kan vi med utgångspunkt i läsningarna av Laclau, Badiou och Rex Butler notera ett par saker gällande dessa exempel på akten-som-blockering. För det första kan vi stanna upp vid den distinktion Rex Butler gör i ett av utdragen (i avsnittet om Butlers Žižekläsning) mellan ”det som är” och de utopier eller helt annorlunda former av social organisation, där Butlers resonemang alltså gick ut på att detta annorlunda måste uppfattas som något realt, som egentligen aldrig kommer att inträffa, vilket det symboliska då ska uppfattas som ett svar på. Här blir det reala med andra ord en fullständigt annorlunda ordning som möjliggör det symboliskas ”det som är.” Men hela poängen med den blockerande akten är just att den intervenerar i det som är genom att beröva det dess falliska princip och således omvandla det som är till något fullständigt annorlunda. För det andra har detta som vi sett i vår diskussion av Badiou och Laclau relevans för själva frågan om det reala. För förskjutningen från dekonstruktionen till Žižek handlar precis om en rörelse från synen på det reala som en universell och omöjlig gräns till en i vilken det symboliska ytterst måste betraktas som realt (lagen som överskott) och där det realt reala måste kompletteras av andra reala uttryck. Denna introduktion av det reala i det symboliska är då för Žižek väsentlig i etablerandet av ett helt annorlunda ”det som är”, vilket inte desto mindre kan vara just detta – ett vara. Det reala är nämligen ytterst inte det symboliska varats skugga (som hos Butler) utan en ny symbolisk ordning som sätter relationen mellan det symboliska och det reala på ett nytt sätt. Detta är framför allt viktigt i hans teologiska och politiska diskussioner, varför vi i det följande avslutar detta kapitel med hans resonemang om den kristna kärleken och staten.

Kristendomens institutionalisering av kärleken. Frågan om kristendomen utgör framför allt föremålet för tre av Žižeks böcker från början av 2000-talet, *The fragile absolute*, *On belief* och *The puppet and the dwarf*. Diskussionerna i dessa tre böcker tangerar i stort sett varandra när det gäller frågan om kärlekens ställning inom kristendomen och om jag i det följande utgår ifrån den senare av de tre är argumentet även avsett att fånga Žižeks resonemang i de två tidigare volymerna. Argumentet kretsar kring kristendomens religiösa kärlek (*agape*) och i synnerhet aposteln Paulus behandling av förhållandet mellan kärleken och lagen, det sätt på vilket Kristus bryter med den judiska lagen genom sitt kärleksbudskap och hur kärleken enligt Žižek

blir något ”bortom lagen.”[286] Redan här kan vi notera att det handlar om ett ”bortom lagen” på samma sätt som njutandet i den feminina könsformeln är ”bortom fallos”, kort sagt om installerandet av ny form av lag vilken i sig inkluderar frågan om njutandet. Av någon anledning inkluderar Žižek inte Hegels diskussion av hur Kristus upphäver den judiska lagen genom kärleken (som förekommer i hans rättsfilosofiska skrifter och detaljerat kommenterats av Derrida i Glas) i denna analys. Istället vänder han sig till Agambens (av Hegel influerade tal) om att den paulinska kärleken kan ses som ett slags *Aufhebung*, med andra ord ett upphävande i vilket ”lagen bevaras i sitt eget uppskjutande” (*PD*, 112). Om vi kort uppmärksammar Hegels tes avlöser Kristi kärlek den judiska lagen på ett sätt som samtidigt kan betecknas som ett brott och ett förverkligande av den judiska lagen. För den judiska lagen är enligt Hegel abstrakt i så måtto som den lämnar kärleken utanför religionen, eller som den i Paulus termer endast behandlar kärleken som eros (och inte ännu gjort den till agape). Kristus vidgar således den judiska lagen till att omfatta begäret, gör begäret till föremål för den objektiva judiska lagen och bryter således med det judiska genom att göra dess lag subjektiv och konkret.[287]

Det tycks vara något liknande Žižek är ute efter när han hävdar att Paulus kristendom inte så mycket riktar sig mot den officiella lag som reglerar vår vardag, som mot ”den obscena libidinösa investering i lagen genom vilken lagen genererar sitt eget överskridande” (*PD*, 113). Nu menar han visserligen att Paulus kritik av den judiska lagen blir märklig eftersom ett sådant obscent överjagssupplement är just vad den judiska lagen saknar och såtillvida haltar även vår jämförelse med Hegels idé om Kristus upphävande av den abstrakta lagen. Men bara några meningar senare ges jämförelsen åter kraft då han ställer två olika tolkningar av relationen mellan kärlekens överskott och detta obscena överjagsöverskott mot varandra. Å ena sidan menar han att man kan se kärlekens överskott som ett uttryck inom lagen för en lag eller dimension bortom varje bestämd lag. Men omvänt (och detta ligger mer i linje med hans eget perspektiv) går det att betrakta överjagets obscena överskottslag som lagens inre uttryck för kärlekens dimension ”bortom lagen”, varpå det blir nödvändigt att fullborda förskjutningen från överskottslag till kärlek, från det brottsliga uttrycket av kärleken inom lagen till ”kärleken bortom lagen” (*PD*, 114). Detta kvalificeras lite längre fram dels i termer av att ”kärleken inte helt enkelt är bortom lagen” utan precis som det feminina ”artikulerar sig från en ståndpunkt av total underkastelse i lagen” (*PD*, 116), dels genom att Žižek betonar hur kristendomen inte bara kompletterar den judiska lagen med kärlek, utan just som vi sett ovan för-

[286] Žižeks bidrag till denna diskussion förhåller sig främst till Agambens analys av Paulus position och den förras kritik av Badious läsning av Paulus. Däremot kan vi notera att Derridas analys av den kristna kärleken som i stora delar Žižek tycks upprepa förblir i sin frånvaro.
[287] Se Jacques Derrida, *Glas* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1986), s. 34ff.

verkligar den genom att vidga dess jurisdiktion (*PD*, 117). På detta följer i Žižeks argument (intressant nog) precis en diskussion av Hegel, men inte direkt av hans diskussion om det kristna brottet med den judiska lagen genom kärleken, utan genom en friare diskussion (helt utan referenser) om hur Hegel löser förhållandet mellan lag och kärlek. Och även om det är en fri diskussion återvänder han här till frågan om hur lagen hos Hegel förlorar sin karaktär av en yttre (abstrakt) lag först då subjektet upphör att behandla kärleken som något omedelbart och i subjektet inre som hotas av lagen. Det är detta som enligt Žižek gör varje försök att komplettera eller ersätta lagen med äkta kärlek så hopplös. Den verkliga akten är nämligen det fullbordande av lagen som gör sig av med kärleken som en ”patologisk fläck” och alltså i likhet med Kristus inleder en tillvaro inom lagen som baseras på en subjektivisering av den objektiva lagen i vilken lagen blir en konkret njut-ande.

Vad innebär nu denna kärlek helt inom lagen? I *The fragile absolute* talar Žižek – i enlighet med sin idé om att underkastelsen inför lagen är den enda vägen till frihet – om den i form av kristendomens ”frånkoppling” från den socio-symboliska substansen som dels uttrycks i Kristus tal (i Lukasevangeliet 14:26) om att förutsättningen för att tillhöra hans krets av lärjungar är hatet till de egna partikulära släktbanden, dels i den paulinska idén om *agape* som ett brott med skillnadsskapandet mellan kvinna-man, grek-jude, osv. Båda dessa går enligt Žižek att se som uttryck för kristendomens universella karaktär. Men denna frånvaro av skillnader är enligt Žižek inte allt. I enlighet med vad som redan sagts är en sådan frånvaro av skillnader nämligen liktydig med den problematiska tömningen av det universella på patologiskt material hos Kant. Žižek illustrerar detta problem genom en kritik av Kierkegaards idé om att den kristne endast kan älska en ”död nästa”, med vilket Kierkegaard menar att den kristne kärleken riktar sig mot en nästa berövad eller tömd på partikularitet, med andra ord en kärlek till människan som sådan oberoende av vem hon är. För Žižek skulle en sådan kristendom vara djupt problematisk eftersom den inte skulle ta hänsyn till kärlekens enligt Žižek nödvändiga relation till njutandet (*RG*, 213f.). För visserligen kan vi i enlighet med Žižeks text säga att Kierkegaard fångar kristendomens blockering av ”den cirkulära logiken i återställandet av balansen” i det symboliska (*FA*, 125), men samtidigt förblir denna kärlek till det döda abstrakt universell i sitt förbiseende av det universellas konstitutiva beroende av det partikulära. Kierkegaards position visavi nästan är emellertid inte kristendomens yttersta horisont enligt Žižek och han stödjer sin egen tolkning på Paulus idé om att Gud arrangerat det religiösa samfundet på så sätt att den ger högst status till dess lägsta medlemmar (Första Korintierbrevet, 12:24). Dess universella substans och dess kärlek är ytterst inte riktad mot någon ideal perfektion, utan mot själva bristfälligheten hos den andra. I kristendomen och i synnerhet genom den paulinska etiken älskar den troende nämligen den andra just

på grund av hans eller hennes svaghet.[288] Och som vi ser i Žižeks resonemang om ”det ömtåliga absoluta” är detta en kärlek till min nästas bristfälliga yta och det som genom denna brist framträder som mer i henne än hon själv.

> [T]he cynic misses the efficiency/actuality of the appearance itself, however fleeting, fragile and elusive it is; while the true believer believes in appearances, in the magic dimension that 'shines through' an appearance – he sees Goodness in the other where the other himself is not aware of it. Here appearance and reality are no longer opposed: precisely in trusting appearances, a loving person sees the other the way she/he effectively is, and loves her for her very foibles, not despite them. With regard to this point, the Oriental notion of the Absolute-Void-Substance-Ground beneath the fragile, deceptive appearances that constitute our reality is to be opposed to the notion that it is the ordinary reality that is hard, inert, stupidly there, and the Absolute that is thoroughly fragile and fleeting. (*FA*, 128)[289]

Med andra ord öppnar den kristna kärleken sig för erfarenheten av det sublima objekt som är så avgörande för Žižeks akt och vi förstår således av Žižeks resonemang att det finns något radikalt i detta, men vad exakt? Jo, att detta objekt markerar att kärleken handlar om arbete, närmare bestämt arbetet med att driva fram en ny alternativ samhällsordning (*FA*, 129f.). För det är genom detta kärleksarbete något tidigare yttre och för samhällsordningen överflödigt kan inkluderas, göras till ordningens egen inre kärna och just genom ett sådant våldsamt brott med den tidigare substansen lyfts allt till ytans nivå och blir föremål för trons bildande av något nytt. Och det är på så sätt kristendomen innebär en genomträngning av den grundläggande fantasin, återfödelsen i det kristna samfundet sätter tidigare koordinater och det tvingande val som tidigare strukturerade det symboliska ur spel (*OB*, 148). Men pekar inte detta endast mot en ny moral? Förbereder inte kristendomens brott via kärleken endast terrängen för en ny ordning med samma problem som exempelvis den judiska lag den bröt med? I enlighet med kritiken av Rex Butler ovan måste vi just lyfta fram hur detta inte är fallet. Att akten inte

---

[288] Detta tycks i princip vara samma invändning som Žižek riktar mot Agambens reduktion av den paulinska kärleken till den rent formella handling i vilken en ordning upphävs i en annan. Själva poängen här är att kärleken såsom Lacan kom att utveckla den paulinska dialektiken mellan lag och kärlek i sig innebär ett slags permanent undantagstillstånd och då inte endast som ett mystiskt våld i all lags ursprung som sätter lagen, utan som en lag vilken gör undantaget till sin egen förutsättning (se *PD*, 112ff.).

[289] ”Cynikern missar den verkan/verklighet skenet besitter i sig, hur flytande, ömtåligt eller undflyende det än är, medan den sant troende sätter sin tro till sken och den magiska dimension som ’skiner genom’ ett sken och ser godhet i den andra där den andra inte är medveten om den. Här är verklighet och sken inte längre motsatta varandra, just genom att lita till skenet så ser den älskande personen den andra såsom denna verkligen är och älskar henne just för hennes svagheter, inte trots dem. I relation till detta bör den orientaliska idén om det absoluta som tomhet-substans-grund bakom det ömtåliga, förföriska skenet som bildar vår verklighet, kontrasteras med föreställningen om att det är den vanliga verkligheten som är hård, trög och idiotisk i sin närvaro och det absoluta som är genomgående ömtåligt och flytande.”

med nödvändighet måste övergå i ännu en herresignifikant, åtminstone inte i fallisk mening. Tvärtom pekar då *agape* ytterst mot sig självt och det egna arbetet. Det kristna arvet skulle därmed inte så mycket vara ett arv att kämpa för (som undertiteln till *The fragile absolute* antyder) som kampen själv som trons ovillkorliga ställning utan symboliska garantier. Men återigen inte i form av en ren akt alltid redan utanför det symboliska, utan i form av njutandens symboliska konstellation som tar själva kortslutningen mellan det reala och det symboliska som utgångspunkt.

Mot en ny politisk konstellation. Detta leder oss slutligen till den verkligt politiska diskussionen i Žižeks analys och det sätt på vilket figuren av njutanden underligger hans argumentation kring den politiska akten i dagens globaliserade och kapitalistiska ordning. Vi kan förstå denna akt i relation till Žižeks kritik av tömningen av kärleken som vi såg hos Kierkegaard, men som Žižek också kritiserar i Georgio Agambens idé om det så kallade undantagstillståndet. Som ett led i utvecklingen av denna idé reducerar Agamben enligt Žižek i *Quel che resta di Auschwitz* den paulinska kärleken till den (schmittska) rent formella handling i vilken en ordning upphävs i en annan. Lagen sätts med andra ord genom kärlekens undantagshandling, varpå vi får ett spel mellan den positiva lagen och denna negativa handling. Vi har redan redogjort för varför Žižek vänder sig mot en sådan skarp distinktion. Poängen är att kärleken (såsom Lacan kom att utveckla den influerad av den paulinska dialektiken mellan lag och kärlek) i sig innebär ett slags permanent undantagstillstånd och då inte endast som ett mystiskt våld i all lags ursprung som sätter lagen, utan som en lag vilken gör undantaget, den andras svaghet, bristen, till sin egen och ständigt närvarande förutsättning (se *PD*, 112ff.). Akten är således inte rent negativ, utan består som Žižek hävdat i *Organs without bodies* alltid av två faser, något han i synnerhet diskuterar i denna boks avslutande kapitel ”On the permanent actuality for revolutionary cultural politics of president Mao Ze Dong’s slogan ’Long live the great proletarian cultural revolution’.”[290] I den minst sagt kontroversiella diskussion Žižek för i detta kapitel blir det tydligt hur radikaliteten i kulturrevolutionen enligt honom ligger i det faktum att den inte endast handlar om ett uppbrott mot en ordning eller symbolisk reifikation, utan om en mer radikal strävan mot att institutionalisera revolutionen som sådan i en form av ordning.[291] Kort sagt att inte endast revolutionera ordningens innehåll utan också

[290] En titel som tydligt anspelar på den stilistiska klumpighet som enligt många kommentatorer präglade den sovjetiska litteraturen.

[291] I sin bok *Slavoj Žižek* återger Henrik Jøker Bjerre och Carsten Bagge Laustsen en anekdok om hur Žižek under ett föredrag i USA förbluffat och med ett höjt ögonbryn besvarade frågan om vad det för ett samhälleligt system som han önskar, men aldrig talar om, med ett ”Kommunismen, givetvis!” Som författarna noterar handlar detta givetvis inte om kommunismen såsom den tog sig uttryck i de forna Sovjetstaterna. Den kan som Marx och Engels uttryckte det i *Den tyska ideologin* inte tänkas som ett ideal som verkligheten ska anpassa sig till. Den är inget som bör ställas mot kapitalismen som ett visavi detta yttre system. Tvärtom är kommunismen något immanent i kapitalismen som dess egen verklighet vilken ytterst upphäver

dess form. Idén är att akten – om den ska kunna bryta med ett mer konventionellt falliskt brott mot lagen – inte får begränsa sig till någon form av *bataillsk* orgie. Den kan inte hejda sig vid att överskrida eller sätta den symboliska ordningen ur spel, utan måste också börja tänka en ny begärslag i vilken kampen och kärleken till bristfälligheten görs till utgångspunkt.

Något komplicerar emellertid resonemanget, nämligen det faktum att kapitalismen redan är en ordning som gjort sitt eget överskott till utgångspunkt. För det väsentliga med det kapitalistiska systemet är enligt Žižek dess unika förmåga att tackla detta reala överskott genom att göra det till det egna systemets villkor och han uppmärksammar därför det sätt på vilket Marx till exempel visade hur det kontinuerligt korrigerar sig självt genom den ekonomiska krisen. Frågan Žižek därför menar att vi måste ställa oss är hur vi ska kunna revolutionera en ordning som i sig redan grundar sig på ett slags självrevolution. Vad som sker i och med kapitalismen är som vi såg i det första kapitlet ovan att bestämning av värde frigörs från de så kallade naturliga behoven och att bytesvärdet framträder som en autonom domän närapå oberoende av dessa behov eller bruksvärden. I och med denna frigörelse kan kapitalet bryta sig loss från sin tidigare fångenskap i partikulära uttryck och följa sin egen vansinniga och spekulativa dans (*RG*, 278). Liksom kristendomen skriver därmed kapitalismen in ett brott med det partikulära i sin grund, men det är också detta brott vi enligt Žižek måste förstå på rätt sätt för att inte förlora Marx kritik av den politiska ekonomin ur sikte.

I relation till denna spekulativa dans sällar sig Žižek i ett första led indirekt till de ”post-strukturalistiska” analyser som gjorts av Baudrillard, Derrida och inte minst kanske Deleuze och Guattari. För det är enligt samtliga dessa tänkare inte bara hopplöst utan även djupt problematiskt att försöka hävda något verkligt eller naturligt värde mot bytesvärdet. Som Baudrillard redan noterat är ju det naturliga ett värde (eller överskott som Žižek skulle säga) som produceras i själva det kapitalistiska systemets signifikation eller värdesystem.[292] På ett sätt som påminner om de nyss nämnda tänkarnas resonemang ställer sig Žižek frågan om problemet med kapitalismen kanske inte så mycket är den vansinniga spekulationen i sig, som maskerandet av den egna likgiltigheten inför människors naturliga behov och den legitimitet systemet utvinner ur sin förmåga att tillgodose dessa (*RG*, 279). Žižek vore emellertid inte Žižek utan ännu en vändning av argumentet. För även om föreställningen om tillfredsställandet av mänskliga behov maskerar kapitalets sanning som en själv-genererande cirkulär rörelse, så är denna sanning (som Lacan säger om all sanning) i sig strukturerad som en fiktion eller fantasi vilken utesluter det Marx såg som exploateringens ”objektiva sociala

kapitalismen inifrån. Kanske skulle vi i enlighet med Žižeks egen jargong kunna se kommunismen som det reala vilket ”är mer i kapitalismen än kapitalismen själv.” Se Henrik Jøker Bjerre & Carsten Bagge Laustsen, *Slavoj Žižek* (Roskilde Universitetsforlag: 2006).

[292] Se Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (Telos Press: 1981).

verklighet" (*RG*, 283). Idén om de mänskliga behoven tränger inte endast undan kapitalets självgenererande rörelse, eftersom denna rörelse i sig är en grundande fantasi som utesluter det våld mot arbetaren som hela kapitalismen grundar sig i och som Marx härleder till den process genom vilken kapitalisten utvinner mer-värde ur arbetet. Här ser vi återigen rörelsen från en abstrakt till en konkret universalism i Žižeks text. För medan det partikulära behovet och bruksvärdet utgör en del av den kapitalistiska fantasin som dess till synes materiella stöd, är det via erkännandet av det partikulära våld som äganderätten och klyftan mellan arbetare och kapitalist introducerar som vi verkligen kan närma oss det kapitalistiska flödet och börja skönja ett partikulärt som verkar som det universella systemets förutsättning snarare än som dess (underordnade) motsats.[293]

Frågan om äganderätten måste dock med tanke på vissa genomgripande förvandlingar i sen-kapitalismen behandlas på helt nya sätt idag, menar Žižek.[294] För det tycks som om den privata formen av direkt ägande av produktionsmedlen allt mer förlorar i betydelse, till förmån för mer komplexa och flytande former av kontroll över dessa medel. Så föreställer sig Žižek (delvis hypotetiskt) Nike som ett exempel på ett företag som helt förlitar sig till outsourcing, utan att "äga" något annat än själva märket Nike, ett rent eller tomt namn som i sig endast innehåller konnotationerna till en viss livsstil. Det avgörande enligt Žižek är hur dessa nya former av ägande inte endast är komplexa och flytande, utan att de skapar avstånd mellan märke och produktionsprocess på ett sätt som alltmer utesluter själva arbetet ur vårt synfält. Och även om ägandet av de materiella produktionsmedlen alltmer förlorar mark mot det immateriella ägandet måste en radikal intervention i det kapitalistiska systemet ta hänsyn till det sätt på vilket arbetet fortfarande är närvarande, liksom exploateringen, även om det har gått underjord och idag "kulminerar i 'osynligheten' hos de miljontals anonyma arbetare som svettas i tredje världens fabriker, från kinesiska gulager till indonesiska och brasilianska löpande band" (*RG*, 289).

Detta maskerande av det exploaterade arbetet och den fortsatta klyftan mellan kapital och arbete går hand i hand med naturaliseringen av den kapitalistiska ordningen som en ny form av orubbligt öde (*RG*, 292), ett naturliggörande som enligt Žižek kanske finner sitt främsta uttryck i *den avpolitisering av politiken* vi idag kan bevittna på bred framryckning. Ett talande exempel på det post-politiska i Žižeks mening finner vi i hans analys av Berlusconis roll i den italienska politiken. Här menar Žižek att alla spekulationer om Berlusconis möjliga kopplingar till den italienska extremhögern misskänner själva problemet med dennes styre. För hotet idag är inte extremhö-

[293] Det är detta dekonstruktionen och den deleuzianska filosofin missar i sin reduktion av Marx kritik av den politiska filosofin till en kritik av reifikation (*RG*, 279) och kanske kan vi hävda att det precis är detta Rex Butler gör av Žižeks text.

[294] Žižek stödjer sig i dessa resonemang framför allt mot Jeremy Rifkins beskrivning av äganderättens kris i *The Age of Acess* (New York: J. P. Tarcher, 2001).

gern som sådan, utan den avpolitiserade entreprenörsanda som tagit över stora delar av politiken. Problemet med Berlusconi var nämligen inte hans dolda fascism, utan det faktum att han drev den italienska staten som ett företag. Med andra ord att han gjorde politik på ett sätt som garanterar att ingenting i systemet verkligen förändras. I den meningen skiljer sig den Tredje Vägens socialdemokrater inte heller på något väsentligt sätt från Berlusconi, eftersom också dessa rättar sig efter det kapitalistiska systemet och begränsar sig till att administrera eller korrigera systemets excesser (*RG*, 304). Ironiskt nog är det just i denna post-politiska administrering av staten, med dess undvikande hållning mot extrema positioner Žižek finner en intressant koppling till stalinismen.

> [T]the basic attitude of the Stalinist Communist is that of following the correct Party line against 'Rightist' or 'Leftist' deviation […] to 'play it safe,' of opportunistically avoiding the risk of clearly and excessively 'taking sides.' (*PD*, 94)[295]

Stalinisten och post-politikern delar synen på det politiska styret som i allt ökad utsträckning kommer att handla om att uppnå resultat, något som sker mot bakgrund mot att systemet man förvaltar mer och mer börjar hanteras som ett öde eller en naturlag vars inriktning inte går eller får ändras utan ödesdigra följder. Och det är mot dessa figurer som hela tiden handlar säkert Žižek ställer Lenin, vars politiska gärning då skulle utmärkas av ett slags revolutionär pragmatism som inte lutar sig tillbaka mot någon föreställning om en viss historisk nödvändighet.[296]

> There was no 'deeper historical necessity,' for example, in the sudden shift of Soviet policy from 'War Communism' to the 'New Economic Policy' in 1921 – it was just a desperate strategic zigzag between the Leftist and the Rightist line, or, as Lenin himself put it in 1922, the Bolsheviks made 'all the possible mistakes.' This excessive 'taking sides,' this permanent imbalance of zigzag, is ultimately (the revolutionary political) life itself – for a Leninist, the ultimate name of the counterrevolutionary right is 'Center' itself, the fear of introducing a radical imbalance into the social edifice. (*PD*, 94f.)[297]

---

[295] "Den stalinistiske kommunistens grundläggande attityd är att följa den korrekta partilinjen mot 'höger-' och 'vänsteravvikelser' […] att 'spela säkert' och på ett opportunistiskt sätt undvika risken i att tydligt och överdrivet 'ta parti'."

[296] Låt oss 'för säkerhets skull' (*sic!*) notera att Žižeks leninism inte är någon ortodox sådan. Tvärtom säger han explicit att själva övertagandet av Lenin måste erkänna att dennes politiska projekt misslyckande med katastrofala följder. Därför handlar det också om en upprepning av, snarare än ett återvändande till, Lenin (*RG*, 310).

[297] "Det fanns till exempel ingen 'djupare historisk nödvändighet' i det plötsliga sovjetiska skiftet av policy från 'krigskommunism' till den 'Nya Ekonomiska Policyn' 1921 – det handlade bara om ett desperat, strategiskt sicksackande mellan vänster- och högerlinjen, eller som Lenin själv uttryckte det 1922, Bolsjevikerna gjorde 'alla möjliga misstag'. Detta överdrivna 'ställningstagande,' denna sicksackandets permanenta obalans är ytterst livet självt – för en leninist är den kontrarevolutionära högerns främsta namn 'centern' själv, rädslan för att introducera en radikal obalans i det sociala bygget."

Han ställer således det stalinistiska/post-politiska säkerhetsspelet mot ett mer radikalt leninistiskt sicksackande mellan höger och vänster, som just inte ska förstås som ett handlande i politikens mittfåra, utan som ett radikalt pendlande mellan höger och vänster som anpassar sig till vad en viss bestämd politisk situation kräver (ta Žižeks eget kandiderande till presidentposten i Slovenien för det liberala partiet som exempel).[298] Kontrarevolutionären i det här fallet är givetvis Stalin, men det gäller lika gärna den postpolitiska centerpolitiken som enligt Žižek med ett slags ”aggressiva passivitet” ständigt handlar i syfte att inget verkligen ska hända med ordningen. Žižek betraktar på samma sätt som Chantal Mouffe denna aggressiva passivitet som ett misskännande av det politiskas väsen och det nödvändiga i att den rådande politiska ordningen ständigt utmanas inifrån. Men det är inte bara politiken som misskänns utan samhället som sådant eftersom kapitalismen föreställs som något som inte går att handla i strid med, en föreställning som ackompanjeras av känslan av att varje motstånd mot den kapitalistiska utvecklingen utgör ett konservativt steg bakåt. Leninisten är enligt Žižek den figur som vågar utmana ett sådant dödläge och ”begå alla möjliga misstag”, ”[L]ikt en äkta konservativ är leninisten inte rädd att övergå i handling [pass to the act], anta de fulla konsekvenserna, hur obehagliga de må vara, i förverkligandet av sitt politiska projekt” (*OB*, 4). Leninistens politiska handling är därför, emedan den äger rum utan symboliskt stöd och gör undantaget till sin regel, en akt i Žižeks mening.

Nu förekommer det förvisso (som Žižek också erkänner) ett visst motstånd mot den post-politiska tendensen, något som bland annat visar sig i hans diskussioner om den så kallade Seattlerörelsen som vi i det följande låter fungera som underlag för vår diskussion. Central i hans kritik är att motståndet idag på grund av hur det tänks reducerar sig självt till just ett motstånd, mot vilket han återigen ställer Lenins dubbla roll som å ena sidan politisk strateg, å andra sidan politisk teknokrat. *För det första* kritiserar Žižek den vanligt förekommande reduktionen av den marxistiska analysen till en teori om politisk kamp i allmänhet. Till exempel noterar han hur de inflytelserika post-althusserianerna Badiou, Rancière, Balibar, Laclau och Mouffe vägrar att erkänna det ekonomiska som en plats för det politiska, varpå deras kamp från början utesluter en intervention i den kapitalistiska logiken, som enligt Žižek ger det politiska fältet av idag dess form och därför inte kan reduceras till politik (*RG*, 271f.). Men det är just en sådan reduktion vi måste undvika om vi till exempel ska förstå den radikala impulsen i Seattlerörelsen menar Žižek, för denna impuls är intimt kopplad till det kapitalistiska systemets fundamentala roll i globaliseringen. Det är detta som döljs i hyllningen av Seattlerörelsen som en *anti*-globaliseringsrörelse. För i

[298] Leninisten i Žižeks mening tycks här påminna om Carls Schmitts *partisan* såsom Rodolphe Gasché beskrivit den i ”The Partisan and the Philosopher” *CR: The new Centennial Review* 4(3), 2004, 9-34.

och med att den ofta framställer sig på detta sätt förråder den sin egen rörelses utsageposition och det faktum att den i själva verket inte är något annat än ett uttryck för globaliseringen som sådan (för att tala med Hegel när den i sitt självmedvetande en abstrakt relation till globaliseringen). Inte nog med det, för Žižek menar att den ironiskt nog är det första egentliga uttrycket för globaliseringen. Och hur ska vi förstå detta om inte mot bakgrund av hans idé om den kristna kärlekens universalitet? För på samma sätt som kärleken till det bristfälliga enligt Žižek gör kristendomen konkret, förkroppsligar Seattle-rörelsen det den kapitalistiska globaliseringen utesluter, vilket innebär att den (precis som *agape*) samtidigt blockerar och fullbordar globaliseringen. Överskottet har givetvis att göra med den politiska kamp kapitalismens struktur ger upphov till i och med dess grundläggande antagonism mellan arbetare och kapital. Det är i analyser som dessa Žižek därför går mot Laclau och Mouffes dekonstruktion av arbetarklassen, för Seattle-rörelsen uttrycker arbetarens kamp mot kapitalet som den kamp vilken förenar all annan kamp inom ramen för det kapitalistiska systemet, som så att säga markerar villkoret för all annan kamp, där villkoret just ska förstås som ekonomin som det som ger globaliseringen såtillvida som den ofta uppfattar sig själv i termer av antiglobalisering och motstånd. Villkoret för att en verklig leninistisk organisering av kampen, genom staten, partiet eller någon liknande politisk enhet, är att motståndet genomtränger denna fantasi om sig själv som ett undantag vilket ifrågasätter globaliseringen från en plats utanför denna och börjar uppfatta sig som det den egentliga globaliseringens kärna.

Företrädesvis baserat i de nya sociala rörelserna kommer *för det andra* motståndet att marginalisera sig självt genom att ta avstånd från den traditionellt politiska sfären och all form av statspolitik. En del av problemet är att de sociala rörelsernas olika kamper ofta är splittrade eftersom de till sin natur definierar sig via en viss, avgränsad kamp. Men problemet är enligt Žižek också avsaknaden av en tro på själva idén om att organisera en gemensam kamp. Detta är tydligt bland annat i Hardt och Negris inflytelserika, deleuzianska hyllningar av den så kallade mängden.[299] Žižek menar att det finns en allvarlig begränsning i det motstånd som tar denna mängds spontana motstånd som utgångspunkt, en begränsning som ytterst har att göra med rädslan för statens totalitära dimension eller snarare misskännandet av det totaliserande våld vi ovan diskuterat vid ett flertal tillfällen. I den meningen närs motståndet av drömmar som den om en politik utan centrum eller som den om en mängdens deterritorialiserade spontanitet. Hyllningarna av mängdens spontanitet utgår visserligen från idén om att det rör sig om ett globalt motstånd mot kapitalismen, men förblir i sin aversion mot mer ”territorialiserande” eller totaliserande former av kamp oförmögna att gå från perifert motstånd till en organisering av kampen. Många gånger har denna impotens att

[299] Se Michael Hardt & Antonio Negri, *Imperiet* (Göteborg: Glänta Produktion & Vertigo förlag, 2003).

göra med idealiseringen av de kapitalistiska flödena och brännmärkningen av staten som en konservativ, totaliserande och odemokratisk enhet. Förvisso utgör staten även för Žižek ett totaliserande våld, men som vi redan sett innebär det inte för honom att vi måste underkänna den. Tvärtom är det nödvändigt att axla denna roll och inte överlåta styret till någon annan (*PV*, 333). För enligt Žižek är det detta många vänsterliberaler idag ägnar sig åt i sin kritik av systemet – fantasin om ett rent och spontant motstånd innebär att man i tysthet lämnar över det verkliga politiska styret till någon annan. Därför skyddar denna fantasi också indirekt systemet från en handling som syftar till verklig förändring, likt den leninistiska akten som enligt Žižek inte ryggar inför ansvaret att blockera den existerande ordningen genom att intervenera i dess fundament. Givetvis ingår staten i problemet, detta är ju själva andemeningen i Žižeks diskussion av hur post-politiken vidmakthåller *status quo*, hela den post-politiska fantasin om sig själv som underordnad kapitalismen (kapitalismen som politikens undantag) håller så att säga politiken borta från det politiska fältet. Och i detta spel deltar det politiska motståndet genom att utesluta sig själv. Därför är det perspektivskifte avgörande som börjar uppfatta anti-globaliseringsrörelsen som en global blockering av kapitalismens fundamentala fantasi. För en naturlig del av denna insikt är en utökad koordination av motståndet, inte minst förankrad i de gamla goda institutionerna staten och partiet. Men inte genom att dessa ges sin traditionella form, utan genom att de görs till de politiska baserna för en politisk handling som syftar till att skapa en egalitär, njut-ande stadd i ständig utveckling och vars utgångspunkt är arbetaren som systemets rest.

Hur tänker då Žižek genomträngningen av kapitalismens självrevolutionerande ordning? Vilken är hans politiska utopi? Det tycks som vi sett inte handla om en tillbakagång till det lokala eller stabila. Inte heller om en ordning som sätter människors naturliga behov främst. Tvärtom förstår han den som en permanent revolution vars väsen är att i sin utveckling revolutionera sina egna förutsättningar och återuppfinna de drömmar eller fantasier som strukturerar ordningen själv (*OwB*, 211). Emellertid måste vi till detta lägga vårt tal om skiftet från det falliska till det feminina, för det handlar inte bara om att uppfinna nya fantasier. Det måste dessutom handla om fantasier vilka omvärderar själva fantasins roll eller ställning i det symboliska. Revolutionen måste fullborda något i kapitalismens vansinniga dans och snarare förverkliga än hämma den kreativa potential och den förmåga till produktivitet som den kapitalistiska logiken tar som utgångspunkt. Med andra ord, förverkliga något som denna logik själv inte klarar av att realisera. Han tar Internet, denna det kapitalistiska informationssamhällets kronjuvel, som exempel och ifrågasätter idén om att kapitalismen skulle tillhandahålla de bästa möjligheterna för utvecklingen av dess potential. Är det inte så, undrar han, att Internet innehåller en potential som hämmas av dess symbiotiska relation till Microsoft? Och om detta vore fallet, vore det då inte mer logiskt att frigöra nätet inte bara från Microsofts grepp (alltså Microsofts monopol) utan

från ägandet som sådant? Vore med andra ord inte den mest rationella lösningen att ”nationalisera” nätet i en version av Lenins ”Socialism = elektrifiering + all makt till sovjeterna”, nu som ”Socialism = fri tillgång till Internet + all makt till sovjeterna” (*RG*, 294)? Annorlunda uttryckt tycks han tänka detta revolutionerade Internet som ett rum vilket tillhör och ägs av alla och ingen och som just därför kan nyttjas som en egalitär bas i organiseringen av samhället. Här är det i och för sig antagligen viktigt att det inte handlar om en konventionell ”nationalisering”, tvärtom borde det i enlighet med vad som redan sagts handla om ett globalt övertagande, där varje lokalt sammanhang verkar som en i grunden politisk och autonom sovjet eller enhet, där vi så att säga inte har Microsoft som det undantag som garanterar ordningen, utan där tvärtom varje sammanhang ges möjlighet att konstituera sig självt. Och kanske är det ett slags politisering av det ”normala (vardags)livet” Žižek ser som ett alternativ till senkapitalismens ”karnivalsering” av detsamma (*OwB*, 213)? För det avgörande med kapitalismen är enligt Žižek hur den avpolitiserar våra begär och så att säga tar hand om och tillfredsställer dem i sitt eget ekonomiska sammanhang. Den gör vårt begär till en helt privat fråga och om den då förvisso öppnar upp möjligheter att göra vardagen till något av en karnevalesk så sker detta företrädesvis inom ramen för marknaden (*RG*, 286f.). Till detta njutande i det privata är då post-politiken det perfekta supplementet, varför politiseringen av vardagen liksom *agape* skulle kunna tänkas realisera den objektiva symboliska lagen (politiken) genom att göra den till föremål för det subjektiva njutandet, göra den ”konkret universell” genom att vidga den och göra den till en arena för njutande. Och samtidigt kan detta inte innebära att ekonomin görs oväsentlig: Men tvärtemot dagens utveckling måste ekonomin återigen bli föremål för det politiska. För i och med att vi enligt Žižek är på väg in i ett post-egendomssamhälle måste frågan om hur detta samhälle rent ekonomiskt ska organiseras formuleras som ett politiskt val mellan det hierarkiska och det egalitära. Ett sådant egalitärt samhälle är ännu en utopi och presenterar sig utifrån vår horisont endast i form av en omöjlighet. Det kan därför än så länge inte ges någon bestämd form. Inte desto mindre verkar det vara en sådan omöjlighet som står högst på Žižeks dagordning och att kräva den är därför inte hopplöst. Tvärtom är det just som omöjligt kravet får sin realitet i den mening han ger realismen och det är därför han både i *Contingency, hegemony, universality* och *Revolution at the gates* väljer att eka en gammal slogan från 68-rörelsen, *”Soyons réalistes, demandons l’impossible!”*[300]

[300]”Låt oss vara realister, låt oss kräva det omöjliga!” , se *RG*, 302 och *CHU*, 321.

IV. Det odödas analys

Det tillhör god akademisk takt att avsluta ett vetenskapligt arbete – som en avhandling i sociologi – med någon form av slutsats och sedan detta arbete därmed verkar under trycket från denna sed, ter det sig rimligt att av författaren utkräva en avslutande kommentar. Det handlar i och för sig inte om något entydigt disciplinärt krav. Lika gärna kan det ses som författarens rättighet att i arbetets döende stund frigöra den röst som i mer eller mindre hög grad redan präglat det. Det skulle i denna kontext förslagsvis kunna ske via en sammanfattning och kritisk kommentar av ovan förda resonemang i det att samtidigt avhandlingens relevans för sociologiskt vidkommande uppmärksammades ytterligare. Inte desto mindre skulle en sådan praxis väcka vissa frågor.[301] Till att börja med reser sig frågan (åtminstone i det aktuella fallet) om vad det innebär att sätta punkt för en text som just utmärks av en generell misstänksamhet mot själva idén om avslutet, att på ett avslutande vis kommentera en text som verkar med kortslutningen mellan början och slut som utgångspunkt. Måste vi inte till varje pris undvika ett sådant våld? Eller är det omvänt så att denna slutpunkt, detta våld, hela tiden varit ständigt närvarande i detta arbete? Kanske har det redan från första stund blandat sig med objektet i fråga och kanske är det trots sin ställning i den aktuella dispositionen som ”avslut” inget annat än en introduktion till den röst som ovan skuggat och skrivit in sig i den žižekska texten?

Vore detta fallet skulle det ironiskt nog betyda att författaren tar sig rätten att tala först vid den punkt där denna rättighet slagit om och intagit rollen av ett måste, att han kliver fram och visar sig först då det inte längre finns stöd att hålla sig undan. Därmed vore det vanskligt att förstå gesten som en teoretisk akt i Žižeks mening, för även om vi här lämnar stödet i den žižekska texten och underkastar denna en bedömning, har vi på en annan nivå gjort detta som ett svar på detta vetenskapliga kall, som ett svar på den Andres interpellering av det vetenskapliga subjektet. Avhandlingens tycks med andra ord i sin egen avslutning stå inför ett verkligt moment 22, en *double bind* eftersom den i och med det avstånd som upprättas till objektet, alltså i själva frigörelsen, endast tycks lyda en rytm (takt) som konventionen (takten) påbjudit. Kanske måste vi därför i enlighet med logiken i den text som här följs (alltså Žižeks) vägra själva ”valet” att i den avslutande kommenta-

[301] För en sammanfattning hänvisas därför läsaren till avhandlingens engelska sammanfattning.

ren ändra ton, kliva ur och behandla den som ett fullständigt objekt vilket vi skulle kunna fälla ett omdöme om (slog vi inte redan från början av denna avhandling fast att ett sådant objekt inte är det vi här intresserat oss för)? Vilket skulle innebära att den enda egentligt kritiska eller originella gesten i det följande skulle vara att hålla fast vid den stil som fram till denna punkt väglett texten. Inledningsvis konstaterades hur talet i bibeln om att ”i begynnelsen var ordet” hos Lacan kompletteras av insikten i hur ordets och det socialas födelse samtidigt innebär ett mord. Nu är det i och för sig, som vi sett, ett lite märkligt mord det är frågan om eftersom det ting som spelar offer i strikt mening aldrig har existerat och inte heller kan existera i det symboliska. Det är alltså inte bara ett märkligt, utan också ett misslyckat mord som aldrig ägt rum. Och vad värre är, det lämnar – trots att det aldrig hänt – spår! Žižeks text rör sig kring såväl ordet som mordet, men tar som sin utgångspunkt det odöda objekt som *objekt lilla a* utgör i det symboliska i form av något samtidigt symboliskt och realt, samtidigt dött och levande. Jag har därför ovan föreslagit att vi benämner den žižekska texten som en *det odödas analys* mot Rex Butlers tes om Žižeks teori som en form av *livsteori* eller kanske snarare *levande teori.* Mot *live theory* sätts så *undeadanalysis.* Enligt den tes som därmed utkristalliserade sig bidrar Žižeks teori med något viktigt i dekonstruktionens samtal, en vändning som inte tycks möjliggöras inifrån dekonstruktionen själv och vars frånvaro tycks hämma dess egen rörelse. Men samtidigt måste vi vid detta konstaterande ställa oss frågan *om vilken dekonstruktion* vi avser. För om Žižeks kritik tycks träffa en allmän tendens i dekonstruktionen, är det lite osäkrare om denna allmänna tendens är allenarådande. Åter väcks frågan om Žižeks Andra, eller närmare bestämt det sätt på vilket han konstruerar eller sätter sina Andra. I det följande ställs frågan om skillnaden mellan konstruktionen av Lacan och Derrida i Žižeks text, en skillnad som sätts mot den žižekska textens egna radikala utsagor på så sätt att den förra framstår som ett problem givet de antaganden som den senare innehåller. Måhända då en kritik till sist, som emellertid snart åter lämnar plats för en mer försäkrande hemkomst till sociologin och i sista instans den svårbedömda frågan om observatörens (min) relation till sitt studieobjekt (den žižekska texten) som trots att den inte ges någon slutgiltig bedömning ändå kräver att få bli öppnad och öppnar texten utåt, framåt, bakåt.

Från Žižek till Ž/žek: Lacan och Derrida

Även om Rex Butler ovan kritiserats betraktas hans bok som det hittills kanske viktigaste bidraget i receptionen av Žižek. Ovan har redan antytts varför, men två ytterligare skäl kan anges till varför hans läsning intar denna ställning: dels handlar det om hans sätt att söka bedöma det žižekska systemet genom att konfrontera det med en av dess egna analytiska resurser, den ständigt återkommande idén om utsägandet; dels förhållandet att han i sin be-

dömning ger frågan om den žižekska textens relation till dekonstruktionen en så pass betydande ställning. Även om dessa frågor som sagt väcks på ett sätt som fördunklar det specifika med Žižeks analys, signalerar det sätt på vilket dessa frågor tillsammans verkar i denna fördunkling å ena sidan att de som frågor är intimt relaterade till varandra, å andra sidan att de tillsammans har en avgörande betydelse för förståelsen av Žižeks analys. Om detta ter sig måttligt överraskande när det gäller det lacanska temat om utsägandet, är kanske idén om en nära relation till dekonstruktionen mer kontroversiell (minns hur Butler benämner sin slutsats om deras närhet som hans texts mest polemiska gest). Det skulle nämligen innebära att dekonstruktionen har en särskild betydelse för det odödas analys och att det inte alls kan ses som någon tillfällighet att Žižek i sin formulering av akten gång på gång återvänder till frågan om dekonstruktionen. Här måste vi emellertid lufta den första oenigheten med Butlers läsning. För medan Butler som vi sett kritiserar Žižeks kritik av dekonstruktionen generellt, har denna kritik ovan som bekant underkänts och i enlighet med detta har jag hävdat att den žižekska texten bidrar med något i relation till dekonstruktionens diskurs. När jag nu riktar uppmärksamheten mot Žižeks behandling av dekonstruktionen är det därför mer specifikt hans kritik och konstruktion av Derrida jag avser. Och detta är intimt relaterat till frågan om utsägandet. Min tes är att det misslyckande Butler menar behäftar Žižeks analys, misslyckandet att gripa sitt eget utsägande, inte alls är så entydigt som han hävdar. Tvärtom är det så att det skriver in sig i och utövar en konstant impuls i den – Žižeks sägande reflekteras i (åtminstone) två, för att använda Butlers terminologi, transcendentala objekt i texten, Lacan och Derrida.

Låt mig förtydliga. Det handlar alltså om två *lilla objekt a*. Inte om två stora Andra, eller en stor Andre (Lacan) och ett skuggande objekt (Derrida). Att göra gällande att Žižek av Lacan skapar en ny mästare eller herre är i och för sig inte långsökt. Etablerandet av en bild av Lacan genom distinktionen mellan en tidig och sen Lacan tycks många gånger just rädda Lacan från de problem Žižek tillmäter den tidigare, mer falliska och "dekonstruktive" Lacan. Fungerar inte denne sene Lacan just som garanten för den žižekska textens sanning, som det fantasmatiska undantag vilket enligt Žižek reproducerar det symboliskas falliska regim? Mot en sådan tolkning läser vi här tvärtom Lacan som *lilla a*. För Žižeks Lacan inordnar sig inte i den gängse bilden av den senare. Snarare tycks Žižeks läsning, som vi bland annat sett i Peter Dews och Ian Parkers kritik, vara högst kontroversiell i lacanska kretsar, även om den samtidigt nått en bred, mer allmän publik. Så tycks han inte så mycket sträva efter att reda ut den lacanska texten, som att utvinna något som är i Lacan mer än Lacan själv. Att genomtränga de fantasier Lacan fortfarande närde och skapa något nytt genom den egna upprepningen av Lacans text. Så framträder Lacan som Žižeks *sintom*, som namnet för det vilket den žižekska texten ständigt kretsar kring, som ständigt skänker den kraft, utan att för den skull inta rollen av någon fast grund. I en me-

ning utgör Lacan därmed ett slags herresignifikant, men frågan är vilken ställning denna herresignifikant har. Vilken är dess funktion? Är den fallisk eller genomträngd? För om namnet Lacan tycks grunda den žižekska texten, måste vi också i enlighet med den žižekska tematiken förstå den som en i grunden ogenomtränglig fläck vilken investerar allt Žižek säger. Ytterst njuter den žižekska texten Lacan.

I den meningen intar Derrida en diametralt motsatt ställning i Žižeks system, i form av ett objekt som – genom något som påminner om det Žižek själv benämner en filosofisk standardprocedur – begränsas, isoleras och avhändas varje möjlighet till öppning.

> The first step in this procedure is the negative gesture of totalizing the field to be rejected, designating it as a single and distinctive field, against which one then asserts the positive alternative – the question to be asked is the one about the hidden limitation of this critical totalization of the Whole that one endeavours to undermine. (*CHU*, 224)[302]

Denna procedur genom vilken en viss filosofisk position avfärdas sedan den först tvingats ihop till en sammanhängande och entydig helhet är slående lik Žižeks behandling av Derrida som gång på gång klumpas samman med en mer allmän dekonstruktion. Möjligen är Žižeks gest något mer sofistikerad, i det att han låter totaliteten dekonstruktionen växa fram genom ständiga glidningar mellan enskilda, namngivna dekonstruktörer och en mer ansiktslös dekonstruktion. Genom att spela med det band som i den filosofiska diskursen binder samman Derrida med dekonstruktionen, ger mycket allmänna uttalanden om dekonstruktionen sken av att även gälla Derrida. Därvidlag kan han formulera vad som synes vara en massiv kritik av dekonstruktionen och Derrida, utan att i någon djupare mening uttryckligen sysselsätta sig med den senares arbete. Kännetecknande för detta är hans omfattande behandling av dekonstruktionen och Derrida i *For they know not what they do*. Analysen här sker inte i första hand genom en direkt konfrontation med Derridas egen text, utan i relation till Rodolphe Gaschés inflytelserika arbete *Tain of the mirror*. Nu undersöker Gasché i detta arbete framför allt konsekvenserna av Derridas tidigare arbeten och även om han gör det i relation till många av de filosofer Žižek ständigt går i dialog med är det avgörande att han i relation till den för Žižeks diskussion mest centrala av dessa – Hegel – inte avhandlar Derridas centrala arbete om Hegel, *Glas* som utkom 1974. Detta är viktigt att notera såtillvida som Žižek i sin kritik av Gasché avser att rikta en generell kritik mot dekonstruktionens reception av Hegel, en kritik som för övrigt i

[302] ”Det första steget i [det filosofiska avfärdandets standardprocedur] är den negativa gesten genom vilken det fält som ska avfärdas görs till en totalitet, genom att det betecknas som ett enskilt och avskilt fält mot vilket man sedan ställer det positiva alternativet – frågan som här måste ställas är den om den dolda begränsningen i denna avgörande totalisering av det hela som man söker underminera.”

stort går ut på att den rest dekonstruktionen menar flyr den hegelska totaliteten tvärtom är spekulationens eget immanenta material och det som Hegel i sin filosofi alltid redan behandlar. Oförmågan att se detta skulle, i enlighet med det resonemang vi ovan redan noggrant redogjort för, göra dekonstruktionens relation till denna rest abstrakt. Kanske kan denna kritik sägas drabba Derrida såsom han behandlar Hegel fram till *Glas* och visst finns frågan om resten, eller resterna fortfarande kvar i detta arbete. Men samtidigt väcker Derridas analys här frågan om en betydligt intimare relation mellan dekonstruktionen och Hegel, fjärran från den distanserade inställning som exempelvis intas i ”De l'économie restrainte à l'économie générale: Un hegelianism sans réserve”.[303] I synnerhet är det Derridas sätt att behandla den hegelska texten som fascinerar, utsagor som att det hegelska systemet som sådant måste ges en ny läsning som tar som utgångspunkt bland annat Hegels sätt att väcka frågan om ontologin inom ramen för en familjefråga och en religiös fråga, utan att för den skull reducera religionens objekt (tron) till filosofins objekt (sanningen). Så även om han menar att Hegels kristna filosofi kräver att bli betraktad som en ”livets bok” vilken förnekar den judiska sten vilken alltid drar detta liv mot dess avgrund, lyfter han inte mindre fram hur Hegels avfärdande av judendomen inte bör förstås genom någon idé som sätter kristendomen som rationellt överlägsen judendomen. Vad Hegel tvärtom gör är att postulera kristendomen som den religion vilken inte kan förstås neutralt, utan som tar den ogenomträngliga och obegripliga relationen mellan fadern (den oändliga guden) och sonen (den ändliga människan) som utgångspunkt. Kristendomen sätter denna obegripliga relation i centrum, som något som inte kan förstås utan endast upplevas inifrån tron själv. Därmed är kristendomen en uppenbarelsens religion inte för att den reser sig över andra religioner, utan för att för att den namnger sig själv som sådan och för att den gör frågan om tron till den yttersta sanningen.

Utan att vidare gå in på detaljer noterar vi hur en sådan framställning tangerar det sätt på vilket Žižek själv öppnar upp Hegel, genom att ta fasta på det sätt hans spekulativa identitet inte löser något problem hos Kant utan tvärtom tar en viss oförenlighet hos som sin egen grund. Skulle Žižek varit intresserad av att öppna upp Derrida, att se det som var mer i Derrida än Derrida själv, hade han antagligen utgått ifrån denna öppnande läsning av Hegel istället för de tidigare texternas mer polemiska läsarter. För det är trots allt genom att lyfta frågan om det hegelska systemets relation till sina egna rester vi får syn på den spekulativa identitetens verkningar och snarare än att kontrastera Derrida med Žižek skulle vi istället kunna se dem som delaktiga i samma radikaliserande omläsning av Hegel i vilken de yttersta konsekvenserna av hans spekulation får ligga till grund för läsningen av systemets enskilda element. I den žižekska texten slås emellertid Lacan och Derrida, eller Lacan och dekonstruktionen, fast som två fullständigt skilda system.

[303] Se Jacques Derrida, *L'écriture et la difference* (Paris: Seuil, 1983).

> In deconstructionist circles, you can almost feel it, this strong embarrassment about Lacan. So they can buy Lacan only, as it were, conditionally, only insofar as they can say he didn't go far enough. I claim that the truth is the exact opposite; the only way they can appropriate Lacan is to submit him to a radical misreading. This statement you point out is the kiss of death. What's the message in this apparently nice statement from Derrida? The message is that "the difference is really not so strong, so that our field, deconstruction, can swallow all of this; it's really an internal discussion." I think it is not. I'm not even saying who's right; I'm just claiming--and I think this is more important than ever to emphasize--the tension between Derrida and Lacan and their followers is not an interfamilial struggle. It's a struggle between two radically different global perceptions. Even when they appear to use approximately the same terms, refer to the same orders, they do it in a totally different way, and this is why all attempts to mediate between them ultimately fall short. Once, I was at a conference at Cardozo Law School where Drucilla Cornell maintained that the Lacanian Real was a good "first attempt" at penetrating beyond this ahistorical Symbolic order, but that it also retains this dimension of otherness that is still defined through the Symbolic order, and that the Derridean notion of writing incorporates this otherness into the Symbolic order itself more effectively, much more radically, so that the "real Real" lies with Derrida's *écriture*, Lacan's "Real" is still under the dimension of the metaphysical-logocentric order, and so on. This is typical of what I'm talking about. We should simply accept that there is no common language here, that Lacan is no closer to Derrida than to Hegel, than to Heidegger, than to whomever you want.[304]

Men en distinktion som denna mellan två helt skilda världar eller språk tycks inte så mycket förklara som väcka nya frågor om relationen mellan Derrida och Lacan. Förvisso är det lätt att acceptera möjligheten att de dekonstruk-

[304] ”I dekonstruktionistiska cirklar kan du nästan känna den, denna starka genans rörande Lacan. Som läget är kan de endast acceptera Lacan i så måtto som de säger att han inte gick tillräckligt långt. Jag hävdar att det är precis tvärtom, det enda sättet de kan överta Lacan är genom att underkasta honom en radikal felläsning […] Detta uttalande du pekar ut [Žižek syftar till Hanlons fråga om Derridas uttalande i *Resistances to Psychoanalysis* om att han älskade Lacan] är [en] dödskyss. Vilket är budskapet i detta uppenbart vänliga uttalande från Derrida? Budskapet är att ’skillnaden egentligen inte är så stor, så att vårt fält, dekonstruktionen, kan svälja allt detta, det är egentligen endast en intern diskussion.’ Jag tror inte det är det. Jag säger inte ens vem som har rätt, jag hävdar endast – och jag tror det är viktigare än någonsin att betona det – att spänningen mellan Derrida och Lacan och deras efterföljare inte är en mellanfamiljär kamp. Det är en kamp mellan två radikalt olika världsuppfattningar. Till och med när de tycks använda ungefär samma termer, referera till samma ordningar, så gör de det på totalt olika sätt och detta är varför alla försök att medla mellan dem i sista hand kommer till korta. En gång … vidhöll Drucilla Cornell att det lacanska reala var ett bra ”första försök” att tränga bortom denna ahistoriska symboliska ordning, men att det också behåller denna dimension av annanhet som fortfarande definieras genom den symboliska ordningen och att det derridaska skrift-begreppet införlivade denna annanhet i det symboliska själv mer effektivt, mycket mer radikalt, så att det ’realt reala’ ligger inom Derridas *écriture,* medan Lacans ’reala’ fortfarande är underkastad den metafysisk-logocentriska dimensionen av ordningen, och så vidare. Detta [argument] är typiskt för det jag talar om. Vi borde helt enkelt acceptera att det inte finns något gemensamt språk här, att Lacan inte är närmare Derrida än Hegel, än Heidegger, eller vem du vill.” Se Hanlon Christopher, “Psychoanalysis and the Post-Political: An Interview with Slavoj Žižek”, *New Literary History*, 2001, 32: 12f.

tionistiska cirklar Žižek talar om har missuppfattat Lacans formulering av det reala, att de inte ser de implikationer av denna formulering som Žižek utvecklar och som denna avhandling diskuterat. Men den slutsats som Žižek drar av detta är givetvis inte den enda tänkbara. Istället tycks Žižek resa ett oöverskridbart hinder precis vid den punkt i argumentet när dekonstruktionens och hans egen position tycks öppna sig inför varandras språk. För liksom Cornell vänder sig ju Žižek mot en viss förståelse av det reala som även han vet om att det finns stöd för hos Lacan, även om den inte tillhör Lacans mest radikala formulering. Med andra ord värjer sig Žižek mot Derrida precis vid den punkt där dennes *écriture* öppnar sig mot Žižeks egen idé om det realt symboliska. Dessa två begrepp som båda utgår från det ofullständiga och gör något de benämner det feminina som princip.

Den žižekska texten tycks sluta sig inför liknande frågor på ett sätt som tycks hota den parallaxa synvinkel han formulerar som sin position, den ständiga oscillering mellan olika perspektiv som tar varje enskilt perspektiv eller systems kretsande kring det reala som utgångspunkt. Om han då i vissa fall (som i sitt återvändande till Derridas uppsats ”Den vita mytologin” i *Contingency, hegemony, universality* och stora delar av diskussionerna av dekonstruktionen i *For they know*) följer Derrida utan svårigheter, tycks han i jämförelsen mellan Lacan och Derrida ofta vrida den senares argument på ett sätt som helt förlorar ur sikte frågan om hur Derridas text behandlar frågan om det reala. Låt oss se närmare på tre fall där detta sker, tre fall som trots att de är hämtade från helt skilda ställen ur Žižeks produktion hakar i varandra på ett slående sätt.

Till att börja med kan vi se det i den för Žižek återkommande likställningen mellan Kant och Derrida, en fråga som är nära förbunden med frågan om Žižeks hegelianism och därmed också med den spekulativa kritiken av den transcendentala filosofin, som – vilket vid det här laget borde vara klart – tangerar Žižeks idé om det perspektivskifte den lacanska genomträngningen av fantasin innebär. Embryot till detta perspektivskifte finner Žižek som vi redan redogjort för ovan i Kants transcendentala vändning där sättandet (i form av den transcendentala filosofins syntetiska enhet ”jag tänker”) för första gången introducerades som en nödvändig förutsättning för såväl den subjektiva kunskapens som den objektiva verklighetens framträdande. Avgörande för Žižek är hur Kant menar att själva uppdelningen mellan subjektiv kunskap och objektiv verklighet alltid vilar på ett antagande som i sig inte kan ges stöd av vare sig kunskapen eller verkligheten. Det Kant emellertid inte insåg var att han därmed redan beskrivit det som senare Hegel kom att benämna den absoluta kunskapen, det faktum att det ting-i-sig som Kant antog måste fly denna kunskap faktiskt redan verkar i kunskapen själv, att detta ”bortom” inte är ett nytt ontologiskt vara utanför kunskapen (en fysisk verklighet eller liknande), utan att tinget etableras i själva sättandet genom vilket det reflekteras i den konkreta relationen mellan subjekt och objekt.

Återigen innebär detta att Hegel inte överger den hypotetiska syntes Kant tar som utgångspunkt, utan tvärtom hävdar den som objektiv.

> Hegel, of course, learned the lesson of Kant's transcendental idealism (there is no reality prior to a subject's 'positing' activity); however, he refused to elevate the subject into a neutral-universal agent who directly constitutes reality. To put it in Kantian terms: while he admitted that there is no reality without the subject, Hegel insisted that *subjectivity is inherently 'pathological'* (biased, limited to a distorting, unbalanced perspective of the Whole). Hegel's achievement was thus to *combine* […] *the ontologically constitutive character of the subject's activity with the subject's irreducible pathological bias*[.] (*TS*, 78)[305]

Kant inför en viss partikulär enhet (jag tänker) som nödvändig för det universella som sådant. Hegels operation är därför i en mening endast att erkänna denna partikularitet i det konkreta patologiska vilket Kant dömt ut som ett aposterioriskt resultat, något Žižek förklarar via en analogi till Lacans analys av blicken.

> The Lacanian name for this pathological bias constitutive of reality is, of course, *anamorphosis*. What does anamorphosis actually amount to, say, in Holbein's *Ambassadors*? A part of the perceived scene is distorted in such a way that it acquires its proper contours only from the specific viewpoint from which the remaining reality is blurred: when we clearly perceive the stain as a skull, and thus reach the point of 'the Spirit is the bone,' the rest of reality is no longer discernible. We thus become aware that reality already involves our gaze, that this gaze is *included* in the scene we are observing, that this scene already 'regards us' […] One can again discern the tiny, imperceptible, but none the less crucial gap that forever separates Lacan from the standard Idealist notion of 'subjective constitution' (according to which reality *as such*, the whole of it, is 'anamorphotic' in the general sense of *esse = percipi*, of 'being there' only for the subject's gaze): Lacan's notion of the blind spot in reality *introduces anamorphic distortion into reality itself.* The fact that reality is there for the subject only *must be inscribed in reality itself in the guise of an anamorphic stain* – this stain stands for the gaze of the Other, for the gaze *qua* object [...] the perceiving subject is always-already gazed at from a point that eludes his eyes. (*TS*, 78f.)[306]

---

[305] "Hegel lärde sig givetvis Kants transcendentala idealisms läxa (att det inte finns någon verklighet före subjektets 'sättande' aktivitet), emellertid vägrade han att upphöja subjektet till en neutral och universell aktör som direkt konstituerar verkligheten. För att uttrycka det i kantska termer: medan han medgav att det inte finns någon verklighet utan subjektet, insisterade Hegel på att subjektiviteten av *inre nödvändighet är 'patologisk'* (skev, begränsad till ett förvrängande och obalanserat perspektiv på helheten). Hegels bedrift var därför *att kombinera* […] *den ontologiskt konstituerande karaktären i subjektets aktivitet med subjektets ej reducerbara patologiska skevhet*."

[306] Det lacanska namnet för denna patologiska skevhet som konstituerar verkligheten är givetvis anamorfos. Vad innebär anamorfos t ex i Holbein's *Ambassadörerna?* En del av den iakttagna scenen är förvrängd på så sätt att [scenen] får sina genuina konturer endast ur en viss vinkel: när vi tydligt ser fläcken som en dödskalle och således når den punkt i vilken 'Anden är ett ben', blir resten av verkligheten inte längre möjlig att urskilja. Vi blir således

Diskussionen gäller alltså den lacanska idén om att vi som subjekt på en nivå alltid redan är involverade i det vi uppfattar som helt oberoende av oss själva. Vårt iakttagande av bilden är i sig redan strukturerat av ett annat iakttagande, denna blick inom oss som strukturerar vårt själva förhållande till scenen är den Andres blick – vilken framträder som en ogenomträglig fläck i själva scenen. Vår blick är alltid redan den Andres blick. Någon neutral blick finns – återigen – inte, utan blicken splittrar sig i subjektets och en annan. Problemet i relation till kritiken av Derrida är att detta knappast säger något nytt. Vår relation till objektet misskänner själva relaterandet, ser inte att signifikationen är alltid redan är inbegripen i sättandet av scenen och givetvis markerar sig detta sättande såväl i subjektet, som i objektet. Det känns nästan lite överflödigt att notera hur Derrida tydligt tar avstånd från Kant i sina utsagor om att tinget självt är ett tecken, osv. Samtidigt är jämförelsen mellan Kants idé om att den sättande operationen föregår verklighetens framträdande och Derridas dekonstruktion av Saussures formulering av tecknet och dess framträdande i splittringen mellan signifikant och signifikat informativ. Saussure betraktar uppdelningen i signifikant och signifikat som symmetrisk, vilket innebär att tecknet uppfattas som bestående av två lika viktiga sidor (där det lingvistiska objektet utgörs av signifikanten). Derridas hävdande av att uppdelningen är asymmetrisk innebär en förändrad inställning till det som förenar dessa båda sidor, alltså det neutrala tecknet. Signifikanten och signifikatet är resultat inom samma system av signifikation, där signifikationen lyder under ett slags signifikantens logik. Mot bakgrund av detta blir alltså signifikatet, referenten, det yttre, tinget-i-sig, osv. att betrakta som resultat av en alltid redan antagen signifikation. Till skillnad från Kant är Derrida därmed tydligt införstådd med att tinget i sig inte kan vara någon neutral instans. Själva idén om ett ting-i-sig uppstår tvärtom alltid i en viss kontextbunden signifikation. Vad innebär detta i Žižeks termer? Jo, precis det att Derrida inser omöjligheten av en ej konkret förankrad bedömning av diskursen och alltså att den tro eller som han säger gåva som förutsätts av all diskurs är universell, nödvändig och objektiv i den meningen Žižek ger dessa termer (även om Derrida själv säkerligen aldrig skulle använt dem). Vad Žižek därmed tycks misskänna hos Derrida är hur den senare inte som den tidige Lacan formulerar signifikanten som mer sann än signifikatet, signifikatet är inte ensamt misskänt – istället är det hela relationen S/s som är pro-

---

medvetna om att denna verklighet redan involverade vår blick, att denna blick är *inkluderad* i scenen vi iakttar, att denna scen redan iakttar oss […] Man kan igen urskilja […] den avgörande klyfta som för alltid separerar Lacan från det idealistiska standardbegreppet 'subjektiv konstitution' (enligt vilken verkligheten *i sig*, som helhet, är 'anamorfotisk' i den allmänna mening av *esse est percipi,* att verkligheten m a o endast finns där för subjektets blick): Lacans formulering av den blinda fläcken introducerar i själva verket den anamorfa förvrängningen i verkligheten själv. Det faktum att verkligheten är där endast för subjektet måste skrivas in i verkligheten själv i en anamorf fläcks skepnad – denna fläck står för den Andres blick, för blicken som objekt […] det iakttagande subjektet är alltid redan iakttaget från en punkt som flyr dess ögon."

blematisk. Signifikanten gör sig aldrig fri, utan är alltid bunden vid sin motsats. Problemet måste förläggas till relaterandet, bandet som sådant. Och således tycks redan Derridas ”standardproblematik” förutsätta något som närmar sig Hegels spekulativa vändning.

Det andra exemplet på Žižeks stängning av Derrida finner vi i en fråga som fortsätter att utspinna sig kring frågan om blicken och sättandet av det symboliska, den här gången med avseende på Derridas tal om ett slags beslut den Andre fattar i mig. Helt i enlighet med sin egen läsning av hur subjektet i det symboliska interpelleras av den Andre, jämställer Žižek detta beslut med den fantasmatiska överjagsröst, överjagsblick eller det överjagsobjekt som i hans topologi verkar som garanten för det symboliska sammanhanget. Med andra ord betraktar han Derridas tal om detta ”passiva beslut” som identifikationen med den fundamentala fantasi vilken grundar all symbolisk ordning i form av ett undantag.

> In psychoanalytic terms, this choice is that of the ‘fundamental fantasy,’ of the basic frame/matrix which provides the coordinates of the subject’s entire universe of meaning: although I am never outside it, although this fantasy is always-already here, and I am always-already thrown into it, I have to presuppose myself as the one who posited it. Does this mean that the primordial decision predetermines the contours of my life? Here enters the ‘good news’ of Christianity: the miracle of faith is that it IS possible to traverse the fantasy, to undo this founding decision […] Christianity enjoins us to REPEAT the founding gesture of the primordial choice. (*OB*, 148f.)[307]

Så uppfattar förvisso, menar Žižek, Derrida den grundläggande nödvändigheten i accepterandet av det metafysiska rum vi rör oss inom. Derrida inser att vi aldrig kan gå utanför metafysiken och därför måste lämna över oss i en tro på den Andre och göra denna Andres val till vårt eget. Mot denna absoluta identifikation med den Andre sätter han emellertid sin egen upprepande akt. Problemen hopar sig åter. För det första gäller det själva läsningen av den Andre som kallar. För om Derridas dekonstruktion alltid redan tar metafysiken som utgångspunkt, är emellertid det Andra som kallar och som Derrida förespråkar en öppenhet inför inte metafysiken som sådan, utan det reala som öppnar upp sig inom denna metafysik. Så medan Derrida i detta passiva beslut enligt Žižek fortfarande befinner sig vid insikten om att metafysiken utgör dekonstruktionens enda rum (vilket det då inte kan ta sig ur), medan hans egen akt i en upprepning av det symboliskas klyfta mellan det ändliga

[307] ”I psykoanalytiska termer är detta val [Derridas passiva beslut] av den ’grundläggande fantasin’, av den basala ram/matris som tillhandahåller koordinaterna till subjektets hela meningsuniversum: även om jag aldrig är utanför den, även om denna fantasi alltid redan är här och jag alltid redan är försatt i den, måste jag förutsätta mig själv som den som satte den. Betyder detta att det ursprungliga beslutet för alltid bestämmer mitt livs konturer? Här infinner sig kristendomens ’good news’: trons mirakel är att det *är* möjligt att genomtränga fantasin och göra detta grundande beslut ogjort […] kristendomen uppmanar oss att *upprepa* det ursprungliga valets grundande gest.”

och det oändliga genomtränger metafysiken och gör denna identifikation ogjord, tycks egentligen Derridas beslut göra något liknande. I en total identifikation med det samma som dekonstruktionen aldrig kan ta sig ur, måste den hålla sig öppen för – upprepa – ett oändligt beslut som saknar garantier. Skillnaden mellan dessa positioner framstår som minst sagt dunkel. För vilken är skillnaden, rent strukturellt, mellan (a) en akt som med utgångspunkt i klyftan mellan det ändliga symboliska och det oändliga reala, kortsluter dessa i en omöjlig akt utan stöd i det symboliska eller den fantasi som postulerat det reala som ett undantag i det symboliska, och (b) ett beslut som med utgångspunkt i klyftan mellan det ändliga samma och det oändliga andra, kortsluter dessa i ett omöjligt beslut utan stöd i det samma eller den metafysik som insisterar på att sätta det andra som något visavi det samma yttre?

Och för att avslutningsvis ta ytterligare ett exempel återkommer denna stängning av Derrida i den jämförelse Žižek gör i *Njutandets förvandlingar* mellan å ena sidan Derridas och å andra sidan den lacanska analysen av rösten. Mot Derridas dekonstruktion av rösten som den logocentriska metafysikens centrum ställer Žižek rösten som ett slags överjagsmässigt fantasiobjekt.

> The difference between the Law and superego also coincides with that between writing and voice. Public Law is essentially *written* – precisely and only because 'it is written', our ignorance of Law cannot serve as an excuse; it does not exculpate us in the eyes of the Law. The status of the superego, in contrast, is that of a traumatic *voice*, an intruder persecuting us and disturbing our psychic balance. Here the standard Derridean relationship between voice and writing is inverted: it is the voice that supplements writing, functioning as a non-transparent stain that truncates the field of Law, while being necessary for its completion. (*ME*, 57)[308]

Utsagan är typisk för Žižeks behandling av Derrida och ställer i sin flyktiga form frågan om den alls är värd att bedöma. Om vi påminner oss Derridas tes om det sätt på vilket rösten intagit ställningen som logocentrismens naturliggjorda centrum, medan skriften systematiskt reducerats till ett slags sekundär representation av denna naturliga röst, diskuterar Žižek här omvänt hur den symboliska ordningens officiella lag bärs upp av den frånsida fantasin och dess objekt utgör. Žižek tycks i sin jämförelse mena att Derrida missar denna traumatiska sida hos rösten, eller som han säger på ett annat ställe i samma bok, det faktum att den ”själv i sin tröga närvaro” utgör ”det största hindret för *logos* självgenomskinlighet” (*NF*, 272). Problemet med Žižeks

[308] ”Skillnaden mellan lag och överjag sammanfaller också med skillnaden mellan skriften och rösten. Den offentliga lagen är i stort sett *skriven* – just och enbart därför att 'den är skriven' kan vår okunnighet om den inte tjäna som en ursäkt. Det urskuldar oss inte i lagens ögon. Överjagets ställning däremot är den traumatiska *röstens*, en inkräktare som förföljer oss och rubbar vår psykiska balans. Här omvänds Derridas standardrelation mellan röst och skrift. Det är rösten som kompletterar det skrivna och fungerar som en ogenomträngig fläck som kapar lagens område, samtidigt som den är oumbärlig för att [göra den fullständig].” (*NF*, 95)

tes är emellertid att Derrida inte alls dekonstruerar rösten, eller logocentrismens centrum, utan den metafysik som logocentrismen upprättar genom relationen mellan rösten som centrum och skriften som supplement, alltså själva uppspjälkningen i en ursprunglig och naturlig röst å ena sidan och en sekundär och konstgjord skrift å den andra. Det är med andra ord den logocentriska dikotomin centrum/komplement som misskänner den ärkeskrift (*écriture*) Derrida talar om och inte rösten som sådan. Det är antagligen också därför som Žižeks slutsatser om Derridas röst känns så långsökta, för givetvis finns det ingenting i Derridas arbete som motsäger idén om röstens mångtydighet och att det skulle kunna finnas skuggfenomen till den röst Derrida talar om. Men den röst Derrida här intresserar sig för är den idealiserade röst han finner inom det han benämner logocentrismen och som för övrigt tangerar andra former av idealiseringar som Žižek själv kritiserar (som den imaginära föreställningen om subjektets inre jag).

Misskännandet av denna fundamentala resonans mellan det egna och Derridas perspektiv är svårt att tolka som något annat än en blockering i Žižeks analys. Min uppfattning är vidare att det inte handlar om någon tillfällig sådan, utan om en systematisk blockering som i psykoanalytiska termer möjligen skulle kunna tolkas som ett slags omvänd form av den förnekelse (det Freud benämner *Verleugnung* och Lacan *déni*) i vilken subjektet vägrar erkänna moderns avsaknad av fallos. För om det förnekande subjektet vanligtvis antas rädas det faktum att modern inte besitter det objekt subjektet behöver, synes fallet här vara att Žižek omvänt vägrar erkänna möjligheten av att Derrida skulle kunna sakna fallos, eller snarare ha gjort sig av med fallos. Kanske kan därför Žižeks arbete med Derrida beskrivas som en lång rekonstruktion av den senares fallos, en fallos Žižek behöver (hos den Andre) för att märka ut sin egen radikalitet, den egna analysens exklusivitet och originalitet. Denna rekonstruktion tycks då utgöra tummelplatsen för Žižeks återfall i det falliska, ett återfall vars falliskhet består i det sätt på vilket Žižek söker göra Lacan (och ytterst kanske sig själv som den sene Lacans främste fanbärare) till den ende filosofen utan fallos. Ironiskt nog tycks då jämförelsen mellan Lacan och Derrida ytterst bli en om vem som har *minst* fallos, vilket med tanke på fallos rent symboliska ställning i den žižekska texten ytterst ändå kan sägas handla om vem som har mest fallos. Vem som kort sagt intar ställningen av Undantaget.

Betyder detta att den ständiga strävan från det falliska återfall och den feminina akten som diskuterades i det tredje kapitlet bör avfärdas? Att hans kritik av falliska återfall generellt bör lämnas eftersom varje utpekande av ett återfall i förlängningen endast syftar till att grundlägga den egna lacanska positionen som ett undantag? Och att detta som Rex Butler hävdade är en konsekvens av att varje *lilla a* måste bli en ny herresignifikant, alltså att all symbolisk existens till slut måste återfalla i det falliska? Mitt svar på dessa frågor är nekande. Därmed ger min läsning inte heller stöd för idén om att misskännandet av Derrida skulle ha en väsentlig funktion för den žižekska

texten, eller åtminstone inte för dess radikala potential. Om misskännandet har en funktion är det att försvara den falliska fantasi som fortfarande grundar Žižeks diskurs och som Derrida i form av ett objekt skuggar. Någonstans tycks detta just korrumpera den radikala transformation han genomdriver med avseende på Lacan. Plötsligt kretsar inte Žižeks text endast kring ett symptom, utan kring ett objekt med en minimal distans till ett annat objekt och genom denna distans skapas också en hierarki mellan objekt. Ett fantasmatiskt avstånd upprättas på ett sätt som återigen etablerar ett falliskt rum, där sättandet av detta rum genom herresignifikanten Lacan följs åt av Derrida som *lilla objekt a*. Detta *lilla a* spelar en avgörande funktion just i utmärkandet av Žižek som undantag, i reduktionen av den žižekska textens uppgörelse med sitt eget objekt där reduktionen just gäller det sätt på vilket den parallaxa synvinkelns ständiga oscillering vid denna punkt fixeras i en mer konventionell jämförelse där inte längre de olika systemens partikulära sätt att behandla det reala står i centrum. ”L ◊ d” som en fantasmatisk reduktion av den žižekska identitetens mest ursprungliga rörelse kring det oändligt samma, kanske bäst sammanfattad i ett matem som kondenserar Lacans formler för fantasin, det genomstrukna subjektet och Saussures tecken: *Ž/žek,* vilket skulle beteckna den žižekska textens ständiga rörelse kring sitt eget odöda objekt.

Applicerat på frågan om Derrida innebär detta resonemang att vi genom att ta fasta på den topologiska relationen av ett *Ž/žek* i dekonstruktionens egen text, kan frigöra dekonstruktionen från den läsning ”L ◊ d” fångar den i. Till exempel skulle detta innebära en omvärdering av den triad Žižek upprättar mellan Deleuze, Derrida och Lacan i *Organ without bodies.* För triadens implicita budskap ”positiv immanens – negativ transcendens – immanent negativitet” tycks förenkla och göra relationerna mellan Deleuze, Derrida och Žižek (för Lacan är här ytterst namnet för Žižeks egen position) entydigare än de antagligen är. Detta är inte platsen att göra reda för en rimligare bedömning, men det är ändå på sin plats att markera möjligheterna för ett projekt som gör med Derrida det Žižek gör med Deleuze i *Organs without bodies,* alltså att öppna upp det i Derridas topologi som närmar sig *Ž/žek*, kort sagt det i Derridas text som inte kan sägas begränsa sig till en ny fallisk gest utan i radikal mening tar Žižeks immanenta dödläge som utgångspunkt. Detta skulle vara att gå mot en viss trend inom dagens filosofi att spika fast Derrida vid den negativa ontologins kors en gång för alla.[309] Liksom jag argumenterat för ovan finns här en tendens att inte fullt ut följa frågan om vad den negativa ontologin gör i Derridas text. Ja, ytterst tycks frågan vara om det ens kan sägas finnas någon yta ”mellan” Derrida och Deleuze att intervenera i.

[309] Se Georgio Agamben, *Potentialities. Collected Essays in Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 1999), Daniel W. Smith, “Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence” i *Between Deleuze and Derrida* red. Paul Patton & John Protevi (New York: Continuum, 2003).

Sju stigar hem till sociologin

Att placera *Ž/žek* i centrum för en sociologisk analys, vad skulle det innebära? Givetvis att intresset riktas mot ett visst möte med ett odött element, en analys som ständigt sysselsätter sig med det bisarra, men som inte ställer detta i något entydigt motsatsförhållande till normaliteten. I den meningen ekar det odödas analys dock endast sociologins klassiska ambition att söka förklara normaliteten via avvikelsen. Men denna ambition kompletteras här med den mer filosofiska idén om ett andra som ständigt flyr och förföljer det samma. Avvikaren reflekterar inte endast normaliteten. Normaliteten i sig är avvikande, annan. Det avvikande störtar ner det normala i en avgrund den aldrig kan ta sig ur. Därför placeras vi här vid en punkt där sociologin får svårt att upprätthålla sin jurisdiktion och där den måste ställa dessa ontologiska frågor som den trots att den inte kan klara sig utan, inte heller kan göra till sina egna. Sociologin kan vid denna punkt inte längre värja sig mot den filosofiska frågan om ontologin. I den žižekska texten ifrågasätts här också gränserna mot andra vetenskaper som psykologin, men också de mot andra sfärer av samhället som politiken. För avgrunden är för Žižek ytterst subjektet. Inte som ett rent, tomt eller strikt negativt subjekt. Inte som ett realt ingenting som det symboliska alltid endast indirekt markerar – utan som det *Ž/žek* som äger rum genom det symboliskas själva yta. Aldrig på förhand bestämt. Alltid en effekt inom en viss symbolisk konstellation, men samtidigt inte entydigt bestämd av denna. Hur påbörja en sådan socio-odödologi? Jag gör det i det följande genom att sakta vandra hemåt mot sociologin på sju i flera avseenden överlappande stigar. Vandra hem *till*? Kanske det snarare handlar om ett antal vandringar *genom*? Kanske är det enligt någon inte ens det. Och kanske bör vi just därför insistera på att de faktiskt leder hem och att det vi når, även om vi inte når fram, just är sociologi.

(i) Behandla dem som hundar! Av en snabb blick på dagens tv-utbud framgår hur de senare decenniernas tilltagande kognitiva eller beteendevetenskapliga dominans inom psykologin idag även reflekteras i mer lekmannamässiga och vardagliga sammanhang. Gång på gång ser vi hur ett och samma scenario utspelar sig framför våra ögon – experten ingriper i och styr upp det kaos, den ekonomiska misär eller tristess som frodas hos gemene man och kvinna. Formeln upprepas överallt, i allt från lyxfällor och sexproblem till hunduppfostran och jämlikhet. Ett av de mest intressanta exemplen gäller kanske just hunduppfostran. Fast inte applicerat på hundar, utan på äkta makar. I serien *Fot älskling! Så dresserar du din man* som enligt Kanal 5 ”baseras på premissen att män har 85 procent av sin DNA gemensam med hundarna och att träning som fungerar på hundar även fungerar på män” anlitas således en professionell hundtränare som då ska hjälpa kvinnor att ”träna sina män till bättre vanor och uppförande.” Detta skulle kanske kunna tänkas som en logisk följd av en allmänt tilltagande skepsis mot talet om skillnader mellan människor och djur, men antagligen spelar programidén

mest med den klichéartade jämförelsen mellan män och djur som snarare förflyttar än upplöser skillnaden människa/djur. För snarare än att förmänskliga hundar, tycks det vara männen som skjuts över i djurkategorin som om de vore hundar och märkligt nog tycks detta inte alls påverka vår syn på kategorin män. Varför? En förklaring kanske kan sökas i en annan mer intressant upplösning mellan djur och människa som inte bara gäller *Fot älskling! Så dresserar du din man*, utan genren som sådan. Frågan gäller synen på fostran. För de metoder som förs över från hundträningen till männen tycks när vi ser närmare på saken vara snarlika de vi ser i program som *Supernanny* (här applicerade på bångstyriga barn) och *Lyxfällan* (där personer i ekonomisk kris får hjälp). Som ofta när det gäller beteendevetenskaplig metod är arbetet inriktat på ordningsskapande, tydliga strukturer, belöningssystem och ibland straff. Vid denna punkt är den givna lockelsen i en kritisk analys att fokusera hur denna hjälp genom tv-mediet övergår i något diametralt motsatt, hur de professionella lärdomarna från normaliseringsprocessen alltid redan blandas med det perversa njutande tittaren (voyeuren?) utvinner i det han eller hon ofta kan placera sig åtminstone något närmare det normala än de hjälpsökande (för ofta spelar dessa serier på en paradoxal identifikation och distans med dessa, som låter tittarna samtidigt känna igen sig och känna sig bättre än aktörerna). Men vi kan också rikta uppmärksamheten mot det förhållande att det inte tycks vara någon tillfällighet att länken mellan fostran av människor och fostran av djur just kan tillåtas att infinna sig med avseende på fostran av män. Det tycks nämligen finnas något betryggande i just denna upplösning av distinktionen mellan människa och djur. Något som antyder att det endast är frågan om en tillfällig karnevalesk omkastning som egentligen inte hotar någonting. För visst blir effekten betydligt obehagligare när vi byter ut den dresserade parten, så att vi istället får ett *Fot älskling! Så dresserar du din kvinna*, eller *Fot älskling! Så dresserar du ditt barn* eller *Fot! Så dresserar du dina (med)arbetare*, o.s.v. Vad vi rör här är i Žižeks mening just skillnaden mellan påståendets imaginära nivå och utsägandets symboliska nivå. Obehagskänslan är så att säga ”beviset” för att vi i de senare fallen närmar oss den omedvetna nivå på vilken våra samhälleliga relationer bestäms, medan vi i dressyren av mannen sysselsätter oss med en övning som snarast fungerar som ett kittlande överskridande från vilken parrelationen hämtar sig snabbt. Motståndet mot att producera en serie som *Fot älskling! Så dresserar du din kvinna* skulle därför ha att göra med att den presenterar det överskott eller den obscena skugglag som ger den heterosexuella matrisen stöd, medan *Fot älskling! Så dresserar du din man* endast verkar på det imaginäras nivå.

(ii) Vi njuter i socialisationen! Žižeks lacanska syn på kastrationen kan med fördel jämföras med sociologins tal om socialisationen, där den bild som i sociologin och socialpsykologin ofta förmedlas av George Herbert Meads idé om det så kallade rollövertagandet intar en nyckelroll. Väsentligt för båda perspektiven är att det symboliska sammanhanget eller kommunika-

tionen föregår individens självuppfattning och upplevelsen av ett jag (eller ”mig” som Mead säger) och att vi som subjekt får tillgång till oss själva endast via den omväg den Andre (eller Meads ”generaliserade andre”) utgör. Men det finns också en avgörande skillnad mellan dessa perspektiv som uttrycker sig med avseende på frågan om subjektets identifikation med sin omvärld och den Andre, till exempel när det gäller synen på barnets första imitationer av sin omvärld, mellan ”den funktionella identifikation” som Mead menar utgör förutsättningen för individens medvetenhet och Lacans idé om mimikry.[310] Inom båda dessa perspektiv tycks det som om människan antas ha en inneboende förmåga att härma andra och inom båda perspektiven är det väsentligt att reflektionen uppstår som en sekundär konsekvens av den imiterande praktiken. Meads idé är övertygande i all sin enkelhet, där den medfödda förmågan att imitera andra genom våra handlingar förkroppsligas i vårt sätt att föra oss och sedermera ingå i sociala sammanhang där våra gester också antar en symbolisk mening. Men det finns ett problem i detta perspektiv som sällan uppmärksammas. Nämligen det förhållande att *förmågan* till funktionell identifikation i sig inte förklarar *varför* individen börjar imitera. Vi lämnas därmed i en teoretisk situation där vi tvingas anta att imitationen är ett slags biologisk disposition. I den žižekska texten är emellertid imitationen i sig ett svar på det ursprungliga dödläge vi benämnt urkastrationen. Som noterades i diskussionen om ideologin ovan möter interpelleringen i subjektet inte en tom yta att rista in sig på. Subjektet är inte ett *tabula rasa*, utan en kvasi-transcendental fråga som kräver ett svar angående den egna existensen (*Che vuoi?*) och det är denna fråga som här anses motivera identifikationen. Förmågan till identifikation är så att säga något subjektet redan från början investerar sig självt i och hon är därför inte bara bunden till den Andre genom de gester, normer och ideal som hon övertar, utan omvänt också genom något ”som är mer i dessa än de själva.” När hon övertar en gest eller norm är detta ”mer” den dimension av normen som jag använder som svar på frågan om vem jag är, kort sagt den dimension jag njuter. Hos Žižek och Lacan är denna investering redan på plats i de inledande försöken att imitera omvärlden. Lacans idé om mimikry signalerar just detta. Precis som Meads funktionella identifikation är mimikryn en (imaginär) identifikation innan den symboliska identifikationen, alienerad i bilden av den andre. Men till skillnad från den förra siktar den ytterst inte mot härmandet som sådant, utan mot det i gesterna som indikerar något bortom gesterna själva (*HRL*, 116). Det innebär att redan denna tidiga identifikation av Lacan och Žižek antas vara uppbunden i det olösliga problem som urkastrationen utgör.

[310] Se George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934), s. 238 respektive Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Norton, 1981).

Denna fråga om subjektets njutande eller investering i socialisationen har traditionellt sett getts litet utrymme i den sociologiska diskussionen. Möjligen kan detta sägas ha förändrats i och med Axel Honneths och Hans Joas nytolkningar av Mead och i synnerhet då kanske den förres idé om hur Meads teori om rollövertagande i grunden handlar om frågan om erkännande. Hos Honneth väcks nämligen frågan om hur subjektets internalisering av den generaliserade Andre i grunden är kopplad till begäret att bli erkänd.[311] Bortsett från liknande tolkningar framstår emellertid Meads idé om självets formering och rollövertagandet ofta som märkligt döva för subjektets investering i dessa processer, hur denna investering skriver in sig i subjektets egen verklighet och hur subjektet deltar i sin egen patologi. Detta blir kanske mest tydligt med avseende på förståelsen av situationer där vi har ett tydligt offer som i fenomen som våldtäkt och incest. Här ligger det nära till hands att exkludera frågan om offrets deltagande, eftersom allt annat vore att skuldbelägga offret. Inte desto mindre tenderar en sådan uteslutning att förlora ur sikte den verkligt djävulska dimensionen i offrets belägenhet. Så har det vid åtskilliga tillfällen konstaterats hur incest ofta leder till svåra skamkänslor hos det utsatta barnet och att dessa känslor är ett av de svåraste hindren både när det gäller att söka hjälp som att bearbeta traumat. Nu är emellertid dessa skamkänslor svåra att förklara i termer av rollövertagande. Ja, även försök att tolka dem som en konsekvens av brist på erkännande tycks här slå slint, eftersom det är svårt att se varför en sådan brist i sig med nödvändighet skulle väcka skam. En alternativ tolkning är att det istället är en viss minimal delaktighet i incesten som utgör det verkliga traumat. Vad föräldern utsätter barnet för är nämligen inte endast ett övergrepp, det är ett fostrande och identitetsskapande övergrepp som utnyttjar och manipulerar barnets fråga om den egna existensen och vad han eller hon är för den Andre i ett spel barnet ännu inte vet innebörden av. Det verkliga övergreppet skulle i den meningen alltså vara att en viss ursprunglig vetgirighet hos barnet utnyttjas och när skammen därmed uppkommer skulle det inte endast vara för att barnet förstår att det utsatts för ett övergrepp, utan för att det dessutom inte kan ta sig ur sin egen, om än så minimala, delaktighet. Nu har vi givetvis andra fenomen där offerrollen är mer indirekt eller abstrakt som i fallet med *anorexia nervosa*. Även i liknande fall känns talet om subjektets egen delaktighet riskabelt, varför ”patologin” hellre uppmärksammas som en konsekvens

[311] Se Axel Honneth, *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity Press, 1995). Samtidigt tycks Honneth göra frågan om begäret till en rent intersubjektiv fråga, vilket leder till två svagheter i resonemanget från ett žižekskt perspektiv. För det första förblir det ett mysterium varför ett begär efter erkännande alls uppstår. För det andra tycks tolkningen inte innehålla någon tydlig länk mellan den funktionella identifikationen och den intersubjektiva, varför den förra riskerar att reduceras till en naturlig imitation. Žižeks obskyra idé om den mystiska frågan *Che vuoi?* tillhandhåller en sådan länk genom att den tänks som en fråga som endast efter kastrationen retroaktivt kan formuleras som en symbolisk fråga, men som inte desto mindre förkroppsligar något som av strukturella skäl alltid redan måste ha varit på plats innan kastrationen, nämligen ur-kastrationens dödläge.

av sjuka kroppsideal som subjektet inte förmodas kunna hantera adekvat. För riskerar inte idén om en sådan delaktighet att individualisera fenomenet och maskera dess strukturella orsaker? I enlighet med den žižekska texten är emellertid en sådan uppdelning mellan subjekt och struktur ohållbar, eftersom subjektet alltid redan agerar inifrån och förkroppsligar strukturen. Och det är därför som *anorexia* inte heller behöver ses som ett entydigt resultat av internalisering, utan hellre bör ses som en aktiv och pågående kamp med denna, med andra ord som en reaktion mot idealen (vi behöver väl knappast påtala att detta motstånd inte är ett medvetet subjekts motstånd, utan internaliseringens egen kamp med sig själv). För en sådan tolkning blir det observerade förhållandet att anorektikern inte kan bedöma sin egen kropp neutralt (den ser alltid för tjock ut) viktigt, ett förhållande som inte sällan tolkas som att anorektikern saknar förmågan att bedöma sin kropp, som om han i sitt rollövertagande misslyckats med att internalisera just denna dimension. Men kanske handlar det inte om en passiv brist? Kanske rör det sig tvärtom om en aktiv oförmåga, eller vägran att inordna den egna kroppen i den neutrala ordningen av jämförbara och ekvivalenta kroppar? I denna tolkning skulle anorektikerns praktik i grunden vara strukturerad kring en distinktion som gör den egna kroppen till det överskott som alltid redan är uteslutet ur de internaliserade idealen, något som också skulle förklara det faktum att en viss avsexualisering av samma kropp inte sällan tycks vara en del av tillståndet. Båda dessa exempel understryker då sammanfattningsvis det sätt på vilket en žižekskt influerad analys ständigt måste föras tillbaka mot frågan om hur subjektet njuter i sin relation till den Andre, eller hur – för att parafrasera Freuds kända idé om att ”vi vantrivs i kulturen” – ”vi njuter i socialisationen.”

(iii) Från konstruktion till verklighet och vidare till fantasi. Vilken betydelse har analysen av Žižeks analys för den fråga vi inledde avhandlingen med rörande förhållandet mellan konstruktion och verklighet? Frågan ställdes bland annat i relation till Bruno Latours kritik av den moderna uppspjälkningen i subjekt och objekt, tankens ideala insida och verklighetens materiella utsida och hela frågan om den žižekska texten placerades innanför ramen av Latours upplösning av subjekt och objekt i ett gemensamt ”kollektiv” av mänskliga och omänskliga aktörer och aktanter.[312] Vid det här laget är vi mogna att kvalificera och problematisera denna inplacering av Žižek. Faktum är att Latours ontologi vid närmare betraktelse tycks ligga nära det deleuzska planet av immanens som ovan diskuterats. Som Latour uttrycker det finns det endast en ”bosättning” som sammanbinder ”frågor om ontologi, epistemologi, etik, politik och teologi.”[313] Likt Deleuzes mängd är Latours

[312] I det fortsatta resonemanget förlitar jag mig helt till Latours beskrivning av sin position i Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1999).
[313] Latour 1999, s. 293.

kollektiv också det mer ursprungliga vara-flöde som subjekt/objekt-uppdelningen alltid redan förutsätter. Detta påminner om Žižeks idé om att det endast finns en diskurs, en symbolisk ordning eller för att använda hans referens till Hegel en ”objektiv ande.” En avgörande aspekt för både Žižek och Latour handlar om den falska motsättningen mellan det verkliga och det konstruerade (symboliska), där den i Latours mening ”moderna” distinktionen uttrycker sig i att det objektivt verkliga uppfattas som autonomt från det subjektivas konstgjorda konstruktioner. Detta är enligt Latour inte bara ett problem inom naturvetenskapen. Tvärtom menar han i sin kritik av socialkonstruktivismen att denna är lika fast i det dikotoma tänkandet som den objektivistiska vetenskap den ofta kritiserar. Ja, kanske är konstruktionismen själv till och med *mer* fast i det dikotoma tänkandet i och med att den sysselsätter sig med och tar dessa distinktioner som utgångspunkt för sin egen praktik, till skillnad från den objektivistiska vetenskapen vars praktik enligt Latour är konstituerad i en radikal upplösning mellan objektivt och subjektivt. I lacansk terminologi kan vi uttrycka Latours resonemang om vetenskapen på följande sätt. De objektiva vetenskapsmännen definierar och uppfattar på en medveten imaginär nivå sin egen praktik som apolitisk och i den meningen är de också fast i ett dikotomt tänkande där de ser sin egen kunskap som en direkt återspegling av en objektiv verklighet och skyr varje form av intervention från samhällsvetenskapen och humaniora då dessa ses som rent subjektiva, politiska vetenskaper som hotar det objektiva med ett slags ”mobbens välde.” Men enligt Latour spelar detta ingen som helst roll på den vetenskapliga praktikens symboliska nivå som enligt Latour snarare bör beskrivas i termer av det kollektiv av interagerande aktörer och aktanter, där aktören lika gärna kan vara det som konventionellt uppfattats som det vetenskapliga objektet som vetenskapsmannen. Det är denna nivå socialkonstruktivismen missar då den beskriver vetenskapliga fakta som sociala konstruktioner. Den faller så att säga tillbaka på ett mytiskt socialt rum eller sammanhang som föregår själva konstruktionen av fakta, när det sociala och objektiviteten i själva verket är produkter av samma kontinuerliga produktion. I detta tycks Latour också ligga nära Žižeks syn på förhållandet mellan konstruktion och verklighet.

Någonting skaver emellertid också mellan dessa båda perspektiv och vi kan närma oss detta något via Latours kritik av dikotomin mellan artificiella fetischer och autonoma fakta. Det viktiga här är att objektivismen och subjektivismen är förenade i samma strävan mot att utplåna den artificiella fetischen. Den objektivistiska vetenskapen i sin rädsla för att blanda in frågan om politik och det sociala i sin praktik (när den ironiskt nog redan finns där), den socialkonstruktivistiska forskningen i sitt avslöjande av den vetenskapliga sanningen som en fetisch som döljer en mer objektiv, social verklighet. Latour bryter med denna uppdelning mellan autonoma fakta som vi kan få kunskap om och fetischer som vi endast kan tro på, med sitt begrepp *faktischen* som upplöser motsättningen mellan tro och kunskap. Enligt detta be-

grepp är det verkliga och det konstruerade inte längre motsatta varandra, då faktischen just framträder som verklig och autonom genom själva konstruerandet, så att vetenskapen producerar verklighet som alltid redan är oberoende av vetenskapen. Likt Žižeks *objekt lilla a* är faktischen samtidigt symboliskt konstituerad och real, på så sätt att konstruerandet och verkligheten inte längre utesluter varandra. Men här börjar också skillnaderna mellan Latours och Žižeks perspektiv bli för stora för att kringgå. Tre frågor kan lyftas fram som särskilt viktiga: (1) deras olika inställning till tron, (2) det förhållande att det immanenta planet hos Žižek alltid redan är genomkorsat av en immanent klyfta eller ett dödläge, samt (3) att Žižek därmed fortsätter att tala inom ramen för ett slags subjekt/objekt-uppdelning. Denna sista punkt är kanske mest slående eftersom vi gång på gång i vår analys av Žižeks text sett att hans fundamentala operation inte så mycket består i att överge problematiska uppdelningar som subjekt/objekt-uppdelningen eller den mellan fakta och fetisch, som att skaka om dem inifrån. Hans intresse för Marx analys av varans fetischliknande karaktär springer således inte ur det förhållande att Marx här visar hur varan som fetisch döljer varans sociala ursprung. Det verkligt intressanta är hur detta döljande (och således den kapitalistiska fetischeringen av varan) utgör själva förutsättningen för de liberala subjektens sätt att relatera till varandra som jämlikar, till skillnad ifrån det förkapitalistiska samhället i vilket själva relationerna mellan subjekten var föremål för fetischering. Något enklare uttryckt går vi alltså från en ordning i vilken själva samhällsordningen tas som given och omöjlig att påverka, till en ordning i vilken endast varan framstår som naturlig. I båda fallen markerar emellertid naturaliseringen den magiska punkt i systemet som ger det dess legitimitet, en punkt som vi i enlighet med förskjutningen från det falliska till det feminina visserligen kan genomtränga men aldrig göra oss av med. Här måste vi emellertid gå försiktigt fram, för genomträngningen innebär förvisso att ordningen berövas det naturliga stödet och att det som hos Latour därmed etableras ett plan på vilket både det naturliga och konstgjorda får plats. Men det innebär för Žižek inte att spänningen upphör, utan att den ges en ny ställning. Därmed skulle vi i enlighet med Žižeks topologi kanske hellre hålla oss kvar vid motsättningen mellan fakta och fetisch än upplösa dem i en ny verklighet som faktischen. Snarare än att tala om en faktisch som samtidigt är symbolisk och real, skulle vi kanske tala om en faktisk, symbolisk ordning (S2) märkt av det reala vid platsen för fetischen (*lilla a*).

Det är vid denna plats vi slutligen kan vända oss till frågan om tron. För kanske är den märkligaste aspekten av Latours argument hur han i sitt brott med uppdelningen mellan det konstgjorda och det verkliga exkommunicerar tron, något som sker genom att den klumpas samman med ”det moderna” och ställs mot (det verkliga?) kollektivet och faktischen. I detta tycks Latour komma farligt nära att hantera tron som den nya fetisch vetenskapsstudierna eller vetenskapssociologin måste göra sig av med för att framträda som en verklig vetenskap. Det är med andra ord som om Latour återinför det han

kritiserar då hans upplösning följs åt av en ny distinktion mellan tro och verklighet. Problemet är emellertid inte bara att han reducerar tron till den moderna, kritiska tron på att andra tror (medan den moderne själv antar sig veta) och således avfärdar trons betydelse för vetandet, utan att han gör detta i en bok vars uttryckta ambition är att presentera ett ”hopp” (*Pandora's Hope*). Så rör sig i hemlighet boken och den latourska verkligheten mellan två former av tro: modernitetens bannlysta tro och författarens egna förhoppningar om (implicit alltså tro på) möjligheten av en ny form av vetenskap. Till skillnad från detta skriver Žižeks topologi alltid redan in frågan om tron i hjärtat av sig själv, på så vis att det symboliskas faktiska ordning ursprungligen betraktas som skuggat av den trosakt eller fantasi som öppnar upp den. Skillnaden blir här att den moderne kritikerns (i Latours mening) tro på de andras tro kan jämföras med de andras tro, på så sätt att de möts just vid denna punkt som ingen av dem helt kan gripa. De möts i sina fetischer och därför kan deras respektive sätt att förhålla sig till dessa omöjliga punkter jämföras som homologa utan att kollapsas i en och samma verklighet.

(iv) Kapitalet är dödläget! I en av sina typiskt gåtfulla utsagor hävdar Žižek i en diskussion med Laclau att ”kapitalet är realt.” I och med detta återvänder han inte endast till ett för sociologen kärt gammalt ämne, utan också till den Althusser som hos post-althusserianer som Badiou och Laclau i det närmaste kommit att få ställningen av något bortträngt, den Althusser som menade att ekonomin överdeterminerar samhället och politiken.[314] I detta sammanhang verkar Žižeks utsaga i det närmaste som ett slags ”return of the repressed”, även om det handlar om ett tvetydigt återvändande som tar fasta på Laclaus och Badious politiska vändning. Denna tvetydighet fångas kanske bäst i den falska motsättning Žižek har identifierat mellan ”klasskampen” (en politisk kamp förankrad i den ekonomiska basen) och ”postmoderniteten” (en politisk kamp som frigjort sig från frågan om ekonomin) och som enligt honom organiserar dagens marxistiska diskussion i form av ett tvingande val: ”Klasskamp eller postmodernitet?!” Laclau och Mouffes kritik av såväl den klassiska marxismen som Althusser baseras till exempel på denna motsättning i sitt avfärdande av all ontologi som gör ekonomin till något innan politiken som essentialistisk.[315] I Laclau och Mouffes ontologi måste ekonomin även i den transcendentala form som Althusser ger den avvisas, eftersom liknande idéer hotar att undergräva den politiska kampens öppenhet. Kampen kan så att säga inte referera till eller grundas i något utan-

[314] Louis Althusser & Etienne Balibar, *Att läsa kapitalet,* Band 1 (Stockholm: Bo Cavefors, 1970)

[315] Ernesto Laclau & Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985), s. 99. Enligt Laclau och Mouffe kommer en allt för entydig strukturell determinism att organisera Althussers argument, i det att idén om ett abstrakt och universellt objekt (ekonomin) alltid i sista instans bestämmer vårt samhälles konkreta och manifesta uttryck (för Laclau och Mouffe då i synnerhet den politiska kampen om hegemoni).

för sig själv, för om den gör det har den i tysthet redan underordnat sig en viss hegemonisk ordning, i den traditionella marxismen alltså den ekonomiska basens hegemoniska ställning. I detta blir som Jacob Torfing uppmärksammat Laclau och Mouffes marxistiska position en som med nödvändighet berövar den ekonomiska strukturen dess bestämmande kapacitet.[316] Inte desto mindre sker det i och med denna evakuering av basen något märkligt med ekonomin. Liksom Frankfurtskolan tycks Laclau och Mouffe såväl som Badiou i sin politisering av marxismen göra sig av med just den Marx i vilken Althusser fann den marxistiska vetenskapen, alltså den Marx som i *Kapitalet* formulerar kapitalets logik. Och det är just denna logik Žižek avser när han talar om att kapitalet är realt. Detta reala måste förstås mot bakgrund av Žižeks kritik av den uppfattning som likställer det reala med ett omöjligt ting. Enligt min mening menar Žižek inte som Laclau tycks uppfatta det att det kapitalistiska systemet är realt snarare än symboliskt. Faktum är att han aldrig påstår att kapitalismen är real. Det finns visserligen en radikal tendens i det kapitalistiska systemet eftersom det hör till dess logik att ständigt revolutionera sig självt. Men samtidigt har denna självrevolution en mer konserverande funktion – all förändring inom det kapitalistiska systemet syftar nämligen som Marx visade ytterst till att maskera dess grundläggande antagonism mellan arbetare och kapital. Denna antagonism är den självreglerande distinktion som i luhmannska termer organiserar kapitalismen som ett autopoietiskt system.

Annorlunda uttryckt skulle vi kunna säga att kapitalismen som symbolisk ordning är feminin såtillvida som den gör det rotlösa, spekulativa och abstrakta till sin enda princip, men fallisk i det sätt på vilket spekulationen som sådan blir ett verktyg i maskerandet av den grundläggande distinktionens hierarkiserande verkningar. I sitt tal om att den kapitalistiska logiken är real spelar därför Žižek på samma tvetydighet som vi såg i den sexuella skillnaden. För även om det finns goda skäl att misstänkliggöra den skillnad som heterosexualiteten såväl som ekonomin som ”generativa matriser” grundar sig på, så presenterar samtidigt dessa skillnader det reala. Och som vi sett är den enda vägen ur matrisernas fantasmatiska grepp om subjektet och ordningen därför att genomkorsa dem inifrån i en rörelse som jag ovan talat om i termer av fantasins återvändande till sig själv. Så markerar kapitalet det reala såtillvida som det är det i kapitalismen är det som alltid ”återvänder till sin plats” och ”förblir sig självt” (*CHU*, 223), men den innehåller också den redan nämnda konservativa maskeringen, vilken som vi sett ges stöd av alltifrån den tredje vägens socialdemokrati till den postmoderna så kallade identitetspolitiken, men också av mer teoretiskt underbyggda rörelser som dekonstruktionen och det deleuzianskt influerade motståndet mot staten. Det är vid denna punkt frågan om Žižeks position möjligen kan ses som en åter-

[316] Jacob Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek* (Oxford: Blackwell, 1999) , s. 149.

gång till Althusser blir informativ. Till exempel kan vi här uppmärksamma hur Althusser samtidigt influeras av Kant och Spinoza, hur han å ena sidan betraktar ekonomin som ett transcendentalt begrepp i Kants efterföljd, men å andra sidan med referens till Spinozas filosofi uppfattar den som nödvändigt immanent i systemet, endast närvarande genom sina verkningar. Påminner inte denna korsning ironiskt nog (eftersom Althusser ju betraktade sig som anti-hegelian) om Žižeks hegelska position och formulering av det reala (här kapitalet alltså) som det immanenta, kvasi-transcendentala dödläget i hjärtat av det symboliska?[317]

Samtidigt har vi redan påstått att det handlar om ett tvetydigt återvändande i det att Žižeks position samtidigt är tydligt präglad av post-althusserianernas politisering av marxismen. För enligt Žižek råder det ingen tvekan om att kampen måste föras på det politiska planet. Men enligt Žižek tycks den politiserade marxismen i sin rädsla för ekonomin misslyckas med att förstå relationen mellan ekonomi och politik. För ekonomins reala ställning innebär inte att den är en bakomliggande substans som därför måste uteslutas ur politiken. Tvärtom bidrar ironiskt nog denna politiska uteslutning av ekonomin till kapitalismens egen naturalisering av ekonomin! Kapitalismens falliska naturalisering av den egna grundläggande distinktionen förstärks i och med att kampen mot systemet vägrar att befatta sig med denna substans. Och Žižeks radikala vändning av detta är följaktligen (1) att införliva ekonomin i det politiska *samtidigt* som (2) han berövar den kapitalistiska logiken all form av substans. Det är på detta sätt vi ska förstå hans idé om att det trots att ekonomin är det kapitalistiska systemets orsak, inte desto mindre är på politikens nivå kampen måste föras. Att säga att kapitalet är realt innebär att det inom kapitalismen förkroppsligar det symboliskas reala dödläge. Det betyder inte att det är en autonom instans eller makt bortom kapitalismens politiska ordning och i så måtto som Žižek önskar ett brott med kapitalismen handlar det då om att ”lyfta upp” denna kvasi-transcendentala instans på det symboliskas yta, eller kanske snarare frigöra dess virtuella eller artificiella väsen från all form av naturaliserad substans och således göra den till utgångspunkt för en egalitär politisk ordning. Ekonomin är därför när allt kommer omkring kanske endast bestämmande såtillvida som den genom det kapitalistiska systemets grundläggande distinktion undanhålls politiken?

(v) Det universella och frågan om översättningen. I det tredje kapitlet i denna avhandling diskuterades Žižeks syn på det universella. Detta gjordes i synnerhet mot bakgrund av hans kritik av Judith Butler. Liksom hos Butler är det universella i Žižeks tappning radikalt icke-substantiellt. Deras universalism har således väldigt lite att göra med den med universalismen ofta associerade föreställningen om att det är möjligt att isolera ett antal grund-

[317] På liknande sätt kommer vi lite längre fram se hur Žižek just placerar sin Hegel som en syntes av Spinozas ”hedniska” immanens och Kants ”judiska” transcendentalism.

läggande drag som förenar all mänsklighet och som inom samhällsvetenskapen kanske mest påtagligt gjort avtryck i antropologin.[318] Den bryter också med den rationella universalism som bland annat kritiserats i termer av etnocentrism och sexism för att likställa en kategori eller enskild del av mänskligheten med mänskligheten som sådan. Också i dessa fall tänks det universella som bestämda substanser av olika slag (må det sedan gälla naturliga eller ideala egenskaper eller drag), även om de inte som den tidigare formen av universalismen antas delas av alla. Denna substantiella essentialism bryter Butler med redan i *Gender trouble* och det är mot bakgrund av detta brott hennes tolkning av Hegels konkret universella (som vi ovan följt) ska läsas. Vad hon gör är nämligen att tolka detta universella genom den poststrukturalistiskt informerade idén om en i grunden öppen diskurs som ständigt måste upprätthållas och omförhandlas. Det ”konkreta” består här i det sätt på vilket det universella aldrig kan förlita sig på någon substans eller idé utanför den ständigt omförhandlade diskursen. Diskursen eller det symboliska är konstitutivt öppen och det är också detta som gör det möjligt att erkänna ”de andra” som tidigare uteslutits av det universella (exempelvis de homosexuella i den heterosexuella matrisen). Butlers universella är därför i ständig tillblivelse, ett universellt i vardande, alltid redan möjligt att öppna upp inför de andra. Även hos Žižek är denna fråga om det symboliskas relation till annanheten avgörande, men kanske mer med avseende på ”det andra” i form av det reala än på några partikulära ”andra.” Ja, faktum är att detta realt andra (som jag ovan i min dekonstruktiva läsning av Žižek ibland uttryckt det) är så viktigt i hans universalism att det i sig ytterst får ställningen av det universella självt! Förvisso kompliceras detta av att han även fortsätter att tala om det symboliska som universellt, men detta kan i sig tänkas möjliggöras av att själva genomträngningen av fantasin om det substantiellt symboliskt universella inte endast leder till att det reala görs universellt, utan också till det förhållande att det symboliska i sig ses som realt och därmed alltså universellt.

För att återvända till en bredare samhällsvetenskaplig diskussion kan vi till exempel betänka vad en sådan konkret universalism skulle kunna betyda inom ramen för diskussionen om möjligheterna till ”översättning” mellan olika partikulära kulturer. Stanley J. Tambiah nämner i en reflektion över den filosofiska diskussionen kring antropologins tolkning av andra kulturer ett antal viktiga resonemang som vi här kan utnyttja för att klargöra Žižeks position. Inledningsvis kan vi notera hur Žižeks utgångspunkt i förstone tycks kunna liknas vid Alasdair MacIntyres idé om att antropologen i sina försök att klargöra en annan kulturs meningsstandards med nödvändighet

[318] Clifford Geertz har i *The Interpretation of Cultures* (London: Fontana Press, 1993 (1973)) kritiserat denna föreställning som en tro på att antropologin kan finna ett *consensus congentium*, alltså ett antal saker som alla människor delar samma uppfattning om och ser som rätt, riktigt och viktigt.

använder sig av och faller tillbaka på sina egna rationella standards.[319] Men liknelsen håller inte såtillvida som MacIntyre menar att varje framgångsrik översättning förutsätter att det finns ett slags gemensamt rum eller gemensamma föreställningar, normer eller handlingar. Detta resonemang tycks komma nära ett annat som Tambiah tar upp, nämligen Donald Davidsons idé om en ”principle of charity.” Enligt Davidson måste vi alltid redan anta att den talare vi ännu inte förstår är konsekvent, för det är endast givet att vi gör det som det blir meningsfullt att försöka pussla ihop och förstå talarens utsagor.[320] Vad Davidson och MacIntyre därmed tycks dela är idén om att tolkningen av de andra förutsätter en apriorisk överenskommelse eller rationalitet.[321] Men med utgångspunkt i den žižekska texten kan vi ifrågasätta likställningen mellan å ena sidan detta ”ännu inte” eller ”som om” och å andra sidan en faktiskt närvarande rationalitet. För vad vi faktiskt tycks konfrontera är ju snarare en föreställning, förväntning eller fantasi hos lyssnaren om en närvarande rationalitet och det är då denna fantasi om rationaliteten eller meningen som motiverar lyssnaren. Längs liknande linjer har Žižek själv invänt mot Davidsons princip och menat att den i den lacanska analysen närmast intar ställningen av fantasin om den Andre som det som garanterar sanningen (*FA*, 114). Även Tambiah tycks sätta frågetecken kring fruktbarheten i MacIntyres och Davidsons positioner och influerad av Peter Winch, Wittgenstein och den strukturalistiska antropologin hävdar han nödvändigheten av att närma sig andra kulturer som totala fenomen eller livsformer och innan några slutsatser om likheter dras försöka att förstå dem som totaliteter. Frågan för Tambiah blir (och här följer han Winch) inte som hos MacIntyre vilken gemensam mening vi kan etablera mellan vår egen och de andras kultur, utan den om hur vi kan själva kan göra rum i vår egen rationalitet för det i det andra vi ännu inte har ett begrepp för.[322] Även om Winch/Tambiah här beskriver det i det andra som vi ännu inte vet något om i form av en kategori, något som implicerar att detta något existerar i form av en konstituerad mening, påminner ändå idén om att göra plats i det egna vetandet för något främmande om vad som skulle kunna tänkas som en žižeksk version av översättningen. Skillnaden är att detta främmande som vi måste göra plats för och mot vilket vår blick riktas, enligt Žižek också har sin motsvarighet hos de andra, i deras ritualer, tro, o.s.v. Vår blick absorberas nämligen inte ytterst av något innehåll i de andras kultur, vi drivs ytterst inte av ett intresse

---

[319] Stanley J. Tambiah, *Magic, Scence, and the Scope of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 121.
[320] Tambiah 1990, 122f.
[321] I något som Tambiah benämner en stark slutsats hävdar Davidson att denna aprioriska rationalitet inte bara gäller med hänsyn till språket, utan att den kan generaliseras till alltifrån tro och handling till begär. Tambiah 1990, 123.
[322] ”Since it is we who want to understand the Zande category, it appears that the onus is on us to extend our understanding as to make room for the Zande category.” Peter Winch, “Understanding a Primitive Society” i Brian R. Wilson (red) *Rationality* (Oxford: Basil Blackwell, 1979), citerat ur Tambiah 1990, s. 127.

av de andras kultur i sig utan det främmandes gåtfullhet. I detta tangerar vårt intresse för det antropologiska objektet barnets intresse för den Andre i socialisationen. Och det är därför Žižek apropå den antropologiska observationen av en främmande religiös ritual menar att klyftan inte går mellan den observerade och de observerade, utan måste lokaliseras till ritualen själv så att ritualdeltagarnas relation till ritualens religiösa överskott dubbleras av den externa observatörens relation till det överskott ritualen intar i hans ekonomi (*FTK*, xiv). Och det är i den meningen observatören och deltagaren i ritualen möts i ett gemensamt arbete med det enigmatiska reala. Med andra ord finns det enligt Žižek inget direkt möte på innehållsnivå, inget gemensamt material eller innehåll som kan jämföras. I den meningen är kulturerna inkommensurabla, varje objekt i det egna systemet är som Luhmann säger filtrerat genom en egen kulturell och autopoietisk distinktionen. Det universella står istället att finna i det symboliskas relaterande till det den som ordning inte kan gripa, det realt andra som ingen symbolisk ordning kan göra sig av med. Observatören och deltagaren i ritualen möts i det de inte kan omfatta. Deras möte har detta obegripliga som sitt villkor. Översättningen möjliggörs av det icke översättningsbara som i sin obegriplighet tvingar fram fantasin om mötet. Och vid denna punkt bör vi inte bara konstatera det sätt på vilket den žižekska texten tycks tangera Derridas syn på översättningen som något som pågår hela tiden i all form av kommunikation och som hela tiden rör sig kring det som inte kan översättas.[323] Vi måste också lyfta fram det förhållande att detta universella, icke översättningsbara, det dödläge som härjar och föder fram det symboliska och alla symboliska möten är det Žižek benämner subjektet och som i den žižekska texten framträder som z/zek.

(vi) Var är det žižekska subjektet? I denna avhandling har denna centrala fråga om subjektet å ena sidan aldrig gjorts till det huvudsakliga föremålet för undersökningen, å andra sidan varit ständigt närvarande. I det första kapitlet var exempelvis en av utgångspunkterna för diskussionen den problematiska frågan om subjektets ställning inom den lacanska teorin som samtidigt något som inträder i det symboliska via kastrationen och något som aldrig kan finnas innan samma kastration. Och faktum är att det tredje kapitlets resonemang om fantasins återvändande till sig själv kan ses som ett svar på denna fråga, eftersom det som kliver fram genom denna återvändande genomträngning just är subjektet. I fantasins falliska funktion framträder det dödläge, det odöda objekt som alltid redan blockerat funktionen, som funktionens egen grund och detta framträdande är liktydigt med förskjutningen till det feminina. Men för sociologins räkning tycks detta resonemang problematiskt. För även om vi accepterar att all social ordning måste grunda sig i en fantasi (något säkert få sociologer skulle skriva under på) så inställer sig om vi likställer fantasins dödläge med ett subjekt snart frågan om vi därmed

[323] Se John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), s. 54.

inte reducerar allt till psykologi. Skulle med andra ord all social ordning vara grundad i subjektiva föreställningar? Menar Žižek ytterst att samhället trots allt är möjligt att reducera till en mängd atomer? Men det är precis liknande sätt att konfrontera den žižekska texten som är så problematiska eftersom de riskerar att endast återföra den till något som aldrig fanns närvarande i den, den som Latour uttrycker det ”moderna” subjekt/objekt-uppdelningen. Åtminstone inte på detta dikotomiska sätt där det subjektiva och objektiva infinner sig som två ekvivalenta poler på var sin sida om en gemensam gräns mellan det där inne och det där ute. Det är sant att Žižek använder uppdelningen, men för honom förkroppsligar den den real-symboliska immanensens inre dödläge. Den tillhör så att säga snarare den sociologiska kunskapens grundförutsättningar än en distinktion inom denna kunskap (som den mellan individen och det sociala). Detta dödläge upphör aldrig att uttrycka sig i denna kunskap och det är därför (som vi såg i det första kapitlet) en viss given uppdelning mellan individ och samhälle alltid redan uttrycker något realt hos den sociologiska kunskapen och samhället.

Men tenderar detta i sådana fall inte att utplåna subjektet snarare än återinföra det? Får vi inte liksom i den luhmannska sociologin en teori utan subjekt, bara det att vi här benämner den grundläggande distinktion som öppnar och stänger systemet för subjekt? Dessa frågor går inte lika lätt att avfärda. För det är sant att Žižek bestämmer det symboliskas uppkomst som en autopoietisk distinktion. Det är också sant att han likt Luhmann inför en avgörande gräns mellan det biologiska och det sociala systemet. Skillnaden består emellertid som vi såg i det första kapitlet i att Žižek lokaliserar ett motstånd till distinktionen till distinktionen själv, så att distinktionen inte bara grundar systemet utan dessutom förkroppsligar dess avgrund. Detta har inte bara relevans för frågan om distinktionens natur – alltså det förhållande att förändringen av systemets distinktion inte handlar om en yttre, ny distinktion, utan om en inre blockering. För det är först genom att göra motståndet immanent i systemet som det kan bli något annat än ett nytt system som konfronterar ett annat eller som i form av ett subjekt studerar ett objekt. Så, ja, Žižeks subjekt är den luhmannska distinktionen, men också något mer – eller snarare det framträder endast genom att något i distinktionen finner sig självt i detta överskott. Och det är denna mening det sociosymboliska systemet har något annat än det biologiska, nämligen förmågan att framträda för och ingripa i sig självt. Som homogen ordning påminner det om den biologiska naturen (det är denna identitet vi med Žižeks hegelska terminologi tidigare benämnt ”objektiv ande”), först med den dubblering i vilken detta homogena rubbas framträder subjektet. Inte som ett yttre, nytt och objektivt system, utan som ”det realt andra” i det ”symbolisk samma” med potentialen att göra det samma annat. I detta måste subjektet också tillhöra alla sociala system på samma sätt. Om den genomträngda fantasin på makronivå skulle avslöja ett subjekt på mikronivå skulle vi med andra ord vara utanför den žižekska ontologin, för såvitt jag kan bedöma saken så är subjektet den žižekska textens

yttersta faktum just i egenskap av att varken kunna reduceras till en subjektiv tanke, eller en för-subjektiv diskurs eller verklighet.

(vii) Observationen och överskottet i stjärten. I enlighet med det som ovan sagts kan detta arbete, denna observation betraktas som som en utdragen översättningsprocess, alltid redan villkorad av ett mysterium som samtidigt drivit den framåt och fått den att famla. En sexuell relation *for sure*. Redan titeln angav projektets dubbla natur, att det å ena sidan handlar om en analys av den žižekska textens centralproblematik, men att å andra sidan denna analys presenteras genom ett namngivande som gör författaren, analytikern, delaktig i objektet från första stund. Denna dubbelhet är fundamental för arbetet och analysen av Žižek är därför omöjlig att separera från arbetet med att utveckla ett perspektiv på den sociologiska kunskapen och dess objekt. I den mån det går att tala om arbetet i termer av en observation måste den därmed ses som en läsare-text konstellation, ett ”den žižekska texten-Palm-assemblage” som oupphörligt förenar subjekt och objekt. Detta förhållande att objektet aldrig är utanför det observerade systemet är i och för sig till viss del själva poängen med Luhmanns idé om observationen. Men samtidigt slår Luhmann fast en skillnad mellan det observerande och det observerade systemens distinktioner. Observatören påtvingar sin distinktion på sitt objekt, konfronterar det med frågorna om vem, hur och varför det utför sin distinktion, i det här fallet hur systemets – definierat som den žižekska texten (inte Žižek) – distinktion riktar sig mot relationen mellan de tre lacanska ordningarna på ett sätt som vidmakthåller det symboliskas immanenta dödläge, i syfte att undvika den dåliga oändlighetens inkonsekvens.

Men är förhållandet så entydigt? Är det žižekska systemet underkastat observatörssystemet? Eller är det kanske precis tvärtom? Vem tar egentligen vem? Observatören som genom sin distinktion penetrerar det observerade, eller tvärtom – som Jesper Svenbro menat vara fallet i den antika synen på att låna sin röst till högläsningen av andras texter[324] – observatören som genom att upplåta sin röst till det observerade låter sig tas? En hårfin gräns mellan att behärska och bli behärskad, mellan (åtminstone i detta homosociala sammanhang) herre och stjärtgosse. En sak är säker. Det observerade systemet har inte känt någonting, medan observatören njutit (med allt vad det i detta sammanhang implicerar). Autopoiesis, autopsi, auto-affektion. Utgör detta njutande endast en del av observationen eller ser vi här något som problematiserar hela idén om observationen, den luhmannska idé som gör gällande att ett observerande system iakttar ett annat genom att påtvinga det senare sin egen distinktion och filtrera det genom denna? Eller gäller dessa saker samtidigt? Vi såg ovan att denna avhandlings observation å ena sidan konfronterat den žižekska texten med en annan distinktion gällande dekonstruktionen, å andra sidan utvunnit sin egen distinktion ur det observerande

[324] Jesper Svenbro, *Myrstigar. Figurer för skrift och läsning i antikens Grekland* (Stockholm: Bonnier essä, 1999).

systemet. Dessa frågor tycks intimt sammanflätade eftersom min kritik av Žižek i den mån det handlade om en kritik, baserades i en distinktion som i sig inte alls tycks främmande för den žižekska textens grundläggande distinktion eller centralproblematik. Så vems är distinktionen? Min? Žižeks? Textens? Verklighetens? Vad vi har visat är att den åtminstone tillhör en text, men poängen med detta avslutande resonemang är att göra den mer allmän och indikera hur den också tillhör minst tre andra system, dekonstruktionen, sociologin och det observerande systemet. På samma sätt som Žižek menar att subjektet idag är det som hemsöker den västerländska akademin, kan vi då säga att det odöda marscherar i sociologin och genom sin närvaro gör det socialas konstitutiva splittring synlig. En kluven yta aldrig möjlig att gå bortom, som alltid kräver fantasins förmedling för att bli begriplig, men även för att framträda som obegriplig. För även det obegripliga framträder genom fantasin.

Det ligger något livsförnekande i ansatsen med att fastställa den žižekska textens centralproblematik. I själva försöket att fästa och binda upp den vid en central mening, att sammanfatta, kondensera och samla vad som i själva verket är en fragmentarisk, associativ och lekfull text i en homogen problematik. Mot detta kan ställas försöket att ta centralproblematiken som något som genomsyrar frågan om kunskap mer allmänt, som något som alltid redan finns där och som därför varken kan påbörjas eller slutföras och som framför allt inte tillhör den žižekska texten i någon uteslutande mening. Och är det inte just denna skenbara motsättning den žižekska texten inte kan acceptera eftersom det i själva verket endast är fantasin om centralproblematiken som lockar oss in i företaget att bekanta oss med öppningen så att själva försöket att stänga och nå fram framträder samtidigt som möjligheten till frihet och öppenhet? Ett nät av överföring tycks från början ha väglett och orienterat denna avhandling, interpellerat författaren i form av en mystisk, obegriplig punkt som krävt arbete. En idé som den om centralproblematiken kan framstå som en lösning till mysteriet, men i själva verket är dess implikation att mysteriet är konstitutivt, även i det sociologiska arbetet. Något fastnar alltid eller är ursprungligen fastnaglat i arbetets hals. Varken möjligt att införliva eller utesluta, svälja eller kasta upp. En žižeksk observation måste förbli uppmärksam på detta överskott, benet i andens hals eller i mer žižeksk, anal terminologi, överskottet i stjärten. Om jag då upplåtit min röst eller text åt en annan är det inte utan att ett sådant överskott från början var närvarande. Frågan om föreliggande avhandling förblev fångad i försöket att göra sig av med detta anala överskott eller inte är inget annat än föremålet för en ny observation.

Summary

This thesis explores some central theoretical issues in the work of Slovenian philosopher Slavoj Žižek, arguably one of today's most controversial and prominent social theorists. Especially renowned for his singular blend of Lacanian psychoanalysis, German Idealist philosophy and political philosophy, as for his brilliant analysis of popular culture, Žižek has established himself in Western academia as "The Giant of Ljubljana" or "The Elvis of cultural theory." The thesis focuses on Žižek's work from his English debut *The Sublime Object of Ideology* in 1989, up to the recently published *The Parallax View*, which Žižek himself has termed his *magnum opus*. This production, spanning some twenty titles, is throughout the thesis referred to as the "Žižekian text."

Taking issue with readings of this text, such as that of Ian Parker's in *Slavoj Žižek: A Critical Introduction*, the thesis attempts – in the same vein as, for example, Rex Butler – to approach Žižek's theory on it's own terms. Against Parker's idea that Žižek misconstructs Marx, Hegel and most notably Lacan, the thesis argues that the singularity of the Žižekian text lies in this very "misconstruction." In fact, even his reading of Lacan can be argued to imply a certain betrayal, in which Lacan is read against Lacan himself, producing something that is "more in Lacan than Lacan himself." Thus, to the extent that Žižek could be termed Lacanian, Hegelian, or Marxist, it is not in any conventional sense, and the ambition of this work is therefore not to compare Žižek with his major theoretical influences. Rather, it should be seen as an involvement in the Žižekian text *per se*, which, insofar as it comes to these theoretical influences, attempts to present how they function within this text taken as a system or totality. This means that the thesis does not attempt to give any exact account of Žižek's relation to his major influences, but, rather, to address the question of how he makes them part of his overall text or system.

Žižek's constant preoccupation with concepts such as the subject, ideology, political theory, capital, performativity, makes his theory highly relevant for the social sciences. In particular, his theory seems to pose vital questions for a social science influenced by the "linguistic turn", like, for example, cultural studies and certain branches of constructivism. Thus, the idea of a Žižekian system develops into a more general claim within the domain of sociology. In particular, the text under observation is understood as providing a form of answer to fundamental ontological questions within the con-

fines of a modern social theory. This brings us to one of the guiding ideas of the thesis, the idea of a "central problematic" informing the Žižekian text, and influencing it as a totality. Indeed, the answer which the Žižekian text provides to the ontological question is not a clear cut one, but must rather be rendered as way of posing the very problem of ontology. In this sense, the Žižekian text does not point us to any ultimate solution or meaning. Instead, it forces us to recognize and come to terms with a certain impossibility of theory, a certain dead lock, and the "central problematic" should precisely be understood as the constant struggle of Žižek's to do so. After all, his solution is never directly stated, but ultimately only presents itself through his ongoing theoretical effort. And, insofar as we could speak of a systematicity pertaining to his text, it would probably best be apprehended in terms of the autopoietic distinction in Niklas Luhmann's sociology, as a distinction that creates the system, never to be absent from its functioning. The aim is to observe how this distinction or central problematic expresses itself in three concepts of Žižek's theory, "The Other", "Fantasy", and "The Act", which are accordingly dealt with in three successive chapters.

The first chapter introduces Žižek's theory on a quite general level, taking his use of the Lacanian concept of "the Other" as its starting point. The sociological ambition is to treat the Other as a Žižekian version of the social, emphasising the Other's double nature, split as it is between, on the one hand, a symbolic, and on the other, an enigmatic, abysmal dimension. This idea of a double nature lies at the very heart of the chapter, and is particularly important for understanding Žižek's way of handling Lacan's three orders, the Imaginary, the Real, and the Symbolic. It is also vital for what could be termed his "sociological imagination", his constant oscillation between and short circuiting of different levels of analysis. This idea of the Other's double nature is addressed in each of the three parts that together make up the first chapter.

The first part introduces the concept of the Other against the background of Lacanian theory, or rather, Žižek's interpretation of it. As stated above, the crucial theoretical distinction in this introduction is that between Lacan's three orders. Now, this distinction is significant in two rather different senses. On the one hand, the ontological "truth" of the Other is that it is originally split between the symbolic and the real. On the other hand, this split Other is confronted on different levels by the subject (and by the social order or "spirit" itself), most importantly on an imaginary, respectively a symbolic, level. This implies that we are dealing with a quite complex distinction, in which ontological matters are always already intertwined with the symbolic position of the subject or a certain fantasmatic gaze, something that is important in any attempt to approach the Other as a Žižekian concept. To begin with, the Other often appears as an equivalent to the symbolic order as such in the Žižekian text. This impression is slightly modified as he sometimes adds a third term to this chain of equivalences, defining the Other

in terms of "law." Of course, this term could be approached along the lines of symbolic order, in the sense of conventional causality as a term designating symbolic or logical relations on either the diachronic or synchronic level. But law also evokes another more enigmatic or real (in the Lacanian sense) dimension, in psychoanalysis often rendered as *superego*. In the Žižekian text, this dimension not only marks something that escapes the symbolic. It also stands for an excess that binds the subject to it, a real excess that the subject "enjoys" in the Other, and which makes the ontology of the Other always a question of enjoyment. Thus, the whole question of Žižek's idea of sociality must be understood against the backdrop of the subject's positioning within the symbolic order, something which the first chapter considers in relation to Lacan's interpretation of the Freudian unconscious as a symbolic unconscious. According to Žižek, every social interaction moves on different levels simultaneously, something that, for example, shows in the constant reference of Žižek to Lacan's idea of "the position of the analyst" in the psycho-analytical context. What the analyst must acknowledge is that she in the context of analysis always plays a role in the symbolic economy of the patient, a role which the analyst therefore must avoid confusing with her own personal self. Instead, the analyst should strive to manipulate this role, depriving the patient of that fundamental fantasy through which he constitutes his desire, that is, to shake up the very position through which the subject unconsciously enjoys.

Furthermore, Žižek's version of the psychoanalytical idea of castration, in Lacan equal to the subject's entering the symbolic, is introduced. The reading here suggests that Žižek's use of castration as a concept provides a "solution" for a contradiction haunting many Lacanian analyses of the subject. In short, the contradiction consists in that, on the one hand, the subject is declared to be symbolic in essence – that is, non-existent before entering the symbolic through castration – yet, on the other hand, the child entering castration is often described as a subject, as if there were a subject before the symbolic. Now, castration is in the Žižekian text a rather ambiguous notion. In particular, Žižek seems to oscillate between two different uses of it. The first one denotes the conventional Lacanian idea of the subject's entering the symbolic through a simultaneous gesture of prohibition/symbolisation. The other one refers to a more original gap which expresses itself, for example, in the gap between the symbolic and the real. As such it is a gap that cuts every subject off from him- or herself even before he or she enters the symbolic. This other dimension is of special interest for the discussion, and is emphasized by the distinction between castration in the conventional sense, and a more original "arche-castration." This latter term is suggested as an attempt to express Žižek's radical use of the term of castration, implying a return, on behalf of the subject, to that original gap which, according to Žižek, has always haunted him or her. That is, arche-castration is the absolute fact in the existence of the subject. And, still, it is only possible to ap-

proach from within the position of a symbolic subject, meaning that "subject" is at the same time the original gap which enters the symbolic, and that position taken up within this very order.

The second part of the chapter could be described as a Hegelian continuation of the already evoked themes pertaining to Žižek's Lacanianism, where special emphasis is placed on Žižek's interpretation of Hegel's "Absolute Knowledge", not as a complete body of knowledge, but as a knowledge that has recognized the deadlock of arche-castration as its fundamental fact. This knowledge is, for example, embodied in the Hegelian notion of "speculative identity", which, according to Žižek, is an identity whose bond is the very deadlock or impossibility of identity (that is, identity as conventionally conceived). Accordingly, Žižek's idea of the Hegelian "negation of negation" must be interpreted against his idea of castration, as the sublation of castration's first prohibition of the mother-thing (which is the first negation of castration). In the negation of negation the subject, thus, rids herself of this prohibition or loss, that is, negates the very idea that she once upon a time actually lost something, so that she instead becomes able to turn towards the negating act as such as the real thing. In the same vein, Žižek's idea of a "ticklish subject" is here interpreted as a speculative identity of substance and subject, which as Žižek claims should not be understood as a subjective internalising of any exteriority, but as the subject's confrontation with an impossible object, or, as Hegel probably would say according to Žižek, "the night of the world." Furthermore, since this absolute position is one which does not presuppose a complete body of knowledge it does not amount to a knowledge free from belief. Rather, it makes the very notion of truth always already dependent on belief, or, to state this somewhat differently, a certain act or leap of faith (so that in Žižek's perspective, for example, Kierkegaard's well known critique of Hegel is rather the essence of the Hegelian system as such).

The final part of the first chapter marks a break insofar as it takes a step back to reflect upon the relevance of Žižek's idea of the social for social theory. In particular, his perspective is compared to Giddens' theory and the theory of autopoietic systems (in sociology mainly associated with Luhmann's system theory), and also his notion of ideology is introduced. In relation to Giddens, the focus is on his notion of trust, which could be described as that vital feeling of safety accompanying the successful naturalisation of the shared meaning which Giddens terms "practical or discursive consciousness." As such, it is a feeling closely related to order and, according to Giddens, any disturbance of the naturalised order may give rise not only to feelings of insecurity, but more profoundly – and here Giddens resorts to psychoanalytical theory – to anxiety. To be sure, there are some interesting parallels between Žižek's and Giddens' perspectives. Still, it is the differences that catch the eye. The crucial difference hinge on the fact that Giddens seems to be on the side of coherent and naturalised order and the

feeling of trust, while Žižek ultimately must be said to privilege the power which shatters order and trust. More precisely, Žižek breaks with the dichotomy between order and chaos that structures Giddens' theory. It is not that he simply rejects social order. But he does indicate that there is something in chaos that is always already part of all order. To return to the feeling of anxiety, this is according to him (or, rather, Lacan) the only feeling which comes close to the real. As such, its eruption within the symbolic should not be understood as an intrusion of an alien exteriority. It would certainly be more appropriate to describe it as a trace of something which was originally part of the order. In the Žižekian text the relation to the traumatic real is vital, the acknowledgement of which is the absolute condition of any radical politics. In Giddens' theory the repression of this traumatic fact continues unnoticed, while the Žižekian text could be seen as a long struggle to break down the defences raised against it, in an attempt to hand itself over to it in a more authentic "trust of the trauma", that is, a trust of that real which bears witness only through a certain impossibility.

Something similar could be said about Žižek's relation to Luhmann's system theory, which also in the final analysis opts for homeostasis rather than the proper Žižekian celebration of "metastasis." If there, to begin with, could be said to exist an *affinity* between Žižek's and Luhmann's theories, it arguably would best be looked for in their respective discussions of the theory of autopoiesis. For their theories both presuppose that any system must be internally or immanently caused, so that its origin can never be found anywhere else than within the system itself, in its own operation. In that sense, they both perceive as a fundamental fact that distinction which, simultaneously, opens up and closes the system through an operation separating its inside from its outside. And if this distinction then lies at the origin of the system, it is also ever present in it. For Luhmann, all operations within the system serve the systems self-preservation, having as their purpose to maintain the system in a state of homeostasis, while every social system for Žižek ultimately must be perceived as a permanent "state of exception" (to use an expression from Agamben). How come? The difference stems from their different ways of approaching the difference between biological and social systems. Žižek agrees with the theorists of autopoiesis as long as they stick to their analysis of biological systems. These systems can, according to him, adequately be described as tending towards homeostasis. But, for Žižek, the event of castration (with its sudden introduction of the subject into language and reason) alters things radically. The symbolic existence introduces an imbalance in the psychic economy of the subject, an imbalance which from now on must be accounted for in any analysis of the system's functioning. The Freudian name for this is death drive (or death instinct). To repeat the argument levelled against Giddens, this does not amount to replacing order for disorder. Death drive does for Žižek not mean relentless destruction or chaos. Rather, he describes it as "a push to enact 'loss' – the gap, cut, dis-

tance – itself directly," that is, as an operation that makes arche-castration its guiding principle or fact. If Luhmann, then, tends to treat biological and social systems as virtually operating by the same logic of homeostasis, Žižek does not, however, simply set social systems in opposition to biological ones (which only would be to repeat the dead end of the nature/culture-distinction which Luhmann correctly leaves behind). To be sure, social systems do often guard and maintain their order, and symbolic systems, more often than not, work by building defensive formations against the traumatic fact of arche-castration. Acknowledging objections like these, Žižek still maintains that reason (language, castration) provides a way out of what has been termed "the mechanical existence" of biological systems, placing itself in relation to its own internal limit (death or in Hegel "the night of the world"), and making this limit its absolute condition. In other words, the limit – and not maintenance of order – becomes the ultimate fact of the social system, any attempt at guarding order only being a secondary fact aiming at the repression of what is thus already known.

Finally, the chapter considers Žižek's widely recognized analysis of ideology. Three aspects of this analysis could here be mentioned: a) his idea that ideology not only masks the symbolic order, but more importantly always already structures and supports the latter, b) his argument, against Althusser, that the failure of ideological interpellation actually binds the subject to ideology (since it marks the point of the subject's enjoyment within the order), rather than undermining it, c) his idea of how ideology feeds on the universal split between our conscious, imaginary identifications, and our unconscious, symbolic ones.

While the first chapter sets out to introduce the Žižekian text in a rather general sense, the second, more specifically, suggests an interpretation of the Žižekian text, outlining the ontology or topology of Žižek's theory by way of an analysis of his notion of *fantasy*. The argument is organised around what could arguably be seen as *the* crucial feature of this notion, namely, Žižek's idea that fantasy not only works as a secondary or imaginary masking of the symbolic, but more importantly, as an original and productive instance of all social order. Grounding the argument in Žižek's never ending (or so it seems) interest in the philosophies of Kant and Hegel, the chapter opens by way of a discussion of the opposition between *phenomenon* and *noumenon* in Kant's transcendental philosophy. This discussion, in turn, leaves us with three closely intertwined questions, a) that of the status of the noumenal "thing in itself" in Kant, b) that of spurious or bad infinity in Hegel, and finally, c) that of the Kantian concept of "transcendental imagination." As we approach the first question, we can see how Kant's idea of the noumenal thing confronts us with a problem which is fundamental in any attempt to conceive of the relation between the symbolic order and the real. That is, it forces us to pose the question whether it is possible to inscribe the infinite or real outside within the symbolic texture, without – as Lyotard once ex-

pressed it – *liquidating* the former, reducing it to yet another symbolic element. In fact, this problem – which has been an important issue in philosophy ever since Hegel – could be argued to play a vital role in Žižek's formulation of the concept of fantasy. Insofar as fantasy is neither merely a symbolic trait, nor straightforwardly outside the symbolic order, it occupies a place in the Žižekian text which in itself questions any attempt at drawing a clear distinction between the symbolic and the real.

Considering Žižek's elaboration of Kant's notion of transcendental imagination, the analysis shows how this Kantian notion becomes a resource in Žižek's formulation of the Lacanian concept of fantasy. As imagination for Kant mediates between the "manifold of sensuous intuition" and "understanding", fantasy, for Žižek, mediates between the symbolic and the real. In addition to this, transcendental imagination is, according to Žižek's argument, haunted by a deadlock which Kant failed to pay sufficient attention to. Thus, imagination can not be seen as a simple synthesising power as Kant did. Its operation always already implies a gap between something which synthesises, and something which the synthesising power forces itself upon. Rather than a subjective power which incorporates an external world, its fundamental structure is, thus – to borrow an expression from the first chapter – an impossible short circuit between the manifold of sensuous intuition and understanding. Nevertheless, conceptualising imagination in terms of a mediator, Kant's transcendental imagination provides us with an inroad to Žižek's use of the Lacanian concept of fantasy. As generally noted in the Lacanian discussion, this concept appears late in Lacan's teaching and is more intimately connected to the register of the real than the concept of imaginary. However, in actual Lacanian analysis the distinction between imaginary and fantasy is surprisingly often blurred, fantasy being treated merely as another conservative entity masking the symbolic function. Chapter two addresses one example of this – Yannis Stavrakakis political analysis of utopia – pinpointing the particular status Žižek gives to utopia considered as fantasy (rather than an imaginary function in the conventional Lacanian sense).

This argument is further developed in an attempt at encircling the topological position of fantasy in the Žižekian text, placing it alongside two other crucial concepts of Žižek's, the master signifier and *objet petit a*. These three concepts all share the status of "quasi-transcendentals" in the Žižekian text. This being said, it seems as if they cannot be collapsed into one all-encompassing quasi-transcendental, since each of them expresses a certain mode of the impossible intersection of the symbolic and the real. For example, Žižek has described the status of the master signifier as "a subjective excess" which sustains the "objective symbolic order", and as such the "exact opposite" of *objet petit a*, which he describes as an objective excess or supplement sustaining subjectivity in the objective order. This means that objectivity, according to him, is maintained only through the subjective mas-

ter signifier, while subjectivity can only mark itself in the objective order by way of an objective excess. Against this, however, Žižek does not rigidly maintain the distinction between the two, so that, for example, "phallus" (arguably *the* master signifier if there ever were one) ultimately must be treated as yet another *objet petit a*. Thus, the distinction between fantasy, master signifier, and *objet petit a*, seems difficult to treat as absolute, and, consequently, the interpretation of the Žižekian text here outlaid aims at a double operation in which each of the concerned concept's specific quality is considered against the backdrop of Žižek's idea of "traversing the fantasy." The concluding claim is that Žižek not only transposes Lacan's late idea about the radical status of *objet a* back onto the master signifier, but, moreover, traverses the very fantasy of the concept of fantasy itself, finding in its deadlock the "stuff" of the subject.

In three successive discussions this Žižekian topology is further addressed in opposition to three influential paradigms in the philosophical and social scientific discourse of today. First, the analysis treats Peter Dews' critical assessment of Žižek. Dews, a British philosopher not least known for his attempt at bringing together Lacanian and Critical theory, places the transcendental notion of intersubjectivity at the centre of attention, and, consequently, the analysis here unfolds against the backdrop of the question of the particular status this concept has in the Žižekian text. Secondly, the discussion turns to Žižek's critique of the tendency in deconstruction not to "traverse the fantasy" of the master signifier, the point being that deconstruction often seems to end up leaving it (in the sense of a "metaphysical centre") in opposition to *écriture's* "free play of signifiers". The claim in this instance, is that this opposition could be rendered in terms of a "forced choice" between totalising centre and dissemination, a choice that the Žižekian topology vehemently opposes. Finally, the chapter considers what could be termed Žižek's *enculage* of Deleuze, or his attempt at "taking Deleuze from behind" in *Organs without Bodies*. The argument focuses on how Žižek – clearly informed by Alain Badiou's reading of Deleuze in *Deleuze: The Clamour of Being* – places a certain tension at the centre of things in the Deleuzian universe, most importantly (at least for Žižek) the one between the *virtual* and the *actual*. One consequence of this reading is the rejection of Deleuze and Guattari's work, which, according to Žižek, rids itself of this tension (which for Žižek equals the symbolic deadlock embodied by fantasy). Against this, Žižek constructs an image of a more radical Deleuze from works such as *Difference and Repetition* and *Logic of Sense,* as well as his two books on cinema. This Deleuze is one whose immanentism implicitly opens up for that immanent rupture so vital for Žižek's own Hegelian immanentism, although he ultimately acknowledges the fact that the idea of such an opening was rather alien to Deleuze himself.

This paves the way for some final remarks on the meaning of Žižek's obscure idea of a "parallax view." As several commentaries has noted, this idea

seems confused, since parallax by definition usually denotes the very shift of perspective. However, this is a confusion that lies at the heart of Žižek's theory, making it a perspective that always already engages in the very stuff of the shifting itself. Indeed, this could be understood as an argument spelling out the Žižekian text as one ultimately concerned with the becoming of every symbolic constellation or perspective, which would indicate that it's real objective would be making the ever ongoing movement between different symbolic positions present. But, as the argument here claims, this is not the true aim of the Žižekian text. On the contrary, "parallax view" implies a symbolic position which – in similar fashion as Deleuze's idea of "philosophical time" – in itself presents the real. Ultimately, it is not the flux between positive positions that the Žižekian text marks, rather, it formulates a positive symbolic position which in itself paradoxically marks or contains the impossible real. In a similar way as Žižek himself has described the Freudian death drive (in *The Parallax View*) the parallax view must, thus, be understood as a push or an "undead urge" to enact the gap (or arche-castration) itself. Moreover, this might explain why Žižek's parallax view does not amount to a mere repetition of Kojin Karatanis deconstructive reading of Kant's notion of "pronounced parallax." As Karatani, Žižek does take an interest in the productive dimension of the parallax's "leap of faith", that is, in the quasi-transcendental cause never positively present in the symbolic order. But Žižek rejects Karatani's deconstructive fascination with the mystique of the empty place, arguing against a certain deconstructivist fantasy on behalf of the latter to treat as the productive dimension what Žižek terms the "impossible real." The re-thinking of this dimension in terms of the death drive, marks in the Žižekian text a break with this mystique and impossible real, posing an act or push that in itself enacts the gap between the symbolic and the real, and which in a finite expression presents the infinite. This means to think the real, not merely as a simple exterior to the symbolic *Logos* (an argument that deconstruction already acknowledges), but, moreover, as its founding gesture, or, as Žižek says, as "the very act of naming." In this sense, the idea of "parallax view" announces the theme of the third chapter, indicating a perspective which makes the empty space or oscillation its own substance, rather than its outside. Thus, the parallax view is equal to Reason in the speculative sense afforded to this term above, taking this very confusion as its own immanent and absolute condition of possibility, "introducing a radical imbalance in the consistent All of the symbolic order."

In the third chapter the attention is turned to Žižek's formulation of the Lacanian notion of "the act." A detailed reading of Rex Butler's interpretation of Žižek marks the point of departure. Now, if this thesis' reading of Žižek comes close to that of Butler, there are also some vital differences between the two. In the discussion these differences are reflected the crucial distinction between, on the one hand, Butler's rendering of Žižek's analysis as "live theory," and, on the other hand, the hypothesis of "undead-analysis"

informing the thesis. The affinity between these two interpretations lies first and foremost in their shared ambition to approach the Žižekian text on its own terms. But they also treat it as a system always already occupied with the tension between the symbolic and the real (or as Butler says "the empirical" and "the transcendental"), and, in addition to this, they both place much emphasis on the question of the relationship between the Žižekian text and deconstruction. However, even if both arguments unfold against the backdrop of the tension between the symbolic and the real, they nevertheless approach it in different manners. In particular, this thesis levels objections against Butler's negative reading of the Žižekian act, and his insistence that Žižek, for example, in the final analysis, could be said to have "nothing to say." Three of these objections can in this context in particular be rehearsed.

First, an objection is made against his reading of the act, to the extent that it reduces the latter to the (negative) opposite of the (positive) master signifier. The critique of this opposition is founded on the argument of the second chapter, which, contrary to Butler's rigid formulation, abstains from determining the act in opposition to the master signifier. In contrast, Butler's reading appears to turn the couple "positive master signifier/negative act" into something of a universal relation pertaining to all symbolic order. In effect, Butler seems, for example, ill equipped to account for the vital passage from a masculine to a feminine reading of the master signifier in the Žižekian text (that is, from a conservative to a radical reading). In this sense, his reading is at odds with Žižek's theory, the central point of which is not an unavoidable passage from negative act to positive signifier, but a radical shift in perspective, "feminising," for example, the positive character of the master signifier. This shift is also present in Butler's interpretation of Žižek's idea that in the feminine logic "everything starts to function as its own exception." According to Butler, this situation arises due to the fact "that we never can name [the] failure of the symbolic or exception without it becoming a new re-quilting or re-signification within [the symbolic]." But in the view here developed, the decisive thing Žižek insists on over and over again is, in contrast, how everything starts to function as its own exception due to a new form of naming, namely the feminine one.

The second objection highlights Butler's negative reading of castration in the sense of a Hegelian "negation of negation," as formulated by Žižek in the chapter "Why is Every Act a Repetition?" in *Enjoy Your Symptom!* The object of Žižek's discussion is the relation between two forms, or phases, of castration, that is, between what Lacan designates "the forced choice" and "the act." The forced choice, which is not a choice in any ordinary sense, consists in an obscure decision that every subject, according to Lacan, must have made in order to exist in the symbolic at all. This decision, that Lacan terms "the choice of the father" (that is, the choice of the symbolic "father function" or "the name of the father") is vital to escape psychosis, or in Lacan's vocabulary, that which is "worse" than the father. Therefore, Lacan

expresses the forced choice as "father or worse!" The act must, in constrast, be thought as a kind of repetition of this choice that, in opposition to the first one, opts for the "worse."

Turning to the critique of Butler, the thesis argues that the trouble with his reading concerns precisely the status of repetition. According to the argument of the thesis, it is important not to forget how this second choice always already presupposes the first one (one must always pass through a certain "wrong" choice). This logically implies that it is always a repetition *from within* that which is repeated. Butler tends to ignore this in his discussion of the act, in a similar manner as he ignores the negative side of the master signifier. In both these discussions he seems to lose the proper speculative or reflective turn in Žižek's argument, the fact that the act as "negation of negation" not only disrupts the forced choice, but also, in a way, realizes it. While recognizing one important dimension of Žižek's discussions of the act (his endless struggle with the ontological status of the act), Butler fails to place sufficient emphasis on an equally important one. According to this thesis, the act cannot be reduced to its negative dimension, since it, simultaneously, must be approached as a specific modality of organisation of enjoyment. This means, for example, that the ontological status of a structural feature such as the master signifier, must be conceived of as always already open to negotiation. Thus, the formulation of the act as a negative gesture, must be supplemented by the equally important one, which defines the act as a radical transformation or reconfiguration of the subject's relation to the big Other, and his or her enjoyment. In fact, there seem to be two acts in the Žižekian text, or, rather, two dimensions of it, whose relations to each other are not properly made clear, either by Butler, or Žižek himself. Ultimately, the act consists in a shift of perspective. Not from a subjective to an intersubjective one, neither from a perspective occupied by positive perspectives, to a perspective that focuses the oscillation as such. Rather, it is a shift that places the monstrosity or negativity of the act firmly within the perspective as such, as its own fundamental fact. And this is why Butler is wrong in insisting that every act must turn into a master signifier, as if the former would only be a passing moment. On the contrary, the act must in the final analysis consist in dropping the very opposition between act and master signifier all together, showing how the latter always already harbours the former.

Butler's negative reading, furthermore, leads him to suggest that we really find the radicalism of the Žižekian system not in what it actually says, but exactly in the places where it goes wrong. This is where the third objection against his interpretation of Žižek sets in. According to Butler, the wrong going indicates a negative or transcendental point which always already must escape theory. At this point, his comparison of Žižek's theory to that of post-structuralism could be considered. As Butler states, his most "polemical" gesture is perhaps that he downplays the distance between the two, arguing, for example, that the debate between Žižek, Judith Butler and Laclau,

ultimately proves nothing but a comedy. As in post-structural theory, contradiction and impossibilities are played out in the Žižekian text, the only difference being (or so Butler argues) Žižek's unrestricted willingness to allow his text to be the playground of these inconsistencies. If they both thus *acknowledge* the fundamental role of inconsistency, Žižek's text moreover *embodies* this fundamental fact. In sum, Butler concludes that the most radical point of Žižek's theory is when it contradicts its own founding premises and goes wrong. But this seems a rather weak conclusion given that the embodiment would appear to apply to all symbolic text (since it is a fundamental fact), not least the deconstructivist one. Butler's argument presents us with an unconscious relapse on the part of Žižek. Still, it is difficult to understand in what sense this exact relapse would be more radical than any other, in particular the deconstructivist one. In contrast, this thesis maintains the relevance of Žižek's critique of deconstruction/post-structuralist theory, for example, the one levelled at Laclau and Judith Butler. This relevance has to do with his ontology and expresses itself in his discussion of the act.

Chapter three proceeds with the question of how the act relates to symbolic performativity more generally. This is done through a close reading of Žižek's idea of the act in relation to Judith Butler's idea of performativity and what she calls "passionate attachments." The point is to distinguish the act from performativity in a way that makes the act part of the latter as its quasi-transcendental condition of (im)possibility. This condition is, moreover, addressed in an analysis of Žižek's polemics with, on the one hand, Laclau (and Mouffe), and, on the other hand, Badiou. This analysis especially targets the ontological struggle Žižek engages in, concerning the ontological status of the act.

Finally, the focus of the chapter shifts towards a detailed analysis of the act against the background of Žižek's work with Lacan's "formulas of sexuation." Once again, the intimate relation between the act and Žižek's idea of castration occupies centre stage, the reading here addressing how the act must be understood as a shift from the masculine notion of castration to a more radical, feminine and "not-all" one. As this is a discussion centering on the question of sexuality, it is organised around Žižek's idea of enjoyment (previously considered in the first chapter). Informed by his notion of enjoymeant (translating Lacan's *joui-sense*) which implies a form of feminine "enjoyment-in-meaning" or in the symbolic, the shift from the masculine to the feminine, is here in Swedish rendered as one from "falliskt njutande" (phallic enjoyment) to "feminin njut-ande" (the latter which could translate as enjoy-meant, albeit with an additional Hegelian twist, "ande" being the Swedish equivalent of Spirit or Geist). This indicates the way Žižek's act places us in a certain mode or organisation of enjoyment, effectively countering Rex Butler's reductive reading of the Žižekian text as merely describing the incessant movement – the nothing – between negative acts and positive master signifiers. The chapter ends with an analysis of a number of

Žižek's particular examples of the act, conducted from the viewpoint of the developed perspective, and progressing from purely negative instances of the act, through his re-evaluation of Christianity, up to his revolutionary politics.

Up to the fourth and final chapter of the thesis, any actual critique of the Žižekian text has generally been lacking. However, closing the argument, a certain unease on behalf of the author with the Žižekian text, is made explicit. Like that of Rex Butler, this unease rests on the way Žižek treats deconstruction, and, in particular, Derrida's work. Having earlier on defended Žižek's critique of deconstruction, this may strike the reader as a bit odd. The point, however, is that although this critique of certain tendencies within deconstruction seems valid and still may apply, his reading of Derrida often seems to relapse into, what he himself critically has labelled, "the standard procedure of philosophical rejection" (which consists in first totalizing the field to be rejected, then placing this distorted or at least closed field against a more positive or credible alternative), showing no trace of that productive procedure applied to Lacan and Hegel (among others). The presentation attempts to show how this relapse organizes the Žižekian text as a phallic regime, ultimately making (the late) Lacan (who perhaps is none other than Žižek himself) the only One without phallus, the only one effectively lacking. And, as we move in a *symbolic* terrain, this "the only one without" really amounts to the same thing as "having the greatest" phallus. The exception. The problem, however, is not merely that Lacan is deprived of his phallus, but also, that this depriving gesture is retained within the confines of a symbolic economy of equivalence, or, more precisely, an imaginary economy of narcissist rivalry. Žižek's "crime" does not consist in the active act of devouring Lacan's phallus, but, rather, in the passive aggressive non-act of leaving Derrida's phallus untouched. This allows Žižek to maintain a certain fantasmatic relation to Lacan, in which Derrida comes to occupy the position of *objet petit a*, as that excess which the Žižekian text cannot swallow, and which reflects its fundamental fantasy. A little "d" (derrida) marking the failure or elusive point of that big "L" (Lacan) through which (in the shape of another phallic master signifier) the text constitutes its position within the philosophical field. Still, this is not the ultimate horizon of the Žižekian text, but something holding it back. In Žižek's case, perhaps in the shape of a certain "Z/zek", indicating the subject split from within, a master signifier facing up to that meaningless and undead excess which is more in the subject than the subject itself. The dying pages of the thesis return this radical entity to the field of sociology and social theory, posing the question of how it, perhaps, expresses itself in it.

Litteratur

Agamben, Georgio. Language and Death. The Place of Negativity. Minneapolis: Minnesota University Press, 1991

Agamben, Georgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive.* New York: Zone Books, 1999

Agamben, Georgio. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy.* Stanford: Stanford University Press, 1999

Agell, Fredrik. *Frågan efter livets mening: Om kunskap och konst i Nietzsches tänkande.* Stockholm/Stehag: Symposium, 2002

Althusser, Louis. & Balibar, Etienne. *Att läsa kapitalet*. Stockholm: Bo Cavefors, 1970

Althusser, Louis. *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx.* London: Ben Brewster: 1972

Althusser, Louis. ”Ideological State Apparatuses.” i *Mapping Ideology*, red. Slavoj Žižek. London: Verso, 1994

Arendt, Hannah. *Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1951.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. London, 1962

Badiou, Alain. *Deleuze: The Clamour of Being*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1999

Badiou, Alain. *Saint Paul: The Foundation of Universalism.* Stanford: Stanford University Press, 2003

Ball, Karen. ”Introduction: Trauma and Its Institutional Destinies” *Cultural Critique*, nr. 46 (2000)

Barlebo Wenneberg, S. *Socialkonstruktivism – positioner, problem och perspektiv.* Helsingborg: Liber, 2000

Baudrillard, Jean & Petit, Phillipe. *Paroxysm*. London: Verso, 1998

Baudrillard, Jean. *Le Miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique.* Paris: Casterman, 1973

Baudrillard, Jean. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Telos Press, 1981

Baudrillard, Jean. *Symbolic Exchange and Death.* London: Sage, 1993

Bauman, Zygmunt & May, Tim. *Att tänka sociologiskt.* Göteborg: Korpen, 2004

Benjamin, Walter. “Historiefilosofiska teser.” i *Bild och Dialektik.* Uddevalla: Bo Cavefors, 1969

Benveniste, Emile. *Problems in General Linguistics*. Miami: Miami University Press, 1981

Berger, Peter L. & Luckmann Thomas. *Kunskapssociologi. Hur individen uppfattar och formar sin sociala verklighet*, 2:a uppl. Falun: Wahlström & Widstrand, 2003

Bernstein, Richard J. *Freud and The Legacy of Moses.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998

Braidotti, Rosi. *Transpositions. On Nomadic Ethics.* Cambridge: Polity Press, 2006

Burgess, E. W. ”The Influence of Sigmund Freud Upon Sociology in the United States.” *The American Journal of Sociology* 45, nr. 3 (1939)
Block, Robert. “Second Reads: Althusser Reading Marx Reading Hegel.” *boundary 2*, 22, nr. 1 (1995)
Boynton, Robert. “Enjoy Your Žižek: A profile of Slavoj Žižek.”, *Lingua Franca*, 8, nr.7 (1998)
Butler, Judith. *Könet brinner!* Stockholm: Natur och kultur, 2005
Butler, Judith, Laclau, Ernesto & Žižek, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universalism: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 2000
Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990
Butler, Judith. *The Psychic Life of Power.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1997
Butler, Judith. *Undoing Gender.* New York: Routledge, 2004
Butler, Rex. *Slavoj Žižek: Live Theory.* New York: Continuum, 2005
Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington: Indiana University Press, 1997
Caruth, Cathy. ”Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History.” *Yale French Studies* 79 (1991)
Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*. London: Oxford University Press, 1960
Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society.* Cambridge: Polity Press, 1987
DeLanda, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York: Continuum, 2002
Delanty, Gerard. *Social Science: Beyond Constructivism and Realism.* Buckingham: Open University Press, 1997
Deleuze, Gilles. *Foucault*. Stockholm/Stehag: Symposion, 1990
Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *Anti-Oidipus: Capitalism and Schizophrenia.* London: Athlone Press, 1984
Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone Press, 1988
Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. *What is Philosophy?* London: Verso, 1994
Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition.* London: Athlone Press, 1994
Derrida, Jacques. *Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press, 1978
Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy.* Chicago: University of Chicago Press, 1982
Derrida, Jacques. *Dissemination.* London: Athlone, 1981
Derrida, Jacques. *Glas*. London: University of Nebraska Press, 1986
Derrida, Jacques. *Of Grammatology.* Baltimore: John Hopkins, 1997
Dews, Peter. *Logics of Disintegration*. London: Verso, 1987
Dews, Peter. *The Limits of Disenchantment: Essays on Contemporary European Philosophy.* London: Verso, 1995
Dreyfus, Hubert. *What Computers Can’t Do: The Limits of Artificial Intelligence.* New York: Harper & Row, 1972
Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1991
Eagleton, Terry. *Ideology: An Introduction.* London: Verso, 1991
Engdahl, Emma. *A Theory of the Emotional Self: From the Standpoint of a Neo-Meadian.* Örebro: Örebro University, Studies in Sociology, 2004
Fink, Bruce. *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997

Fink, Bruce. ”Knowledge and Jouissance.” i *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, and Feminine Sexuality*, red. Suzanne Barnard & Bruce Fink. Albany: SUNY Press, 2002
Fink, Bruce. “Perversion.” i *Perversion and the Social Relation*, red. Anne Rothenberg, Dennis Foster, Slavoj Žižek. Durham: Duke University Press, 2003
Fink, Bruce. *Lacan to the Letter: Reading Écrits Closely*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004
Fink-Eitel, Hinrich. *Dialektik und Sozialethik: Kommentierende Untersuchungen zu Hegels 'Logik'.* Meisenheim; Anton Hain, 1978
Foucault, Michel. *Vetandets arkeologi.* Lund: Arkiv, 2002
Frank, Manfred. *What is Neostructralism?* Minneapolis: University of Minnesota, 1989
Freud, Sigmund. *Drömtydning*, *SSkr II.* Stockholm: Natur och Kultur, 1996
Freud, Sigmund. *Tidiga skrifter och historik, SSkr III.* Stockholm: Natur och Kultur, 1997
Freud, Sigmund. *Metapsykologi*, *SSkr IX*. Stockholm: Natur och Kultur, 2003
Gasché, Rodolphe. ”Nontotalization without Spuriousness: Hegel and Derrida on the Infinite.” *Journal of British Society for Phenomenology* 17, nr. 3, 1986
Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror: Derrida and the philosophy of reflection.* Cambridge MA: Harvard University Press, 1986
Gasché, Rodolphe. ”The Partisan and the Philosopher.” *CR: The new Centennial Review* 4, nr. 3 (2004)
Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures.* London: Fontana Press, 1993
Giddens, Anthony. *The Constitution of Society. Outline of the theory of structuration.* Berkley: California University Press, 1984
Giddens, Anthony. *Modernitet och självidentitet*. Uddevalla: Daidalos, 1997
Gilroy, Paul. *”There ain't no Black in the Union Jack”: The Cultural Politics of Race and Nation.* Chicago: University of Chicago Press, 1991
Goffman, Erving. *Jaget och maskerna: en studie i vardagslivets dramatik*. Stockholm: Norstedt, 2004
Hanlon, C. “Psychoanalysis and the Post-Political: An Interview with Slavoj Žižek.” *New Literary History* 32 (2001)
Hardt, Michael & Negri, Antonio. *Imperiet*. Göteborg: Glänta Produktion & Vertigo förlag, 2003
Hegel G. W. F. *Hegel's Science of Logic*. London: Allen & Unwin, 1969
Hegel G. W. F. “Janear Realphilosophie.” i *Frühe Politische Systeme.* Frankfurt: Ullstein, 1974
Hegel G. W. F. *Hegel's Logic: Being Part One of the Encyklopaedia of the Philosophical Sciences.* Oxford: Oxford University Press, 1975
Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit.* Oxford: Oxford University Press, 1977
Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition.* Cambridge: Polity Press, 1995
Horkheimer, Max. & Adorno, Theodore, W. *Upplysningens dialektik. Filosofiska fragment.* Göteborg: Röda bokförlaget, 1981.
Howard, K. P. *G. W. F. Hegel.* Ohio: Ohio University Press, 1996
Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Husserliana, gesammelte Werke, bd VI. Den Haag: Nijhoff, 1969
Hurley, James. ”Real Virtuality: Slavoj Žižek and 'Post-Ideological' Ideology.” *Post-Modern Culture* 9, nr. 1 (1998)
Höffe, Otfried. *Immanuel Kant.* Stockholm: Thales, 2004
Hösle, Vittorio. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, vol. 1 & 2. Hamburg: Felix Mainer Verlag, 1988

Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act.* Ithaka, Cornell University Press, 1981
Joas, Hans. *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of his Thought.* Cambridge: Polity Press, 1985
Jøker Bjerre, Henrik. & Bagge Laustsen, Carsten. *Slavoj Žižek.* Roskilde Universitetsforlag, 2006
Kant, Immanuel. *En andeskådares drömmar, i ljuset av metafysikens drömmar.* Lund: Gleerups förlag, 1921
Kant, Immanuel. *Kritik av det rena förnuftet*. Stockholm: Thales, 2004a
Kant, Immanuel. *Kritik av det praktiska förnuftet*. Stockholm: Thales, 2004b
Kant, Immanuel. *Kritik av omdömeskraften*. Stockholm: Thales, 2003
Karatani, Kojin. *Transcritique: On Kant and Marx*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003
Kay, Sarah. *Žižek: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2003
Kierkegaard, Sören. *Antingen-eller, ett livsfragment*, 1:a delen. Önneköp: Nimrod, 2002
Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel.* London: Cornell University Press, 1969
Kumlin, Tomas. *Genom kroppen, bortom kroppen.* En upptäcktsresa vid kroppens gränser. Uppsala: Sociologiska institutionen, 2006
Lacan, Jacques. *Écrits: Spegelstadiet och andra skrifter i urval av Iréne Matthis.* Stockholm: Natur och Kultur, 1996
Lacan, Jacques. *Psykoanalysens etik*. Stockholm: Natur och Kultur, 2000
Lacan, Jacques. *L'envers de la psychanalyse*. London: Editions de Seuil, 1998
Lacan, Jacques. "A Love Lettre." i *Feminine Sexuality.* London: MacMillan Press Ltd, 1982
Lacan, Jacques. *The Psychoses: The Seminar of Jacques Lacan, III.* London: Routledge, 2000
Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, The Seminar of Jacques Lacan, XI.* New York: Norton, 1998
Lacan, Jacques. *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge: 1972-1973 (Encore), The Seminar of Jacques Lacan, XX.* New York: Norton, 1999
Lacan, Jacques. "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious." i *Écrits: A Selection.* New York: W. W. Norton & Company, 2004
Laclau, Ernesto. & Chantal, Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy.* London: Verso, 1985
Laclau, Ernesto. *Emancipation(s).* London: Verso, 1996
Laplanche, Jean & Pontalis, J.-B. *The Language of Psychoanalysis.* London: Karnac, 2004
Latour, Bruno. *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies.* Cambridge MA: Harvard University Press, 1999
Latour, Bruno. *Re-assemblying the Social.* Oxford: University Press, 2005
Laurent, Eric. "Alienation and Separation I & II." i Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, red. R. Feldstein, B. Fink, M. Jaanus. Albany: SUNY Press, 1995
Libet, Benjamin. "Do We Have a Free Will?" *Journal of Consciousness Studies* 6, nr. 8-9 (1999)
Lovink, Geert. "Japan Through a Slovenian Looking Glass: Reflections of Media and Politics and Cinema." i *Annual Intercommunication* '96, ICC/NTT, Tokyo (1996)
Luhmann, Niklas. *Social Systems.* Stanford: SUNY Press, 1995

Luhmann, Niklas. “Why Does Society Describe Itself as Postmodern?” *Cultural Critique* nr. 30 (1995)
Luhmann, Niklas. *Observations on Modernity.* Stanford: SUNY Press, 1998
Luhmann, Niklas. *Art as a Social System.* Stanford: SUNY Press, 2000
Luhmann, Niklas. *Theories of Distinction: Redescribing the Descriptions of Modernity.* Stanford: SUNY Press, 2002
Lukács, Georg. *Historia och klassmedvetande: studier i marxistisk dialektik.* Staffanstorp: Cavefors, 1971
Macey, David. *Lacan in Context*. London: Verso, 1988
Mannoni, Octave. *Freud*. Göteborg: Glänta Produktion, 2001
Marx, Karl. *The German Ideology.* Moscow: Progress Publishers, 1968
Marx, Karl. *Kapitalet*, Band I. Berlin: Arkiv, 1981
McNay, Louis. ”Out of the Orrery? Situating Language.” *Journal of Political Ideologies* 8 nr. 2 (2003)
Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society.* Chicago: University of Chicago Press, 1934
Miller, Jacques-Alain. ”An Introduction to Seminars I and II.” i *Reading Seminars I and II,* red. Richard Feldstein, Bruce Fink & Maire Jaanus. New York: State University of New York Press, 1996
Mills, C. Wright. *Den sociologiska visionen.* Stockholm: Prisma, 1971.
Misheva, Vessela. *Shame and Guilt: Sociology as a Poietic System*. Uppsala: Universitetstryckeriet, 2000
Moaven Doust, Dariush. *Randanmärkningar till psykoanalysens etik.* Göteborg: 2001
Morrison, J. C. “Husserl’s ‘Crisis’: Reflections on the Relationship of Philosophy and History.” *Philosophy and Phenomenal Research* 37, nr. 3 (1977)
Mouffe, Chantal. *On the Political*. London: Routledge, 2005
Norris, Andrew. ”Georgio Agamben and the Politics of the Living Dead.” *Diacritics* 30, nr. 4 (2000)
Nägele, Rainer. ”Freud, Habermas and the Dialectic of Enlightenment. On Real and Ideal Discorses.” *New German Critique*, nr. 22 (1981)
Nägele, Rainer. ”The Scene of the Other. Theodor W. Adorno’s Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism.” *boundary 2* 11, nr. 1-2 (1982)
Parker, Ian. *Slavoj Žižek: A Critical Introduction.* London: Pluto Press, 2004
Pieper, Anne. ”Søren Kierkegaard.” i *De Stora Filosoferna*, red. Otfried Höffe, Stockholm: Forum, 1995
Reeder, Jurgen. *Begär och etik: Om kön och kärlek i den fallocentriska ordningen*. Stockholm: Symposion, 1994
Rifkin, Jeremy. *The Age of Acess.* New York: J. P. Tarcher, 2001
Rose, Jacqueline. “Introduction II” i *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, red. Juliet Mitchell & Jacqueline Rose. London: Macmillan, 1982
Rothenberg, Anne, Foster, Dennis & Žižek, Slavoj. *Perversion and the Social Relation.* Durham: Duke University Press, 2003
Roudinesco, Elisabeth. *Jacques Lacan: En levnadsteckning, ett tankesystems historia*. Stockholm: Symposion, 1994
Sartre, Jean.-Paul. *Varat och Tiden.* Göteborg: Korpen, 1983
de Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale.* Paris: Payot, 1996
Schröder, Ted. *Det omedvetna – en dröm om det äkta.* Stockholm/Stehag: Symposion, 2003
Scott, Joan, W. *Gender and Politics of History.* New York: Columbia University Press, 1988

Sloterdijk, Peter. *Kritik av det cyniska förnuftet*. Stockholm: Alba, 1988
Smith, Daniel W. "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence" i *Between Deleuze and Derrida* red. Paul Patton & John Protevi. New York: Continuum, 2003
Spinoza, Baruch. *Etiken*. Stockholm : Thales, 2001
Stavrakakis, Yannis. *Lacan and the Political.* London: Routledge, 1999
Svenbro, Jesper. Myrstigar. Figurer för skrift och läsning i antikens Grekland. Stockholm: Bonnier essä, 1999
Tambiah, Stanley. J. *Magic, Science, and the Scope of Rationality.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990
Taylor, Charles. *Hegel*. Stockholm: Symposion, 1986
Torfing, Jacob. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek.* Oxford: Blackwell, 1999
Tralau, Johan. "Filosofiska kinderägg" *Res Publica* nr. 64 (2004)
Varela, Francisco. "The Emergent Self." i *The Third Culture*, red. John Brockman. New York: Simon and Schuster, 1996
Weber, Max. *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda.* Lund: Argos, 1978
Weber, Max. *Ekonomi och samhälle*, band I. Lund : Argos, 1983
Wellmer, Albrecht. *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986
Winch, Peter. "Understanding a Primitive Society" i *Rationality,* red. Brian R. Wilson. Oxford: Basil Blackwell, 1979
Wright, Elisabeth & Wright, Edmond. *The Žižek Reader.* Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1999
Žižek, Slavoj & Daly, Glyn. *Conversations with Žižek.* Oxford: Polity, 2004
Žižek, Slavoj & Dolar, Mladen. *Opera's Second Death*. London: Routledge, 2002
Žižek, Slavoj. *Njutandets förvandlingar.* Stockholm: Natur och Kultur, 1996
Žižek, Slavoj. *Ideologins sublima objekt.* Uddevalla: Glänta, 2001
Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology.* London: Verso, 1989
Žižek, Slavoj. *Looking Awry.* Cambridge, MA: MIT Press, 1991
Žižek, Slavoj. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology.* Durham: Duke University Press, 1993
Žižek, Slavoj. (red) *Mapping Ideology.* London: Verso, 1994
Žižek, Slavoj. *Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality.* London: Verso, 1994
Žižek, Slavoj. *The Indivisible Remainder.* London: Verso, 1996
Žižek, Slavoj & von Schelling, F. W. J. *The Abyss of Freedom/Ages of the World.* Michigan: University of Michigan Press, 1997
Žižek, Slavoj. *The Plague of Fantasies.* London: Verso, 1997
Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology.* London: Verso, 1999
Žižek, Slavoj. *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* London: Verso, 2000
Žižek, Slavoj. *The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway.* Seattle: Walter Chapin Simpson Center for the Humanities, University of Washington, 2000
Žižek, Slavoj. *On Belief.* London: Routledge, 2001
Žižek, Slavoj. *Enjoy Your Symptom: Lacan in Hollywood and out.* London: Routledge, 2001
Žižek, Slavoj. *Did Somebody Say Totalitarianism.* London: Verso, 2001
Žižek, Slavoj. *For They Know not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso, 2002

Žižek, Slavoj. *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917.* London: Verso, 2002
Žižek, Slavoj. *Welcome to the Desert of the Real*. London: Verso, 2002
Žižek, Slavoj. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity.* Cambridge: MIT Press, 2003
Žižek, Slavoj. *Iraq: The Borrowed Kettle*. London: Verso, 2004
Žižek, Slavoj. *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences.* London: Routledge, 2004
Žižek, Slavoj. *Interrogating the Real,* red. Rex Butler & Scott Stephens. London, Continuum, 2005
Žižek, Slavoj. *How to Read Lacan.* London: Granta Books, 2006
Žižek, Slavoj. *The Parallax View.* Cambridge, MA: MIT Press, 2006
Zupancic, Alenka. *Ethics of the real: Kant, Lacan*. London: Verso, 2000
Østerberg, Dag. *Sociologins nyckelbegrepp.* Göteborg: Korpen, 1978

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Stuidia Sociologica Upsaliensia
Series Editors:
1 – 12 (1962 – 1977) Torgny Segerstedt
13 – 34 (1978 – 1991) Ulf Himmelstrand
35 – 48 (1993 – 2001) Tom R. Burns
49 – (2003 –) Bo Lewin

1. Torgny T. Segerstedt: Tekniskt bistånd och social struktur. 1962.
2. Torgny T. Segerstedt: Humanisternas yrkesval. En provundersökning. 1963.
3. Torgny T. Segerstedt: Naturvetarnas yrkesval. 1964.
4. Torgny T. Segerstedt: Den akademiska gemenskapen. En sociologisk skiss. 1966.
5. Adam Heymowski: Swedish "Travellers" and Their Ancestry. A Social Isolate or an Ethnic Minority? 1969.
6. Torgny T. Segerstedt: Socialt system for samfärdsel. 1970.
7. Björn Eriksson: Om den sociologiska analysen av kunskap. Några steg i riktning mot ett kunskapssociologiskt paradigm. 1972.
8. Per Säfholm: The River-Lake Nilotes. 1973.
9. Peder Hård av Segerstad: Litteratursociologi – ett bidrag till ämnets teoriutveckling. 1974.
10. Björn Eriksson: Problems of an Empirlcal Sociology of Knowledge. 1975.
11. Erik Ask-Upmark: Cerebrovascular Lesions and Oral Contraceptives. 1976.
12. Thomas Coniavitis: Irrationalitet – Rationalitet. Max Weber – Georg Lukács: en uppgörelse. 1977.
13. Lars Fredén: Att sakna möjligheter. En teoretisk och empirisk studie av depressioner utifrån Ernest Beckers socialpsykologiska teori. 1978.
14. Lowe Hedman: Svenskarna och u-hjälpen. En studie av den svenska allmänheten, lokala opinionsbildare och journalister. 1978.
15. Bo Lewin: Om ogift samboende i Sverige; med tonvikt på samtida förhållanden. 1979.
16. Paul Willox: The Capital Crisis and Labour: Perspectives on the Dynamics of Working-Class Consciousness in Canada. 1980.
17. Mats Franzén & Eva Sandstedt: Grannskap och stadsplanering. Om stat och byggande i efterkrigstidens Sverige. 1981.
18. Bengt Starrin: Psykiatrisk praktik som praxis. 1981.
19. Irving Palm: Frikyrkorna, arbetarfrågan och klasskampen. Frikyrkorörelsens hållning till arbetarnas fackliga och politiska kamp åren kring sekelskiftet. 1982.
20. Hedvig Ekerwald: Den intelligenta medelklassen. En litteraturstudie över social bakgrund och studieresultat. 1983.
21. Tor Larsson: Industrins furirer. Studier rörande den sociala innebörden av förmansskapet inom svenska företag. 1984.
22. Thomas Coniavitis: Metodologisk Pluralism. Till kritiken av den existerande sociologin. 1984.

23. Stina Johansson: Forskare–behandlare–patient. En studie i praktisk forsknings-teknik. 1986.
24. Raúl Silva-Cáceres: Mentalités, idéologie et comportement politique dans le Chili de Salvador Allende. Etude de cas d'un quartier de Santiago. 1986.
25. The Multiparadigmatic Trend in Sociology, edited by Ulf Himmelstrand. 1987.
26. Ingimar Einarsson: Patterns of Societal Development in Iecland. 1987.
27. Orlando Mella: Religion and Politics in Chile. An Analysis of Religious Models. 1987.
28. Class and Social Organisation in Finland, Sweden and Norway, edited by Göran Ahrne, Raimo Blom, Harri Melin and Jouko Nikula. 1988.
29. Bo Anderson: Essays on Social Action and Social Structure. 1988.
30. Klas Borell: Disciplinära strategier. En historiesociologisk studie av det professionella militärdisciplinära tankesättet, 1901–1978. 1989.
31. Eva B. Ernfors & Runar Fr. Ernfors: Archaic Economy and Modern Society. On the archaic mode being and production with a perspective on the gift as a factor of underdevelopment, and selected fieldnotes concerning the Sinhalese system of castes, kinship and property. 1990.
32. Fred T. Hendricks: The Pillars of Apartheid. Land Tenure, Rural Planning and the Chieftancy. 1990.
33. Luis A. Conde-Costas: The Marxist Theory of Ideology. A Conceptual Analysis. 1991.
34. Olajide Oloyede: Coping Under Recession. Workers in a Nigerian Factory. 1991.
35. Mohamed I. Farah: From Ethnic Response to Clan Identitity. A Study of State Penetration among the Somali Nomadic Pastoral Socicty of Northeastern Kenya. 1993.
36. Sten T. Antilla: Aspects of Macro-Sociological Methodology. 1993.
37. Gunhild Hammarström: Värdeförändring och kontinuitet i tre generationer. 1993.
38. Rolf Lidskog: Radioactive and Hazardous Waste Managemet in Sweden. Movements, Politics and Science. 1994.
39. Martha Blomqvist: Könshierarkier i gungning. Kvinnor i kunskapsföretag. 1994.
40. Dimitris Michailakis: Legislating Death. Socio-Legal Studies of the Brain Death Controversy in Sweden. 1995.
41. Claudia García: The Making of the Miskitu People of Nicaragua. The Social Construction of Ethnic Identity. 1996.
42. Ulla Jergeby: Offentlig miljö som arena och kuliss. Att se, bli sedd och mötas på stadens offentliga och bostadsnära platser. 1996.
43. Yakubu Zakaria: The Cu1tural Context of Business. A study of Firms in a Northern Nigerian Society. 1997.
44. Erik Höjdestrand: Det vedervärdiga videovåldet. Att återupprätta moralisk ordning. 1997.

45. Caroline Sutton: Swedish Alcohol Discourse. Constructions of a Social Problem. 1998.
46. Ildikó Asztalos Morell: Emancipation's Dead-End Roads'? Studies in the Formation and Development of the Hungarian Model for Agriculture and Gender (1956–1989). 1999.
47. Peter Sohlberg: Må1 och mening i samhället. Funktionalistiska program i samhällsvetenskapen. 1999.
48. Johan Edman: Stadsplanering som professionellt verksamhetsfält. En studie av yrkesgrupper och deras arbete. 2001.
49. Måns Fellesson: Prolonged Exil in Relative Isolation. Long-term Consequences of Contrasting Refugee Policies in Tanzania. 2003.
50. Olle Westlund: S(t)imulating a Social Psychology. G. H. Mead and the Reality of the Social Object. 2003.
51. Frida Nilsson: Creating spaces for action. ANC-women politicians' views on bridewealth and gender-related power. 2004.
52. Alain Imboden: The Propaganda of Progress. The Case of Swedish Housing Exhibitions. 2005.
53. Fereshteh Ahmadi: Culture, Religion and Spirituality in Coping. The Example of Cancer Patients in Sweden. 2006.
54. Thomas Wahl: Motorikens retorik. Kroppsobservationer, översättningar och faktakonstruktioner: en diskursanalys. 2006.
55. Makt, kultur och kontroll över invandrares livsvillkor. Multidimensionella perspektiv på strukturell diskriminering i Sverige. Tom R. Burns, Nora Machado, Zenia Hellgren och Göran Brodin (Red.). 2007.
56. Fredrik Palm: Det odödas analys. En studie av centralproblematiken i Slavoj Žižeks samhällsanalys. 2007.