

ŽIŽEK

- 4 **FRIHETEN I FASADENS KJERNE**
INNLEDNING TIL SLAVOJ ŽIŽEKS «IS IT STILL POSSIBLE TO BE A HEGELIAN TODAY?»
Eirik Sjøvik
- 12 **IS IT STILL POSSIBLE TO BE A HEGELIAN TODAY?**
Slavoj Žižek
- 30 **SLAVOJ ŽIŽEK ON THE DIALECTIC OF UNIVERSAL AND PARTICULAR**
Sead Zimeri
- 37 **EN ŽIŽEK**
Anders Fjeld
- 44 **A RESPONSE TO SLAVOJ ŽIŽEK'S CRITICISM OF JUDITH BUTLER'S UNDERSTANDING OF THE SUBJECT**
Chantal E. Jackson
- 49 **MENING OG HELHET I HISTORIEN – ET ŽIŽEKIANSK PERSPEKTIV**
Lars Bergesen
- FREM FRA GJEMSELEN:
56 **JACQUES LACAN**
Morten Lyngeng
- 62 **– EN FRIGJØRENDE FORM FOR FILOSOFI**
ESPEN SØBYE OM SLAVOJ ŽIŽEK
Helga Forus og Hege Dypedokk Johnsen
- UTDRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*:
66 **LAMELLA**
- 67 **FILOSOFISKE SITUASJONER – RADIKALE ALTERNATIVER**
ALAIN BADIOUS OG SLAVOJ ŽIŽEKS *PHILOSOPHY IN THE PRESENT*
Eirik Sjøvik
- 70 **EN MORALISERENDE NAYSAYER**
ARNE JOHAN VETLESENS FRIHETENS FORVANDLING. *ESSAYS OG ARTIKLER 2002–2008*
Magnus Løvold
- 73 **BERTRAND RUSSELL SOM TEGNESERIEHELT**
APOSTOLOS DOXIADIS´ OG CHRISTOS H. PAPADIMITRIOUS *LOGICOMIX: AN EPIC SEARCH FOR TRUTH*
Gorm Rødde
- 75 **REISEBREV FRÅ FRANKRIKE**
Jon Furholt
- MESTERBREV:
69 **MONICA ROLAND**
- 76 **KRYSSORD**
- 74 **QUIZ**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

6. ÅRGANG 1/2010

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret
ved Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd og
Program for filosofi ved
Universitetet i Oslo.
Trykket hos Zmedia, Lysaker

Opplag: 600

ISSN: 0809-8220
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

filosofisk-supplement@ifikk.uio.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Abonnement kr 140,- for fire utgaver

www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Torstein Sverre Hoff &
Hege Dypedokk Johnsen
Redaksjonssekretær: Victoria Hannevold
Koritzinsky
Økonomiansvarlig: Jan Olav Andresen
Layoutansvarlig: Eivind Freng Dale

Hedda Hassel Mørch
Eirik Ørevik Aadland
Helga Forus
Marita Spildo
Hilde Vinje Sekkesæter
Eirik Sjøvik
William Ekås Sæter
Gorm Rødder
Jon Furholt

Forsideillustrasjon: Arild Midthun
Baksideillustrasjon: Frida Sebina Skatvik

ŽIŽEK

KJEMPEN FRA LJUBLJANA

I forbindelse med Slavoj Žižeks norgesbesøk i fjor høst spurte vi om å få et intervju. Det hadde han ikke tid til, men i stedet skulle han forsøke å sende oss en tekst om noe vi lurte på. Vi spurte ham om hans tilhørighet til Hegel, og fikk et omfattende og interessant svar i artikkelen «Is it still possible to be a Hegelian today?». Her forsvaret Žižek Hegel mot angrep fra nietzscheaneren Gerard Lebrun, blant annet ved å tolke den hegelianske dialektikken som en «open-contingent process» til forskjell fra den tradisjonelle Hegel-tolkningens fokus på nødvendighet. Artikkelen har ikke tidligere blitt publisert, og er et utkast til første kapittel i Žižeks neste bok.

Arbeidet med artikkelen førte til at vi gravde oss dypere ned i Žižeks tenkning, satte Žižek som tema for dette nummeret og utvidet til dobbel størrelse. I tillegg til Žižeks artikkel har vi flere tekster som omhandler hans filosofiske grunnlag, og et intervju med Espen Søybye om Žižek som politisk aktør.

Žižeks utfordrende og underholdende stil tilfredsstiller et bredt publikum. Å plassere hans tenkning i en entydig kategori er umulig: Han er politisk tenker, metafysiker, sosiolog, psykoanalytiker, og han er kalt «kulturteoriens Elvis». Det bør likevel være hevet over enhver tvil at Žižek først og fremst er *filosof*. Influert av blant annet Hegel, Marx og Lacan er tekstene hans gjerne springende, og han har en tilsynelatende motvilje mot å fremsette entydige og enkle posisjoner. Som Eirik Sjøvik skriver i sin introduksjon: «Som en hystiker beveger Žižek seg fra posisjon til posisjon, og forholder seg innenfor hvert kapittel sjelden eller aldri til ett enkelt tema, men fluktuierer konstant mellom ontologiske, psykologiske, etiske, politiske, historiske og estetiske problemstillinger». I Sjøviks artikkel belyses deler av Žižeks filosofiske bakteppe, spesielt Žižeks tilknytning til tysk idealisme representert ved Kant, Schelling og Hegel. Žižek og Hegel er i aller høyeste grad også tilstede i Lars Bergesens artikkel «Mening og helhet i historien – Et žižekiansk perspektiv», hvor Žižeks teorier om hvordan lacansk psykoanalyse kan informere vårt syn på historiefortolkning utforskes.

Som man vil se i Anders Fjelds artikkel, «En Žižek» er noe av det mest påfallende med Žižek hans sammenstil-

ling av «seriøs» filosofi, som tolkninger av Kant og Hegel, med populærkulturelle fenomener og vulgære analogier. Disse sammenstillingene er ikke bare kosmetiske, de viser seg, i følge Fjeld, å føre til produktive paradokser. Žižeks fascinasjon for paradokser er også tema i artikkelen «Slavoj Žižek on the Dialectic of the Universal and Particular», skrevet av Sead Zimeri. Zimeri tar for seg Žižeks tilsynelatende paradoksale påstand om at det Universelle ikke er ett, og at Universalitet som både *nødvendig* og *umulig* på en og samme tid.

En samtidsfilosof som deler mye av Žižeks teoretiske rammeverk er Judith Butler. I tillegg til å ha skrevet bok sammen, *Contingency, Hegemony, Universality*, deltar de gjerne i diskusjoner med hverandre, oftest i regi av The European Graduate School hvor de begge er fakultetsmedlemmer. De er imidlertid uenige på sentrale punkter angående subjektet. Dette tematiserer Chantal Jackson i sin artikkel «A Response to Slavoj Žižek's Criticism of Judith Butler's Understanding of the Subject».

Slavoj Žižek er en av de mest internasjonalt kjente skikkelsene i dagens filosofi, men han er allikevel relativt lite oppe i den akademisk-filosofiske samtalen her i Norge. I lys av dette ønsker vi å være et supplement til denne samtalen. Vi håper med dette nummeret at en svært berømt samtidsfilosof vil kunne bli noe bedre kjent for våre lesere – det være seg både lesere som kjenner ham fra før, og de lesere som i dette nummeret møter ham for første gang.

God lesning!

Hege Dypedokk Johnsen &
Torstein Sverre Hoff,
redaktører

FRIHETEN I FASADENS KJERNE



Illustrasjon: Francesca Vimme

Av Eirik Sjøvik

INNLEDNING TIL SLAVOJ ŽIŽEK'S «IS IT STILL POSSIBLE TO BE A HEGELIAN TODAY?»

«No! No! The adventure first,» said the Gryphon in an impatient tone: «Explanations take such a dreadful time.» – Lewis Carroll

Name me a single example of a successful philosophical dialogue that wasn't a dreadful misunderstanding ... Aristotle didn't understand Plato correctly; Hegel – who might have been pleased by the fact – of course didn't understand Kant. And Heidegger fundamentally didn't understand anyone at all. – Slavoj Žižek

Slavoj Žižek blir av mange betraktet som intet mindre enn en av verdens største nålevende filosofer.¹ Skjønt, allerede her vil noen komme med kraftige innvendinger: Filosof? Største nålevende? Jon Elster sa for et par år siden at hvis han i en tekst kom over en positivt henvisning til psykoanalytikerens Jaques Lacan, filosofene Gilles Deleuze og Jaques Derrida, eller kjønnteoretikerne Luce Irigaray og Julia Kristeva, så ville han avbryte lesingen.² Under rubrikken «myk obskurantisme» avviser Elster disse tenkerne fordi de skjuler sine tanker eller fravær av slike bak en sjargong som ikke er overdrevet logisk, rigid og matematisk, altså ikke kritikkverdige for å være for hard, men snarere det motsatte; irrasjonell, ustrukturert og uvitenskapelig – myk. Da Žižeks prosjekt kort sagt går ut på å gjøre lacaniansk psykoanalyse til nøkkelen for sin tolkning av tysk idealisme (spesielt Kant, Schelling og Hegel) og det at hans debattverden befolkes av kontroversielle figurer som Deleuze, Derrida, Badiou og Butler, i tillegg til at han elsker å formulere seg i vendinger som «å ta Deleuze bakfra» sier det vel seg selv at Elster ikke kan ha kommet særlig langt i sine kopier av *Everything You Always Wanted to Know About Lacan... But Were Afraid to Ask Hitchcock* (1993), *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (2009) og *The Ticklish Subject* (1999). Man kan faktisk hevde at å følge Elsters prinsipp konsekvent, etter hvert gjør lesingen av denne teksten vanskelig (Lacan er kull!), om ikke umulig. Etter nå å ha rensket opp for non-obskurantister kan vi bevege oss videre. Uansett, Žižeks verker ville raskt ha blitt støvsamlere i bokhylla til Jon Elster.

Elster er ikke alene om denne holdningen, som omfavner en hel tanketradisjon og ikke bare Žižek. Her i Norge finnes ikke en eneste tekst av Žižek på noen filosofkurs som blir holdt ved UiO, NTNU, UiB, UiT, UiS eller UMB.³ Man kunne kanskje hevde at dette kommer av hans verkers nyere dato og at de av den grunn ikke har «rukket» å bli tatt med, det ligger nok noe sannhet i dette. Samtidig kan man finne, tror jeg, en viktigere grunn i at Žižeks type filosofi ikke rimer på mye av det som blir gjort ved filosofiinstituttene rundt omkring i dette land.

Žižeks blanding av høy- og lavkultur, hans analyser av alt fra porno til opera, forkjærligheten han viser for vitser og vulgareteter, samt den ekstremt antisystematiske og ukonvensjonelle skrivestilen han tar i bruk ligger ganske fjernt fra mer kjente travere som Habermas og Davidson.

Som en hysteriker beveger Žižek seg fra posisjon til posisjon, og forholder seg innenfor hvert kapittel sjelden eller aldri til ett enkelt tema, men fluktuert konstant mellom ontologiske, psykologiske, etiske, politiske, historiske og estetiske problemstillinger. Hadde en velvillig sjel forsøkt å innlemme Žižek i et filosofkurs ville han fått en vanskelig oppgave i å plassere ham innenfor de strengt oppdelte faggruppene man opererer med innenfor dagens analytiske filosofi.

Parallelt med motstanden fra den analytiske retningen innefor filosofifaget finner man også en viss motstand til de rent filosofiske aspektene ved Žižeks tekster i de kretser som faktisk gjør bruk av ham. Fag som filmteori, kjønnteori, litteraturvitenskap og kulturstudier inkluderer Žižek i sine antologier, men samtidig tenderer de mot å fokusere på eksemplene i tekstene hans og mer eller mindre avfeie at han opererer med en underliggende filosofisk kjerne. For disse blir Žižek eksemplets mester: mer interessant på grunn av sin virtuose improvisasjon enn sine rent filosofiske innsikter.

Det som forener begge disse behandlingsmåtene av Žižek er at de kun forholder seg til, ja nærmest fetisjerer, overflaten, eller framtredeisen uten å gå til kjernen av det Žižek forsøker å formidle. Mens Elster ville avfeid Žižek på grunn av hans uklare begrepslighet og usystematiserthet, finner filmteoretikere *et al.* sin interesse nettopp i denne multityden av eksempler.

I lys av disse holdningene kan man spørre om Žižek har et filosofisk prosjekt bak fasaden i det hele tatt eller om hans teoretiske rammeverk kun er en filosofisk variant av en elaborert *Potemkin village*?⁴ I denne innledningen vil jeg med utgangspunkt i Adrian Johnstons *Žižek's Ontology* (2008) forsøke, ikke så mye å forsvare Žižek, som å framvise noen av de sentrale, rent filosofiske aspektene ved hans tenkning, samt å relatere disse til Žižeks tekst «Is it still Possible to be a Hegelian Today?» i dette nummeret. Man må imidlertid være var på at denne framgangsmåten – å finne den filosofiske kjernen bak fasaden – fra et rent dialektisk perspektiv som Žižeks er like forfeilet som bare å ha

Som en hysteriker beveger Žižek seg fra posisjon til posisjon, og forholder seg innenfor hvert kapittel sjelden eller aldri til ett enkelt tema

øyene åpne for fasaden selv. En riktigere framstilling av hans filosofi ville lagt vekt på hvordan disse to momentene påvirker hverandre; hvordan det abstrakte og konkrete, det høye og lave, belyser og endrer hverandre. Et slikt blikk blir det imidlertid ikke plass til før avslutningen. Da jeg nå konsentrerer meg om det rent filosofiske er dette dermed ikke uten å øve en viss vold mot det dialektiske i Žižeks tenkning. Dette er ikke gjort uten grunn, men først og fremst motivert ut fra et ønske om å rette opp i den ensidige oppmerksomheten som er blitt tildelt hans tekster samt for å gjøre hovedtankene lettere tilgjengelig enn de hadde vært i dialektisk form.

Når dette nå er sagt kan vi begynne å bevege oss mot det Johnston kaller Žižeks filosofiske kjerne. Veien til denne går over en gjenopprettelse av det i våre dager så utskjelte kartesianske subjektet, eller snarere det som er igjen av det etter Kants kritikk. Gjenopprettelsen av subjektet er det som gjør at Žižek ser på seg selv som arvtageren til opplysningsprosjektet og frontkjemper mot postmodernismens relativisme og dens fravær av emansipatoriske muligheter.

Johnston kaller Žižeks grunnleggende filosofiske prosjekt en transcendental materialistisk teori om subjektiviteten, nærmere bestemt den transcendentale subjektivitet. For å forstå hva dette innebærer vil jeg først skissere hva transcendental subjektivitet er ved å se på noen av de viktigste elementene i Kants kritiske prosjekt.

Transcendental subjektivitet

Et av nøkkelspørsmålene i *Kritikk av den rene fornuft* dreier seg om hvordan vitenskapen er mulig. Svaret Kant gir er at vitenskapen er mulig på bakgrunn av objektiv kunnskap. Objektiv kunnskap er igjen muliggjort av erfaringens objektivitet. Hvis ikke våre erfaringer er objektive kan de ikke ligge til grunn for kunnskap om den ytre verden. Kants hovedoppgave i kritikken blir dermed å vise hvordan erfaringen kan være objektiv. Uten å gå inn i mer detalj om hvordan og hvorfor, så er anskuelsesformene rom og tid, kategoriene, samt det transcendentale subjekt de viktigste mulighetsbetingelsene for objektiv erfaring.

Det viktigste skillet i Kants filosofi er mellom framtreddelsen og tingen i seg selv. Dette må ikke ses på som en splittelse av to forskjellige ting, det er snarere slik at framtreddelsen og tingen er det samme, der framtreddelsen er tingen slik den er når den tilpasser seg våre erkjennelsesevner, mens tingen selv kun er et teoretisk overskudd. Tingen i seg selv er tingen upåvirket av vår måte å erkjenne på og således også utenfor vår fatteevne – vi kan ikke ha kunnskap om den. Når Kant beskriver sin posisjon som

transcendental idealisme er det nettopp denne distinksjonen han tar opp:

Jeg forstår imidlertid med alle fremtreddelsers *transcendentale idealisme* lærebegrepet ifølge hvilket vi anser samtlige framtreddelser for blotte forestillinger, og ikke ting i seg selv, og i overenstemmelse med dette at tid og rom bare er sanselige former ved vår anskuelse, men ikke for seg gitte bestemmelser, eller objektene betingelse som ting i seg selv. (Kant 2009:396, A369)

Istedenfor at vi erfarer tingene slik de er i seg selv, erfarer vi dem som framtreddelser formet av vår måte å erkjenne på. Objektivitet tilfaller ikke tingen i seg selv, den kan vi ikke ha kunnskap om, men dens framtreddelse formet at tid og rom, kategoriene og et aktivt subjekt. Det som garanterer vår erfarings objektivitet er derfor ikke tingene i seg selv, men våre erkjennelsesevner.

Når Kant snakker om framtreddelsens transcendentale idealisme mener han at transcendentalt sett, det vil si når framtreddelsen betraktes med tanke på hvordan den relaterer seg til våre erkjennelsesevner, så er den i oss (*in uns*) i den forstand at den er påvirket eller avhengig av vår erkjennelse og at den således kan kalles ideal. Transcendental idealisme er slik forenelig med empirisk realisme. Empirisk betraktet, altså betraktet med henblikk på hvordan framtreddelsen er erfart, så er den et objekt som står utenfor oss (*ausser uns*) og uavhengig, altså reallt.⁵ Det Kant vil ha fram er enkelt sagt at framtreddelsen verken kan ses på som kun et produkt av våre erkjennelsesevner (idealisme) eller som kun umiddelbar iaktakelse (empirisme), men en kombinasjon av disse. Framtreddelsen er både empirisk real og transcendentalt ideal.

Dette gjelder altså framtreddelsens transcendentale idealitet, men hva med subjektet? Subjektet eller selvbevisstheten kan også betraktes på to måter, empirisk og transcendentalt. Når man betrakter det empirisk, med henblikk på hvordan det erfares, finner man det empiriske jeg, jeg-et som trer fram når vi betrakter oss selv, det jeg-et vi er vant til når vi forholder oss til oss selv i hvilken som helst dagligdags kontekst. Dette jeg-et er bærer av representasjoner, tanker og følelser, det er dette jeg-et som har en personlig identitet og en historie samt er underlagt de lover som gjelder alle empiriske objekter, det er jeg-et som framtreddelse og det er derfor også determinert. Det transcendentale subjektet eller den transcendentale selvbevissthet er derimot ikke underlagt disse lovene, men er aktivt, spontant og tenkende. Denne selvbevisstheten må kunne finne sted i alle erfaringer av objekter fordi dens spontane aktivitet bestående av syntetiseringen av begreper med sanselig

innhold i henhold til kategoriene er mulighetsbetingelsen for at erfaring skal kunne finne sted. Transcendental subjektivitet er dermed den aktive spontane kraften som gjør erfaring mulig ved at den kombinerer mangfold med tid og rom og kategoriene.

Transcendental materialisme

Žižeks bruk av det transcendentale subjekt er dog noe forskjellig fra Kants. Johnston forklarer hovedforskjellen med begrepene «det subjektivistisk objektive» og «det objektivistisk subjektive». Mens Kant fokuserer på det førstnevnte, den eksterne virkelighets objektivitet som konstituert av subjektet, vier Žižek mer tid til sistnevnte, det fremmede i subjektet, det ubevisste (Johnston 2008:14). Det han imidlertid tar med seg er frihetsaspektet samt splittelsen Kant opererer med mellom det empiriske og transcendentale subjekt. I forhold til denne splittelsen er «the step that Hegel takes» og som Žižek følger ham i «simply to ontologize Kant's epistemological portrait of subjectivity» (Johnston 2008:12).

Subjektet blir av Žižek sett på som noe mer enn materielt som springer ut av (*emerges*) fra det materielle. Denne subjektiviteten blir imidlertid ikke forestilt som noe som alltid allerede er gitt og er likt for alle, men snarere som noe genetisk formet etter psykologiske og kulturelle faktorer og slik variabelt, med forskjeller både på kultur- og individnivå. Dette er imidlertid kun ett aspekt av Žižeks reevaluering og bruk av Kants transcendentale subjekt; i tillegg legger Žižek større vekt på subjektets dødelighet og kroppslighet samt hans identifisering av subjektivitet med avgrunn, negativitet og manglende helhet. Ut av dette kan vi se at grunnen til Žižeks interesse for transcendental subjektivitet ligger i den muligheten det gir til både å akseptere at vi er fysisk determinerte vesener og slik beskrivbare av vitenskapen, for eksempel gjennom nevrologi eller fenomenologisk *embodiment theory*, og at vi som spontane subjekter er frie og dermed i stand til å frigjøre oss fra det kapitalistiske system som undertrykker oss. Men samtidig er den åpen for de kulturelle og psykologiske hindrene for vår frihets utfoldelse som blant annet er beskrevet av subjektkritiske tenkere som Marx, med sitt fokus på falsk bevissthet, og Freud, med sitt fokus på det ubevisste. Teoriens største meritt blir dermed at den gir rom for frihet, naturvitenskap og sosialvitenskap.

Når Adrian Johnston tolker Žižek dit hen at han forfekter et transcendentalt materialistisk syn på subjektiviteten, understreker Johnston at dette ikke bare er en transcendental teori, men at den i tillegg er metatranscendental. Det vil si at den forsøker å finne mulighetsbetin-

gelsene for framveksten av noe slikt som transcendental subjektivitet, altså noe spontant og dermed udeterminert, i materien selv. Spørsmålet blir dermed hvordan materien må være konstituert for at subjektiviteten skal oppstå (eller som Žižek selv formulerer det: «How does the reality of bodies generate out of itself the fantasmatic surface, the "incorporeal" sense event?» (Žižek 1997b:58)). I besvarelsen trekker Žižek først og fremst på Schelling som hevder at for at det transcendentale subjektet, som ved sin spontanitet (frihet) er noe radikalt annet enn materien, skal oppstå må materiens mest til grunnliggende egenskap være at den er kontradiktorisk, fordi «Were there only unity and everything were in peace, then, forsooth, nothing would want to stir itself and everything would sink into listlessness» (Schelling, sitert i Johnston 2008:84).⁶ For at materien skal bli til noe mer-enn-materielt må den altså være motsigelsesfull, noe som gjør den ganske annerledes enn den materien man finner hos for eksempel Descartes som utstrakt ting (*res extensa*).

I det daglige virker imidlertid materien fri for kontradiksjoner. Bordet jeg sitter ved er hardt, det er ikke hardt og mykt samtidig, eller mer ekstremt, bordet finnes, det er ikke slik at det finnes og ikke finnes samtidig. Schelling er klar over dette og hevder at denne tilstanden av kontradiksjon og kaos er en før-historisk tilstand (ikke ment som før menneskets historie, men før materiens historie), som har beveget seg og fryst i en tilstand av *tilnærmet* harmoni. Denne tilnærmet harmoniske materien, Žižek kaller den også *non-all* og *incomplete*, er mer en likevekt hvor materiens kontradiktoriske tendenser, for eksempel frihet, blir holdt i sjakk, enn en ren harmoni (Johnston 2008:92). Men muligheten er der i materien til, under riktig konfigurasjon, å bryte med sin regelmessighet, og det er nettopp den menneskelige subjektivitet som markerer punktet hvor slike brudd skjer. Mulighet (*potentiality*) er imidlertid ikke det riktige begrepet her. Žižek følger Meillassoux i å skille mellom mulighet og virtualitet. Mens mulighet eksemplifiseres av terningkastet, hvor resultatet er realiseringen av en av de seks allerede foreliggende mulighetene, så er virtualitet «a situation in which one cannot totalize the set of possibles, so that something new emerges, a case is realized for which there was no place in the pre-existing set of possibles» (Žižek 2010:22). Dette nye som overskrider mulighetene

Muligheten er der i materien til, under riktig konfigurasjon, å bryte med sin regelmessighet, og det er nettopp den menneskelige subjektivitet som markerer punktet hvor slike brudd skjer.

gitt på forhånd er friheten subjektet har til perspektivendring, eller brudd, som Žižek også kaller det.

Perspektiv og brudd

Når det gjelder de hegelianske aspektene ved Žižeks tenkning kan disse kort illustreres ved å se på Žižeks tekst i dette nummeret av FS. Her ligger fokuset først og fremst på forholdet mellom sannhet og brudd i den historiske utviklingen, og når det er snakk om brudd er det perspektivbrudd som menes.

Žižek begynner med å trekke et skille mellom mobilismen, tesen om historiens relativitet, og ren historisk tenkning (*historic thought proper*) som hevder at visse brudd i historien på et radikalt vis forandrer meningen til en handling/praksis og slik gjør det umulig å fortsette med eller gå tilbake til denne praksisen. For lettere å anskueliggjøre dette kan det påpekes at slike brudd ikke trenger å være historiske, de kan også være individuelle. Tenk for eksempel på et parforhold hvor den ene parten begår utroskap og slik viser seg fra en helt ny (upålitelig) side. Hendelsen som avslører dette utroskapet setter personen i et radikalt nytt lys som det ville vært naivt å se bort fra i revurderingen av forholdet. En annen type brudd, gjerne sett i et mer positivt lys, kan ses i diverse oppløftende filmer hvor protagonisten oppdager sine hittil skjulte evner og står klar til å redde dagen/verden (tenk her hvilken som helst sports- eller kung-fu-film). Personen er den samme, evnene hans likeså, bruddet er «only a purely formal shift, change of perspective» (Žižek 2010:15), det viktige er hvordan hendelsen er et brudd med hans tidligere oppfatning av seg selv, endrer hans selvbilde i en slik grad at det endrer hans måte å forholde seg på. Slike brudd rekonfigurerer ikke bare ens bilde/forståelse av verden, men også hvordan man forholder seg handlende i den. I lys av denne hendelsen virker det som om Žižeks bruk av «naiv» og «falsk» som beskrivelser på det å gå tilbake til tilstanden slik den var før er treffende fordi ethvert fenomen «not only designates a break from the entire past, but retroactively changes this past itself. At every historical conjuncture, present is not only present, it also encompasses a perspective on the past immanent to it» (Žižek 2010:20). **For helten eller den fornærmede partneren endrer ikke bruddet bare ens ståsted nå og framover, men også ens holdning til fortiden.** Hegel kaller disse øyeblikkene for totalitet fordi de inneholder en helhet av både fortid, nåtid og fremtid.

I disse eksemplene er bruddet av individuell karakter og dreier seg om en radikal endring i ens forståelse av seg selv eller andre. Et historisk brudd av typen Žižek snakker om, for eksempel overgangen fra mytisk til analytisk

tenkning, fra hedenskap til kristendom, omfatter hele kulturer, ikke bare enkeltindivider. I tillegg til denne forskjellen er det greit å påpeke at historiske brudd som de nevnt ikke er gjennomslittige hendelser for de partene som er involvert, men kun kan konstrueres som slike i etterkant. Hovedspørsmålet Žižek stiller i artikkelen er om hvorvidt Hegels tenkning i lys av kritikken fra Marx, Schopenhauer, Kierkegaard, og spesielt Nietzsche er av en slik forbigått art, og dermed at vendingen tilbake til Hegel, som er et sentralt del av Žižeks prosjekt, kan konstrueres som naiv eller falsk. Žižeks svar er selvfølgelig nei, begrunnelsen opptar mesteparten av artikkelen og jeg har ikke tenkt å foreta noen oppsummering. Det bør imidlertid nevnes at siden teksten i store deler fungerer som en kommentar til nietzschianeren Gerard Lebruns kritikk av Hegel kan det være vanskelig å skille mellom tre forskjellige utlegninger av Hegels filosofi. Først har vi den naive mobilistiske lesningen som Lebrun kritiserer for å tilskrive Hegel en historisk relativisme. Så har man Lebruns lesning av Hegel som legger vekt på at hovedtrekket i Hegels dialektikk er en «retrospective rational reconstruction, the form of authority which imposes onto the subject the sacrifice of all particular content» (Žižek 2010:20).

Det er først etter hvert at vi kommer til Žižeks egen tolkning, der ett av de viktigste punktene er at «the Hegelian dialectical process is not such a «saturated» self-contained necessary whole, but the open-contingent process through which such a whole forms itself» (Žižek 2010:21). Altså er Hegels dialektikk ikke en nødvendig prosess, men innehar (via materiens status som *non-all*) utviklingen av subjektets frihet i form av dens kapasitet til perspektivbrudd. I tillegg hevder Žižek mot Lebrun at Hegels dialektikk åpner for en ikke-tyrannisk universalitet. Før vi går til dette vil jeg se på hvordan perspektivbruddene blir sett på som det karakteristiske med subjektiviteten selv og hvordan frihet blir koblet opp til dette. Det første man kan bemerke er faktumet at menneskets endelighet som, *qua* dets utilstrekkelighet (enhver subjektposisjon vil kollapse), gjør det nødvendig med en illusjon for å bevare en viss selv-konsistens. I eksemplet med krig gir dette seg som at «the fighting subject needs the figure of the enemy to sustain the illusion of his own consistency» (Žižek 2010:16). Et eksempel er høyreekstremisten som forstår seg selv ut fra sin relasjon til jøden. Den sanne fienden er imidlertid ikke den utenforstående motstanderen, men ens egen endelighet, fordi det er denne som gjør illusjonen nødvendig. Men hva skjer når slike illusjoner bryter ned? Hva skjer når soldaten beseierer sin fiende? Da taper subjektet seg selv; i sin seier over den ytre fienden taper det



Illustration: Stine Schwebs

sin identitet. Soldaten blir tvunget til et perspektivskifte. Nietzsche og Lebrun ser i dette et forsøk på å maskere ned-erlaget som en triumf, en form for nihilisme som finner sannhet i selvutslettelse. For Hegel kobles dette imidlertid opp til friheten selv.

Det ser ut som om materiens ufullstendighet gjør det mulig med to typer frihet: Den ene friheten er den som karakteriserer skifte av perspektiv i seg selv, som ikke innebærer en forandring av det man tradisjonelt har kalt materielle egenskaper, eller virkelighet, men kun et perspektivskifte. Frihet kan dermed ses på som en beskrivelse av subjektet selv. «This complete perturbation of its entire substance, this absolute dissolution of all its stability into fluent continuity, is, however, the simple, ultimate nature of self-consciousness, absolute negativity, pure self-relating existence...» (Hegel, sitert i Žižek 2010:15). Kapasiteten til slike formale skift, som stammer fra materiens ufullstendighet, er det som gjør subjektet spesielt. Den andre friheten er Friheten med stor F, en bestemt underform av disse perspektivskiftene hvor man går fra en partikulær identifikasjon til en universell: «it is the freedom of the subject who undergoes a violent "transsubstantiation" from the individual stuck onto his particularity to the universal subject who recognizes in the State the substance of his own being» (Žižek 2010:20). I den vanlige lesningen av Hegel består universaliteten av en identifikasjon med den totalt inkluderende staten. Lebrun kritiserer denne identifikasjonen for å gjøre den tyranniske og kontingente staten legitim til tross for at den innebærer en «mortification of individuality» (Žižek 2010:20). En måte å se Žižeks svar på dette er å lese hans universalitet som noe som ikke bare dekker en total stat, men alle subjekter som sådan. Individets frihet oppnås ved overgangen fra en partikulær identifikasjon (selv/gruppe) til en universell, det vil si en identifikasjon med det som er felles i alle mennesker. Men en slik lesning faller rett i Lebruns felle, en slik identifikasjon er som tidligere påpekt en ofring av ens egen partikularitet til fordel for en tyrannisk makt. Žižeks løsning ligger i den dialektiske innsikten om at enhver universalisering har et unntak, noe som ekskluderes, noe som ikke blir med. Det ligger bestandig noe utenfor som unndrar seg totaliseringen. Slike unntak er hvor man finner den sanne (konkrete) universaliteten: «universality is its exception» (Žižek 2006:30). Dette er et rent dialektisk poeng: Universaliteten blir forstått ut fra sin motsats i unntaket som er mer universelt enn universaliteten selv. Det politiske budskapet i dette ligger i at istedenfor å danne en politikk ved å tømme subjektet for all partikularitet (som for eksempel Rawls ønsker bak uvitenhetens slør – en posisjon

som virker sårbar for Lebruns nietzchianske kritikk) må man ta utgangspunkt i det universelle som problem eller antagonisme. At Žižek bruker slike beskrivelser kommer av at universaliteten bestandig er et spill mellom den selv og sitt unntak, det vil alltid være noen som faller utenfor, et politisk system vil bestandig ha en blindside bestående av de utelukkede, rettighetsløse og forlatte. Filosofens rolle blir å peke på dette problemet og på avstanden som skiller løsningsforslagene til de partikulære tilnærmingene til det politiske som framhever viktigheten av en spesiell nasjon/rase/religion fra det han kaller det universelle etisk-politiske prinsipp, som eksemplifiseres av «a universal religious collective, a scientific collective, a global revolutionary organization, all of which are in principle accessible to everyone» (Žižek 2006:10). Žižek unngår på denne måten å postulere en tyrannisk universalitet som undertrykker det partikulære og lar heller frihetsskampen utspilles på bakgrunn av subjektets evne til perspektivbrudd, en evne muliggjort av materiens ikke-fullstendige og dermed ikke-totaliserende karakter.

Frihet

Når jeg nå har sett på noen av de rent filosofiske sidene av Žižek og knyttet disse opp til de sentrale aspektene av hans tekst «Is it still Possible to be a Hegelian Today?» er det ett gjennomgående aspekt i ferden fra Kants transcendentale subjekt til Hegels konkrete universalitet som skiller seg ut, nemlig sammenhengen mellom Žižeks filosofiske ståsted og hans politiske tenkning. Friheten er så sentral i Žižeks filosofi at den til og med ligger dypt forankret i hans ontologi. Det er kanskje ikke urimelig å hevde at frihet er det filosofiske kjernebegrepet man kan stille i kontrast til fasaden av usystematiserte eksempler som ble påpekt innledningsvis. Dette virker også intuitivt ganske riktig, for deler ikke Žižeks begrep om frihet som perspektivbrudd visse trekk med skrivestilen hans? Det blir imidlertid for enkelt å sette likhetstegn mellom frihetens perspektivbrudd og skrivestilens perspektivskifter. Mer naturlig er det å se på disse perspektivskiftene – som kan gå fra analyser av kantiansk autonomi til utlegninger om Star Wars-trilogien, fra utlegninger om filosofiens hjemløshet til seksualposisjonenes dialektikk – som noe som ønsker å provosere til slike perspektivbrudd. Og dette illustrerer også mye av appellen i Žižek som tenker, hans evne til gjennom disse skiftene å provosere til å se ting fra en ny vinkel, å forstå ting på andre måter og slik frigjøre seg fra gamle undertrykkende tankesett.

NOTER

¹Sarah Key hevder i sin *Žižek – A Critical Introduction* at hans innflytelse er på nivå med Foucaults på 70- og 80-tallet. I tillegg til at han har blitt kalt innflytelsesrik har Žižek også blitt kalt av Terry Eagleton «The Elvis of Cultural Theory» og av *The New Republic* «the most dangerous philosopher in the west».

²«Når jeg leser en bok eller artikkel og støter på en positiv henvisning til Kristeva, Derrida, Deleuze, Lacan, Irigaray osv. stopper jeg å lese» (Elster 2006).

³De fagene ved norske universiteter undertegnede etter noen kjappe nettsøk kunne finne med Žižek på pensum er HIS2393 «De kollektive bevegelsenes historie» og NOR2348/4444 «Sjangerstudium: Litterære dystopier» begge ved UiO, samt det interdisiplinære kurset HIF3201 «Image/Culture/War» ved UiT.

⁴Myten om Potemkinbyene hevder at den russiske prins Gregori Potemkin (1739–1791) konstruerte falske byer bestående av rene fasader i områder han hadde erobret for å øke verdien av hans erobringer og derigjennom imponere Katarina den Store av Russland. Som for å hinte til sitt eget fasedespill er Potemkin-referansen en stadig gjentatt trope i Žižeks forfatterskap. Se blant annet Žižek (1997a).

⁵Transcendentalt betrakter Kant framtreddelser som indre produkt av erkjennelsesevnenes aktivitet på materien. Empirisk betrakter vi objekter som inntrykk fra det ytre.

⁶«Forsooth» er et arkaisk adjektiv, les *indeed*, eller *in truth*.

LITTERATUR

Badiou, A og Žižek, S 2009, *Philosophy in the present*, Polity Press, Cambridge.

Elster, J. 2006, «Mye høflighet, lite kvalitet», kronikk i *Aftenposten* 02.11.2006.

Johnston, A. 2008, *Žižek's Ontology*, Northwestern University Press.

Kant, I. 2009, *Kritikk av den rene fornuft*, Pax Forlag, Oslo.

Kay, S. 2003, *A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge.

Žižek, S. 1997a, *Ideology II: Competition is a Sin*, [online], lacan.com. Tilgjengelig fra: <http://www.lacan.com/zizdesolationroad.html> [04.02.10]

Žižek, S. 1997b, *Abyss of Freedom*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Žižek, S. 2010, «Is it Possible to be a Hegelian Today?» i *Filosofisk Supplement* 1/2010.

Žižek, S. 2006, *Parallax View*, MIT Press, Cambridge.

IS IT STILL POSSIBLE TO BE A HEGELIAN TODAY?

By Slavoj Žižek

Illustration: Ane Steinsholt Hem

The main feature of the historical thought proper is not “mobilism” (the motif of the fluidification or historical relativization of all forms of life), but the full endorsement of a certain impossibility: after a true historical break, one simply cannot return to the past, one cannot go on as if nothing happened - if one does it, the same practice acquires a radically changed meaning. Adorno provided a nice example of Schoenberg’s atonal revolution: after it took place, one can (and one does), of course, go on composing in the traditional tonal way, but the new tonal music has lost its innocence, since it is already “mediated” by the atonal break and thus functions as its negation. This is why there is an irreducible element of kitsch in the twentieth century tonal composers like Rachmaninov – something of a nostalgic clinging to the past, of an artificial fake, like the adult who tries to keep the naïve child in him alive. And the same applies to all domains: after the emergence of philosophical analysis of notions with Plato, mythical thought lost its immediacy, all revival of it is a fake; and after the emergence of Christianity, all revivals of paganism are always nostalgic fakes.

Writing/thinking/composing as if a Rupture didn’t occur is more ambiguous than it may appear and cannot be reduced to a non-historical denial. Badiou once famously wrote that what unites him with Deleuze is that they are both classic philosophers for whom Kant, the Kantian break, didn’t happen – but is this so? Maybe this holds for Deleuze, but definitely not for Badiou.¹ Nowhere is this clearer than in their different handling of the Event. For Deleuze, an Event effectively is a pre-Kantian cosmological One which generates multitude, which is why the Event is absolutely immanent to reality, while the Badiouian Event is a break in the order of being (transcendentally constituted phenomenal reality), an intrusion into it of a radically heterogeneous (“noumenal”) level, so that we are clearly in (post-)Kantian space. This is why one can even define Badiou’s systematic philosophy (developed in his last masterpiece *The Logics Of the Worlds*) as Kantianism reinvented for the epoch of radical contingency. Instead of one transcendentally-constituted reality, we get the multiplicity of worlds, each delineated by its transcendental matrix, a multiplicity which cannot be mediated/unified into a single larger transcendental frame; instead of the moral Law, we get fidelity to the Truth-Event which is always specific with regard to a particular situation of a World.

Is Hegel’s speculative idealism not the exemplary case of such a properly historical impossibility? Can one still be a Hegelian after the post-Hegelian break with traditional metaphysics which occurred more or less simultaneously

in the works of Schopenhauer, Kierkegaard and Marx? After this break, is there not something inherently false in advocating a Hegelian “absolute Idealism”? Isn’t any re-affirmation of Hegel a victim of the same anti-historical illusion, by-passing the impossibility of being a Hegelian after the post-Hegelian break, writing as if the post-Hegelian break did not happen? Here, however, one should complicate things a little bit: in some specific conditions, one can and should write as if a break didn’t happen – but in what conditions? To put it simply and directly: When the break we are referring to is not a true break but a false break, the one which obliterates the true break, the true point of impossibility. Our wager is that this, precisely, is what happened with the “official” post-Hegelian anti-philosophical break (Schopenhauer-Kierkegaard-Marx): although it presents itself as a break with idealism as embodied in its Hegelian climax, it ignores the crucial dimension of Hegel’s thought, i.e., it ultimately amounts to a desperate attempt to go on thinking as if Hegel did not happen – the hole of this absence of Hegel is, of course, filled in with the ridiculous caricature of Hegel the “absolute idealist” who “possessed absolute Knowledge”. The re-assertion of Hegel’s speculative thought is thus not what it may appear to be, the denial of the post-Hegelian break, but the bringing-forth of the dimension whose denial sustains the post-Hegelian break itself.

Hegel versus Nietzsche

Let us develop this point apropos Gerard Lebrun’s posthumously published *Lenvers de la dialectique* (2004) one of the most convincing and forceful attempts to demonstrate the impossibility of being Hegelian today – and, for Lebrun, “today” stands under the sign of Nietzsche.²

Lebrun accepts that one cannot “refute” Hegel: the machinery of Hegel’s dialectics is so all-encompassing that nothing is easier for Hegel than to demonstrate triumphantly how all such refutations are inconsistent, to turn them against themselves – “one cannot refute an eye disease”, as Lebrun approvingly quotes Nietzsche. Most ridiculous among such critical refutations is, of course, the standard Marxist-evolutionist idea that there is a contradiction between Hegel’s dialectical method which demonstrates how every fixed determination is swiped away by the movement of negativity, how every determinate shape finds its truth in its annihilation, and Hegel’s system: if the destiny of everything is to pass away in the eternal movement of self-sublation, doesn’t the same hold for the system itself? Isn’t Hegel’s own system a temporary, historically-relative, formation which will be overcome by

the progress of knowledge? Anyone who finds such refutation convincing is not to be taken seriously as a reader of Hegel.

How, then, can one move beyond Hegel? Lebrun's solution is Nietzschean historical philology: one should bring to light the "eminently infra-rational" lexical choices, taking of sides, which are grounded in how living beings are coping with threats to their vital interests. Before Hegel set in motion his dialectical machinery which "swallows" all content and elevates it to its truth by destroying it in its immediate being, imperceptibly a complex network of semantic decisions has already been taken. In this way, one begins to:

Unveil the obverse of the dialectics. Dialectics is also partial. It also obfuscates its presuppositions. It is not the meta-discourse it pretends to be with regard to the philosophies of Understanding (Lebrun 2004: 23).

Lebrun's Nietzsche is decidedly anti-Heideggerian: for Lebrun, Heidegger re-philosophizes Nietzsche by way of interpreting the Will to Power as a new ontological First Principle. More than Nietzschean, Lebrun's approach may appear Foucauldian: what Lebrun tries to provide is the "archaeology of the Hegelian knowledge", its genealogy in concrete life-practices.

But is Lebrun's "philological" strategy radical enough in philosophical terms? Does it not amount to a new version of historicist hermeneutics or, rather, of Foucauldian succession of epochal episteme? Does this not – if not legitimize, then at least make understandable Heidegger's re-philosophication of Nietzsche? That is to say, one should raise the question of the ontological status of the "power" which sustains particular "philological" configurations – for Nietzsche himself, it is the will to power; for Heidegger, it is the abyssal game of "there is" which "sends" different epochal configurations of the disclosure of the world. In any case, one cannot avoid ontology: historicist hermeneutics cannot stand on its own. Heidegger's history of Being is an attempt to elevate historical (not historicist) hermeneutics directly into transcendental ontology: there is for Heidegger nothing behind or beneath what Lebrun calls infra-rational semantic choices, they are the ultimate fact/horizon of our being. Heidegger, however, leaves open what one might call the ontic question: there are obscure hints all around his work of "reality" which persists out there prior to its ontological disclosure. That is to say, Heidegger in no way equates the epochal disclosure of Being with any kind of "creation" – he repeatedly concedes as an unproblematic fact that, even prior to their epochal

disclosure or outside it, things somehow "are" (persist) out there, although they do not yet "exist" in the full sense of being disclosed "as such", as part of a historical world. But what is the status of this ontic persistence outside ontological disclosure?³

From the Nietzschean standpoint, there is more in the "infra-rational" semantic decisions than the fact that every approach to reality has to rely on a pre-existing set of hermeneutic "prejudices" or, as Heidegger would have put it, on a certain epochal disclosure of being: these decisions effectuate the pre-reflexive vital strategy of the Will to Power. To such an approach, Hegel remains a profoundly Christian thinker, a nihilist thinker whose basic strategy is to revamp a profound defeat, a withdrawal from full life in all its painful vitality, as the triumph of the absolute Subject. That is to say, from the standpoint of the Will to Power, the effective content of the Hegelian process is one long story of defeats and withdrawals, of the sacrifices of vital self-assertion: again and again, one has to renounce vital engagement as still "immediate" and "particular". Exemplary is here Hegel's passage from the revolutionary Terror to the Kantian morality: the utilitarian subject of the civil society, the subject who wants to reduce the State to the guardian of his private safety and well-being, has to be crushed by the Terror of the revolutionary State which can annihilate him at any moment for no reason whatsoever (which means that the subject is not punished for something he did, for some particular content or act, but for the very fact of being an independent individual opposed to the universal) – this Terror is his "truth". So how do we pass from revolutionary Terror to the autonomous and free Kantian moral subject? By what one, in more contemporary language, would have called full identification with the aggressor: the subject should recognize in the external Terror, in this negativity which always threatens to annihilate him, the very core of his (universal) subjectivity, i.e., he should fully identify with it. Freedom is thus not freedom from Master, but a replacement of one Master with another: the external Master is replaced with an internal one. The price for this identification is, of course, the sacrifice of all "pathological" particular content – duty should be accomplished "for the sake of duty". Lebrun demonstrates how this same logic holds also for language:

State and language are two complementary figures of the Subject's accomplishment: here as well as there, the sense that I am and the sense that I enounce are submitted to the same imperceptible sacrifice of what appeared to be our 'self' in the illusion of immediacy (Lebrun 2004: 83).

Hegel was right to point out again and again that, when one talks, one always dwells in the universal – which means that, with its entry into language, the subject loses its roots in the concrete life-world. To put it in more pathetic terms: the moment I start to talk, I am no longer the sensually-concrete I, since I am caught into an impersonal mechanism which always makes me say something different from what I wanted to say – as the early Lacan liked to say: I am not speaking, I am being spoken by language. This is one of the ways to understand what Lacan called “symbolic castration”: the price the subject pays for its “transubstantiation” from the agent of a direct animal vitality to the speaking subject whose identity is kept apart from the direct vitality of passions.

A Nietzschean reading easily discerns in this reversal of Terror into autonomous morality a desperate strategy of turning defeat into triumph: instead of heroically fighting for one’s vital interests and stakes, one pre-emptively declares total surrender, gives up all content. Lebrun is here well aware how unjustified the standard critique of Hegel is, according to which the dialectical reversal of the utter negativity into new higher positivity, of the catastrophe into triumph, functions as a kind of *deus ex machina*, precluding the possibility that the catastrophe remains the final outcome of the process – the well-known common sense argument: “But what if there is no reversal of negativity into a new positive order?” This argument misses the point, which is that this is, precisely, what happens in the Hegelian reversal: there is no effective reversal of defeat into triumph but only a purely formal shift, change of perspective, which tries to present defeat itself as a triumph. Nietzsche’s point is that this triumph is fake, a cheap magician’s trick, a consolation-prize for losing all that makes life worth living: the real loss of vitality is supplemented by a lifeless spectre. To Lebrun’s Nietzschean reading, Hegel thus appears as a kind of atheist Christian philosopher: like Christianity, he locates the “truth” of all terrestrial finite reality into its (self)annihilation i.e., all reality reaches its truth only through/in its self-destruction; unlike Christianity, Hegel is well aware that there is no Other World in which we would be repaid for our terrestrial losses: transcendence is absolutely immanent, what is “beyond” finite reality is nothing but the immanent process of its self-overcoming. Hegel’s name for this absolute immanence of transcendence is “absolute negativity”, as he makes it clear in an exemplary way in the dialectics of Master and Servant: the Servant’s secured particular/finite identity is unsettled when, in experiencing the fear of death during his confrontation with the Master, he gets the

whiff of the infinite power of negativity; through this experience, the Servant is forced to accept the worthlessness of his particular Self:

For this consciousness was not in peril and fear for this element or that, nor for this or that moment of time, it was afraid for its entire being; it felt the fear of death, the sovereign master. It has

been in that experience melted to its inmost soul, has trembled throughout its every fibre, and all that was fixed and steadfast has quaked within it. This complete perturbation of its entire substance, this absolute dissolution of all its stability into fluent continuity, is, however, the simple, ultimate nature of self-consciousness, absolute negativity, pure self-relating existence, which consequently is involved in this type of consciousness (Hegel 1977: 117).

What, then, does the Servant get in exchange for renouncing all the wealth of his particular Self? Nothing – in overcoming his particular terrestrial Self, the Servant does not reach a higher level of a spiritual Self; all he has to do is to shift his position and recognize in (what appears to him to be) the overwhelming power of destruction which threatens to obliterate his particular identity the absolute negativity which forms the very core of his own Self. In short, the subject has to fully identify with the force that threatens to wipe him out: what he feared in fearing death was the negative power of his own Self. There is thus no reversal of negativity into positive greatness – the only “greatness” there is, is this negativity itself. Or, with regard to suffering: Hegel’s point is not that the suffering brought about by alienating labour or renunciation is an intermediary moment to pass, so that we should just endure it and patiently wait for the reward at the end of the tunnel – there is no prize or profit to be gained at the end for our patient submission, suffering and renunciation are their own reward, all that is to be done is to change our subjective position, to renounce our desperate clinging to our finite Self with its “pathological” desires, to purify our Self to universality. This is also how Hegel explains the overcoming of tyranny in the history of states: “One says that tyranny is overturned by the people because it is undignified, shameful, etc. In reality, it disappears simply because it is superfluous” (Hegel 1969: 247-8). It becomes superfluous when people no longer need the external force of the tyrant to make them renounce their particular

Hegel was right to point out again and again that, when one talks, one always dwells in the universal – which means that, with its entry into language, the subject loses its roots in the concrete life-world.

interests, but when they become “universal citizens” by directly identifying the core of their being with this universality – in short, people no longer need the external master when they are educated into doing the job of discipline and subordination themselves.

The obverse of this Hegelian “nihilism” (all finite/determinate forms of life reach their “truth” in their self-overcoming) is its apparent opposite: in continuity with the Platonic metaphysical tradition, he is not ready to give its full right to negativity, i.e., his dialectics is ultimately an effort to “normalize” the excess of negativity. For late Plato already, the problem was how to relativize-contextualize non-being as a subordinate moment of being (non-

being is always a particular/determinate lack of being measured by the fullness it fails to actualize, there is no non-being as such, there is always only “green” which participates in non-being by not being “red” or any other colour, etc.). In the same vein, Hegelian “negativity” serves to “proscribe absolute

difference” or “non-being” (Lebrun 2004: 218): negativity is constrained to the obliteration of all finite/immediate determinations. The process of negativity is thus not just a negative process of the self-destruction of the finite: it reaches its *telos* when finite/immediate determinations are mediated/maintained/elevated, posited in their “truth” as ideal, notional determinations. What remains after negativity has done its work is the eternal *parousia* of the ideal notional structure. What is missing here, from the Nietzschean standpoint, is the affirmative no: a no of the joyous and heroic confrontation with the adversary, a no of struggle which aims at self-assertion, not self-sublation.

Struggle and Reconciliation

This brings us to back to the incompatibility between Hegel’s thought and any kind of evolutionary or historicist “mobilism”: Hegel’s dialectics excludes all “mobilism”, it “in no way involves the recognition of the irresistible force of becoming, the *épopée* of a flux which takes everything with it”:

The Hegelian dialectics was often – but superficially – assimilated to a mobilism. And it is undoubtedly true that the critique of the fixity of determinations can give rise to the conviction of an infinite dialectical process: the limited be-

ing has to disappear again and always, and its destruction extends to the very limit of our sight... However, at this level, we are still dealing with a simple going-on (*Geschehen*) to which one cannot confer the inner unity of a history (*Geschichte*) (Lebrun 2004: 11).

To see this, to thoroughly reject the “mobilist” topic of the eternal flux of Becoming which dissolves all fixed forms, is the first step towards dialectical reason in its radical incompatibility with the allegedly “deep” insight into how everything comes out of the primordial Chaos and is again swallowed by it, the Wisdom which persists from ancient cosmologies up to the Stalinist dialectical materialism. The most popular form of “mobilism” is the traditional view of Hegel as the philosopher of “eternal struggle” popularized by Marxists from Engels to Stalin and Mao: the well-known “dialectical” notion of life as an eternal conflict between reaction and progress, old and new, past and future. This belligerent view which advocates our engagement on the “progressive” side is totally foreign to Hegel, for whom “taking sides” is as such illusory (since it is by definition unilateral). Let us take social struggle at its most violent: war. What interests Hegel is not struggle as such, but the way the “truth” of the engaged positions emerges through it, i.e., how the warring parties are “reconciled” through their mutual destruction. The true (spiritual) meaning of war is not honour, victory, defence, etc., but the emergence of absolute negativity (death) as the absolute Master which reminds us of the false stability of our organized finite lives. War serves to elevate individuals to their “truth” by making them obliterate their particular self-interests and identify with the State’s universality. The true enemy is not the enemy we are fighting but our own finitude - recall Hegel’s acerbic remark on how it is easy to preach the vanity of our finite terrestrial existence, but much more difficult to accept this lesson when it is enforced by a wild enemy soldier who breaks into our home and begins cutting up members of our family with a sabre...

In philosophical terms, Hegel’s point is here the primacy of “self-contradiction” over external obstacle (or enemy). We are not finite and self-inconsistent because our activity is always thwarted by external obstacles; we are thwarted by external obstacles because we are finite and inconsistent. In other words, what the subject engaged in a struggle perceives as the enemy, the external obstacle he has to overcome, is the materialization of the subject’s immanent inconsistency: the fighting subject needs the figure of the enemy to sustain the illusion of his own consistency, his very identity hinges on his opposing the enemy, so that his (eventual) victory over the enemy

We are not finite and self-inconsistent because our activity is always thwarted by external obstacles; we are thwarted by external obstacles because we are finite and inconsistent.

is his own defeat, disintegration. As Hegel likes to put it, fighting the external enemy, one (unknowingly) fights one's own essence. So, far from celebrating engaged fighting, Hegel's point is rather that every struggling position, every taking-sides, has to rely on a necessary illusion (the illusion that, once the enemy is annihilated, I will achieve the full realization of my being). This brings us to what would have been a properly Hegelian notion of ideology: The misapprehension of the condition of possibility (of what is an inherent constituent of your position) as the condition of impossibility (as an obstacle which prevents your full realization) – the ideological subject is unable to grasp how his entire identity hinges on what he perceives as the disturbing obstacle. This notion of ideology is not just an abstract mental exercise: it fits perfectly the Fascist anti-Semitism as the most elementary form of ideology, one is even tempted to say: ideology as such, *kat' exochen*. The anti-Semitic figure of the Jew, this foreign intruder who disturbs and corrupts the harmony of the social order, is ultimately a fetishist objectivization, a stand-in, for the “inconsistency” of the social order, for the immanent antagonism (“class struggle”) which generates the dynamic of the social system's instability.

Hegel's interest in the topic of struggle, of the “conflict of the opposites”, is thus that of the neutral dialectical observer who discerns the “Cunning of Reason” at work in struggle: a subject engages in struggle, is defeated (as a rule in his very victory), and this defeat brings him to his truth. We can measure here clearly the distance that separates Hegel from Nietzsche: the innocence of exuberant heroism that Nietzsche wants to resuscitate, the passion of risk, of fully engaging in a struggle, of victory or defeat, they are all gone – the “truth” of the struggle only emerges in and through defeat. This is why the standard Marxist denunciation of the falsity of the Hegelian reconciliation (already made by Schelling) misses the point. According to this critique, the Hegelian reconciliation is false, it occurs only in the Idea, while real antagonisms persist - in the “concrete” experience of the “real life” of individuals who cling to their particular identity, state power remains an external compulsion. Therein resides the crux of the young Marx's critique of Hegel's political thought: Hegel presents the modern constitutional monarchy as a rational State in which antagonisms are reconciled, as an organic Whole in which every constituent (can) find(s) its proper place, but he thereby obfuscates the class antagonism which continues in modern societies, generating the working class as the “non-reason of the existing Reason,” as the part of modern society which has no proper part in it, as its “part

of no-part” (Ranciere).

What Lebrun rejects in this critique is not its diagnosis (that the proposed reconciliation is dishonest, false, an “enforced reconciliation” (*erpresste Versöhnung*) – the title of one of Adorno's essays which obfuscates the antagonisms' continuous persistence in social reality): “what is so admirable in this portrait of the dialectician rendered dishonest by his blindness is the supposition that he could have been honest” (Lebrun 2004: 115). In other words, instead of rejecting the Hegelian false reconciliation, one should reject as illusory the very notion of dialectical reconciliation, i.e., one should renounce the demand for a “true” reconciliation. Hegel was fully aware that reconciliation does not alleviate real suffering and antagonisms – his formulas of reconciliation from the foreword to his *Philosophy of Right* is that one should “recognize the Rose in the Cross of the present”, or, to put it in Marx's terms, in reconciliation, one does not change external reality to fit some Idea, one recognizes this Idea as the inner “truth” of this miserable reality itself. The Marxist reproach that, instead of transforming reality, Hegel only proposes its new interpretation, thus in a way misses the point – it knocks on an open door, since, for Hegel, in order to pass from alienation to reconciliation, one does not have to change reality, but the way we perceive it and relate to it.

The same insight underlies Hegel's analysis of the passage from labour to thought in the subchapter on Master and Servant in his *Phenomenology of Spirit*. Lebrun is fully justified in emphasizing, against Kojève, that Hegel is far from celebrating (collective) labour as the site of the productive self-assertion of human subjectivity, as the process of forceful transformation and appropriation of natural objects, their subordination to human goals. All finite thought remains caught in the “spurious infinity” of the never-ending process of the (trans)formation of objective reality which always resists the full subjective grasp, so that the subject's work is never done: “As an aggressive activity deployed by a finite being, labour signals above all man's impotence to integrally take possession of nature” (Lebrun 2004: 207). This finite thought is the horizon of Kant and Fichte: the endless practico-ethical struggle to overcome the external obstacles as well as the subject's own inner nature. Their philosophies are the philosophies of struggle, while in Hegel's philosophy, the fundamental stance of the

For Hegel, in order to pass from alienation to reconciliation, one does not have to change reality, but the way we perceive it and relate to it.

subject towards objective reality is not the one of practical engagement, of confrontation with the inertia of objectivity, but the one of letting-it-be: purified of its pathological particularity, the universal subject is certain of itself, it knows that his thought already is the form of reality,

Far from being a direct expression of my creativity, labour forces me to submit to artificial discipline, to renounce my innermost immediate tendencies, to alienate myself from my natural Self.

so it can renounce enforcing its project on reality, it can let reality the way it is.

This is why labour gets all the more close to its truth the less I work to satisfy my need, i.e., to produce an object I will consume. This is why industry which produces for the market is spiritually “higher” than production for one’s own needs: in market-production, I manufacture objects with no relation to my needs. The highest form of social production is therefore that of a merchant:

The merchant is the only one who relates to the Good as a perfect universal subject, since the object in no way interests him on behalf of its aesthetic presence or its use value, but only insofar as it contains a desire of an other (Lebrun 2004: 206).

And this is also why, in order to arrive at the “truth” of labour, one should gradually abstract from the (external) goal it strives to realize. The parallel with war is appropriate here: in the same way that the “truth” of the military struggle is not the destruction of the enemy, but the sacrifice of the “pathological” content of the warrior’s particular Self, its purification into the universal Self, the “truth” of labour as the struggle with nature, its stuff, is also not victory over nature, it is not to compel nature to serve human goals, but the self-purification of the labourer itself. Labour is simultaneously the (trans)formation of external objects and the disciplinary self-formation/education (*Bildung*) of the subject itself. Hegel here celebrates precisely the alienated and alienating character of labour: far from being a direct expression of my creativity, labour forces me to submit to artificial discipline, to renounce my innermost immediate tendencies, to alienate myself from my natural Self:

Desire has reserved to itself the pure negating of the object and thereby unalloyed feeling of self. This satisfaction, however, just for that reason is itself only a state of evanescence, for it lacks objectivity or subsistence. Labour, on

the other hand, is desire restrained and checked, evanescence delayed and postponed; in other words, labour shapes and fashions the thing (Hegel 1977: 118).

As such, labour prefigures thought, it achieves its telos in thinking which no longer works on an external stuff, but is already its own stuff, or, which no longer imposes its subjective/finite form onto external reality, but is already in itself the infinite form of reality. For the finite thought, the concept of an object is a mere concept, the subjective goal one actualizes when, by way of labour, one imposes it onto reality. For the speculative thought, on the contrary, thought is not merely subjective, it is in itself already objective, i.e., it renders the objective conceptual form of the object. This is why the inner Spirit, certain of itself,

No longer needs to form/shape nature and to render it spiritual in order to fixate the divine and to make its unity with nature externally visible: insofar as the free thought thinks externality, it can leave it the way it is [*kann er es lassen wie er ist*] (Hegel 1970a: 323).

This sudden retroactive reversal from not-yet to already-is (we never directly realize a goal – we directly pass from striving to realize a goal to a sudden recognition that the goal already is realized) is what distinguishes Hegel from all kinds of historicist topics, inclusive of the standard Marxist critical reproach that the Hegelian ideal reconciliation is not enough, since it leaves reality (the real pain and suffering) the way it is, so that what is needed is actual reconciliation through radical social transformation. For Hegel, the illusion is not that of the enforced “false reconciliation” which ignores the persisting divisions; the true illusion resides in not seeing that, in what appear to us as the chaos of becoming, the infinite goal is already realized:

Within the finite order, we cannot experience or see that the goal is truly achieved. The accomplishment of the infinite goal resides only in overcoming the illusion [*Täuschung* – deception] that this goal is not yet achieved (Hegel 1992: 442).

In short, the ultimate deception is not to see that one already has what one is looking for – like Christ’s disciples who were awaiting his “real” reincarnation, blind to the fact that their collective already was the Holy Spirit, the return of the living Christ.

A Story to Tell

How are we to counter this diagnosis of the “disease called Hegel” which centers on the dialectical reversal as the

empty/formal gesture of presenting defeat as victory? The first observation that imposes itself is, of course, that reading the “infra-rational” semantic choices as expressing a strategy of coping with obstacles to the assertion of life is in itself already an “infra-rational” semantic choice. But more important is to note how such a reading subtly imposes a narrow version of Hegel which obliterates many key dimensions of his thought. Is it not possible to read Hegel’s systematic “sublation” of each and every shape of consciousness or social life-form as, precisely, the description of all possible life-forms, vital “semantic choices,” and of their inherent antagonisms (“contradictions”)?⁴ If there is a “semantic choice” that underlies Hegel’s thought, it is not the desperate wager that, retroactively, one will be able to tell a consistent all-encompassing meaningful story within which each detail will be allotted its proper place, but, on the contrary, the weird certainty (comparable to the psychoanalyst’s certainty that the repressed will always return, that a symptom will always spoil every figure of harmony) that, with every figure of consciousness or form of life, things will always somehow “go wrong”, that each position will generate an excess which will augur its self-destruction.

Does this mean that Hegel does not advocate any determinate “semantic choice,” since, for him, the only “truth” is the very endless process of “generation of corruption” of all determinate “semantic choices”? Yes, but on condition that we do not conceive this process in the usual “mobilist” sense.

How, then, does the truly historical thought break with such universalized “mobilism”? In what precise sense is it historical and not simply the rejection of “mobilism” on behalf of some eternal Principles exempted from the flow of generation and corruption? Here, one should again differentiate historicity proper from organic evolution. In the latter, a universal Principle is slowly and gradually differentiating itself; as such, it remains the calm underlying all-encompassing ground that unifies the bustling activity of struggling individuals, their endless process of generation and corruption that is the “cycle of life”. In history proper, on the contrary, the universal Principle is caught into the “infinite” struggle with itself, i.e., the struggle is each time the struggle for the fate of the universality itself. This is why the eminently “historical” moments are those of great collisions when a whole form of life is threatened, when the reference to the established social and cultural norms no longer guarantees the minimum of stability and cohesion; in such open situations, a new form of life has to be invented, and it is at this point

that Hegel locates the role of great heroes. They operate in a pre-legal, stateless zone: their violence is not bound by the usual moral rules, they enforce a new order with the subterranean vitality which shatters all established forms. According to the usual *doxa* on Hegel, heroes follow their instinctual passions, their true motifs and goals are not clear to themselves, they are unconscious instruments of the deeper historical necessity of giving birth to a new spiritual life form, however, as Lebrun points out, one should not impute to Hegel the standard teleological notion of a hidden Reason which pulls the strings of the historical process, following a plan established in advance and using individuals’ passions as the instruments of its implementation. First, since the meaning of one’s acts is *a priori* inaccessible to individuals who accomplish them, heroes included, there is no “science of politics” able to predict the course of events: “nobody has ever the right to declare himself depositary of the Spirit’s self-knowledge” (Lebrun 2004:40), and this impossibility “spares Hegel the fanaticism of objective responsibility” (Lebrun 2004: 41) – in other words, there is no place in Hegel for the Marxist-Stalinist figure of the Communist revolutionary who knows the historical necessity and posits himself as the instrument of its implementation. However, it is crucial to add a further twist here: if we merely assert this impossibility, we are still “conceiving the Absolute as Substance, not as Subject” – we still surmise that there is some pre-existing Spirit imposing its substantial Necessity on history, we just accept that the insight into this Necessity is inaccessible to us. From a consequent Hegelian standpoint, one should go a crucial step further and realize that no historical Necessity pre-exists the contingent process of its actualization, i.e., that the historical process is also in itself “open”, undecided – this confused mixture “generates sense insofar as it unravels itself”:

It is people, and they only, who make history, while Spirit explicates itself through this making. [...] The point is not, as in a naïve theodicy, to find a justification for every event. In actual time, no heavenly harmony resonates in the sound and fury. It is only once this tumult recollects itself in the past, once what took place is conceived, that we can say, to put it briefly, that the “course of History” is a little bit better outlined. History runs forward only for those who look at it backwards; it is linear progression only in retrospect. [...] The Hegelian “providential necessity” has so little authority that it seems as if it learns from the run of things in the world which were its goals (Lebrun 2004: 41-44).

This is how one should read Hegel’s thesis that, in the co-

urse of the dialectical development, things “become what they are”: it is not that a temporal deployment merely actualizes some pre-existing atemporal conceptual structure – this atemporal conceptual structure itself is the result of contingent temporal decisions. Let us take the exemplary case of a contingent decision whose outcome defines the agent’s entire life, Caesar’s crossing of Rubicon:

It is not enough to say that crossing Rubicon is part of the complete notion of Caesar. One should rather say that Caesar is defined by the fact that he crossed Rubicon. His life didn’t follow a scenario written in the book of some goddess: there is no book which would already have contained the relations of Caesar’s life, for the simple reason that his life itself is this book, and that, at every moment, an event is in itself its own narrative (Lebrun 2004: 87).

But why shouldn’t we then say that there is simply no atemporal conceptual structure, that all there is is the gradual temporal deployment? Here we encounter the properly dialectical paradox which defines true historicity as opposed to evolutionist historicism, and which was formulated much later in French structuralism as the “primacy of synchrony over diachrony”. Usually, this primacy was taken to mean the ultimate denial of historicity in structuralism: a historical development can be reduced to the (imperfect) temporal deployment of a pre-existing atemporal matrix of all possible variations/combinations. This simplistic notion of the “primacy of synchrony over diachrony” overlooks the (properly dialectical) point, made long ago by (among others) T. S. Eliot in his *Tradition and Individual Talent*, on how each truly new artistic phenomenon not only designates a break from the entire past, but retroactively changes this past itself. At every historical conjuncture, present is not only present, it also encompasses a perspective on the past immanent to it – say, after the disintegration of the Soviet Union in 1991, the October Revolution is no longer the same historical event, i.e., it is (for the triumphant liberal-capitalist view) no longer the beginning of a new progressive epoch in the history of humanity, but the beginning of a catastrophic misdirection of history which reached its end in 1991. Or, back to Caesar, once he crossed Rubicon, his previous life appeared in a new way, as a preparation for his later world-historical role, i.e., it was transformed into the part of a totally different life-story. This is what Hegel calls “totality”, or what structuralism calls “synchronic structure”: A historical moment which is not limited to the present but includes its own past and future, i.e., the way the past and the future appeared to and from this moment.

It is, however, at this very point, after fully conceding Hegel’s radical break with traditional metaphysical theodicy, that Lebrun’s makes his critical move. The fundamental Nietzschean strategy of Lebrun is first to admit the radicality of Hegel’s undermining of the traditional metaphysics, but then, in the crucial second step, to demonstrate how this very radical sacrifice of the metaphysical content saves the minimal form of metaphysics. The accusations which concern Hegel’s theodicy, of course, fall too short: there is no substantial God who in advance writes the script of History and watches over its realization, the situation is open, truth emerges only through the very process of its deployment, etc.. But what Hegel nonetheless maintains is the much deeper presupposition that, at the end, when the dusk falls over the events of the day, the Owl of Minerva *will* take off, i.e., that there always is a story to be told at the end, the story which (“retroactively” and “contingently” as much as one wants) reconstitutes the Sense of the preceding process. Hegel is of course against every form of despotic domination, so the critique of his thought as the divinization of the Prussian monarchy is ridiculous; however, his assertion of subjective freedom comes with a catch: It is the freedom of the subject who undergoes a violent “transubstantiation” from the individual stuck onto his particularity to the universal subject who recognizes in the State the substance of his own being. The mirror-obverse of this mortification of individuality as the price to be paid for the rise of the “truly” free universal subject is that the State’s power retains its full authority – the only change is that this authority (as in the entire tradition from Plato onwards) loses its tyrannical-contingent character and becomes a rationally-justified power. The question is thus: is Hegel effectively enacting a desperate strategy of sacrificing everything, all the metaphysical content, in order to save the essential, the form itself (the form of a retrospective rational reconstruction, the form of authority which imposes onto the subject the sacrifice of all particular content, etc.)? Or is the question rather that Lebrun himself, in making these types of reproaches, enacts the fetishist strategy of *je sais bien, mais quand meme*: “I know very well that Hegel goes to the end in destroying metaphysical presuppositions, but nonetheless...”? The answer to this reproach should be a pure tautology which marks the passage from contingency to necessity: There is a story to be told if there is a story to be told. That is to say, if there is a story to be told (if, due to contingency, a story emerges at the end), then this story will appear as necessary. Yes, the story is necessary, but its necessity itself is contingent.

Is there nonetheless not a grain of truth in Lebrun's critical point – does Hegel effectively not presuppose that, contingent and open as the history may be, a consistent story can always be told afterwards? Or, to put it in Lacan's terms, is the entire edifice of the Hegelian historiography not based on the premise that, no matter how confused the events, a subject supposed to know will emerge at the end, magically converting nonsense into sense, chaos into new order? Recall just his philosophy of history with its narrative of world history as the story of the progress of freedom... And is it not true that, if there is a lesson of the twentieth century, it is that all the extreme phenomena that took place in it cannot ever be unified in a single encompassing philosophical narrative? One simply cannot write a "phenomenology of the twentieth century Spirit", uniting technological progress, the rise of democracy, the failed Communist attempt with its Stalinist catastrophe, the horrors of Fascism, the gradual end of colonialism... But is this really so? What if, precisely, one can and should write a Hegelian history of the twentieth century, this "age of extremes" (Eric Hobsbawm), as a global narrative delimited by two epochal constellations: the (relatively) long peaceful period of capitalist expansion from 1848 till 1914 as its substantial starting point whose subterranean antagonisms then exploded with the First World War, and the ongoing global-capitalist "New World Order" emerging after 1990 as its conclusion, the return to a new all-encompassing system signalling to some a Hegelian "end of history", but whose antagonisms already announce new explosions? Are the great reversals and unexpected explosions of the topsy-turvy twentieth century, its numerous "coincidences of the opposites" – the reversal of liberal capitalism into Fascism, the even more weird reversal of the October Revolution into the Stalinist nightmare – not the very privileged stuff which seems to call for a Hegelian reading? What would Hegel have made of today's struggle of Liberalism against fundamentalist Faith? One thing is sure: he would not simply take the side of liberalism, but would have insisted on the "mediation" of the opposites.⁵

Potentiality versus Virtuality

Convincing as it may appear, Lebrun's critical diagnosis of the Hegelian wager that there is always a story to tell nonetheless again falls short: Lebrun misses an additional twist which complicates his image of Hegel. Yes, Hegel sublates time in eternity – but this sublation itself has to appear as (hinges on) a contingent temporal event. Yes, Hegel sublates contingency in a universal rational order – but this order itself hinges on a contingent excess (say, the

State as a rational totality can only actualize itself through the "irrational" figure of the King at its head). Yes, struggle is sublated in the peace of reconciliation (mutual annihilation) of the opposites, but this reconciliation itself has to appear as its opposite, as an act of extreme violence. So Lebrun is right in emphasizing that Hegel's topic of the dialectical struggle of the opposites is as far as possible from an engaged attitude of "taking sides": For Hegel, the "truth" of the struggle is always, with an inexorable necessity, the mutual destruction of the opposites – the "truth" of a phenomenon always resides in its self-annihilation, in the destruction of its immediate being. Does, however, Lebrun here nonetheless not miss the proper paradox? Not only did Hegel have no problem with taking sides (with an often very violent partiality) in the political debates of his time; his entire mode of thinking is deeply "polemical", always intervening, attacking, taking sides, and, as such as far as possible from a detached position of Wisdom which observes the ongoing struggles from a neutral distance, aware of their nullity *sub specie aeternitatis*. For Hegel, the true ("concrete") universality is accessible only from an engaged "partial" standpoint.

The way one usually reads the Hegelian relationship between necessity and freedom is that they ultimately coincide: for Hegel, true freedom has nothing to do with capricious choices; it means the priority of self-relating to relating-to-other, i.e., an entity is free when it can deploy its immanent potentials without being impeded by any external obstacle. From here, it is easy to develop the standard argument against Hegel: his system is a fully "saturated" set of categories, with no place for contingency and indeterminacy, i.e., in Hegel's logic, each category follows with inexorable immanent-logical necessity from the preceding one, and the entire series of categories forms a self-enclosed Whole... We can see now what this argument misses: the Hegelian dialectical process is not such a "saturated" self-contained necessary Whole, but the open-contingent process through which such a Whole forms itself. In other words, the reproach confuses being with becoming: it perceives as a fixed order of Being (the network of categories) what is for Hegel the process of Becoming which, retroactively, engenders its necessity.

The same point can also be made in the terms of the distinction between potentiality and virtuality. Quentin Meillassoux outlined the contours of a post-metaphysical materialist ontology whose basic premise is the Cantorian multiplicity of infinities which cannot be totalized into an all-encompassing One. Such an ontology of non-All asserts radical contingency: not only are there no laws which

hold with necessity, every law is in itself contingent, it can be overturned at any moment. What this amounts to is the suspension of the Principle of Sufficient Reason: not only the epistemological suspension, but also the ontological one. That is to say, it is not only that we cannot ever get to know the entire network of causal determinations, this chain is in itself “inconclusive”, opening up the space for the immanent contingency of becoming – such a chaos of becoming subjected to no pre-existing order is what defines radical materialism. Along these lines, Meillassoux proposes a precise distinction between contingency and chance, linking it to the distinction between virtuality and potentiality:

Potentialities are the non-actualized cases of an indexed set of possibilities under the condition of a given law (whether aleatory or not). Chance is every actualization of a potentiality for which there is no univocal instance of determination on the basis of the initial given conditions. Therefore I will call contingency the property of an indexed set of cases (not of a case belonging to an indexed set) of not itself being a case of sets of cases; and virtuality the property of every set of cases of emerging within a becoming which is not dominated by any pre-constituted totality of possibles (Meillassoux 2008: 71-72).

A clear case of potentiality is the throw of a die through which what was already a possible case becomes a real case: it was determined by the pre-existing order of possibilities that there is a 1/6 chance for number 6 to turn up, so when number 6 does turn up, a pre-existing possible is realized. Virtuality, on the contrary, designates a situation in which one cannot totalize the set of possibles, so that something new emerges, a case is realized for which there was no place in the pre-existing set of possibles: “Time creates the possible at the very moment it makes it come to pass, it brings forth the possible as it does the real, it inserts itself in the very throw of the die, to bring forth a seventh case, in principle unforeseeable, which breaks the fixity of potentialities” (Meillassoux 2008: 74). One should note here Meillassoux’s precise formulation: the New arises when an X emerges which does not merely actualize a pre-existing possibility, but whose actualization creates (retroactively opens up) its own possibility:

If we maintain that becoming is not only capable of bringing forth cases on the basis of a pre-given universe of cases, we must then understand that it follows that such cases erupt, properly speaking, from nothing, since no structure contains them as eternal potentialities before their emergence: we thus make irruption *ex nihilo* the very concept of a temporality

delivered to its pure immanence (Meillassoux 2008: 72).

In this way, we obtain a precise definition of time in its irreducibility: time is not only the “space” of future realization of possibilities, but the “space” of the emergence of something radically new, outside the scope of the possibilities inscribed into any atemporal matrix. The emergence of a phenomenon *ex nihilo*, not fully covered by the sufficient chain of reasons, is thus no longer – as in traditional metaphysics – the sign of the direct intervention of some super-natural power (God) into nature, but, on the contrary, the sign of the inexistence of God, i.e., a proof that nature is not-All, not “covered” by any transcendent Order or Power which regulates it. A “miracle” (whose formal definition is the emergence of something not covered by the existing causal network) is thus converted into a materialist concept:

Every “miracle” thus becomes the manifestation of the inexistence of God, in so far as every radical rupture of the present in relation to the past becomes the manifestation of the absence of any order capable of overseeing the chaotic power of becoming (Meillassoux 2008: 75).

On the base of these insights, Meillassoux brilliantly undermines the standard argument against the radical contingency of nature and its laws (in both senses: of the hold of laws and of the laws themselves): how come that nature is so permanent, that it (mostly) conforms to laws? Is this not highly improbable, the same improbability as that of the die always falling 6 up? This argument relies on a possible totalization of possibilities/probabilities, with regard to which the uniformity is improbable: if there is no standard, nothing is more improbable than anything else. This is also why the “astonishment” on which the Strong Anthropic Principle in cosmology counts is false: we start from human life, which could have evolved only within a set of very precise preconditions, and then, moving backwards, we cannot but be astonished at how our universe was furnished with precisely the right set of characteristics for the emergence of life – just a slightly different chemical composition, density, etc., would have made life impossible... This “astonishment” again relies on the probabilistic reasoning which presupposes a pre-existing totality of possibilities.

This is how one should read Marx’s well-known statement, from his introduction to *Grundrisse* manuscripts, about the anatomy of man as a key to the anatomy of the ape: it is profoundly materialist, i.e., it does not involve any teleology (man is “in germ” already present in



Illustration: Stine Schwebs

ape, ape immanently tends towards man). It is precisely because the passage from ape to man is radically contingent/imprevisible, because there is no inherent “progress” in it, that one can only retroactively determine/discern the conditions (not “sufficient reasons”) for man in ape. And, again, it is crucial to bear in mind here that the non-All is ontological, not only epistemological: when we stumble upon “indeterminacy” in nature, when the rise of the New cannot be fully accounted for by the set of its pre-existing conditions, this does not mean that we encountered the limitation of our knowledge, our inability to understand the “higher” reason at work here, but, on the contrary, that we demonstrated the ability of our mind to grasp the non-All of reality:

The notion of virtuality permits us [...] to reverse the signs, making of every radical irruption the manifestation, not of a transcendent principle of becoming (a miracle, the sign of a Creator), but of a time that nothing subtends (an emergence, the sign of non-All). We can then grasp what is signified by the impossibility of tracing a genealogy of novelties directly to a time before their emergence: not the incapacity of reason to discern hidden potentialities, but, quite on the contrary, the capacity of reason to accede to the ineffectivity of an All of potentialities which would pre-exist their emergence. In every radical novelty, time makes manifest that it does not actualize a germ of the past, but that it brings forth a virtuality which did not pre-exist in any way, in any totality inaccessible to time, its own advent (Meillassoux 2008: 80).

For us Hegelians the crucial question here is: where is Hegel with regard to this distinction between potentiality and virtuality? In a first approach, there is a massive evidence that Hegel is the philosopher of potentiality: is not the whole point of the dialectical development as the development from In-itself to For-itself that, in the process of becoming, things merely “become what they already are” (or, rather, were from all eternity)? Is the dialectical process not the temporal deployment of an eternal set of potentialities, which is why the Hegelian System is a self-enclosed set of necessary passages? However, this mirage of overwhelming evidence dissipates the moment we fully take into account the radical retroactivity of the dialectical process: the process of becoming is not in itself necessary, but the becoming (the gradual contingent emergence) of necessity itself. This is (also, among other things) what “to conceive substance as subject” means: subject as the Void, the Nothingness of self-relating negativity, is the very *nihil* out of which every new figure emerges, i.e., every dialectical passage/reversal is a passage in which the new

figure emerges *ex nihilo* and retroactively posits/creates its necessity.

The Hegelian Circle of Circles

The stakes of this debate – is Hegel a thinker of potentiality or a thinker of virtuality? – are extremely high: they concern the (in)existence of the “big Other” itself. That is to say, the atemporal matrix which contains the scope of the possibilities is one of the names of the “big Other,” and another name is the totalizing story we can tell after the fact, i.e., the certainty that such a story will always emerge. What Nietzsche reproaches to modern atheism is precisely that, in it, the “big Other” survives – true, no longer as the substantial God, but as the totalizing symbolic frame of reference. This is why Lebrun emphasizes that Hegel is not an atheist conveniently presenting himself as Christian, but effectively the ultimate Christian philosopher. Hegel always insisted on the deep truth of the Protestant saying “God is dead”: In his own thought, the substantial-transcendent God dies, but is resurrected as the symbolic totality which guarantees the meaningful consistency of the universe – in a strict homology with the passage from God qua substance to the Holy Spirit as the community of believers in Christianity. When Nietzsche talks about the death of God, he does not have in mind the pagan living God, but precisely THIS God qua Holy Spirit, the community of believers. Although this community no longer relies on a transcendent Guarantee of a substantial big Other, the big Other (and thereby the theological dimension) is still here as the symbolic frame of reference (say, in Stalinism in the guise of the big Other of History which guarantees the meaningfulness of our acts. Did Lacan himself not point in this direction when, in 1956, he proposed a short and clear definition of the Holy Ghost: “The Holy Ghost is the entry of the signifier into the world. This is certainly what Freud brought us under the title of death drive” (Lacan 1994: 48). What Lacan means, at this moment of his thought, is that the Holy Ghost stands for the symbolic order as that which cancels (or, rather, suspends) the entire domain of “life” – lived experience, the libidinal flux, the wealth of emotions, or, to put it in Kant’s terms, the “pathological”: when we locate ourselves within the Holy Ghost, we are transubstantiated, we enter another life beyond the biological one.

But is this shift from the living gods of the real to the dead God of the Law really what happens in Christianity? Is it not that this shift already takes place in Judaism, so that the death of Christ cannot stand for this shift, but for something much more radical – precisely the death of

the symbolic-“dead”, big Other itself? The key question is thus: is the Holy Spirit still a figure of the big Other, or is it possible to conceive it outside this frame? If the dead God were to morph directly into the Holy Ghost, then we would still have the symbolic big Other. But the monstrosity of Christ, this contingent singularity interceding between God and man, is the proof that the Holy Ghost is not the big Other which survives as the spirit of the community after the death of the substantial God, but a collective link of love without any support in the big Other. Therein resides the properly Hegelian paradox of the death of God: if God dies directly, as God, he survives as the virtualized big Other; only if he dies in the guise of Christ, his earthly embodiment, he also disintegrates as the big Other.

When Christ was dying on the cross, earthquake and storm broke out, a sign that the heavenly order itself – the big Other – was disturbed: not only did something horrible happen in the world, the very coordinates of the world were shaken. It was as if the *sinthome*, the knot tying the world together, was unravelled. And the audacity of the Christians was to take this as a good omen, or, as Mao put it much later: “there is great disorder under heaven, the situation is excellent”. Therein resides what Hegel calls the “monstrosity” of Christ: The insertion of Christ between God and man is strictly equivalent to the fact that “there is no big Other” – Christ is inserted as the singular contingency on which the universal necessity of the “big Other” itself hinges. In claiming that Hegel is the ultimate Christian philosopher, Lebrun is thus – to paraphrase T. S. Eliot – right for the wrong reason.

Only if we bear in mind this dimension, can we really see why the Darwinian (or other evolutionary) critics of Hegel miss the point when they ridicule Hegel’s claim that there is no history in nature, that there is history only in human societies: Hegel does not imply that nature is always the same, that forms of vegetal and animal life are forever fixed, so that there is no evolution in nature – what he claims is that there is no history proper in nature: “The living conserves itself, it is the beginning and the end; the product in itself is also the principle, it is always as such active” (Hegel 1970b: 525-526). Life eternally repeats its cycle and returns to itself: substance is again and again reasserted, children become parents, etc. The circle is here perfect, at peace with itself. It is often perturbed – from without: in nature, we, of course, do have gradual transformations of one species into another, and we do get clashes and catastrophes which obliterate entire species; what one does not get in nature is the Universal appearing

(posited) as such, in contrast to its own particular content, a Universal in conflict with itself. In other words, what is missing in nature is what Hegel called the “monstrosity” of Christ: the direct embodiment of the *arkhe* of the entire universe (God) in a singular individual which walks around as one among the mortals. It is in this precise sense that, in order to distinguish natural from spiritual movement, Hegel uses the strange term “insertion”: in an organic process: “Nothing can insert itself between the Notion and its realization, between the nature of the genus determined in itself and the existence which is conformed to this nature; in the domain of the Spirit, things are wholly different” (Hegel 1970a: 90).

Christ is such a figure which “inserts itself” between God and its creation. Natural development is dominated-regulated by a principle, *arkhe*, which remains the same through the movement of its actualization, be it the development of an organism from its conception to its maturity or the continuity of a species through generation and decay of its individual members – there is no tension here between the universal principle and its exemplification, the universal principle is the calm universal force which totalizes/encompasses the wealth of its particular content; however, “life doesn’t have history because it is totalizing only externally” (Lebrun 2004: 250) – it is a universal genus which encompasses the multitude of individuals who struggle, but this unity is not posited in an individual. In spiritual history, on the contrary, this totalization occurs for itself, it is posited as such in the singular figures which embody universality against its own particular content.

Or, to put it in a different way, in organic life, substance (the universal Life) is the encompassing unity of the interplay of its subordinate moments, that which remains the same through the eternal process of generation and corruption, that which returns to itself through this movement; with subjectivity, however, predicate passes into subject: substance doesn’t return to itself, it is re-totalized by what was at the beginning its predicate, its subordinated moment. This is how the key moment in a dialectical process is the “transubstantiation” of its focal point: what was first just a predicate, a subordinate moment of the process (say, money in the development of capitalism), becomes its central moment, retroactively degrading its presuppositions, the elements out of which it emerged, into its subordinate moments, elements of its self-propelling circulation. And this is also how one should approach Hegel’s outrageously “speculative” formulations about Spirit as its own result, a product of itself:

Spirit has its beginnings in nature in general [...] the extreme to which spirit tends is its freedom, its infinity, its being in and for itself. These are the two aspects but if we ask what Spirit is, the immediate answer is that it is this motion, this process of proceeding from, of freeing itself from, nature; this is the being, the substance of spirit itself (Hegel 1978: 6-7).

Spirit is thus radically de-substantialized: Spirit is not a positive counter-force to nature, a different substance which gradually breaks and shines through the inert natural stuff; it is nothing but this process of freeing-itself-from. Hegel directly disowns the notion of Spirit as some kind of positive Agent which underlies the process:

Spirit is usually spoken of as subject, as doing something, and apart from what it does, as this motion, this process, as still something particular, its activity being more or less contingent [...] it is of the very nature of spirit to be this absolute liveliness, this process, to proceed forth from naturalness, immediacy, to sublimate, to quit its naturalness, and to come to itself, and to free itself, it being itself only as it comes to itself as such a product of itself; its actuality being merely that it has made itself into what it is (Hegel 1978: 6-7).

If, then, it is only as a result of itself that it is spirit (Hegel 1978: 6-7), this means that the standard talk about the Hegelian Spirit which alienates itself to itself and then recognizes itself in its otherness and thus reappropriates its content, is deeply misleading: The Self to which spirit returns is produced in the very movement of this return, or, that to which the process of return is returning to is produced by the very process of returning. In a subjective process, there is no “absolute subject”, no permanent central agent which plays with itself the game of alienation and desalienation, losing/dispersing itself and then re-appropriating its alienated content: after a substantial totality is dispersed, it is another agent – previously its subordinated moment – which re-totalizes it. It is this shifting of the center of the process from one to another moment which distinguishes a dialectical process from the circular movement of alienation and its overcoming; it is because of this shift that the “return to itself” coincides with accomplished alienation (when a subject re-totalizes the process, its substantial unity is fully lost). In this precise sense, substance returns to itself as subject, and this trans-substantiation is what substantial life cannot accomplish.

To put it bluntly: If Substance is Life, is Subject not Death?

Perhaps, what is missing in Lebrun is the proper image of a circle that would render the unique circularity of the dialectical process. For pages, he fights with different images to differentiate the Hegelian “circle of circles” from the circularity of traditional (pre-modern) Wisdom, from the ancient topic of the “cycle of life,” its generation and corruption. How, then, are we to read Hegel’s description which seems to evoke a full circle in which a thing merely becomes what it is?

Necessity only shows itself at the end, but in such a way precisely that this end reveals how it was equally the First. Or, the end reveals this priority of itself by the fact that, in the change actualized by it, nothing emerges which was not already there (Hegel 1977: 297).

The problem with this full circle is that it is too perfect, that its self-enclosure is double – its very circularity is remarked in yet another circular mark. In other words, the very repetition of the circle undermines its closure and surreptitiously introduces a gap into which radical contingency is inscribed: if the circular closure, in order to be fully actual, has to be re-asserted as closure, it means that, in itself, it is not yet truly a closure, i.e., that it is only the (contingent excess of) its repetition which makes it a closure. (Recall again the paradox of the Monarch in Hegel’s theory of rational State: one needs this contingent excess to actualize State as rational totality. This excess is, in Lacanese: the excess of the signifier without signified, adds no new content, it just performatively enregisters something that is already here.) As such, this circle undermines itself: it only works if we supplement it with an additional inside-circle, so that we get the figure of the “inside-inverted eight” (regularly referred to by Lacan, and also once invoked by Hegel). This is the true figure of the Hegelian dialectical process, a figure missing in Lebrun’s book.

Hegel and Repetition

Perhaps, however, we do encounter here the limit of Hegel, although not in the Nietzschean sense deployed by Lebrun. If life is a substantial universality, is then what inserts itself in the gap between its Notion and the Notion’s actualization, and what thereby breaks the substantial circularity of life, not death? To put it bluntly: If Substance is Life, is Subject not Death? Insofar as, for Hegel, the basic feature of pre-subjective Life is the “spurious infinity” of the eternal reproduction of the life-substance through the incessant movement of the generation and corruption of its elements, i.e., the “spurious infinity” of a repeti-

tion with no progress, the ultimate irony we encounter here is that Freud, who called this excess of death over life “death drive”, conceived it precisely as repetition, as a compulsion-to-repeat. Can Hegel think this weird repetition which is not progress, but also not natural repetition through which substantial life reproduces itself? A repetition which, by its excessive insistence, precisely breaks the cycle of natural repetition?

As it was indicated already by Deleuze, the true move “beyond Hegel” is thus not to be sought in the post-Hegelian return to the positivity of “real life”, but in the strange affirmation of death in the guise of pure repetition – the affirmation which puts into the same line two strange bedfellows, Kierkegaard and Freud. In Hegel, repetition plays a crucial role, but within the economy of *Aufhebung*: Through a mere repetition, an immediacy is elevated into universality, a contingency is transformed into necessity – after his death, Caesar repeats itself as “caesar,” i.e., no longer the designation of a particular individual, but the name of a universal title. Hegel was unable to think “pure” repetition, a repetition not yet caught into the movement of *Aufhebung*.

A further paradox here is that this limitation of Hegel points not only towards Freud but also towards Marx. In a certain sense, the speculative movement of the Capital can also be said to indicate a limit of the Hegelian dialectical process, something that eludes Hegel’s grasp. It is in this sense that Lebrun mentions the “fascinating image” of the Capital presented by Marx (especially in his *Grundrisse*):

A monstrous mixture of the good infinity and the bad infinity, the good infinity which creates its presuppositions and the conditions of its growth, the bad infinity which never ceases to surmount its crises, and which finds its limit in its own nature (Lebrun 2004: 311).

Actually, it is in Capital itself that we find this Hegelian description of the circulation of capital:

In the circulation M-C-M, both the money and the commodity represent only different modes of existence of value itself, the money its general mode, and the commodity its particular, or, so to say, disguised mode. It is constantly changing from one form to the other without thereby becoming lost, and thus assumes an automatically active character. If now we take in turn each of the two different forms which self-expanding value successively assumes in the course of its life, we then arrive at these two propositions: Capital is money: Capital is commodities. In truth, however, value is here the active factor in a process, in which, while constantly assuming the form in turn of money and commodities, it

at the same time changes in magnitude, differentiates itself by throwing off surplus-value from itself; the original value, in other words, expands spontaneously. For the movement, in the course of which it adds surplus-value, is its own movement, its expansion, therefore, is automatic expansion. Because it is value, it has acquired the occult quality of being able to add value to itself. It brings forth living offspring, or, at the least, lays golden eggs.

Value, therefore, being the active factor in such a process, and assuming at one time the form of money, at another that of commodities, but through all these changes preserving itself and expanding, it requires some independent form, by means of which its identity may at any time be established. And this form it possesses only in the shape of money. It is under the form of money that value begins and ends, and begins again, every act of its own spontaneous generation.⁶

Note how Hegelian references abound here: With capitalism, value is not a mere abstract “mute” universality, a substantial link between the multiplicity of commodities; from the passive medium of exchange, it turns into the “active factor” of the entire process. Instead of only passively assuming the two different forms of its actual existence (money – commodity), it appears as the subject “endowed with a motion of its own, passing through a life-process of its own”: it differentiates itself from itself, positing its otherness, and then again overcomes this difference - the entire movement is its own movement. In this precise sense, “instead of simply representing the relations of commodities, it enters [...] into private relations with itself: the “truth” of its relating to its otherness is its self-relating, i.e., in its self-movement, the capital retroactively “sublates” its own material conditions, changing them into subordinate moments of its own “spontaneous expansion” – in pure Hegelese: it posits its own presuppositions.

Crucial in the quoted passage is the expression “an automatically active character,” an inadequate translation of the German words used by Marx to characterize capital as “*automatischem Subjekt*”, an “automatic subject”, the oxymoron uniting living subjectivity and dead automatism. This is what capital is: a subject, but an automatic one, not a living one – and, again, can Hegel think this “monstrous mixture”, a process of subjective self-mediation and retroactive positing of presuppositions which, as it were, gets caught in a substantial “spurious infinity”, a subject which itself becomes an alienated substance? (This, perhaps, is also the reason why Marx’s reference to Hegel’s dialectics in his “critique of political economy” is ambiguous, oscillating between taking it as the model for the revolutionary process of emancipation and taking it as the mystified expression of the logic of the Capital.)⁷

But there is a paradox which complicates this critique of Hegel: is the absolute negativity, this central notion of Hegel's thought, not precisely a philosophical figure of what Freud called "death drive"? Is, then, insofar as – following Lacan – the core of Kant's thought can be defined as the "critique of pure desire," the passage from Kant to Hegel not precisely the passage from desire to drive? Do the very concluding lines of Hegel's *Encyclopaedia* (on the Idea which enjoys to repeatedly transverse its circle) not point in this direction? Is the answer to the standard critical question addressed to Hegel – "But why does the dialectical process always go on? Why does dialectical mediation always continue its work?" – not precisely the *eppur si muove* of pure drive? This structure of negativity also accounts for the quasi-"automatic" character of the dialectical process – one often reproaches Hegel the "mechanical" character of dialectics: belying all the assurances that dialectics is open to the true life of reality, the dialectical process is like a processing machine which indifferently swallows and processes all possible contents, from nature to history, from politics to art, delivering them packed in the same triadic form...

The underlying true problem is the following one: the standard "Hegelian" scheme of death (negativity) as the subordinate/mediating moment of Life can only be sustained if we remain within the category of Life whose dialectic is that of the self-mediating Substance returning to itself from its otherness. The moment we effectively pass from Life(-principle) to Death(-principle), there is no encompassing "synthesis", death in its "abstract negativity" forever remains a threat, an excess which cannot be economized. In social life, this means that Kant's universal peace is a vain hope, that war forever remains a threat of total disruption of organized state Life; in individual subjective life, that madness always lurks as a possibility.

Does this mean that we are back at the standard *topos* of the excess of negativity which cannot be "sublated" in any reconciling "synthesis", or even at the naïve Engelsian view of the alleged contradiction between the openness of Hegel's "method" and the enforced closure of his "system"? There are indications which point in this direction: as it was noted by many perspicuous commentators, Hegel's "conservative" political writings of his last years (like his critique of the English Reform Bill) betray a fear of any further development which will assert the "abstract" freedom of the civil society at the expense of the State's organic unity, and open up a way to new revolutionary violence.⁸ Why did Hegel shirk back here, why did he not dare to follow his basic dialectical rule, courageously embracing

"abstract" negativity as the only path to a higher stage of freedom? Furthermore, do Hegel's clear indications of the historical limitations of his system (things to be discovered in natural sciences; the impossibility to grasp the spiritual essence of countries like North America and Russia which will deploy its potentials only in the next century) not point in the same direction?

Hegel may appear to celebrate the prosaic character of life in a well-organized modern state where the heroic disturbances are overcome in the tranquillity of private rights and the security of the satisfaction of needs: private property is guaranteed, sexuality is restricted to marriage, the future is safe... In this organic order, universality and particular interests appear reconciled: the "infinite right" of subjective singularity is given its due, individuals no longer experience the objective state order as a foreign power intruding onto their rights, they recognize in it the substance and frame of their very freedom. Lebrun here asks the fateful question: "Can the sentiment of the Universal be dissociated from this appeasement?" (Lebrun 2004: 214). Against Lebrun, our answer should be: yes, and this is why war is necessary – in war, universality reasserts its right against and over the concrete-organic appeasement in the prosaic social life. Is thus the necessity of war not the ultimate proof that, for Hegel, every social reconciliation is doomed to fail, that no organic social order can effectively contain the force of abstract-universal negativity? This is why social life is condemned to the "spurious infinity" of the eternal oscillation between stable civic life and wartime perturbations.

NOTES

¹ Even with Deleuze, one can claim that his Spinoza is a post-Kantian Spinoza, a Spinoza imperceptibly re-read through post-Kantian frame. Deleuze does something like Fellini in *Satyricon*, where he stages the Roman pagan universe the way it appears retrospectively, from the Christian standpoint – with the underlying idea that one can really grasp what paganism was only in this retrospective way.

² The irony is that, three decades earlier, Lebrun published one of the greatest books on Hegel, defending him from his critics: *La patience du concept* (Paris: Gallimard 1973).

³ And, incidentally, Lacan's *prima facie* weird decision to stick to the term "subject" in spite of Heidegger's well-known critique of subjectivity is grounded precisely in this obscure excess of the ontic over its ontological disclosure: "subject" is for Lacan not the self-present autonomous agent reducing entire reality to its object, but a *pathetic* subject, that which suffers, which pays the price for being the site of the ontological disclosure in ontic flesh – the price whose Freudian name is, of course, "castration."

⁴ In this precise sense, the eight hypotheses in part II of Plato's *Parmenides* form a Hegelian systematic exercise: they deploy the matrix of all possible "semantic choices" in the relationship between the One and Being, with the final "nihilistic" outcome that there is no ultimate Ground guaranteeing the consistent unity of reality, i.e., that the ultimate reality is the Void itself.

⁵ And, let us not forget that, for Hegel himself, his philosophical reconstruction of history in no way pretends to "cover everything," but consciously leaves blanks: the medieval time, for example, is for Hegel one big regression – no wonder that, in his lectures on the history of philosophy, he dismisses the entire medieval thought in a couple of pages, flatly denying any historical greatness to figures like Thomas Aquinas. Not even to mention the destructions of great civilizations like the Mongols' wiping out so much of the Muslim world (the destruction of Baghdad, etc.) in the 13th century – there is no "meaning" in this destruction, the negativity unleashed here did not create the space for a new shape of historical life.

⁶ Quoted from <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch04.htm>.

⁷ And, perhaps, this same limitation of Hegel also accounts for his inadequate understanding of mathematics, i.e., for his reduction of mathematics to the very model of the abstract "spurious infinity." What Hegel was unable to see is how, like the speculative movement of the capital in Marx, modern mathematics also displays the same "monstrous mixture of the good infinity and the bad infinity": the "bad infinity" of repetition gets combined with the "good infinity" of self-relating paradoxes.

⁸ Hegel died a year after the French revolution of 1830.

LITERATURE

Hegel, G.W.F. 1969, *Jenaer Realphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Hegel, G.W.F. 1970a, *Philosophie der Geschichte (Werke, Vol. XI)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Hegel, G.W.F. 1970b, *Philosophie der Religion (Werke, Vol. XVI)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Hegel, G.W.F. 1977, *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford.

Hegel, G.W.F. 1978, *Philosophie des subjektiven Geistes*, Riedel, Dordrecht.

Hegel, G.W.F. 1992, *Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Oxford.

Lacan, J. 1994, *Le séminaire, livre IV: La relation d'objet*, Editions du Seuil, Paris.

Lebrun, G. 2004, *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Editions du Seuil, Paris.

Meillassoux, Q. 2008, "Potentiality and Virtuality" in *Collapse Vol. II*, Urbanomic, London.

SLAVOJ ŽIŽEK ON THE DIALECTIC OF UNIVERSAL AND PARTICULAR



By Sead Zimeri

Illustration: Stine Schwebs

“Philosophical thinking is thinking of the universal” (Hegel 1985:67).

“All true universality is devoid of a center” (Badiou 2003:29).

In the multicultural world in which we live there is arguably no *less* relevant a concept than that of Universality! Universality has been subjected to a number of critiques which have supposedly shown it to be a screen which conceals particular interests and forms of exclusion that have led and continue to lead directly to imperialism, death camps and exploitation. Moreover, the direct assertion of universality, and identification with it in principle, is the root cause of suppression of differences not only in relation to other cultures, i.e., imperialism, but also the suppression and exclusion of differences within the culture which proclaims the universal as its principle of action and ordering of the societal relation. Thus the exclusion of the groups that do not fit the notion of the universal is *a priori* deducible from the very notion itself. Universality, by its own self-relating movement, and the regime of inclusion and exclusion, is inherently the obstacle which falsely projects itself as the solution to whatever, under a given situation, is presented as a particular problem to be resolved or subsumed under its logic. Moreover, universality is the terrain which generates its own problems and then presents itself as the appropriate solution.

No doubt, these “symptomal” critiques have unmasked and continue to do so in ways that are politically important. There is no question that under the concept of universality one often finds nothing but the basest instincts of domination, condescending racist and sexist attitudes and interests of a particular group or culture aiming to subjugate and exploit the other. The other both as a universal concept and as a particular difference has been effaced from the domain of the intelligible and made into a primitive savage who must be suppressed at any cost.

Does this, however, mean that every attempt at delimiting the contours of a certain universal should immediately be suspect of being just another attempt at articulating the interests of a certain, usually but not always, white, male dominant group? Is it not, rather, that the very gesture of passing beyond the universal presupposes the very universality that it wants to leave behind? That every attempt to articulate a *pure* particular position without any reference to some presupposed universal is not only self-defeating as a project but also, in principle, impossible? Universality, in other words, is not a transcultural code that exists beyond, above or beneath these particularities, i.e., the universalization of a particular code or lifeworld, but the very principle which inheres in, and animates from

within, these particularities and pushes them towards a change and development into something other than what they are. Universality, the principle which, while not fully *concretely* present in any societal configuration is, nonetheless, present in the form of antagonism which forever prevents and thwarts a certain totality from achieving self-closure. It is the impossible fullness of society, the self-defeat of the notion of (fully constituted) identity. The very “absence” of the universal signifies and opens the space for the articulation of the very differences that it is supposed to have abolished.

This is (one form of) universality that Žižek speaks of. It is not a universality in the form of the big Other (God or whatever happened to stand in for God – Culture, History, etc) though that is an abstract form of universality (capitalism is universal precisely as abstract), but the universal emerges as the principle of awareness that the present state of affairs, the present *concrete universal*, is generating conflicts and impasses which it cannot resolve by itself; the universal is that which “*unsettles from within the identity of the particular*” (Žižek 2009a:294), which, due to its imaginary perception of itself as a self-contained whole, lacks the sufficient potency of providing from within itself the necessary impetus which will push it out of its deadlock and, which, we may add here, has generated itself.

In Roland Emmerich’s film *Independence day* there is a scene where the US president (played by Bill Pullman) just before the final battle against the aliens addresses the world, mankind, with a message which bizarrely sounds as an imitation of lines taken directly from a book by Žižek or Badiou. Faced with a threat of cosmic proportions, the president declares, “We can’t be consumed by our petty differences any more”. In light of a common threat to humanity as a whole, the differences which divided them along ethnic, religious, gender or cultural lines and, moreover, deepened their civilizational clashes, seemed at least for a brief moment to become utterly insignificant. For a moment the fragile absolute, the universal, shined through the inconsistencies of the ontological constitution of reality rendering irrelevant all the palpable differences and particularities. The message of the film presumably being that construction of differences has value only in relation to the

In light of a common threat to humanity as a whole, the differences which divided them along ethnic, religious, gender or cultural lines and, moreover, deepened their civilizational clashes, seemed at least for a brief moment to become utterly insignificant.

same fundamental deadlock that presents itself in different historical contexts, that returns as the same or, as in the case of the film, in the form of an external alien invasion.

Universality that appears to emerge from the film is one in the form of *response* to an imminent threat, and the implicit, if not explicit, idea behind it is that the universal as such can only emerge in times of disasters and catastrophes. I believe that a similar line of argumentation is developed in Žižek's conceptualization of the Universal proper. In Žižek's language the universal emerges at the

Žižek's interpretation of universality is in itself not only paradoxical but something of a methodological deadlock. He presents us with too many ways to approach it and in the process the universal itself seems to retreat into conceptual ambiguities.

point of exception, it is embodied in those who are part of the situation but do not belong to it (the Greek *demos*, for instance, or the figure of the refugee in the modern world), they are out of joint, as Žižek designates them.¹ The Universal emerges as a *response* not necessarily to alien invasions but as an individual or social *response* to antagonisms, traumas, gaps, deadlocks and "impossibilities" which

keep the totalities from being total. Žižek maintains, for instance, that we do not think spontaneously, but we are forced to think; that "what provokes us to think is always a traumatic encounter with some external Real which brutally imposes itself on us, shattering our established ways of thinking" (Žižek 2000:213).

In his *First as Tragedy, then as Farce*, Žižek approvingly quotes Susan Buck-Morss' definition of the universal as that which:

Emerges at the point of rupture. It is in the discontinuities of history that people whose culture has been strained to the breaking point give expression to a humanity that goes beyond cultural limits. And it is in our emphatic identification with this raw, free, and vulnerable state, that we have a chance of understanding what they say. Common humanity exists in spite of culture and its differences. A Person's non-identity with the collective allows for subterranean solidarities that have a chance of appealing to universal, moral sentiment, the source of today's enthusiasm and hope. It is not through culture, but through the threat of culture's betrayal that consciousness of a common humanity comes to be (Buck-Morss 2009: 133).

We are effectively within a universal space whenever the universal itself is or provides the standard by which to me-

asure its own performance. It is also in this precise sense that the universal is always singular: the universal provides the space for subtracting oneself from the immediate organic community and identification with cultural or ethnic particularities. One participates in the universal as an individual, bypassing particular determinations (neither Greeks nor Jews).

The Universal which is not one

Žižek gives to the dialectic of the Universal and Particular a number of different, even conflicting, interpretations. It is not always clear what is Universal and Particular and how they relate to each other. My aim in this article is neither to resolve the conceptual ambiguities that burden Žižek's elaboration of this dialectic nor to offer a critique of the presumed failure of Žižek to provide a coherent and systematic theoretization of this dialectic. I intend to merely represent the various aspects of this dialectic in all their ambiguity and presume that the tension is constitutive of the dialectic itself. After all, as Étienne Balibar argues,

A task for a philosopher (or a philosopher today, at the *present moment*) with respect to universality is precisely to understand the logic of these contradictions and, in a dialectical way, to investigate their dominant and subordinated aspects, to reveal how they work and how they can be shifted or twisted through the interaction of theory and practice or, if you prefer, discourse and politics (Balibar 2007).

Here, however, things get more complicated than what we were so far led to believe. For we clearly see that there is not just one universal but, at least, two universals: The first is the standard notion of "neutral universality", best exemplified by Descartes' *cogito* shared by all human beings and, as such, it is indifferent to differences. It is also "the philosophical foundation of the political equality of the sexes" (Žižek 1999:100). Its distortions (readings which present it as male, white, bourgeois, etc) are *merely* contingent historical prejudices of the social reality. They do not affect the substance of the universal *cogito* principle. In the second form universality is perceived as being empty, as the "battleground on which the multitudes of particular contents fight for hegemony" (Žižek 1999:101). This second notion of the Universal is borrowed from Ernesto Laclau's book *Emancipation(s)*. The "hegemonized universal" (Kisner 2008:6) as the former "neutral universality" is purely formal, constitutively empty, "yet as such always already filled in, that is, hegemonized by some contingent particular content that acts as its stand-in" (Žižek 1999:100-101).²

Žižek's interpretation of universality is in itself not only paradoxical but something of a methodological deadlock. He presents us with too many ways to approach it and in the process the universal itself seems to retreat into conceptual ambiguities only to emerge as such in emancipatory leftist political struggles as a surnumerary element of a certain situation, as that which addresses itself to all, summons the individual as singular. For Žižek constantly oscillates between the two versions of the (abstract and concrete) universal.³ As Wendell Kisner has persuasively argued, these versions fail to satisfy Žižek's own criterion of concrete universality, the only universality that really matter to Žižek, both politically and philosophically.

The Real: Universal or Particular?

It is the notion of a "deadlock", which I referred to in the preceding paragraphs, that opens the possibility of comprehending in a clearer way what Žižek may be aiming at. The obvious question here is: does the notion of a deadlock stand in for universality itself or is it a particular?

In *The Parallax View* Žižek explicitly identifies the Universal not with "the encompassing container of the particular content, the peaceful medium-background of the conflict of particularities" but with "the *site* of an unbearable antagonism, self-contradiction, and (the multitude of) its particular species are ultimately nothing but so many attempt to obfuscate/reconcile/master this antagonism". In even clearer terms, Žižek identifies the Universal as what "names the *site* of a Problem-Deadlock, of a burning Question, and the Particulars are the attempted but failed Answers to this Problem" (Žižek 2006:35, italics added).

Reading this text carefully makes Žižek's ambiguity immediately obvious. He is actually identifying the Universal not with antagonism, self-contradiction or a deadlock but with the *site* on which these happen. He slides back into the definition of the universal as "the peaceful medium-background of the conflict of particularities" which he wants to avoid. However, when he exemplifies concretely the notion of the Universal he produces the notion of State as a Universal which names, not a *site*, but a problem/deadlock, namely, the problem of "how to contain the class antagonism of society. All particular forms of state are so many (failed) attempts to propose a solution to this problem" (Žižek 2006:35). In every particular formation there is a gap which divides the universal from the particular, that the particular never coincides with its universal notion.

What becomes evident in this passage is not only

the ambiguity of whether the Universal names a deadlock *or* a site, for whatever the relation between the two, they certainly are ontologically different as they belong to two different ontological registers and thus cannot be reduced to one another, but also that the dialectic of the universal and the particular is inherent to the Universal itself, as the split/crack in the Universal: "the difference is not in the side of particular content (as the traditional *differentia specifica*), but on the side of the Universal" (Žižek 2006:34). The Universal is that which splits into Universal and its Particulars, as (Universal) Form and its (Particular) Content. The dialectical relation between the Universal and the Particular is such that the Particular is always in excess or lack in relation to the Universal, for it always fails to adequately represent the Universal. The failure, moreover, is constitutive. Every full reconciliation between the Universal and the Particular is fantasy which closes the circle and declares the struggle for hegemony, for filling in the empty universal, over. Effectively, we are on the terrain of madness – "a *direct* harmony between universality and its accidents" (Žižek 2009b:121) – unmediated by habit which ensures that the gap between universal and particular remains open. Here Žižek is fully in agreement with Laclau that the Universal is empty. This warrants Žižek's Hegelian claim that "true universality and particularity do not exclude each other, but *universal truth is accessible only from a partial engaged subjective position*" (Žižek 2009b:35).

In his book *The Indivisible Remainder*, however, Žižek gives a different interpretation of the dialectical relation between the Universal and the Particular. Here Žižek discusses Lacan's "formulas of sexuation": What the Lacanian "formulas of sexuation" endeavour to formulate, however, is not yet another positive formulation of the sexual difference but the underlying impasse that generates the multitude of positive formulations as so many (failed) attempts to symbolize the traumatic real of the sexual difference. What all epochs have in common is not some universal positive feature, some transhistorical constant; what they all share, rather, is the same deadlock, the same antinomy – in Schelling's terms, one is tempted to say that this impasse persists and repeats itself in different powers/potentials in different cultures. The notion of the Real *qua* traumatic antagonism which returns as the same in all successive failed attempts as its symbolization thus leads us to invert the standard formula of the relationship between Universal and Particular (the Universal as the genus which divides itself into particular species): here, it is as if Universal and Particular change places – we have a series

of Universals, of universal interpretive matrices, which are all answers to the “absolute particularity” of the traumatic Real, of the imbalance of an antagonism which throws out of joint, and thereby “particularizes”, the neutral-universal frame (Žižek 1996:217).

I want to argue that the contradiction in these two accounts is not a real contradiction, in the sense that the

assertion of the one negates the other, but only an apparent one. It is a parallax contradiction which can be seen as such only from different subjective positions. Žižek’s ambiguity is only an ambiguity if we cannot shift our perspective, and see in a singular instance both the universality it embodies and the particularity which sticks out as a remainder. For as it

is already clear on the level of textual evidence, the “absolute particular” must be understood here as the third constitutive terms of the triad “Universal”, “Particular” and “Singular” or “Individual”. The Universal although distinct from both the particular and the individual it, nevertheless, encounters itself in, overlaps with, passes over to, the form of its opposite, i.e., the particular: it arises out of particular in the form of “singular universal” or “concrete universal”. Žižek uses the Hegelian category of “antithetical determination” to illustrate how the universal encounters itself as one among the particulars. Marx has provided Žižek with a fitting example of this logic: production. Although part of a series in the structure of economic system (production-distribution-exchange-consumption), it overdetermines the whole of the system; it “encompasses its own genus”. In this case, production embodies the universal structuring principle. More recently, Žižek has used the same conceptual matrix to explain how the ecology is not the answer to the ecological catastrophes. The solution must be located in the productive mode of the capitalist production.

The Criterion of the Universal

One way to approach Žižek’s notion of the Universal is to view it as a *response* to external provocations exerted on us by our encounter with some trauma or Real which cannot be symbolized except as the limit of symbolization as such. This prompts me to answer Wendell Kisner’s critique that “Žižek’s biggest mistake is to take negativity as *foun-*

dational rather than as a *beginning* that will be transformed in the process of its dialectical development” (Kisner 2008:16).

It is easy to see where Kisner goes wrong. His mistake is not that he misrepresents Žižek’s thoughts on concrete universality. Rather, his mistake lies in the fact that he *misunderstands* the criterion itself as implying an absolute coincidence of the universal and particular. This criterion states: “in order for universality to become concrete, it cannot remain aloof or indifferent to its particular content but must include itself among its particulars” (Kisner 2008:5). This is of course a correct representation of Žižek’s position and can be supported with textual evidence.⁴ The mistake rather lies in that it demands from Žižek’s Universality the cancellation of the gap as the minimal difference between the two, relapsing thereby into madness. Once we succumb to this mistake we immediately see the cogency of imputing onto Žižek a notion which is not to be found as constitutive of Žižek’s philosophy, namely that negativity is foundational for Žižek, generating thus all the problems associated with the so-called “conundrum of normativity”. Quite on the contrary, for Žižek, negativity has, to put it tautologically, a negative, not foundational, role, a vanishing mediator whose function is merely to wipe the slate clean so that the concrete universal can emerge in all its alterity.

Kisner’s mistake resides in his assumption that there is a universal that can fit its particular and vice-versa without remainder, a universal that is not branded by the sign of its ultimate failure. This criterion thereby instead of shedding light into Žižek’s theoretization of concrete universality, systematically distorts Žižek’s own dialectical understanding of concrete universality. Or, more to the point, Kisner’s mistake is inscribed in the form of illusion of the full coincidence of the two, that it is possible to move in the opposite determination of concrete universality beyond false universality. A king is a king not because of the contingencies of history but because he is a king in himself, a determinate form of universality itself. As Žižek has emphasized in relation to the notion of the State: it is not that it is not possible for a historically existing state to fully fit its notion, to find its absolute exemplification. The problem is that once such a particular State is found, the very universal itself transforms into another particular, namely a religious community. As Žižek elegantly put it, “Universality is always simultaneously *necessary* and *impossible*” (Žižek 2009b:120). It is necessary insofar as it is, like the subject of signifier, always presupposed as the empty place which as such gives *body* to an individual particular,

and impossible in so far as the gap can never be closed. The *necessity* of the universal and its *impossibility* are the two conditions which are always found together whenever the universal asserts itself as such in the guise of a singular determination.

As I have already indicated, such a criterion can only be found if we conceptualize it as a *response* to external or ex-timate (in the sense of *objet petit a*) factors which provoke from us a response. Thus we can formulate such a criterion of universality in this way: In order for universality to become concrete it must find an individual, a singularity which although part of the chain of the particulars stands out as exception in that it sits uneasily within the configuration of any ordered situation, as an anomalous individual who in its very surnumerary position retains the right to embody the universal which is nothing but the very articulation not of a demand as in Laclau but of a *response* to what is wrong within an ordered situation.

This has the advantage of proving two very important points: first, universality is never fully universal in an absolute sense. A defining feature of (political) universality is that although its proposition is addressed to all, it does not necessarily imply that all will be interpellated by its call, or recognize themselves as subject of the call. In this sense, universality is also divisive. It always fails with respect to its concretization (Žižek discusses the notion of State, violin concerto, noir film, etc.), because no response, no individual can be universal absolutely. Universality is constitutively split from within and this split is what makes it non-all. It is not only that particularity must be split; the universal must reflect the split in the particular. Second, the three versions of universality that Žižek discusses in his *Ticklish Subject* must be understood as three different *responses* that are appropriate to different contexts. Neutral universality of Cartesian cogito is not an appropriate *response* to situations which demand addressing a social or political injustice which results not from Cogito's abstract universality, but from a previous concrete universality having become obsolete. In that case the proper response is "negation of negation"

The relation of universality to particularity can be conceived in two different ways. In the first approach universality is that which encompasses all differences as its constitutive parts, i.e., it is totality as an ensemble of pre-ordained differences. The second approach, the Platonic approach, conceives the universal as Ideas, permanent and independent substances which exist for themselves beyond our sensible reality. The third approach conceives the universal as that which in itself has no consistent reality, it is

in Badiou's words "anobjective"⁵ but comes to be in the struggle of the particular to assert itself as universal. Žižek's ontological thesis is that the whole does not exist, or more precisely, that it is inconsistent, it never coincides with itself, and it is this inconsistency that provides the space for the emergence of freedom and, consequentially, the different particularities, or differences as such. Differences in the guise of particularities are possible only because the whole is inconsistent or non-all; that it is constitutively barred, in the form of minimal difference or parallax gap that can never be completely sutured.

"All too often, after all the fun of reading him, we are left with the eternal recurrence, not of the same, but of the Real" (Callinicos 2006:115), is the way Alex Callinicos describes Žižek's writings. It is a hyperbole, no doubt. Nevertheless, it contains a grain of truth. The truth of it however is not where Callinicos locates it, i.e., the Real, but the *same*, as another name for universal and eternal ideas. Žižek develops the notion of the universal in various places and each time from a different perspective. It is hard to avoid the suspicion that Žižek employs his conceptual repertoire only instrumentally, that is to make a certain point which will serve the objective of any subject under discussion.

I have argued that the notion of universality is foundational to Žižek's philosophy and his leftist politics. Unless we presuppose such a role Žižek's philosophy in many instances becomes incoherent and possibly unintelligible. One can therefore see in Žižek's philosophy and politics (for they go together) a *singular universal*⁶ attempt to come to terms with the traumatic events that have happened during the past century and continue in different forms to this day. When Žižek refers again and again to the notion of universal both in its abstract and concrete modalities, he is trying to outline the very framework of his philosophy. I would thereby go as far as declare that Žižek prior to being a philosopher of the Real, is a philosopher of the Universal. In the dialectic of the Real and the Universal it is the Universal that has a foundational priority, while the Real is a mechanism deployed in the service of describing and keeping the Universal from falling back into particular.

NOTES

¹I should like to draw the readers' attention to a difference which, nevertheless, sets Žižek's universal apart from that emerging from the film. Although the universal can be conceived as a response to an impossible trauma, unlike in the film, in Žižek the response comes from those who are present but not represented within a certain societal configuration. The universal is the exception, the symptom that renders visible the inconsistencies of the (global) order and as such emerges out as a singular universal, as a dividing line across all other contingencies which stand for the ideological mystification of the truth of a situation.

²Žižek, actually, provides three versions of universality, of which I have deliberately excluded the second. It does not provide a new notion of the universal but merely a critical-ideological, symptomatic form of reading of the "neutral universality" and which as such is parasitical on the first version and thereby does not constitute another version of universality.

³See, for example, the description of abstract and concrete universality in: Žižek, Slavoj. "Dialectic Clarity versus the Misty Paradox of Conceit", in: Slavoj Žižek and John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Edited by Creston Davis (The MIT Press, 2009), p. 294.

⁴See *The Ticklish Subject*, p. 100/3.

⁵In his debate with Žižek, Badiou develops the eight theses on the universal. The first thesis states that "thought is the proper medium of the universal" which for Badiou means that "nothing exists as universal which takes the form of the object or objective regularity". This is what the "anobjective" means. P. 26. Badiou, Alain and Slavoj Žižek. *Philosophy in the Present*. Ed. Peter Engelmann. Trans. Peter Thomas and Alberto Toscano (Polity Press, 2009).

⁶As I have already indicated above, the term singular universal encompasses both a particular response to universal deadlock and a universal response to a particular deadlock. The ambiguity is purely parallaxic, the apparent contradiction can only be seen from different subjective position of enunciation, embodied in Žižek as a concrete instance.

LITERATURE

Badiou, A. and Žižek, S. 2009, *Philosophy in the Present*, Polity Press, Cambridge.

Badiou, A. 2003, *Saint Paul, The Foundation of Universalism*. (trans. Roy Brassier), Stanford University Press, Stanford – California.

Balibar, É. 2007, *On Universalism: In Debate with Alain Badiou*. [online]: <http://translate.eipcp.net/transversal/0607/balibar/en>

Buck-Morss, S. 2009, *Hegel, Haiti and Universal History*, University of Pittsburgh Press.

Callinicos, A. 2006, *The Resources of Critique*, Polity Press.

Hegel, G.W.F. 1985, *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy* (trans. T. M. Knox and A. V. Miller), Clarendon Press, Oxford.

Kisner, W. 2008, "The Concrete Universal in Žižek and Hegel", in *International Journal Of Žižek Studies*, Vol. 2, Number 2.

Žižek, S. 1996, *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*, Verso, London & New York.

Žižek, S. 1999, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London & New York.

Žižek, S. 2000, "Da Capo senza Fine", in Butler J., Laclau E. and Žižek S., *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London & New York.

Žižek, S. 2006, *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge.

Žižek, S. 2009a, "Dialectic Clarity versus the Misty Paradox of Conceit", in Žižek, S. and Milbank, J., *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, Creston Davis (ed.), MIT Press, Cambridge.

Žižek, S. 2009b, "Discipline between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism", in Gabriel M. and Žižek S., *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London.

EN ŽIŽEK



Kan vi i Žižeks retorikk finne standardiserte operasjoner, som kunne tillate oss å prate om en forfatterfunksjon som regulerer Žižeks tekster? Kanskje er det nok med en funksjonell beskrivelse av to perspektivskifter – det metodologiske og det ontologiske - og en pedagogikk med encyklopediske ambisjoner for å kunne tilnærme seg den žižekske forfatterfunksjon, for å kunne stable opp en Žižek.

Illustrasjon: Ingrid Rognstad

Av Anders Fjeld

We should assert antinomy as irreducible, and conceive the point of radical critique not as a certain determinate position as opposed to another position, but as the irreducible gap between the positions itself, the purely structural interstice between them.

– Slavoj Žižek, *The Parallax View*, s. 20.

Aristoteles behandlet retorikken som en presentasjonslogikk, som et spørsmål om hvordan et saksforhold kan presenteres på en måte som vil vinne et publikums gunst. De forskjellige elementene som meisles ut for å veilede oratoren legger således til rette for en vellykket *overlevering* av synspunkter. Det som overleveres, påvirkes imidlertid ikke av retorikken, av overleveringens form og stil. Retorikken er et ytre skall for det som skal overleveres, en teknikk for å massere tilhørernes hjerter og slik klargjøre deres hoder for injeksjon. Aristoteles' oppfatning av overleveringen som irrelevant for det som overleveres, av fremstillingen som eksternt til meningen som fremstilles, befinner seg i begynnelsen av en tradisjon hvor dette forholdet mellom mening og fremstilling vil reproduseres til det kjedsommelige – noe man finner et (for mange) paradigmatiske brudd med i Derridas *De la grammatologie* (1967), idet Derrida der rykker tradisjonen opp fra dens røtter i antikken frem til strukturalismen og logisk-positivismen. Man gjenkjenner Aristoteles' oppfatning i Saussures distinksjon mellom signifikatet og signifikanten: At disse forstås som to ulike størrelsesordener, som autonome verdener hvis gjensidighet fastsettes av vilkårlige relasjoner, innebærer at signifikatet (meningen) kan realiseres og holdes intakt i et utall ulike signifikanter (fremstillinger). Dette er, som Gunnar Berge formulerer det mer

generelt, «fordi språkets materielle side i den rasjonelle syntaksens navn ikke tillegges betydning annet enn som en tilfeldig formidlende instans» (Berge 2009:29).

Dette behøver imidlertid ikke hefte oss annet enn som et bakteppe (eventuelt som støy i Jon Elsters *parousia*). Vi vil være mer interessert i hvordan retorikken og «språkets materielle side», dets temperament og systematikk, fungerer i Žižeks tekster og

former hans tenkning, hvordan retorikken selv er en intern drivkraft i teksten som ikke kan fraskilles tenkningen. Kanskje kunne man i den sammenheng silt ut rester av

Barthes' «forfatterens død» fra Foucaults forfatterfunksjon og ristet litt om på det hele, for å kunne snakke om en forfatterfunksjon som ikke opererer eksternt i form av tekstens og forfatterrollens sosiale bestemmelser, men som opererer internt i teksten i form av retoriske, språklige og polemiske strukturer.¹ Terry Eagleton synes å tilnærme seg en slik funksjon i kritikken av Frederic Jamesons tenkning i «Jameson and Form». Eagleton understreker Jamesons praktfulle stil – «[Jamesons] lines stay just this side of too portentous an awareness of their own brilliance, unfurling with all the mounting drama and excitement of the great Proustian period» (Eagleton 2009:124) – men finner ved en undersøkelse av denne stilens språklige ressurser samtidig grensene for Jamesons tenkning. Jameson portretteres som en fange av sin stil, derav grensene for hans tenkning.² Det er Eagletons fremgangsmåte som her er av interesse, slik den rettes inn mot Jamesons «stil» som utgangspunkt for en kritikk av hans tenkning. Eagleton kommenterer: «His style, poetic in texture but discursive in structure, [...] becomes allegorical of its own preoccupations.» (Eagleton 2009:125) Imidlertid ser Eagleton ut til å forstå dette som et særtrekk ved Jameson, og ikke mer generelt som et prinsipp for en tekst. Det er i sistnevnte tilfelle at man kunne snakke om en forfatterfunksjon internt i teksten, og det er på denne måten vi her vil tilnærme oss Žižek.

Ordets etikk

Žižeks utrettelige produksjon og voldsomme tematiske bredde – et vell av filosofer, forfattere, begreper, filmer, operaer, malerier, vitser og kulturelle forhold animerer tekstene hans – synes nærmest manisk å bevege seg mellom tunge, filosofiske begreper og lettere, oppklarende eksempler. Žižek skriver i et selvtintervju:

I am convinced of my proper grasp of some Lacanian concept only when I can translate it successfully into the inherent imbecility of popular culture. Therein – in this full acceptance of the externalization in an imbecilic medium, in this radical refusal of any initiating secrecy – resides the ethics of finding a proper word (Žižek 2005:175).

Kunne en slik *ordets etikk*, nødvendigheten av en mulig begrepsavklaring gjennom et imbesilt, eller iallfall mer håndgripelig medium, forstås som et prinsipp i en forfatterfunksjon som regulerer Žižeks tekster? Dette må for all del ikke forstås som Žižeks personlige motivasjon, som en psykologiserende lesning av teksten som griper tilbake til forfatteren av kjøtt og blod, der tekstens mekanismer skulle reflektere vaner og komplekser ved Žižek. Det vi er ute etter, er heller standardiserte operasjoner, formelle prinsip-

per og regulative funksjoner som gjør seg gjeldende i teksten selv. Det empiriske belegget for at den nevnte ordets etikk gjør seg gjeldende i Žižeks tekster – simpelthen å bla gjennom bøkene og registrere den konstante pendlingen mellom filosofiske begreper og løsslupne eksempler – er også mindre interessant; vi ønsker heller å forstå hvorvidt og hvordan en slik etikk former teksten.

Denne etikken vil basere seg på en slags vertikal spenning mellom et tungt og et lett språk, eller utspilles langs en akse av forståelighet bestemt av tendensen mot det imbesile og massekulturelle (en slik spenning eller akse finnes nok knapt som prinsipp i Hegels, Kants eller Heideggers tekster). Žižeks hyperaktive import av eksempler fra massekulturen for å forklare og føre høytstående begreper ut i live – den såkalte «blandingen av høyt og lavt» – opererer således gjennom *analogi*: Oversettelsen av et lacaniansk begrep til et imbesilt, massekulturelt fenomen viser til deres formelle likheter som grunnlag for forståelse. Analogien er motoren i ordets etikk. Det vil ikke si at Žižeks tekster nødvendigvis oppleves som enkle å forstå, men snarere at ethvert filosofisk begrep i prinsippet skal ha sin motsats i et imbesilt eksempel, at målestokken for det filosofiske begrepet finnes i det imbesile eksemplet. Det er således snakk om et internt prinsipp i teksten, ikke et «ytre» som har med leserens forståelse å gjøre.

Hensikten med, eller funksjonen til denne etikken, synes å være utelukkende pedagogisk. Det filosofiske begrepet skal verken forrykkes eller videreutvikles i sin ferd gjennom massekulturen, det skal simpelthen forklares gjennom analogi. På samme vis tjener massekulturen eller det imbesile eksemplet kun som forståelseshorisont for begrepet: Elementene som analogien bygges på ligger allerede til rette, og vil ikke forstyrres eller omdannes av begrepets gjennomgang – analogien er en for statisk figur til å kunne omdanne noe. I dette perspektivet fremstår det gjengse bildet av Žižek som kulturkritiker på den ene siden og hardbarket filosof på den andre siden som heller villet: Žižek ville snarere være en pedagog som opererer mellom disse to rollene uten å engasjere seg for noen av dem. Hvorvidt kulturkritikken treffer og hvorvidt filosofien videreutvikles er strengt tatt likegyldig, det som teller er analogiens holdbarhet og forståelsen som springer ut av den.

Produktive paradokser

Det er på ingen måte opplagt hvorvidt denne etikken regulerer Žižeks tekst, eller – hvilket går ut på det samme – er en del av forfatterfunksjonen i tekstene hans. I alle tilfeller vil den være en del av et større kompleks av funksjoner,

et tannhjul i et maskineri av retoriske sammenkoblinger.

Et sukk kunne kanskje høres fra fronten av kritikere som hadde tolket Zack Snyders *300* (basert på Frank Millers tegneserie) som en rasistisk, misogynistisk og USA-patriotisk film, idet de leste Žižeks versjon i *Le Monde Diplomatique*, der den tvert imot ble fremholdt som USA-fiendtlig (Žižek 2007:12). Žižeks perspektivskifter, som når en argumenttrekke snus på hodet gjennom en omformulering av problemet, er noe mer enn bare en iscenesettelse av argumenter for leserens fornøyelse – krim der leseren kan gjette seg til morderen frem til avsløringen (der morderen var en identifiserbar størrelse som handlet i det skjulte hele veien). Snarere synes det som om perspektivskiftet i seg selv er en metodisk drivkraft i den retoriske utviklingen av teksten. Det vil si, kanskje kunne ikke Žižeks tenkning latt seg formulere uten de perspektivskiftene som opererer i tekstene hans, slik at disse er produktive for innsikter som ikke kan frembringes på annet vis.

Hegels dialektikk er, i Žižeks øyne, bygget opp om perspektivskiftet: «this, precisely, is what happens in the Hegelian reversal: there is no effective reversal of defeat into triumph but only a purely formal shift, change of perspective, which tries to present defeat itself as a triumph» (Žižek: 2010:15). Perspektivskiftet ligger i bunnen av den berømte herre/trell-dialektikken, som Hegel legger frem i *Åndens fenomenologi*. I en tenkt naturtilstand fortærer mennesket maten, det vil si, tilintetgjør positive entiteter gjennom sin iboende intethet. Idet to mennesker møter hverandre, forsøker de å fortære hverandre i en dødskamp. Den beseirede, trellen, idet døden puster ham oppetter nakken, blir seg var sin iboende intethet – slik den reflekteres i herrens truende nærvær. Det vil si, trellen oppnår som et resultat av denne dødskampen, bevissthet om sitt eget selv som absolutt negativitet. Trellen blir ikke noe annet enn det han allerede var, det er perspektivskiftet som endrer alt.

Perspektivskiftet som endrer alt uten å endre noe, er det man kunne kalle et positivt eller *produktivt paradoks*: et paradoks som er ontologisk operativt. Et negativt paradoks – hvis vi vil tydeliggjøre en distinksjon – ville derimot presentere et epistemologisk problem, et «tomt» problem som

Det vil ikke si at Žižeks tekster nødvendigvis oppleves som enkle å forstå, men snarere at ethvert filosofisk begrep i prinsippet skal ha sin motsats i et imbesilt eksempel, at målestokken for det filosofiske begrepet finnes i det imbesile eksemplet.

simpelthen må lukes ut av det epistemologiske systemet, som man må finne en vei rundt (Gettier-problemet for eksempel). Tanken om et produktivt paradoks kan være tung å svelge, ettersom det vanskelig kan beskrives i annet enn heller eksentriske vendinger. Derridas tenkning svermer om slike produktive paradokser, med *différance* og mer generelt aporien som fremtredende elementer. Žižeks lacansk-hegelianske begreper – de som ifølge ordets etikk ville befinne seg «høyt» – er likeledes rettet inn mot, eller balanserer rundt, produktive paradokser. Men der Derrida prater om mulighetsbetingelser som på samme tid er betingelser for deres egen umulighet («conditions of im/possibility»), føler nok Žižek seg mer komfortabel med å prate om perspektivskifter. Som han sier: «the Real is ultimately the very shift of perspective from the first standpoint to the second» (Žižek 2006:26).

Hvis vi her interesserer oss for hvordan Žižek utreder om perspektivskifter forstått som produktive paradokser, så er det under mistanken om at de selv er bestanddeler i en forfatterfunksjon som regulerer tekstene hans. Hvilket i så fall beløper seg til en «practice what you preach» som utøves idet man taler. Noe som kan ha vekket endel forvirring for Žižeks lesere, er at han blander sammen to former for perspektivskifte uten å gjøre (særlig) rede for det.³ Vi vil kalle dem *metodologisk* og *ontologisk* perspektivskifte, og merker oss at a) det metodologiske og det ontologiske perspektivskiftet er svært forskjellige, b) det metodologiske perspektivskiftet forutsetter og leder hen til det ontologiske perspektivskiftet, og c) det ontologiske perspektivskiftet er et produktivt paradoks. Setter man b) og c) sammen, ser man at funksjonen til det metodologiske perspektivskiftet (som Žižek ofte kaller «shifting the very terms of the debate») er å sette fokus på et produktivt paradoks.

Problemet under den disjunktive syntese (metodologisk perspektivskifte)

Perspektivskiftet for Žižek betegner naturligvis ikke et perspektivskifte *tout court*, et hvilket som helst perspektivskifte. At burkaen går fra å være et kvinneundertrykkende symbol opprettholdt av religiøse dogmer, til å oppfattes som kvinnens frie uttrykk for sin tro i et liberalt samfunn, er ikke noe som ville kvalifisere som et perspektivskifte for Žižek, selv om det er snakk om to ulike perspektiver. Dette er snarere to ulike perspektiver som «hører sammen» i det Žižek iblant kaller en *disjunktiv syntese*: En serie «... eller ... eller ... eller ...» (kvinneundertrykkende *eller* fritt trosuttrykk *eller* integrasjonsmålestokk *eller* osv.) der alle alternativene til syvende og sist går ut på det samme. Et žižeksk perspektivskifte inntreffer derimot idet man bryter

ut av en slik disjunktiv syntese, idet man utfordrer den tilgrunnliggende logikken som de ulike perspektivene innenfor den disjunktive syntesen er fundert på.

For Žižek er det noe som opererer mellom og under de ulike perspektivene i en disjunktiv syntese. Han sier: «We do not have two perspectives, we have a perspective and what eludes it, and the other perspective fills in the void of what we could not see from the first perspective» (Žižek 2006:29). Den disjunktive syntesen er bygget opp om perspektiver som hele tiden «dekker til» det de ikke er i stand til å se, det som opererer mellom og under dem – faktisk kan en žižeksk disjunktiv syntese defineres som «så mange forfeilede forsøk på å dekke til det som ligger til grunn for dem».

Forskjellen på «falske» perspektivskifter (innenfor den disjunktive syntese) og det žižekske perspektivskiftet (bryte ut av den disjunktive syntese) er lik forskjellen mellom Hegels abstrakte og konkrete universelle. Burkaen (eller burkaen som symbol på dogmatisk religion) er det abstrakte universelle eller fellesnevneren som de ulike perspektivene formulerer partikulære standpunkter overfor, der burkaen som den universelle termen (som på tomt vis spenner over alle de partikulære standpunktene) gis mening og innhold først ved at den «bringes ned i» og vekkes til live i et bestemt, partikulært perspektiv. Dette tilsvarende en postmodernistisk kulturrelativisme: universalia (som meningen med livet, moralske foreskrifter, forholdet mellom mann og kvinne, osv.) kan kun forstås relativt til partikulære kulturer mellom hvilke ingen felles målestokk kan opprettes (ettersom ethvert forsøk på å opprette en felles målestokk selv ville foregå innenfor et partikulært perspektiv, der det å insistere på en felles målestokk definert fra ens eget perspektiv ville tilsvare kolonialisme).

Den romlige metaforikken endres idet vi beveger oss fra den abstrakte universelle til den konkrete universelle. I stedet for den (abstrakte) universelle fra oven og ned, som i Carl von Linnés taksonomi, der den tomme universelle svever over alle de partikulære perspektivene, vil den (konkrete) universelle befinne seg «under» de partikulære standpunktene. Den konkrete universelle er noe de partikulære standpunktene forsøker å «dekke til». Vi kan i en første tilnærming si at det har likhetstrekk med hvordan den marxistiske superstrukturen representerer så mange forfeilede, partikulære forsøk på å dekke til klassekampen (religion som folkets opium, osv.). Žižek sier:

The Universal is not the encompassing container of the particular content, the peaceful medium-background of the conflict of particularities; the Universal 'as such' is the site of an unbearable antagonism, self-contradiction, and

(the multitude of) its particular species are ultimately nothing but so many attempts to obfuscate/reconcile/master this antagonism. In other words, the Universal names the site of a Problem-Deadlock, of a burning Question, and the Particulars are the attempted but failed Answers to this Problem (Žižek 2006:34).

Det žižekske perspektivskiftet bryter ut av den disjunktive syntese ved at den nekter å formulere et nytt «... eller», og setter i stedet søkelyset på den tilgrunnliggende antagonismen som de forskjellige perspektivene i den disjunktive syntesen er så mange forfeilede forsøk på å dekke til eller løse. Denne tilgrunnliggende antagonismen som det metodologiske perspektivskiftet viser til, er det Žižek forstår som den hegelianske konkrete universelle; det vi har kalt det ontologiske perspektivskiftet.

Vi finner i Žižeks forståelse av Kants transcendentale vending og den videre overgangen til Hegel et eksempel på det metodologiske perspektivskiftet. Idet Kant formulerer sin teori om det transcendentale, som åpnes i kløften mellom det fenomenale og det noumenale, viser han hvordan debatten mellom rasjonalistene og empiristene var en disjunktiv syntese av standpunkter (*tabula rasa* eller *cogito* eller *esse est percipi* eller ...) som skulle «dekke til» (*obfuscate/reconcile/master*) den tilgrunnliggende antagonismen mellom det fenomenale og det rasjonelle. Kant blir unn-taket fra debatten som forklarer debatten, forstått som alle de partikulære standpunktene strødd rundt ett brennende spørsmål – antagonismen mellom det fenomenale og det noumenale.⁴

Grunnen til at Žižek er hegelianer i stedet for kantianer er, ifølge ham selv, at Kant «is unable to see how he already has what he is looking for» (Žižek 2006:27). Selv om Kant fant den tredje vei, søkte han fremdeles å løse og «pasifisere» antagonismen, gjennom å forfekte det noumenale som en begrepslig grense og nødvendighet hvorfra den menneskelige frihet kunne forklares. Hegel anser derimot antagonismen som uoverkommelig og grunnleggende, og søker ikke en pasifisering: «Hegel's move is not to 'overcome' the Kantian division but, rather, to assert it 'as such,' to drop the need for its 'overcoming,' for the additional 'reconciliation' of opposites» (Žižek 2006:27). Hegel fullfører således det skiftet Kant vek tilbake for å ta hele konsekvensen av.

Den Enes forskjell fra seg selv (ontologisk perspektivskifte)

Vi har sagt at det metodologiske perspektivskiftet leder hen til det ontologiske perspektivskiftet, og at sistnevnte er et produktivt paradoks, en antagonisme og den konkrete

universelle. Det er ved dette punkt det kan bli vanskelig å følge Žižek. Ikke nødvendigvis fordi Žižek ikke evner å forklare seg på redelig vis, men fordi det kan være vanskelig å begripe seg på produktive paradokser generelt. Det er også på dette nivået at mange av Žižeks «kjernebegreper» er formulert, som det Reelle, *objet petit a* og parallaksen, for ikke å snakke om sannhet, ren forskjell og materialisme.

Det ontologiske perspektivskiftet skifter mellom ett og samme objekt, der det kan forekomme en minimal distanse, «a 'pure' difference which cannot be grounded in positive substantial properties» (Žižek 2006:19), et *uforklarlig tomrom* som ikke kan forklares vekk eller avvises. Tomrommet skiller objektet fra seg selv, og ligger til grunn for «the constitutive noncoincidence of a thing with itself» (Žižek 2006:30).

Žižeks begrep om den rene forskjell er altså ikke noe som eksisterer mellom to eller flere ting, for tingenes positive egenskaper ville her tjene som grunnlag for forskjellene. Den rene forskjellen er det som gjør at ett og samme objekt ikke sammenfaller med seg selv, noe som ikke kan forklares, det kan kun observeres, oppleves eller pekes på gjennom bestemte, ontologiske perspektivskifter. Det er «just a gap between two points of perspective, perceptible only in the shift from the one to the other» (Žižek 2006:26).

Det kanskje enkleste eksempelet er begjæret: for å forklare hvorfor et bestemt objekt begjæres kan det til syvende og sist ikke vises til positive egenskaper, muligheten for at det samme objektet også er et helt alminnelig objekt er alltid til stede. En kan peke på alle de positive egenskapene ved objektet (slik man også kan peke på positive egenskaper for å forklare det som således er den «urene» forskjellen mellom ulike objekter), men disse kan også forstås mer «deskriptivt» som dagligdagse attributter ved objektet. Žižek bruker et sted eksempelet om vaginaen: «the shift from the ultimate object of sexual penetration, the embodiment of the mystery of sexuality, to the very organ of maternity (birth)» (Žižek 2006:7). Dette er et ontologisk perspektivskifte, fordi det eksisterer i objektet gjennom det uforklarlige tomrommet som skiller de to perspektivene fra hverandre (Žižek 2006:7).

Žižek kaller dette uforklarlige tomrommet, etter latsk terminologi, for *l'objet petit a*, eller mer generelt for parallaksen: «this gap which separates the One from itself» (Žižek 2006:7). Det ontologiske perspektivskiftet er altså noe som gjelder det Samme (ikke det eller den Andre), og betegner en iboende antagonisme, en ren forskjell, som er konkret universell fordi den gir opphav til alle de partielle perspektivene som prøver å dekke til eller

Er Žižek en filosof, eller er han en pedagog med en hegeliansk problemformuleringsmekanisme?

løse opp i antagonismen. Det universelle, for Žižek, er altså et fundamentalt problem (antagonisme) som ikke kan løses og som er opphavet til mangfoldet av partielle standpunkter, eller mangfoldet av symbolske perspektiver.

Heideggers ontologiske forskjell er eksemplarisk. Heidegger mener at metafysikkens historie alltid har handlet om kun en ting, nemlig den ontologiske forskjellen: forskjellen mellom det ontiske (tingenes enkle tilstedeværelse, «Thatness») og det ontologiske (tingenes meningshorisont, «Whatness»). Metafysikeren forsøker å forklare og komme til bunns i denne forskjellen. Žižek anser dette som en parallakse: Det ontiske og det ontologiske er to perspektiver på det samme objektet; en *uforklarlig* splitt eller antagonisme i objektet selv som ikke kan forklares vekk eller avvises, og som har gitt opphav til mangfoldet av metafysikere klare til å løse opp i eller dekke til denne antagonismen.

Vi kan også bringe disse perspektivskiftene til Marx' tenkning. Den fundamentale antagonismen i *Kapitalen* er ikke klassekampen i seg selv (kampen mellom proletariatet og borgerskapet). Det er proletaren selv som er åstedet for den fundamentale antagonismen. Rettere sagt er det proletarens arbeid som er den konkrete universelle i marxismen, som den rene forskjellen mellom det konkrete arbeidet og overskuddsarbeidet («surplus labour», arbeidet som kapitalisten legger beslag på i kraft av å eie produksjonsmidlene). Proletarens arbeid er, med andre ord, objektet som ikke sammenfaller med seg selv, basert på en «ren» forskjell, et ontologisk perspektivskifte – og klassekampen er «krigen» som kjempes i dets navn. Marx foretok således et metodologisk perspektivskifte («changed the very terms of the debate») i de politisk-økonomiske (liberale) debattene ved å fokusere på proletarens arbeid i et ontologisk perspektivskifte (ikke-sammenfallet med det selv som den rene forskjellen mellom det konkrete arbeid og overskuddsarbeidet).

Pedagog med hegeliansk problemformuleringsmekanisme?

Vår tese er at det metodologiske og ontologiske perspektivskiftet er de retoriske drivkreftene til Žižek, at de er regulative funksjoner eller standardiserte operasjoner i en forfatterfunksjon som regulerer tekstene hans. I Žižeks tekster forekommer også en hel del «mindre» strategier som kretser rundt og støtter opp om disse to drivkreftene.

For eksempel to variasjoner av forholdet partikularitet og universalitet: det universelle som reflekteres inn i det partikulære (som Jesus, som i sin partikulære kropp innlemmer den konkrete universelle, parallaksen mellom Gud og mennesket); det partikulære som er i spenning med sin egen universalitet (som slavene på Haiti som tok den universelle frigjøringen i 1789 mer bokstavelig enn franskmennene selv) (Žižek 2009:28). I begge tilfellene er det det ontologiske perspektivskiftet som ligger til grunn.

Et annet eksempel er Žižeks forståelse av Bartlebys mantra «I would prefer not to» i Herman Melvilles *Bartleby, the Scrivener*. Bartlebys utsagn er nettopp en måte å bryte ut av den disjunktive syntese på, idet det tar stilling verken for eller mot: «his refusal is not so much the refusal of a determinate content, as, rather, the formal gesture of refusal as such» (Žižek 2006:384). Ved ikke å delta uten å erklære at han er mot (der han hadde definert en ny «... eller»), innebærer Bartlebys tomme avslag simpelthen at han nekter å «bli med på leken,» og han bryter således ut av den disjunktive syntese. Žižek sier: «This is how we pass from the politics of 'resistance' or 'protestation,' which parasitizes upon what it negates, to a politics which opens up a new space outside the hegemonic position *and* its negation» (Žižek 2006:382). Det metodologiske perspektivskiftet er her den iboende logikken.

Som Žižek sier selv: «We should assert antinomy as irreducible, and conceive the point of radical critique not as a certain determinate position as opposed to another position, but as the irreducible gap between the positions itself, the purely structural interstice between them.» (Žižek 2006:20) Det betegner nettopp det metodologiske og ontologiske perspektivskiftet. Til disse to elementene i forfatterfunksjonen som vi mistenker regulerer Žižeks tekster, som driver hans retorikk, kan vi legge til ordets etikk, som nøkkelen til den encyklopediske sulten og collagehyperaktiviteten som karakteriserer tekstene hans. Vi bør kanskje våge spørsmålet: Er Žižek en filosof, eller er han en pedagog med en hegeliansk problemformuleringsmekanisme? En pedagog i den forstand at det er analogien som er det styrende elementet i hans tematiske tilnærming og bredde, både vertikalt (oversettelse fra «høye» filosofiske begreper til «lave» imbesile eksempler) og horisontalt (oversettelse mellom to filosofiske vokabularer). Med en hegeliansk problemformuleringsmekanisme i den forstand at det er det metodologiske og ontologiske perspektivskiftet som står for den retoriske bevegelsen i tekstene hans. Eller, som en žižeksk vending, er det heller slik at alle filosofer blir pedagoger med en minimal problemformuleringsmekanisme straks de praktiserer sin filosofi?

NOTER

¹Dette er altså ikke for å gjeninnføre forfatterens biografi som fortolkningsutgangspunkt, men for å kunne snakke om forfatteren som en (intern) funksjon i teksten.

²Eagleton mener å finne en subjektløs affektivitet i Jamesons stil, «which allows the author to conduct a vicarious dramatic and emotional existence in his writing while remaining, in personal and psychological terms, largely concealed from view» (130). Eagleton mener derfor at Jamesons stil fungerer gjennom å undertrykke sistnevnte dimensjon: Jamesons stil «would seem based on a repression of the subjective, empirical and psychological, all of which needs to be rigorously, almost contemptuously banished by this otherwise most generous, inclusive of thinkers» (137).

³Spesielt når Žižek snakker om parallaksen i *The Parallax View* beveger han seg mye mellom disse to perspektivskiftene uten å tydeliggjøre det.

⁴«What Kant does is to change the very terms of the debate; his solution – the transcendental turn – is unique in that it, first, rejects the ontological closure: it recognizes a certain fundamental and irreducible limitation ('finitude') of the human condition, which is why the two poles, rational and sensual, active and passive, can never be fully mediated-reconciled – the 'synthesis' of the two dimensions, the Kantian 'transcendental' stands, rather, for their irreducible gap 'as such': the transcendental points to something in this gap, a new dimension which cannot be reduced to either of the two positive terms between which the gap is gaping.» (Žižek 2006:21)

LITTERATUR

Berge, G. 2009, *Midt i. Fransk filosofi i dag*, Gasspedal & Audiatur, Bergen.

Eagleton, T. 2009, «Jameson and Form» i *New Left Review*, nr. 59 sep/okt 2009, s. 123–137.

Žižek, S. 2005, *The Metastases of Enjoyment: On Women and Causality*, Verso, London.

Žižek, S. 2006, *The Parallax View*. The MIT Press, Cambridge.

Žižek, S. 2009, «Hegel på Haiti», *Le Monde Diplomatique*, norsk utgave, oktober 2009, s. 28.

Žižek, S. 2007, «Hollywoods sanne venstreside», *Le Monde Diplomatique*, norsk utgave, mai 2007, s. 12.

Žižek, S. 2010, «Is it Possible to be a Hegelian Today?», i *Filosofisk supplement* nr. 1/2010

A RESPONSE TO SLAVOJ ŽIŽEK'S CRITICISM OF JUDITH BUTLER'S UNDERSTANDING OF THE SUBJECT



By Chantal E. Jackson

Illustration: Stine Schwebs

The philosophers Slavoj Žižek and Judith Butler have engaged in a fruitful and productive dialogue over their differing understanding of the subject. They have co-authored a book, *Contingency, Hegemony, Universality*, and also participated in discussions on the issue (e.g. European Graduate School discussion). Both theorists draw heavily on Freudian and Lacanian theories of the subject and share a nuanced understanding of the psyche and its centrality in notions of the subject. However, despite numerous similarities they diverge on key points. Žižek's critiques of Butler's understanding of the subject can be characterised as stemming from the following:

1. Žižek's reading of Butler's concept of performativity
2. Žižek's scepticism of the privileging of identity politics and the concept of tolerance over material and economic factors.
3. Butler's reading of psychoanalytic theories in the formation of the subject
4. Butler's understanding of the Subject is ahistorical

First I shall outline Butler's main theories; I shall then deal with Žižek's criticisms in turn. In light of Žižek's criticism, the goal of this article is a defence of Butler's understanding of the subject. I shall pay particular attention to Butler's understanding of sex, gender and sexuality regarding the subject, as to fail to do so is to overlook the central thrust of her arguments and focus.

Brief Summary of Butler's Work and Influences

Judith Butler (born 1956) is Professor of Comparative Literature and Rhetoric at the University of California, Berkeley and has a PhD in philosophy from Yale. She speaks with great authority on subject formation, discourse and the nature of being (or rather becoming). The arguments proposed within her ground-breaking book, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Butler 1990) are anti-essentialist and critical of identity categories. Centrally, Butler uncovers heteronormative, exclusionary premises in conceptualizations of the subject that are otherwise hidden. Departing from Adrienne Rich's concept of compulsory heterosexuality, Butler developed the concept of the Heterosexual Matrix, which she defines as "the grid of cultural intelligibility through which bodies, genders, and desires are naturalized" (Butler 1990:194). Her goal is to destabilise, deconstruct and denaturalise these aspects of identity. It is to reveal the violence of gender norms whereby in order for bodies to cohere and make sense there must be a stable sex expressed through a stable

gender.

Butler's Concept of the Subject

In her understanding of the subject, her premise (now a hallmark of queer theory in which she is groundbreaking) that sex, gender and desire do not necessarily cohere is central. Simply put, male does not imply masculine or attraction to woman (i.e. heterosexuality). Accordingly, sex, gender and sexuality are all unstable constructs. In her theories of the subject and subject formation, Butler is greatly interested in norms, particularly heteronormativity (whereby heterosexuality appears as natural and original and homosexuality as derivative or secondary). In this vein she denaturalises both heterosexuality and homosexuality. Compulsory repetition (which Butler terms performativity) gives the *illusion* of a stable, cohesive subject (the distinction between illusion and fact is critical to readings of Butler). Ironically, this very *performativity* admits the potential for subversion of identity through failure to repeat or mis-citation. Butler evidences and substantiates this with reference to drag (cross-dressing) whereby boundaries between the inner (often read as essence or soul) and the outer (appearance) become unclear.

1. Butler's concept of performativity

Butler asserts that performativity not only creates the illusion of naturalness, stability, a seamless heterosexual identity and a stable subject, but also provides the potential for subversion by mis-citation or faulty repetition and argues that drag demonstrates this. In drag, the (inner) "essence" of a man in drag can either be read as masculine or feminine (Butler 1990:174). Butler's point here is frequently read too literally and misunderstood. Indeed, Žižek appears to share a common misconception of Butler's theory of performativity; and the subversive potential of drag (Žižek 2000: 257, 263). Žižek appears to believe that Butler is promising drag as a prescription for subversion; moreover I believe his misunderstanding arises from his reading of *performativity* as *performance*. Such a misunderstanding was so widespread that Butler addresses this in the 1999 preface to the second edition of *Gender Trouble* (first edn. 1990); the release of Žižek's criticism of the subversive application of drag just one year later could have precluded his awareness of this clarification of Butler's position. As

Žižek's appears to believe that Butler is promising drag as a prescription for subversion; moreover I believe his misunderstanding arises from his reading of performativity as performance.

Žižek is sceptical of Butler's use of Nietzsche's claim (there is no doer behind the deed), along with other readers of Butler who believe this implies destruction of the subject.

Butler has clarified, drag is not an example or prescription of gender subversion per se; rather it exemplifies the *potential* for gender subversion through mis-citation and failure to repeat and thus the instability of gender. Moreover, it

is vital to distinguish *performance* from *performativity*: the former presumes a subject, while the latter contests the very notion of the subject.

Hence the subject according to Butler is by no means an actor performing on the stage (in drag perhaps!) In fact, "there is no pre-existing

performer who does the acts, no doer behind the deed". (Salih 2002: 44) The premise that the subject is an *effect* rather than a *cause* is critical to Butler's theory of performative identity (Salih 2002: 48). Žižek is sceptical of Butler's use of Nietzsche's claim (there is no doer behind the deed), along with other readers of Butler who believe this implies destruction of the subject. Although Butler questions the existence of the (category of) subject, deconstruction of the subject is quite different from destruction of the subject, and claims of nihilism (or a Nietzschean death of the subject) are unfounded here. In terms of her critique of the subject, Butler says: "to refuse to assume, that is to require a notion of the subject from the start is not the same as negating or dispensing with (or repudiating) such a notion altogether, on the contrary, it is to ask after the process of its construction...." (Butler 1992b: 4).

Moreover, in asking after the subject, it "is not exactly where we would expect to find it- i.e. 'behind' or 'before' its deeds." (Salih 2002: 44; 45) It is important to bear in mind that Butler is critical of identity categories (a common focus in queer theory) and calls the category of the subject into question precisely through her (Foucault-inspired) critique of the subject and argumentation that it is a performative construct. (Salih 2002: 44) Accordingly, she analyses the conditions of the subject's emergence within discourse (Salih 2002: 70). We must now consider Butler's radical understanding of gender here to more fully understand this: "it is impossible to exist as a social agent outside the terms of gender" (Salih 2002: 47, own emphasis). "Man", "woman", "male" and "female" are all discursively constructed within a heterosexual matrix of power. Žižek has interpreted Butler's understanding as "too pessimistic" here as "it does not allow for the radical gesture of the thorough restructuring of the hegemonic order in its totality" (Žižek 2000: 264). Yet, it is possible to "do"

the constructions [of sex and gender] differently, despite the fact that they are currently done within the heterosexual matrix. Butler does not look to the *power structures* for the key to emancipation per se; rather her focus is on the resultant *identity categories* of the subject ("woman", "man", "male" etc.) (Salih 2002: 44). Butler reveals these to be the "effects of institutions, practices, discourses, with multiple and diffused points of origin" (Butler 1999: viii.ix, her emphasis). To stress the point, the focus of her analysis is thus how power structures (and norms) both produce and restrain categories such as "woman".

2. Identity politics and the concept of tolerance

Žižek is critical of theories that do not specifically focus on economic factors, which he contests are more pressing and pertinent than the identity politics that Butler emphasises.

According to Žižek:

...the Left has abdicated its responsibility to an economic critique, choosing instead to focus on identity politics, taking up the causes of various minority groups [here we could read homosexuals, transsexuals and so on].. I don't accept the so-called identitarian struggles of postmodern multiculturalism: gay rights, ethnic minority demands, tolerance politics and so on (Pound, Žižek Introduction, 2008: 96)

He goes on to dub these "upper-middle-class-phenomena" (ironically a charge often leveled at feminist theories such as Butler's) (Pound 2008: 96). Žižek specifies that his bone of contention here is that it "constitutes the fundamental struggle of today" rather than the model of economic globalism, which he favours (Pound 2008: 97). In line with Foucault, Butler stresses that (inherently unstable) identity categories are employed as tools for regulative regimes (Butler 1999: 301). Hence it is critical to reveal these to be unstable constructs. Moreover the norms that are brought to bear on non-normative individuals are based on flawed premises (which assume heterosexuality to be the natural origin). In terms of compulsory gender performativity, if one is out of line then they are met with ostracism, punishment and violence (Butler 1999: 7).

3. Butler's Reading of Freud, Lacan and Formation of the Subject

Neither Žižek nor Butler overlook the psyche in their conceptualization of the subject. Despite a shared influence in psychoanalysis (Freud and Lacan in particular) and both theorists agreeing that the subject is formed through a set of foreclosures and repudiations, Žižek takes issue with Butler's interpretation of psychoanalytic theories in terms

of subject formation (Breen 2005: 46). He directly addresses this in a chapter entitled “Passionate (dis)attachment, or Judith Butler’s reading of Freud” in *The Ticklish Subject*. Their different understandings of the “Real” (in particular, the Lacanian application) are key here. For Žižek, the subject is located at the interface of the Symbolic and the Real (these are Lacanian terms: Lacan distinguished between the Real, the Imaginary and the symbolic- the imaginary is the realm of fantasies and unconscious images; the symbolic involves language and the next stage of infant development; the Real is that which lies beyond speech and the symbolic (Salih 2008: 83). His divergence from Butler in terms of an understanding of the Real is therefore critical. He contests that she conflates “the Real” with a non-historic symbolic norm (Hanlin 2001: 16). In order to better understand, we can turn to Butler’s encapsulation of Žižek’s theory here:

Žižek argues that “the Real is [language’s] inherent limit, the unfathomable fold which prevents it from achieving its identity within itself. Therein it consists the fundamental paradox of the relation between the Symbolic and the Real: the bar which separates them is *strictly internal to the Symbolic*”. In the explanation of this “bar”, he continues, “this is what Lacan means when he says that ‘Woman doesn’t exist’: Woman qua object is nothing but the materialization of a certain bar in the Symbolic universe... (Butler 1993: 279, emphasis in original)

It is notable that Butler is concerned with the political implications of the Real in the above statement, however, and asserts that Žižek conflates absence with difference, thereby effecting an erasure of the feminine, of woman (Breen 2005: 46-7). Regrettably space does not permit a more in-depth discussion of the details of their divergence here, except to say that Butler brings the existence of the Real into question, and emphasizes “language” as being constitutive of the body, thus diverging from Lacan and thus Žižek where it is “pleasure and pain” (Salih 2002: 84). Quite commonly, Butler and Žižek operate with subtly different terms which then have profound implications on their theory, as is the case with the Real here.

Original Homosexuality

Butler examines Freud’s postulation, and subsequent denial, of original homosexual love of the child for the parent (Butler 1999: 80). She goes on to conduct a Foucauldian appropriation of Freud’s theory of melancholia to, arguing that ego formation is founded on “primary homosexual desire” (Salih 2002: 55). Butler is critical of the privileging

of heterosexuality within psychoanalytic theory and highlights homoerotic desire in the formation of the subject (Breen 2005: 84). Moreover, heterosexuality only constitutes itself as the origin through a convincing act of repetition - indeed homosexuality is the origin, by which heterosexuality defines itself - and which lends heterosexuality the illusion of being natural or stable: it is neither. Žižek’s scepticism towards Foucault partly explains his resistance to Butler’s reading of Freud. Rather contentiously perhaps, I believe that scepticism towards propositions where homosexuality rather than heterosexuality is the original – as Butler’s radical reading of Freud implies – could feasibly be symptomatic of the very unintelligibility of proposals that indeed denaturalize and delegitimize heterosexuality (albeit along with homosexuality) and could in fact prove Butler’s point about the unintelligibility of certain non-normative subject positions (or subjects of desire) in terms of the Heterosexual Matrix. In terms of Žižek’s critique of Butler’s reading of Lacan, somewhat audaciously Butler deftly applies Žižek’s theory of “political signifiers” (which she finds very useful) in order to rebut his claims that she has misunderstood Lacan’s theories of subject formation (please refer to Breen 2005 for an in-depth account, p.47).

4. Butler’s Understanding of the Subject is Ahistorical

Žižek claims that Butler’s understanding of the subject is ahistorical (this charge has often been levelled at Butler) (Hanlin 2001: 12). One of Butler’s central premises is that the sexed and gendered subject is a construct (hence a social and historical construct). Indeed Žižek’s criticism of Butler as ahistoric appears ironic considering the enormous influence of Michel Foucault on Butler’s work (who historicized the subject in *The History of Sexuality*), whom Žižek is relatively far more distanced from and critical of. In particular, Žižek identifies what he construes as a lack of explicit consideration of material and economic aspects of the subject. However, Butler is far more preoccupied with philosophical questions and examining their premises, implications, contingencies and limitations that the premises of subject formation imply than she is with material economic concerns. As such, her focus is on “deconstructing ontological grounds” (Salih 2002: 140). Moreover, I wish to stress that the concept of performativity is founded upon temporality. Moreover, a great deal of Butler’s authorship is explicitly political, in particular she developed an explicit theoretical consideration of the historical aspects of the subject in an early work on the subject and the Gulf War in “Contingent Foundations: Feminism and the Subject of

Postmodernism” (Salih 2002: 139). (Butler’s authorship is so prolific and vast that works are often overlooked).

It is notable that the aims and goals of both theorists differ. Žižek explicitly asserts the importance of (global) economic factors and is somewhat dismissive of appeals to tolerance and theories of marginalization in identity politics. Butler’s goals are critical to her understanding of the subject. Butler’s explicit goals in terms of identity politics can account for the divergence with the understanding of the subject from Žižek. Butler demonstrates the limits of premises and in particular the discursive limits in order to uncover heterosexual norms that govern intelligibility and legitimacy of subjects. In short, her goals can be summarized as follows: to deconstruct the subject (to reveal it as a construct); to denaturalise the subject (by uncovering the norms that lend a gloss of the natural and thereby the legitimate to constructs), to destabilise the subject (to reveal identity to be an ongoing process). Crucially Butler asserts that “violent” norms erase the existence of individuals who do not conform to such norms. Both Žižek and Butler are politically engaged (Butler is concerned not just with the marginalization of homosexuality and transsexuality but also different ethnic groups). Indeed this raises interesting questions about the interplay between philosophy and politics and application of philosophical theories in politics and political aspects of philosophy.

Closing Remarks

Butler is not simply speaking of the subject, but more specifically, it is often the *gendered* and *sexed* subject. I have sought to demonstrate that Žižek’s claims of Butler’s shortcomings in understanding the subject overlook Butler’s formidable exposure of and attack on heteronormativity. In particular, Butler’s inspired reading of homosexual attraction in subject formation in Freud’s work (which is otherwise dismissed and explained away by Freud and subsequent interpreter of his work, including Žižek)

exemplifies such heteronormativity. Moreover, the literal interpretation of performativity *as* performance and drag *as* subversion misses the subtlety of Butler’s central tenet that drag reveals the *potential* for the subversion of the stability of the subject through mis-citation and mis-repetition. Finally, Žižek’s critique of what he perceives as a lack of solutions to certain problems in Butler’s theorization of the subject (for example in terms of material and economic issues) fails to take Butler’s mode of what at times resembles Socratic philosophical enquiry. As Butler points out in the preface to *Gender Trouble*, this is due to political concerns (in terms of the imposition of another hegemony or the establishment of norms), as well as philosophical ones, as Salih reminds us in her review of Butler’s work, “it is part of Judith Butler’s political project not to supply answers to the difficult and troubling questions she poses” (Salih 2002: 140)

In conclusion, the differences between Judith Butler and Slavoj Žižek’s understanding of the subject are immensely productive and the dialogue that they have engaged in has both philosophical and political ramifications. Arguably, their different emphases are could well to be a function of their different political concerns (Žižek as an advocate of economic rights for particular ethnic groups; and Butler as an advocate of gay, lesbian and transsexual rights, along with multicultural rights). Butler destabilizes the subject, not only of feminism but of politics in general, and investigates the political meaning of the construction of the subject. As such, rather than detract from each other, readings of both philosophers enrich each other and further understanding of the subject. Butler scrutinises premises and reveals pervasive heterosexual assumptions in conceptualization, production and then restriction of the subject. By such deconstruction, she is not trying to erase or to repudiate the subject but to counter the erasure from existence of individuals who do not conform to norms of gender and desire.

LITERATURE

- Breen, M. S., 2005, Blumenfield, Warren J. (eds.) *Butler Matters: Judith Butler’s Impact on Feminist and Queer Studies*, UK: Ashgate.
- Butler, J., 1993, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge.
- Butler, J., 1999, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (2. edn), New York.
- Butler, J. and Scott, J. (eds.), 1992, *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge.
- Foucault, M., 1990, *The History of Sexuality: An Introduction. Volume 1*. New York: Vintage Books.
- Pound, M., 2008, *A (Very) Critical Introduction*. Michigan: Vm. B. Eerdmans Publishing.
- Salih, S., 2002, *Routledge Critical Thinkers: Judith Butler*. London: Routledge.
- Žižek, S., 2000, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. New York: Verso.
- Žižek, S.; Hanlon, Christopher. “Psychoanalysis and the Post-Political: An Interview with Slavoj Žižek” *New Literary History*, Vol. 32, No. 1, Views and Interviews (Winter, 2001), pp. 1-21 The Johns Hopkins University Press
- European Graduate School discussion between Butler, Žižek and Laclau - the Continental Philosophy website: <http://www.continental-philosophy.org/category/Žižek/>. Accessed 5th January 2010.

MENING OG HELHET I HISTORIEN – ET ŽIŽEKIANSK PERSPEKTIV

Av Lars Bergesen

På hvilken måte tilskrives meninger i historien? Hvordan får det enkelte ord, hendelse eller handling sin spesielle og viktige kommunikative mening for samtid og ettertid? Et historisk bruddstykke vil i idéhistorien ofte konstitueres som meningsfullt som *del* av en eller annen form for større meningssskapende *helhet* det inngår i, en idé om Historien (med stor H)¹, og/eller hvordan den skal behandles. Men hvordan kan en snakke om denne Historien som en avgrenset og helhetlig størrelse, og hva er forholdet mellom historisk mening og helhet i denne forstand? I det følgende skal jeg kort skissere 4 tentative modeller for forholdet del til helhet i Historien, her benevnt som strukturelle, analytiske, lingvistiske og provisoriske helheter. Videre legges hovedvekten på Slavoj Žižeks historiefilosofiske poeng, og hvordan han inverterer tanken om mening som et forhold del til helhet, og slik utfordrer disse modellene. Delen får mening nettopp i kraft av å ligge utenfor helheten. Tematikken er fra debutboken *Ideologiens sublimale objekt* og, som gjennomgående for Žižeks filosofiske prosjekt, spinner den rundt reaktualiseringen av Hegel i lys av Jacques Lacans tenkning. Gjennom begrepet om det ideologiske *symptomet*, et varsel om tidsåndens sykdom, åpnes et rom for kartlegging av meningsstrukturer i historien. I postuleringen av en lacaniansk symbolsk ordning som den helhet som til enhver tid avgrenser hva som er mulig å tenke, frilegges historiens deler som meningsfulle eller meningsløse i forhold til denne ordningen. Mens skjellsettende historiske brytninger kan fremstå som meningsløse for sin samtid, er det ikke mindre eiendommelig at deres mening kommer fra fremtiden. Žižek fremlegger et nytenkende bidrag til idéhistoriens teoretiske tilnærminger til fortiden: om hvorledes den historiske mening forholder seg til sin samtid, fortid og fremtid.

Mening og den totale helhet

Først: Hva er Historien? Hva er dens ontologiske og epis-

temiske status, og hva er dens helhet? En maksimal definisjon avtegrer materien vi behandler, og hvilken form den gis: Tenker vi eksempelvis med Henri Bergson, kan Historien være en kontinuerlig flom av virkelighet – udfiferensierbar og uavhengig av menneskets tenkning om den selv. Eller den kan være et rom av avgrensede hendelser, fenomener og handlinger – et uendelig register av små historier og perspektiver, som en Historiens seksjon i Borges' *Biblioteket i Babel*.² Vår tilgang til det forgangne må da nødvendigvis medieres innenfor dette rommet, via konseptet og språkets form – altså hvordan vi tenker om og omtaler Historien. Et slikt register utgjør en tenkt *total helhet* av historier og spres utover to dimensjoner, to akser som meningen til den historiske delen forholder seg til. Den synkrone: meningsens utstrekning og forhold til sin *samtids* forståelsesnettverk, og den diakrone: mening *i tid*, altså i forhold til forutgående eller påfølgende hendelser.

Den historiske meningen står slik sjeldent alene. Selvforklarende, fundamentale eller ikke-reduserbare subjektive meninger er aldri analytisk interessante, aller minst i idéhistorien. Det idéhistoriske studiet av det historiske bruddstykket, kulturproduktet eller begrepet, anlegger gjerne en hermeneutisk innfallsvinkel. Hermeneutikken, snarere enn å ses snevert som metode, fungerer da bedre som å skulle angi formen som idéhistorikeren opererer med. Hermeneutikken gir, som menings- eller forståelsesnettverk, rom til en pluralitet av modeller – tenkte helheter for forståelse – hvorav visse kan vise seg som mer egnet som kontekst for ens undersøkelse. Som del av et slikt nettverk tar det historiske partikulære mening som en relasjon mellom del og helhet, hvor den første gis mening i funksjon av den annen. Hva slags mening det er snakk om avhenger av hva slags helhet: hvordan vi tenker om Historien. En inndeling av visse historieteorier i forhold til deres vesenstrekk vil her kunne belyse ulike måter å skissere forholdet del – helhet i historien. De vil her skisseres

som idealtyper, i Webers mening³, og må tolkes tilsvarende: som teoretiske modeller for å klargjøre en spesifikk dimensjon ved begrepet om historisk mening. Historikerens egen historie vil slik kunne relatere til flere av disse modellene, eller andre tenkte modeller for historisk mening.

Fire modeller for forholdet mening og helhet

Historiefilosofen som ønsker å forstå og teoretisere over Historien ser gjerne etter et mønster, en *strukturell* helhet. Det enkeltstående partikulæres mening tilskrives da ikke lenger mening på bakgrunn av den felles virkelighet som utspiller seg, men i den grad det gir mening som del av en historisk metastruktur – et system eller en teori for Historiens gang. Hegels såkalte idealistiske historiologikk, eller Marx' materialistiske dialektikk, er klassiske eksempler. Historiens struktur er av tidløs karakter, og dens dynamikk utgjøres av en postulert drivkraft bak Historien og et Historiens mål. Historiefilosofien har i det store og hele forlatt denne typen systemtenkning, men slike elementer kan likevel fremdeles vektlegges: Foucaults maktbegrep fremstilles ofte som en Historiens drivkraft (diskursens utestengende mekanisme), mens Francis Fukuyamas *The end of history and the last man* på sitt vis vektlegger et teleologisk aspekt. Strukturen kan da også ta andre former, eksempelvis sirkulære historieoppfatninger (f.eks. fra den greske og romerske antikken, Nietzsches teori om evig gjentakelse). Eller den kan forløpe seg som et evig uforløst: en kontinuerlig eksistensiell kamp eller antagonisme, jfr. Kojèves' Hegel, hvor døden er eneste forløsning.

Tanken om en Historiens struktur forlattes gjerne til fordel for et skjematisk, eller *analytisk* rammeverk for mening – et begrepsapparat av mer instrumentalistisk (eller suspekt) karakter, som filtrerer og begrepsliggjør Historien i kategoriske helheter. Enkelte skikkelser vil kunne eksemplifisere. Den amerikanske idéhistoriens far Arthur Lovejoy så historien som ulike konstallasjoner av hans begrep om *unit-ideas*: en historisk partikulær mening skulle i hans bilde kunne ses som en spesiell sammensetning av enkelte tidløse idéer, byggeklosser i meningsnettverket. Oxfordfilosofen R.G. Collingwood foreslo at historien kan analyseres gjennom en spørsmål/svar-dialektikk. Historiens partikulariteter antar mening som svar på samtidens "historiske spørsmål", og en må identifisere hva slags spørsmål det partikulære var et svar på for å stadfeste dets historiske mening. Carl Hempel anså at historiske bevelger kunne kausalforklares ut fra hans deduktive skjema: $(x)Fx \rightarrow Gx$. Et premiss Fa , stilt opp mot en universell hypotese som uttrykker at F er en *tilstrekkelig* forutsetning for G , leder til konklusjonen Ga . Historisk mening konsti-

tueres slik som et kausalt nødvendig resultat.

Den såkalte lingvistiske vendingen, fokuset på språkets funksjoner og hva det refererer til, blir spørsmål som historikeren vil måtte kanalisere i forhold til eget anliggende. Altså, hvordan forholder tegnet og det betegnede seg til hverandre, og hvilken betydning har det at historiens «materiale» alltid er underordnet en språklig form? Hva slags *språklig helhet* inngår meningen i? Det partikulære kan da studeres synkront: mening tilskrives ut fra språkets gjengse bruk eller symbolikk i samtiden, mentale størrelser som intensjon, tankens bilder, forfatterens åndsliv, etc., eller det språklig betingede perspektiv gjennom hvilket saksforholdet beskrives. Eller kan den språklige meningen konstitueres diakront – hva var (eller er) dens mening i historien som blir fortalt? Hvilken mening det er snakk om vil da avhenge hva slags form historien tar, når historien begynner og når den slutter, etc. En må i begge tilfeller postulere en eller annen form for intersubjektiv språklig sfære, en språklig symbolstruktur, som enhver trenes inn i. Denne kan postuleres med større eller mindre grad av transparens for språkbrukerne, men mening må i det minste ha en form som kan kommuniseres både synkront og diakront (om enn meningsinnholdet vil kunne være i variasjon både synkront og diakront). Samtidig vil spørsmålet om hva historien som språklig betinget helhet utelater være et vel så interessant spørsmål som hva den inneholder.⁴

En siste kategori av helheter som konstituerer mening til historiens deler kan skisseres som *provisoriske helheter*. Provisoriske fordi de avtegner rammene for historiens egen begrensning i møte med Historien, samtidig som de vektlegger det skapende element ved enhver historie. Mangelen på en direkte tilgang til studieobjektet, i fortiden, skisserer selve problemet og historikerens epistemiske betingelser angir mulighetene. Språket (som skissert ovenfor), kognitive egenskaper eller kulturelle symbolnettverk, kan være eksempler på sådanne betingelser. Hermeneutikken, ovenfor skissert som «formen vi opererer med», skal dog her få siste ordet – presisert som en kunnskapsteori for forholdet mellom historiker og studieobjekt. Ifølge elementær hermeneutikk bærer enhver tekst visse historisk betingede forutsetninger for mening. En tekst må tolkes på bakgrunn av egen horisont, det vil si ut fra begrepenes betydning i samtiden og den livsverden av meningsrelasjoner den faller inn under. Den partikulære mening konstitueres slik i relasjon til sin horisont. Samtidig utvides historiebegrepet med Gadamer til å innlemme leseren. Historien som berettes er da alltid resultatet av en tolkningsprosess, hvor fortolkeren vil møte studieobjektet med sine egne fordommer. Det partikulære vil slik også kunne anta mening ut

fra fortolkerens horisont – diakront. Selv om Gadamer gjerne formulerte sin versjon av den hermeneutiske sirkelen i det henseende at ens egen livsverden må åpne opp for historien og tradisjonen, kan slik horisontsammensmeltning i prinsippet virke like lukkende som åpne. Jo større avstand det er mellom de ulike horisonter jo mer vold gjøres på historien – som vil måtte formuleres på bakgrunn av nåtidens premisser. Slik vil historien alltid skapes og utspille seg i rommet mellom to sett av kunnskapsbetingelser. Meninger skapes i kryssningen mellom fortid og nåtid, i relasjon til en narrativ helhet som alltid vil være av *provisorisk*, foranderlig karakter.

Vi skal i det neste se på hvordan Žižek presenterer sine refleksjoner rundt Historiens betingelser, og hvordan disse berører de foregående modeller. Lacans symbolske orden utgjør Žižeks helhet, og gjennom begrepet om *symptomet* viser han hvordan delen sklir inn og ut av helheten. Men det idéhistoriske oppsiktsvekkende resultatet er, om vi følger Žižek, at historiske fenomen kan studeres på motsatt måte av modellen *mening som del konstituert av helhet*, og i stedet som *ikke-mening i forhold til helheten*, eller *mening i kraft av å stå utenfor helheten*. På bakgrunn av dette kan en bygge en žižekiansk modell for Historien, som kan sammenlignes med de teoretiske konstruksjoner som er blitt beskrevet i det foregående. Žižeks historiefilosofiske poeng skal her skisseres ut fra fire vinklinger på relasjonen del/helhet: 1) Den symbolske helheten, 2) Den ideologiske helheten, 3) Delen som synkron ikke-mening, og 4) Delen som historisk mening.

Lacan: Den symbolske helhet

Det symbolske, eller den symbolske orden, er et konsept Lacan utviklet gjennom tre tiår under sine seminarer i Paris, og er slik lettere å anvende enn å redegjøre for. Kort sagt fødes det symbolske av en psykisk utestengning (*Verwerfung* jfr. Freud), eller sensur, som konstituerer og strukturerer den sosiale virkelighet gjennom språket som meningsbærende struktur. Denne utestengelsen avleses i Lacans begrep om «farsnavnet», eller farsforbudet (*le nom du père*, som på fransk uttales *le no du père* – farsneiet). Lacan alluderer her til incestforbudet og det ubevisstes fødsel, altså Ødipusmyten som elaboreres av Freud i *Totem und Tabu*: Sønnene dreper sin far og fortærer ham i en aggresjonshandling utløst av hans enerett på totemets (familiens) kvinner, hvorpå identifikasjonen med faren – den tyngende respekt og kjærlighet – gir liv til skyldfølelsen. De nedlegger således et forbud mot farsdrapet samt mot seksuelle relasjoner med totemets kvinner. Forbudets opprinnelige mening glemmes, fortrenges sammen med det

opprinnelige lystens objekt (farens rolle som nytelsens prerogativ), slik at kun forbudet som en psykens instans gjenblir. Denne beretningen har for Lacan nettopp en mytisk funksjon: den har ikke nødvendigvis funnet sted, men er nødvendig for å forklare og modellere forbudet. Den gjør forbudet forståelig i beretningens form.

Farsnavnet er for Lacan den fortrengte grunnsten, det ursymbol eller *nøkkel-signifikant* på hvilket den sosiale symbolikken bygges, men som selv forblir kulturens store ubeviste. En kan tenke dette rungende neiet som et første ord, en første differensiering av en moralsk orden som slik vil ta fornektelsen og utestengelsens form. Begrepet om «det symbolske» hos Lacan vil slik knytte sammen de følgende: 1) språket, som i sin symbolske form alltid skjuler noe og aldri refererer transparent. Det bærer alltid *relasjon* til noe (slik neiet er et nei til noe): noe som mangler, noe som er (ubevisst) forbudt. 2) Loven, som er den bevisstgjorte *substitutt* for farsforbudet, og 3) «den Andre», som gir subjektet den symbolske modellen for en selv. Språket og loven uttrykker *mangelen* og *negasjonen* som karakteriserer det symbolske, mens «den Andre» viser til hvordan det symbolske interPELLERER subjektet (mennesket).⁵ Den symbolske ordningen avspeiler (eller substituerer, gjentar) slik formen på Freuds Ødipusmyte. Det symbolske designerer en helhet av hva en kan tenke i fornuftens symbolske form (hva som gir mening), og *at* det står noe utenfor og ikke kan tenkes (hva som ikke gir mening).

Subjektets inntreden i samfunnet er inntreningen i det symbolske, som gir virkeligheten dens form. Enkle eksempler er hvordan tegnet for jente- og guttedo strukturerer og symbolsk befaler hvordan vi skal tenke (Lacan), eller hvordan såkalt «latter på boks» forteller oss når vi skal le (Žižek). Det hegeliansk-lacanianske poenget er slik omvendingen av Descartes cogito: Ikke «*jeg tenker*», men hvordan den symbolske Andre – det kollektive ubevisste, eller Ånden jfr. Hegel – *tenker meg*. Den Andre tenker gjennom subjektet, og bestemmer således *hvordan* subjektet skal tenke til en gitt tid. I Lacans psykoanalyse kan behandlingen slik, via det symbolske og pasientens egen bevisstgjøring av det symbolskes form, utspille seg i mediasjonen mellom sosiale og psykiske konflikter.

Žižek: Det symbolske som ideologi, og mernytelsen

Det symbolske kan, som et historisk partikulært uttrykk for det symbolskes generelle struktur, være en synkront definert helhet for samfunnets språklig-symbolsk betingede meningsorden. Žižek jamfører i *Ideologiens sublime objekt* det lacanianske symbolske med marxismens ideologibegrep, slik at ideologien inntar den symbolske meningsshel-

hetens struktur. Varens byttestverdi inkarnerer da *vår tids* symbolskes form, som nøkkelsignifikant for ideologiens sosiale virkelighet. *Varens* form, altså den kvantifiserbare

En får aldri tilfredsstilt sitt begjær gjennom den symbolske måten å begjære på, da det symbolske hviler på kastreringen som tar form gjennom farsnavnet.

utbytterelasjonen, oppheves til en transcendental betingelse for den sosiale realitet, og strukturerer *tankens* form. Forskjellen i forhold til marxismens ideologibegrep er, jfr. Žižek, at «i det dominerende marxistiske perspektivet er det ideologiske blikket et partielt blikk som overser de sosiale relasjonenes *totalitet*, mens ideologi i et lacaniansk perspektiv anses som en *totalitet som setter seg fore å utsette sporene av sin egen umulighet*» (Žižek 2001:58, forfatters kursiv). Vareformen er med andre ord *i historien* et partikulært uttrykk for den symbolske ordningens form, men *i samtiden* selve tankens form som forsøker å skjule sin artfisielle karakter.

Slik det symbolske har en ubevisst og slik usymboliserbar grunn, produserer det også gjennom undertrykkelsen en rest, et overskudd, av dette usymboliserbare. En får aldri tilfredsstilt sitt begjær gjennom den symbolske måten å begjære på, da det symbolske hviler på kastreringen som tar form gjennom farsnavnet. En vil slik nødvendigvis alltid være preget av intuisjonen at det fins noe mer, noe bortenfor, noe bedre. Effektivt er denne symbolske rest slik et *begjærsoverskudd*, som hos Lacan fremtrer i begrepet om *mernytelse*. Det er da begrepet om *merverdi* som gir mønsteret for mernytelsen hos Lacan, men i Žižeks bilde er merverdien kapitalismens partikulære eksempel på slik ideologisk *mernytelse*. Der herre/slave relasjonen, som gitt av (den franske) Hegel, under det førkapitalistiske samfunnet var åpen og allmenn (det var en symbolsk akseptert forskjell på arbeider og patron), fremstår den under kapitalismen som tildekket. Vareutvekslingen, altså arbeidskraften, mellom arbeider og fabrikkieier antas å være en fri handling mellom frie og like agenter. Men arbeidskraften er nettopp en vare som skaper merverdi og asymmetri i dette forholdet. Merverdiproduksjonen måtte nettopp *avdekkes* av Marx. Modellen av mernytelse til inntekt for herren, som Lacan henter fra Marx' merverdibegrep, beholder slik den samme strukturen i overgangen til kapitalismen. Slik ser vi hvordan det symbolske forøker å skjule sin brist, sin karakter som konstruksjon. Og slik kan Žižek mene at Marx unngikk å ta følgene av begrepet om merverdi: det er egentlig mernytelse det er snakk om. Det symbolske produserer alltid noe mer enn seg selv, nemlig et ideologiens

symptom som undergraver dens egen validitet. For mens nytelsen gjerne er anomalens formål, er symptomet dens spesifikke form, som medierer delen mellom mening og ikke-mening.

Delen som ikke-mening

Så langt om Žižeks *symbolske helhet*. Hva så med den partikulære historiske meningen? Den kan gjerne forholde seg positivt til helheten i den symbolsk-ideologiske ordningen, og slik være et verdig studieobjekt. Men mest spennende er det selvsagt når Žižek snakker om *symptomet* som spor av det reelle, som den inverterte mening som tyst skriker i mot sin tids gjengse sosiale symbolikk, en anomali som fremmer krav om fortolkning.

Hos Žižek er symptomet, som antydnet, en strukturens abnormalitet: et partikulært element som opptrer innenfor det symbolske, men som bærer en radikal ikke-mening – et ukjent nærvær som *ikke kan representeres symbolsk* (Lacans definisjon av det reelle). Som meningselement er symptomet et fortettet paradoks: det er på et og samme vis både det symbolskes negasjon og bekreftelse. La oss se på hvordan Žižek utreder.

Symptomet bærer, på samme måte som det symbolske, både en psykoanalytisk og en ideologisk konnotasjon. Det er den måten Žižek anvender begrepet om symptomet i begge disse dimensjoner, som gjør det såpass fleksibelt som et idéhistorisk verktøy i *Ideologiens sublime objekt*. Symptomet henvender seg *i* og *til* det symbolske, slik for eksempel drømmen eller talens (tilsynelatende) ufrivillige glipp (den freudianske «slip of the tongue») alltid uttrykker seg i symboler vi kan gjenkjenne. Men deres mening er da alltid skjult. Det samme er tilfellet for psykosens symptomer – en kan lytte til galemannens særegne diskurs, fordi den består i symboler vi kjenner. Men den uttrykker en ikke-aksept av den symbolske tankens tvang, eller en abnorm måte å strukturere det symbolske: en psykisk konflikt som har blitt sensurert, og ikke lar seg bevisstgjøre for subjektet som symbolsk gjenkjennelig. Det er likefullt en konflikt som gjør krav på å bli hørt. Den sensureres, men forsvinner ikke, og vil slippe forbi sensuren i invertert form. Dette er kjennetegnet for drømmearbeidets prosesser jfr. Freud, som alltid er det ubevisstes prosesser: meningsinnholdet forskyves eller fortettes (flere representasjoner eller meninger fremtrer i et og samme symbol) fra det ubevisste til drømmen, og gir drømmen dens særegne form.

Den samme form tar da det ideologiske symptomet. Vi sa i det foregående at det symbolske skaper et overskudd som viser til det ubevisste opphavet bak dets egen

unnfangelse (jfr. farsmordet) – sin egen mulighet basert på en umulig erkjennelse. I forhold til ideologien er symptomet en forstyrrelse av det symbolskes funksjon – på ett og samme vis både et meningsselement hvor meningen er forskjøvet i forhold til helheten, og en form for metatyttring overfor den samme helheten og dens umulighet – som like fullt ytrer seg i det symbolskes form. Arbeidskraften, som vi så tok varens form, uttrykker som symptom alle disse dimensjoner: (A) den betyr symbolsk å være en vare som byttes likt mot likt, (B) den inkarnerer merverdien som en asymmetrisk forskyvning, og (C) den uttrykker strukturelt den ideologiske helhetens umulighet og artifielle karakter. Ideologien er aldri en helhet fordi den alltid inneholder spiren til sin egen umulighet. Den forstyrres konstant av det den ikke symboliserer, slik det ubevisste på et individuelt plan alltid er med oss i sine inverterte former.

Slik ser vi forholdet mellom del og helhet reversert, dog fungerer det likevel som en ramme for analysen av den synkrone meningssymbolikken. Symptomet er det analytiske verktøy som medierer i forhold til helheten. I verket avdekkes, mellom språklig symbol og det som symboliseres (tegn og betegnet), nettopp hva som ikke blir betegnet: Det er ikke har begrep for å omtale, som står utenfor den synkrone Historien om det historiske bruddstykke.

Historisk mening som «gjenkomst fra fremtiden»

Slik psykoanalysen tyr til behandlingen, den gradvise utnøstingen av symptomets betydning, kan kulturens symptom også kun konseptualiseres i ettertid. Det psykoanalytiske individuelle symptomet som henvender seg til den Andre og krever dens gehør, er lik som arbeidskraften som stiller til skue den åpenbare skjevhet i forhold til hva ideologiens symbolikk lover oss. Det er derfor kapitalismen stendig tvinges til å reformulere seg for å skjule sitt symptom, mernytelsens logikk, under paroler som koblingen frihet med likhet. Avdekkingen av symptomets mening kan kun skje diakront (gjennom historien) da symptomets mening synkront forholder seg til det symbolske som negativitet, eller ikke-mening. Det er således Žižek hevder at dets mening «gjenkommer fra fremtiden», slik fremtiden (i etterpåklokskapens Historie) redefinerer symptomet, og tillegger det dets spesifikke *historiske* mening:

Symptomer er meningsløse spor hvis betydning ikke kan oppdages, ikke graves frem fra fortidens skjulte dyp, men bare konstrueres retroaktivt gjennom den måten analysen frambringer sannhet på, en symbolsk ramme som gir symptomene deres plass og betydning. Så snart vi trer inn i den symbolske orden er fortiden stadig nærværende i form av en historisk tradisjon, og disse sporenes betydning er ikke gitt;

de forandres kontinuerlig med forandringen av signifikansens nettverk. Hver historiske omveltning, hver oppkomst av en ny mestersignifikant [les: ideologi], forandrer retroaktivt all tradisjon gjennom den måten analysen frembringer en ny sannhet på, noe som gjør det mulig å lese tradisjonen på en ny måte. (Žižek 2001:64)

Det er som Kinas første statsminister Zhou Enlai visstnok skal ha svart, da han ble spurt om den franske revolusjonen – kanskje det moderne Europas mest betydningsfulle hendelse – sin påvirkning på Vestens kultur: «It's too soon to tell...». Som del av historien, tar historikeren selv del i en effekt som stadig vil kunne redefinere eller forandre sin årsak, i henhold til hennes egen symbolske ordning. Her viser den provisoriske historieskrivningen sin karakter: i den kontinuerlige skapelsen av en helhet inntar delen sin mening, etter hvert som fremtiden (altså nåtiden) forandrer seg. Eller formulert i henhold til en lingvistisk helhet: språket skaper meningssammenhenger som defineres ut fra den skrevne historien selv, i et diakront rom mellom nåtid og fortid. Og motsatt: det som ikke lar seg representere i nåtiden, tar heller ikke plass i Historien. Det er derfor Marx kan teoretisere så elegant over overgangen fra føydalisme til kapitalisme, mens overgangen til kommunismen «lar vente på seg». Symptomet, som slår ut i den interne spenningen mellom produksjonsforhold og produktivkrefter, lar seg symbolisere for ettertiden via Marx. Men idet revolusjonismen innlemmes i symptomets dialektikk blir det effektivt til et symbol, en del av ideologien. Det kommunistiske samfunn på sin side, blir et utopisk eller sublimt umulig objekt: den rest «som legemliggjør en fundamental, konstitutiv mangel» (Žižek, 2001, 63). Altså objektet som stendig forblir noe bortenfor, noe mer, noe bedre (Lacans *imaginære* «objet petit a»).

Historiens struktur. Dialektikk og antagonisme

Žižek ser slik, som Hegel, Historien vesentlig som *resultat* – dette er helheten. Helheten konstitueres bakover i tid, og samtidens symptom kan slik kun anta mening fra et fremtidens ståsted. En kan med andre ord aldri forstå sin egen tid som en meningsfull helhet, men en tvinges likevel til å gjøre det. I denne forståelsens akt lukkes alltid noe utenfor – det fins alltid en negativitet som produserer nye symptomer.

Žižek supplerer oss selvsagt med sine karakteristiske illustreringer. Eksempelet med Cæsars maktovertakelse av den romerske republikk var først formulert av Hegel, og Žižek kompletterer det med det lacanianske symbolske. Som enkeltstående hendelse var maktovertakelsen en absurditet – et personlig maktanspråk som ikke lot seg sym-

Nytelsen er slik en drivkraft for Historien, og samtidig det som vil rette Historien mot et mål, som alltid vil være en illusjon.

bolisere innenfor den sosiale ordningen, som strukturert av den republikanske styreformens ideologi. Slik ble Cæsar også myrdet av Brutus og hans medsammensvorne. Men som symptom viste maktovertakelsen til en symbolsk brist – den var et svar på en ideologisk ordning som var i ferd med å underminere sin egen gyldighet. Ved mordets akt oppstår den symbolske skyld og respekt, som gjentakelsen av det symbolskes form: mordet på urfaderen hos Freud, og den skyld og respekt dette medførte. Og slik opphøydes

monarkiet som den nye symbolske orden, som hedringen av farsnavnet, slik keisertitelen «cæsar» refererer til den historiske personen Cæsar. Den historiske meningen ved Cæsars maktovertakelse kan slik kun symboliseres fra fremtiden, og statuerer slik det symbolskes form.

Eksempelet skisserer Žižeks historiestruktur: «Dialektikken mellom å passere seg selv på vei mot fremtiden og samtidig retroaktivt modifisere det forgangne» (Žižek 2001:78). Meningen i historiens deler oppstår retroaktivt, og meningsinnholdet er stendig i bevegelse. Samtidig har denne dialektikken, fortsetter Žižek, sin grense – nemlig symptomets reelle dimensjon. For hvorfor holder symptomets form stendig frem, hvorfor normaliseres det aldri? La oss avslutningsvis kort skissere det mystiske *reelle* og det *imaginære* objekt *a*, ut fra hvordan de forholder seg til det symbolske hos Žižek, for å kaste lys over dette problemet. Veldig generalisert kan en si at det reelle har å gjøre med hva som forutgår det symbolske, og unndrar seg symbolisering, mens det imaginære har å gjøre med det symbolskes overskudd og begjærets fiktive billedgjøring.⁶

Svaret som Lacan skal utvikle i forhold til symptomets problem er nytelsen – i seg meningsløs og bortenfor det symbolske. Den reelle dimensjonen ved symptomet refererer til det som står utenfor og *ikke lar seg representere*: det fortrenge driftilivets domene. Men det reelle er da ikke driftene per se; driftene lar seg jo veldig lett symbolisere. Snarere er det hvordan subjektet er mottakelig for hva som forutgår det symbolske og hvordan det er rettet mot dets overskudd. Farsmordet er reelt, om enn myten er symbolsk. Ikke fordi hendelsen har tatt sted i historien, men fordi den forutsettes for å gi mening til den psykologiske strukturen som er underlagt det symbolske. Farsmordets struktur er slik det essensielle, og myten en metafor på det usymboliserbare, som forblir det reelles harde kjerne.

Symptomet er slik den (inkarnert og invertert) forbudte nytelsen av det som ligger bak og den umulige nytelsen av det som ligger bortenfor – det som er mer og vakrere og bedre. Da begjærsobjektet aldri helt tilfredsstillter hva en ønsker seg av det (om det har skjeve øyenbryn, for stort hode, etc.), finnes det alltid et subliment *imaginært* objekt *a* for våre forestillinger. En plass hvor alle andre objekter kommer og går, men egentlig aldri kommer «forbi døren»⁷ – en mernytelsens plass.

Det er med andre ord derfor virkeligheten bak den symbolske orden *The Matrix* er umulig. Eller som Žižek så treffende deklamerer på sin karakteristiske gebrokkne engelsk i den eiendommelige dokumentaren *The perverts guide to the cinema*: «I want – a third – pill». Det reelle i *The Matrix* er måten begjæret er strukturert på henimot den imaginære dypere virkelighet.

Det reelle og det imaginære er slik uløselig knyttet til det symbolske. De er der det symbolske brister, i symptomets eller fantasiens form, samtidig som at de avgrenser og slik konstituerer det symbolske som symbolsk. Nytelsen er slik en drivkraft for Historien, og samtidig det som vil rette Historien mot et mål, som alltid vil være en illusjon. *Historiens struktur* vil da, symptomets dialektikk til tross, slik Žižek leser Marx med Lacan og Hegel som bakteppe, *måtte forløpe i evige antagonismer som avløser hverandre*.

Konklusjoner: Žižek og idéhistorien

Som idéhistoriker lever en gjerne fattig hvis en opererer slavisk med kun én forklaringsmodell for historisk mening. Žižeks modell referer til alle de kategorier som ble nevnt i første del. (1) Det foreligger en struktur mellom det symbolske og det reelle, som produserer meninger og ikke-meninger. En kan si at Historien beveger seg i evig avløsende antagonismer (2) Begrepet om symptomet fungerer som et analytisk verktøy som medierer mellom historisk betinget mening og ikke-mening og forholdet til den symbolske helhet. (3) Farsnavnet kan ses som det første ordet, den første signifikant, som underlegger seg subjektets tenkning. Det symbolske virker gjennom språket både som det som bærer mening og stenger ute. Slik fungerer språket både synkront i samtiden, og diakront i Historien. (4) Følgelig, da det symbolske strukturerer menneskets tenkning og kunnskap, tas historiske mening opp på det symbolskes vilkår. Det vil si, hvis vi følger Žižek, at meningen strengt tatt alltid vil konstitueres av historikerens samtid. Og det som ikke lar seg representere innenfor denne samtid forblir uten mening. Historien som helhet er med andre ord alltid en provisorisk historie.

Žižeks progressive bidrag til idéhistorien går like-

vel forbi disse modellene: det ligger i hvordan forholdet del-helhet *inverteres*. Delen, symptomet, får mening nettopp *i kraft av* å stå utenfor, og kan ikke uten videre leses som en helhetens meningsfulle del. Symptomet er slik en Historiens varselampe, og et metodisk anvendbart begrep som frilegger både ulike historiske meningsdimensjoner og ideologisk eller symbolsk produksjon. Det har både en historisk og en ahistorisk dimensjon: Som historisk kan dets spesifikke synkrone ikke-mening kun være en historisk betinget diakron mening. Som ahistorisk beveger symptomet Historien, det gjennomsyrrer Historien og det representerer en metakommentar til Historien selv – Historiens umulighet, men også Historiens stendige reproduksjon.

Hva er vår tids symptom, kan det være verdt å spørre seg. Hva er vårt åpne, ikke-symboliserbare, sår? Til syvende og sist er idéhistorien også et spørsmål om å forstå sin egen historiske betingethet. Hva er det som står utenfor vår tids symbolikk, hvordan kan en anskueliggjøre plassen for den undertrykte eller undertryktes mening, og hvordan kan vi stille oss oppriktig i forhold til vår kulturs umulighet eller muligheter? For Žižek kan svaret kun komme fra fremtiden. Men tar vi ham på alvor er psyko- og ideologianalysen fortsatt ikke uttømte intellektuelle kilder til selv-innsikt som et historisk betinget samfunn.

NOTER

¹Jeg skal i det følgende bruke *Historien* når det er snakk om å understreke historien som abstrakt begrep eller som begrepsliggjøringen av en antatt «vår historie», og *historien* når det er snakk om Historiens materie og den partikulære historieskrivningen.

²Biblioteket som i Jorge Luis Borges' novelle rommer bøkene med alle tenkelige kombinasjoner av alfabetets tegn.

³Altså en teoretisk abstraksjon av en viss kvalitet, for slik å kunne sammenligne teoriens karakteristiske trekk.

⁴Av historietenkere som vektlegger språkbruken og det synkrone kan nevnes Quentin Skinner; for språket og det diakrone, eksempelvis Hayden White og Arthur Danto.

⁵Les: *Sujée* – den som er underkastet («subjected to») det symbolske, hvordan det symbolske gir subjektet formen for hvorledes det skal tenke.

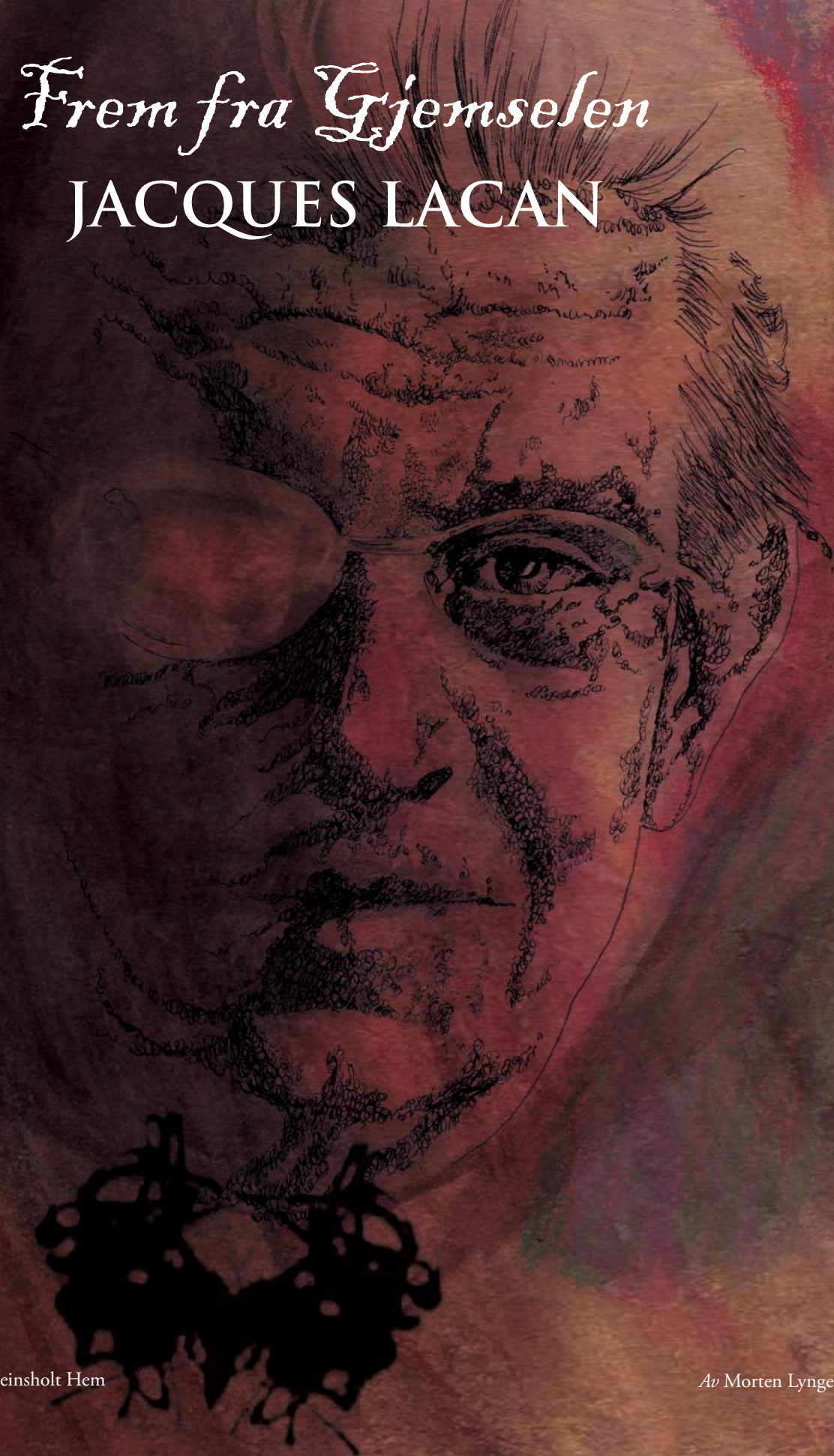
⁶Det reelle, det imaginære og det symbolske er Lacans tre grunnbegreper. De kan skisseres som felt, strukturer, som griper over mennesket, og definerer forholdet mellom mennesket og dets opplevde virkelighet. Som det symbolske er det reelle og imaginære komplekse og magesfetterte begreper. En skissering blir her nødvendigvis knapp og perspektivbestemt, men likevel nødvendig for å belyse det symbolskes mekanismer.

⁷Som i Žižeks tolkning av den gamle mannen som aldri kommer forbi Lovens dør i Kafkas *Prosesen*.

LITTERATUR

Žižek, S., 2001, *Ideologiens sublim objekt* (overs. Kirsten Kalleberg), Spartacus, Oslo.

Frem fra Gjemsesen
JACQUES LACAN



Illustrasjon: Ane Steinsholt Hem

Av Morten Lyngeng

Da psykoanalytikerer Jacques-Marie-Émile Lacan døde i Paris i 1981, stilnet en av den franske intelligentsiaens mest markante og kontroversielle stemmer. Født inn i en katolsk kjøpmannsfamilie i 1901, uten merkantile interesser og særlig uegnet for militærtjeneste, studerte han medisin og spesialiserte seg i psykiatri ved mentalsykehuset Hôpital Sainte-Anne. På tross av at hans doktoravhandling fra 1932 allerede var sterkt influert av Sigmund Freud, vant den lite gehør i det psykoanalytiske miljøet, men desto mer fra samtidens surrealistiske kunstnere. Konfliktene med det etablerte psykoanalyse-miljøet varte livet ut. Da *Société Française de Psychanalyse* (SFP), som Lacan tilhørte, i 1953 søkte om medlemskap i den internasjonale psykoanalyseforeningen, satte *The International Psychoanalytic Association* (IPA) som vilkår at dr. Lacan måtte ekskluderes fra den franske foreningen fordi hans praksis ikke samstemte med internasjonale bestemmelser. Følgelig stiftet Lacan i 1963 *École Freudienne de Paris*, senere omdøpt til *École de la Cause Freudienne*, en skole som ifølge Lacan var mer tro mot Sigmund Freuds originale undersøkelser enn den institusjonaliserte psykoanalysen var. *École de la Cause Freudienne* er i dag frontet av Lacans svigersønn og manuskriptforvalter Jacques-Alain Miller.

Om Lacan har skapt høyst originale bidrag til psykoanalytisk teori og praksis, kan han kanskje best karakteriseres som en læremester som hadde sterk påvirkning på sentrale deler av den franske intelligentsiaen. Ikke bare fordi han viderefremmet Freuds teorier til en ny generasjon intellektuelle, men fordi hans lære var sterkt knyttet til samtidens filosofi, litteratur og humaniora. Hvert eneste år fra 1951 til 1980 holdt han sine etter hvert famøse ukentlige seminarer, like mye rettet mot offentligheten som en engere krets av psykoanalytikere, hvor han ofte talte for hundrevis av mennesker helt uten manuskript eller forelesningsnotater. Her øste han ikke bare av sin kunnskap, men utøvde et vidd og en originalitet uten sidestykke. Blant tilhørerne var blant andre Jean Hyppolite, Alexandre Koyré, Claude Lévi-Strauss, Emile Benveniste og Alain Badiou. Men om forelesningene var offentlige, var de absolutt ikke folkelige. Tvert i mot. I god fransk ånd satte Lacan høye krav til sine tilhørere, og kanskje mer enn noen annen har han fått rykte på seg for å være obskur, spekulativ og teoretisk inkonsistent.

Men Lacan er ikke utilgjengelig. Om artikkelsamlingen *Écrits* fra 1966, det eneste verket han publiserte i sin levetid, er notorisk kronglete lesning, er utgivelsene av hans seminarer mer tilgjengelige nettopp fordi de gjenspeiler Lacans løse muntlige og ofte ironiske stil. Mens

artiklene ofte er fortattede formuleringer av påstander han fremførte i sine forelesninger, viser *Les séminaires* nettopp hvordan disse påstandene ofte er undersøkelser av hvor langt det er mulig å trekke Freuds opprinnelige teorier om menneskets ubevissthet. Lacans lære var hele tiden under utvikling og hans intensjon var ikke så mye å besverge psykoanalysens sannhet, som å stadig utforske hvor de psykoanalytiske innsikter egentlig bærer av gårde. Når Lacan dermed vender tilbake til Freud, gjør han ikke det bare for å følge i hans fotspor, men for å søke å gå lenger enn det Freud evnet selv.

På tross av Jacques Lacans selvproklamerte «tilbakevending til Freud» (Lacan 2006d:334), nærer det ingen tvil om at hans lære må forstås som en innovativ nytolkning av psykoanalysens originaltekster i samtidens post-strukturalistiske språkdrakt. Påvirket av bl.a. Alexandre Kojèves forelesninger over Hegel, Heideggers værensspørsmål, Lévi-Strauss' antropologi, samt Ferdinand de Saussure og Roman Jakobsons lingvistikk foretar Lacan på sett og vis en lingvistisk vending innen psykoanalysen. For ifølge Lacan er det *ubevisste* strukturert som et språk.

Dette innebærer for Lacan at vårt menneskelige *begjær* følger sosio-lingvistiske lover. Dermed er ikke begjæret et produkt av vår natur, men av vår kultur, det vil si, av vår tilegnelse av språk, normer og praksiser som regulerer våre intersubjektive samhandlinger.

Den andres begjær

Som Freud lokaliserer Lacan begjærets opprinnelse til barnets inntreden i ødipuskomplekset. Men hvor Freud hevdet, etter modell av Sofokles' tragedie, at ødipuskomplekset er kjennetegnet av barnets begjær etter mor og dets ubevisste ønske om å drepe sin far, hevder Lacan at komplekset korresponderer med barnets inntreden i språket og kulturens normer (Lacan 1997:199). Ifølge Lacan trenger ikke far være en biologisk far, men representerer simpelthen tredjepersonen som bryter dyaden mellom mor og barn. Far, eller riktigere, den som representerer farsnavnet (*le nom du père*, Lacan 2006b:230) i den ødipale triaden mor-far-barn, er den som sier nei (*le «non» du père*) til barnets symbiotiske relasjon til en mor som tilfredsstillende alle dets behov. Far er hos Lacan en funksjon som på en og samme tid introduserer samfunnets lover og vekker barnets begjær etter en tapt enhet eller helhet. For begjæret er nettopp forårsaket av mangelen som innstiftes av fars forbud, et lovforbud hvis overskridelse oppleves som attråverdigg fordi det foregir å gjenopprette en tidligere tapt helhet.

Lacan sammenstiller Freuds teori om ødipuskomplekset med Lévi-Strauss' antropologiske tese om incestforbu-

Ubevisstheten er dermed ikke en indre, intra-psykisk størrelse, men en ytre, intersubjektiv struktur som danner et sett av koordinater som guider våre individuelle og kollektive handlingsvalg.

det og ekteskapsreglene i såkalte primitive samfunn (Lacan 2006b:236). Forbudet skaper et sett av lover som nedfeller seg i språk, praksiser, normer og institusjoner som dermed regulerer våre mellommenneskelige samhandlinger. Det er disse lovene Lacan beskriver

som ubevisste. Vi følger dem selv om vi ikke er klar over deres innflytelse over våre valg. I beste fall opplever vi dem som naturlige, nødvendige eller selvsagte. Selv i tilfeller der vi vet at vi følger sosiale normer i stedet for vår egen autonome dømmekraft, så forsetter vi gjerne å følge normene nettopp fordi de utgjør limet som gjør våre mellommenneskelige samhandlinger meningsfulle. Ubevisstheten er dermed ikke en indre, intrapsykisk størrelse, men en ytre, intersubjektiv struktur som danner et sett av koordinater som guider våre individuelle og kollektive handlingsvalg. Den er strukturert som et språk fordi den tilhører det Lacan kaller en *symbolsk orden* som foregriper ethvert enkeltmenneskes eksistens og utgjør mediet med hvilket vi samhandler og kommuniserer med hverandre.

I den grad vårt begjær søker sin tilfredsstillelse i overskridelsen av disse sosio-lingvistiske lovene som utgjør den symbolske orden, er vårt begjær ikke så mye et individuelt og idiosynkratisk begjær. Tvert i mot. Ifølge Lacan er vårt begjær alltid allerede den andres begjær (*désir de l'Autre*, Lacan 1977:235). Utsagnet er bevisst flertydig og henviser til flere konnotasjoner ved Lacans forståelse av begjæret. Ikke bare er det et begjær etter *den andre som et begjærsobjekt*, eller et begjær etter *et objekt også begjært av andre*, men et begjær etter den andres begjær, det vil si, *et begjær etter å bli begjært* og anerkjent av den andre. Som hos Hegel er subjektets begjær alltid allerede dialektisk knyttet til andres begjær, og fordi det samtidig er understøttet av en symbolsk orden som eksisterer forut for subjektet, er det også en heterogen størrelse som splitter og fremmedgjør subjektets selvbevissthet eller imaginære selvforståelse. Vårt begjær er den Andres tilstedeværelse i subjektets midte.

Dermed skaper Lacans psykoanalyse en teori om subjektivitet, identitetsdannelse og mellommenneskelig samhandling som utfordrer tradisjonelle teorier om erfaring, dømmekraft og autonomi, endatil estetikk, etikk og politikk.

Det imaginære og det symbolske

Med begrepet om *speilstadiet* (*le stade du miroir*) utviklet Lacan allerede i 1936 en teori om barnets dannelse av et selv eller et ego (Lacan 2006a:75). Begrepet betegner et stadium i et barns psyko-seksuelle utvikling forut for ødipuskomplekset, og er en struktur for identitetsdannelse og selvforståelse som mennesker benytter seg av gjennom hele livet. Ifølge Lacan erfarer barnet seg som en helhet når det ser seg selv i speilet eller speiler seg selv i foreldrenes ansiktsuttrykk og bevegelser. Tesen er igjen hegeliensk og indikerer at et subjekt ikke kan erfare seg selv uten å erfare seg selv som et objekt, det vil si, som noe ytre og ikke noe indre. Samtidig konstituerer denne erfaringen av selvet en splittelse i subjektet selv. For om barnet erfarer sitt ego som enhetlig, helt og avgrenset, korresponderer ikke det med mangfoldet av følelser, behov og drifter som knytter det mot symbiosen til mor og dets opplevelse av å eksistere i en omnipotent sameksistens med verden. Allerede idet barnet begynner å utvikle en identitet er det fremmedgjort fra seg selv. Egoet korresponderer ikke med subjektet, det er, som Lacan senere karakteriserer det, imaginært.

Hvor Freud utviklet en topografi over menneskets psyke der han skiller mellom ego, id og superego, erstattet Lacan dette skjemaet med det han kaller en *imaginær, symbolsk og reell orden* (Lacan 1988:73). Det vil si, begjæret stiger ikke opp fra en dyrisk natur hvor det kjemper om dominans med et fornuftig ego og et moralsk superego, men gjennomgriper hele subjektet og inneholder elementer fra alle de tre registrene. Det er derfor Lacan kan hevde at begjæret er understøttet av en *fantasi* (Lacan 2006e:658–9) som omhandler et umulig begjærsobjekt, kalt *objet petit a*, som subjektet søker å realisere i den virkelige verden. *Objet petit a* er begjærets årsak og gjennomgriper alle de tre registrene ved å utgjøre et imaginært delobjekt som er en rest etter den symbolske ordens forsøk på å substituere det reelle. Fantasien som styrer vårt begjær er påvirket av alle disse registrene i subjektet, og det er ifølge Lacan psykoanalysens oppgave å *traversere* denne fantasien for å avdekke på hvilken måte ens begjær er styrt av imaginære forestillinger, symbolske forskyvninger (metonymi) eller fortetninger (metafor), samt fortrenghningen av en traumatisk realitet subjektet ikke evner å ta inn over seg.

Den *imaginære orden* korresponderer med subjektets umiddelbare erfaring av seg selv og sin omverden. Den utgår fra subjektets spilte erfaring av seg selv som et autonomt ego og utgjør som sådan et narsisistisk trekk ved subjektet. Imaginære forestillinger er ofte sanselige, og tar ikke hensyn til at enhver erfaring er språklig strukturert. Klassisk empirisme og troen på verdinøytrale observasjo-

ner kan derfor kritiseres for å være imaginære forestillinger. Lacan kritiserte spesielt den såkalte egopsykologien etter Heinz Hartmann og Anna Freud for å redusere psykoanalysen til den imaginære orden, med den konsekvens at subjektet ville forsterke sine narsissistiske vrangforestillinger om seg selv og sin posisjon i verden.

Lacans korrektiv til psykoanalysen er introduksjonen av den *symbolske orden*, subjektets tilstedeværelse i språk, normer og praksiser som gir subjektet dets mulighetsbetingelser og begrensninger. Det er Lacans tese at subjektet er konstituert av den symbolske orden, og hvis man utelater denne dimensjonen er subjektet dømt til å misforstå seg selv, sin identitet og sine tildragelser. Terapi handler nettopp om å avdekke subjektets posisjon i den symbolske orden, en dimensjon som i stor grad er ubevisst for subjektet, all den tid det ikke umiddelbart erfarer begrepene som strukturerer dets eksistensbetingelser. Lacan knytter tematikken til Kant når han hevder at det er den symbolske orden som gir ting eksistens, hvilket vil si at ting i verden ikke kunne tre frem for subjektet som objekter uten at de allerede er strukturert og begrepsliggjort av språk. Så lenge vårt begjær søker tilfredsstillelse blant faktisk eksisterende objekter, må begjæret avdekkes i henhold til subjektets posisjon i denne språklige ordenen. For det er i henhold til den symbolske ordens lover begjæret søker å realisere det fantaserte begjærsobjektet i subjektets objektive virkelighet.

Reell meningsløshet

Lacan forlater raskt den kantianske tilnærmingen når han hevder at symbolene på langt nær korresponderer med en bakenforliggende realitet. Med utgangspunkt i Saussure argumenterer Lacan at tegnet eller *signifikanten* er fullstendig løsrevet fra tingen eller *signifikatet* det refererer til (Lacan 2006b:227). Subjektets møte med den symbolsk konstituerte virkeligheten inneholder derfor en tapserfaring. Begjærets forsøk på å realisere seg selv og gjenfinne det fantaserte begjærsobjektet i den virkelige verden, er for alltid dømt til å ende i skuffelse. Begjæret vil søke seg fra signifikant til signifikant uten å finne endelig tilfredsstillelse.

Ved å hevde at begjæret søker å realisere seg i den symbolske orden, forankrer han samtidig Freuds begrep om *dødsdriften* i kulturens sfære. Dødsdriften er ikke nødvendigvis et ønske om å dø, men et ønske om å bevare en stillstand, og manifesterer seg i en gjentagende trang til å repetere handlinger selv om de hindrer subjektets vekst og utvikling (Lacan 1988:326). I stedet for å bryte med et mønster der man stadig inngår i usunne relasjoner, velger

man å gå inn i den samme relasjonen på nytt for å søke den samme tapserfaringen gang etter gang. Dødsdriften er på sett og vis en fornektelse av at den symbolske virkeligheten ikke korresponderer med en underliggende realitet. Dermed står ikke *thanatos* i opposisjon til *eros*, men må snarere forstås som den destruktive fullendelsen av Freuds lystprinsipp. Med andre ord, å utelukkende gjøre som man lyster vil aldri gi noen lykkelig forløsning, men vil bare fastholde subjektet i den evige repetisjonen av det samme.

Lystprinsippet er for Lacan knyttet sammen med subjektets evne til *sublimering* (Lacan 1992:91), menneskets evne til å omforme seksuelt begjær til kunstnerisk og intellektuell skapertrang. I den grad det stemmer, som Freud antyder (Freud 1911:223), at *realitetsprinsippet*, vår evne til å utsette vår umiddelbare begjærtilfredsstillelse i påvente av mer avledete tilfredsstillelser, bare er en forlenget *lystprinsippets* ønske om velbehag, så hevder Lacan at hele den symbolske orden er en funksjon av subjektens ønske om å fortrenge visse uutholdelige sider av tilværelsen. Med andre ord, fordi vi ønsker velbehag skaper vi vår egen virkelighet der både ubehag og ekstase så vidt mulig holdes på en armlengdes avstand. Den symbolske ordens strukturering av en fellesmenneskelig virkelighet er dermed intet annet enn et forsøk på å skape en meningsfull helhet som fortrenger det reelle. For språk, normer og praksiser skaper mening hvor det ellers bare finnes blott og bar meningsløshet.

Den *reelle orden* er Lacans begrep for deler av tilværelsen vi ikke har symbolisert og satt ord på. Det reelle er både traumatiske hendelser hos den enkelte som ikke kommuniseres og utveksles i den symbolske orden, og en generell meningsløshet vi som deltakere i den symbolske interaksjonen ikke ønsker eller makter å ta inn over oss (Lacan 2006c:324). Det reelle er på sett og vis den grunnleggende eksistensielle angsten den symbolske orden søker å bøte over. I mangel av en mening med tilværelsen, skaper vi et vell av symbolske meninger som gjør verden levelig. Det reelle er glemt og fortrent fra våre dagligdagse praksiser, men når det først manifesterer seg slår det tilbake som en umenneskelig kraft utenfor subjektens kontroll. Det reelle er subjektets traumatiske møte med hendelser som sprenger rammene for virkeligheten som det kjenner den (Lacan 1977:55).

Destruktivt begjær

Med begrepet *jouissance* søker Lacan å implementere det reelle som en dragning i subjektet selv. Ved å skille lyst (*plaisir*) fra ekstrem nytelse (*jouir*) argumenterer Lacan for et begjær hinsides lystprinsippets forsøk på å opprettholde

et balansert velbehag. I motsetning til lystprinsippets forsøk på å nyte så lite som mulig, søker subjektet gjennom *jouissance* en ekstrem nytelse som overskrider den symbolske orden (Lacan 1992:kap. 15). Det er et destruktivt begjær som søker en endelig tilfredsstillelse utenom den symbolske orden. *Jouissance* søker nytelse inntil det smertefulle og markerer et uoppdempt behov som ikke bare er ødeleggende for subjektet, men også for dets medmennesker som inngår i den symbolske orden. Ved å overskride den symbolske orden søker *jouissance* å sprengne rammene for hva som er mulig begjærtilfredsstillelse i verden som vi kjenner den. *Jouissance* søker en ultimat selvutsettelse.

For Lacan er ikke psykoanalysen en objektiv vitenskap, men en etisk praksis (Lacan 1992:43). Terapiens mål er ikke nødvendigvis helbredelse og symptomfrihet, men en avdekning av subjektets begjær og hvilken trasé det følger innenfor den symbolske orden. Det er derfor ikke psykoanalysens ansvar å bestemme hva et subjekt skal gjøre, men å artikulere for subjektet dets posisjon innenfor den symbolske orden, slik at subjektet selv kan lære å kjenne sitt begjærs retning. Psykoanalysens etiske imperativ er ifølge Lacan å ikke la begjæret fare fra deg. Dermed argumenterer han ikke for at man til enhver tid skal realisere sitt begjær, men at man ved å kjenne det kan lære seg selv å kjenne som et subjekt med en bestemt tilhørighet i en fellesmenneskelig verden.

Noen av Lacans mest provoserende utsagn er påstanden om at kvinnen ikke eksisterer og at det ikke finnes noen seksuell relasjon. At kvinnen ikke eksisterer (*il n'y a pas La femme*, Lacan 1998:72-73) har sin sammenheng med at språket og den symbolske orden er fallosentrisk og dermed definerer kvinnen som – med Simone de Beauvoirs ord – mannens andre. Eller mer korrekt, *fallosen*, herresignifikanten som dominerer vår vestlige diskurs om seksualitet favner ikke en kvinnelig *jouissance* som synes å overskride forståelsen vi har av vår psyko-seksuelle utvikling slik den er beskrevet av Freud. Kvinnen har ikke en plass innenfor den symbolske orden som vi kjenner den foruten å innta posisjonen som mannens negasjon, eller snarere, som hans *symptom*, som det fortrengete og undertrykte i vår fallosentrisk beskrivelse av seksualitet. Å gi kvinnen eksistens vil derfor si å skape en symbolsk orden som nettopp rommer kvinnen og hennes begjær på nye betingelser.

Likeledes forklarer Lacan mangelen på seksuell relasjon mellom kvinne og mann som mangelen på et språk som medierer partenes seksuelle fantasier. Ifølge Lacan vil det alltid være et manglende sammenfall mellom fantasiene som understøtter kjønnenes begjær. Der mannen fantaserer om kvinnen som et delobjekt for sin egen be-

gjærstilfredsstillelse, fantaserer kvinnen om mannen som fallosen og dermed tilstedeværelsen i den symbolske orden hun selv savner. Kjærligheten, hevder Lacan, er illusjonen som bøter over denne mangelen på en seksuell relasjon (Lacan 1998:69).

Frigjørende diskurs

Slik som Heidegger undersøker muligheten for å stille spørsmålet om værens mening på nytt, mener Lacan psykoanalysen også er en lære under utvikling. Selv om begreper som bevissthet og ubevissthet, eller id, jeg og overjeg fortsatt er uklare med hensyn til hvilke størrelser de faktisk henviser til, mener han at de like fullt er nødvendige, så lenge enhver kunnskapsdisiplin må ta utgangspunkt i de begrepene som allerede er i bruk. Først med tiden vil begrepene vise om de kommer til sin rett eller om de må revideres, som Lacan forsøker å gjøre med begrepene om den imaginære, den symbolske og den reelle orden. Psykoanalysen er derfor ikke å regne som en vitenskap i tradisjonell forstand, verken en naturvitenskap eller en humanvitenskap, selv om den låner elementer fra begge. I artikkelen «La science et la vérité» fra 1966 søker Lacan å plassere psykoanalysen ikke bare i forhold til vitenskap, men også i forhold til magi og religion (Lacan 2006:726–745). Kunnskapen psykoanalysen genererer må følgelig betraktes som genuint annerledes enn kunnskapen som genereres av vitenskapens utestengelse, magiens fortregning eller religionens fornektelse av sannheten. Psykoanalysens kritiske potensial ligger nettopp i dens evne til å avdekke andre sannheter enn allerede etablerte kunnskapsdisipliner gjør.

Ifølge Lacan finnes det *fire diskurser*, det vil si, fire ulike sosiale bånd som på ulikt vis markerer subjektets posisjon i den symbolske orden. På ulikt vis former *herrediskursen*, *universitetsdiskursen*, *hysterikerens diskurs* og *analytikerens diskurs* ulike relasjoner mellom *aktøren* og *den andre*, samt hva som *produseres* og hva som behandles som en *sannhet*. Herrediskursen er den mest utbredte diskursen hvor aktøren søker å hevde sin dominans overfor den andre, en diskurs utformet etter Hegels beskrivelse av forholdet mellom herre og trell. Denne diskursen søker å utnytte den andre som et kunnskapsobjekt ved å skjule subjektens faktiske relasjon overfor hverandre for derved å appropriere nytelsesoverskuddet (*surplus enjoyment*) trellen produserer. Universitetsdiskursen uttaler seg på bakgrunn av den objektive kunnskapens posisjon og relaterer seg til den andre som et sublimt objekt i hvilket det investerer sine egne begjærphantasier. Følgelig er heller ikke universitetsdiskursen herredømmefri, men manifesterer en inter-

subjektiv relasjon som undertvinger den andre et vitenskapelig hegemoni. I hysterikerens diskurs er aktøren et splittet subjekt som nettopp henvender seg mot herren eller herresignifikanten (*the Master signifier*) gjennom symptomer som uttrykker kunnskap om subjektets egentlige sosio-symboliske posisjon. Denne diskursen ble ifølge Lacan avdekket allerede av Freud og uttrykker en motstand mot herrediskursens undertrykkelse av subjektet. Til slutt søker analytikerens diskurs å artikulere en relasjon hvor aktøren, psykoanalytikerens, aktivt søker å undergrave herrediskursens hegemoni. Dette innebærer ifølge Lacan at analytikerens må søke å bli årsaken til subjektets begjær, det vil si innta posisjonen til det sublime objektet, *objet petit a*, mot hvilket analysanden selv retter sitt begjær. Kun ved å artikulere analysandens begjær – undertrykt av herrediskursen, utestengt av universitetsdiskursen, uttrykt gjennom hysterikerens symptomer – kan psykoanalytikerens avdekke sannheten om subjektet og produsere en ny herresignifikant, og følgelig initiere en ny herrediskurs der subjektet kan realisere seg selv og sitt begjær. Psykoanalysen er ifølge Lacan en praksis som frigjør subjektet fra rådende sosiolingvistiske undertrykkelsesmekanismer.

Om psykoanalysen ikke bare skal reduseres til en spekulativ teori om subjektets relasjon til verden, må analysene og deres terapeutiske funksjon knyttes til ett eller flere konkrete kasus. Analysen trenger ikke nødvendigvis forankring i en relasjon mellom analytikerens og pasienten, men kan like gjerne ta utgangspunkt i litteratur eller film, så vel som faktiske historiske hendelser. Enhver analyse er idiosynkratisk forbundet med et partikulært subjekt, og selv om Lacan hadde stor innflytelse på utviklingen av den franske poststrukturalismen på 1960 og 70-tallet, ser vi nå at denne innsikten vender tilbake nettopp som en kritikk av postmodernismens oppløsning av subjektet. For som Kants estetiske dømmekraft er kjennetegnet ved en grunnleggende mangel på universelle kategorier som strukturer møtet med det partikulære eksempelet, er den psykoana-

lytiske erfaring likeledes orientert mot det partikulære subjektets unike plassering i verden. Følgelig utgjør det partikulære eksempelet kilden til universell kunnskap, for det er kun det unike subjektet, verket eller hendelsen som innehar et potensial for frigjøring.

Om psykoanalysen selv har potensial til å bli en universell frigjøringsstrategi gjenstår å se. Ikke desto mindre ser vi at kontinentalfilosofiske tenkere som Ernesto Laclau, Alain Badiou, Jacques Rancière, Kojin Karatani og ikke minst Slavoj Žižek bygger videre på innsikter Lacan foreleste over i sine seminarer. For det er nettopp ressurser fra Lacan og psykoanalysen som gjør dem i stand til å ta avstand fra postmodernismens relativisme. Subjektet har fått sin renessanse.

Det fortelles at da Lacan skulle begynne sitt 26. seminar i november 1978, åpnet han munnen og oppdaget til sin forskrekkelse at han ikke kunne snakke. Det kom ikke en lyd fra publikum som var like overrasket som ham selv. Lacan tegnet noen figurer på tavlen, beklaget forvirret for at det hadde blitt feil og forlot salen. Stemmen som hadde fanget franske intellektuelle i et kvart århundre begynte gradvis å stilne hen og de påfølgende seminarer ble stadig avbrutt av pauser hvor den gamle læremesteren ikke sa noe som helst. Lacan døde i 1981 av tykktarmskreft og komplikasjonene som fulgte etter en mislykket operasjon. Som sin mester Sigmund Freud fikk også Lacan foreskrevet store mengder morfin for å lette smertene når det led mot slutten. Ved dødsøyeblikket uttalte han visstnok: «Jeg er sta... Jeg dør.» (*Je suis têtue. Je meurs.*)

Psykoanalysen er ifølge Lacan en praksis som frigjør subjektet fra rådende sosiolingvistiske undertrykkelsesmekanismer.

LITTERATUR

- Freud, S. 2001, «Formulations on the Two Principles of Mental Functioning» fra *The Standard Edition Of The Complete Psychological Works Of Sigmund Freud - Volume XII - (1911-1913): The Case of Schreber, Papers on Technique, and Other Works*. James Strachey (red.). Vintage, London.
- Lacan, J. 1977, *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, 1964* (overs. Alan Sheridan), Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, London.
- Lacan, J. 1988, *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953-54* (overs. John Forrester), W.W. Norton & Company, New York og London.
- Lacan, J. 1988, *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55* (overs. Sylvana Tomaselli), W.W. Norton & Company, New York og London.
- Lacan, J. 1992, *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60*, (overs. Dennis Porter), W.W. Norton & Company, New York og London.
- Lacan, J. 1997, *The Seminar. Book III: The Psychosis, 1955-1956* (overs. J.-A. Miller, Ed., & R. Grigg), W.W. Norton & Company, New York og London.
- Lacan, J. 1998, *The Seminar. Book XX. Encore. On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972-73* (overs. Bruce Fink), W.W. Norton & Company, New York og London.
- Lacan, J. 2006, *Écrits* (overs. Bruce Fink), W.W. Norton & Company, New York og London.

– EN FRIGJØRENDE FORM FOR FILOSOFI

ESPEN SØBYE OM SLAVOJ ŽIŽEK

Av Helga Forus og Hege Dypedokk Johnsen

Espen Søbye er magister i filosofi, sakprosaforfatter og litteraturanmelder. Han har i flere år jobbet i Statistisk sentralbyrå, og er engasjert av Statens institutt for rusmid-delforskning for å skrive en biografi om psykiateren Johan Scharffenberg. Søbye har ved flere anledninger oversatt Žižek til norsk, i *Virkelighetens ørken* (2002) samt flere artikler for *Agora* og *Samtiden*. I forbindelse med utgivelsen av *Virkelighetens ørken* intervjuet han Žižek for *Samtiden* sammen med Kjartan Fløgstad. I dette intervjuet snakker han om Žižeks politiske agenda og betydning, hans bakgrunn, stil og plassering i den filosofiske tradisjonen.

Når begynte du å lese Žižek og i hvilken sammenheng fant du fram til ham?

Det husker jeg ikke helt, men det var på slutten av 90-tallet. Jeg oversatte noen artikler av ham i *Agora*, og noen i *Samtiden*, blant annet en artikkel der Žižek tok et skarpt oppgjør med Vaclav Havel. At muren falt var både bra og dårlig for venstreorienterte. Det var en fordel at den falske sosialismen forsvant, slik at høyresida ikke kunne vise til dette som «se hvordan det er», og så måtte man bruke all sin tid på å forklare at dette ikke var den virkelige sosialismen, og da kom man alltid litt bakpå. Sann sett var det bra at muren falt. Men det førte jo også til en mer uhemmet konservativ bølge som fikk støtte fra mange dissidentmiljøer i Øst-Europa. Murens fall frigjorde konservative krefter og selv om USA lenge hadde blitt kritisert av vesteuropere – dette hadde blitt litt av et ritual – var det noe helt nytt at Øst-Europa ble en eneste stor proamerikansk tribune. President Reagan ble en helt i det frigjorte Øst-Europa, og det var jo litt deprimerende – mange gråt da amerikanerne likevel ikke ville bygge et rakettskjold i Polen. Så dukker Žižek opp, en som kom fra disse jernteppelandene og sa «vi må lese Marx», og «det er viktig å være sosialist» og sånne ting. Det var jo veldig pirrende! At det kom

en fra Øst-Europa og sa at «nei, Reagan er ikke min helt», det var oppsiktsvekkende. Hvis han hadde funnet det på som reklametriks ville det vært veldig bra funnet på!

Hvordan gikk det til at du oversatte Virkelighetens ørken?

Det var nok Fløgstad som hadde ideen. Han hadde lest Žižek lenge, blant annet i *New Left Review* hvor Žižek fortsatt er fast bidragsyter. Žižeks bok *Det sublime objekt* hadde nettopp kommet på norsk, og Žižek hadde deltatt på et seminar i Island. Det var også noe fra dette seminaret som forelå på norsk før *Virkelighetens ørken* kom ut. Så vi tok kontakt med Žižek, og han lagde dette utvalget spesielt for den norske boka.

Det er skrevet om Žižek at han har et sadomasochistisk forhold til tilhørere og lesere. Man fryder seg når man leser ham – samtidig oppdager man insinuasjoner om at man er småborgerlig, rasistisk, ond og pervers. Er dette noe du kjenner deg igjen i?

Både ja og nei, han er fengende særlig på den måten at han trekker frem tilsynelatende banale og hverdagslige eksempler. Det er veldig bra av en filosof å gjøre, for på den måten inspirerer han også andre til å drive med filosofi ved å bygge på sine egne erfaringer: også ens egne erfaringer har politisk og filosofisk relevans. Det er en frigjørende form for filosofisk praksis. Samtidig er det klart at en slik filosofi står fjern fra den akademiske filosofien slik denne er definert i dag.

I hvilken grad opplever du at dine politiske standpunkt sammenfaller med Žižeks?

Det er vanskelig å svare på, for jeg vet ikke helt hva Žižek mener. Da han var i Norge sammenliknet *Morgenbladet* ham med en løpsk hageslange, han er

en løs kanon, og det er farlig å si seg enig med ham. Jeg syns for eksempel det er vanskelig å forstå hans dype fascinasjon for spillefilmene som ble laget under Hitler og Stalin, han prøver å forstå hva slags virkelighetsoppfattelse som springer ut fra disse filmene. Jeg mener at den russiske revolusjonen mislyktes, og at tiden under Stalin innebar en form for borgerlig militærdiktatur hvor det ble etablert en statskapitalisme som bare på overflaten hadde likhetstrekk med sosialismen. Men hva Žižek egentlig mener om dette. .. poenget er vel at han gjorde det legitimt å diskutere sosialisme, kapitalisme og fascisme innenfor en fagfilosofisk sammenheng. Han har skrevet veldig bra om terroren under Stalin, men han er jo veldig fascinert av ulike sider ved og forskjeller mellom diktaturene. Han trekker stadig frem at i de russiske konsentrasjonsleirene samlet fangene seg og skrev lange bursdagshilsninger til Stalin. Det er utenkelig at fangene i tyske konsentrasjonsleirer skulle gjøre det samme til Hitler. Et annet eksempel han har er at Stalin blir fremstilt som enda mer allmektig og gudelik enn det Hitler ble i Tyskland. Žižek fortolker historier om Stalin, blant annet en om at Stalin kommer til en liten landsby hvor traktoren er ødelagt. Alle har forsøkt å reparere den, men så kommer Stalin og bare skrur på en liten skrue så er traktoren i orden. Det er mange sånne absurde historier om Stalin hvor han fikser alle mulige ting. Den slags historier finnes ikke om Hitler. Det er klart at det er helt uhensiktsmessig at en diktator skal kunne gjøre alt fra å sette opp femårsplaner til å reparere en traktor, hevder Žižek. Skulle vi våge oss litt videre langs denne veien, kunne vi si at Stalin er Gud, mens Hitler bare er Jesus, Guds sønn, som ikke er riktig så allmektig som sin far. Og dette er ikke tatt helt ut av lufta; Hitler kan vanskelig forklares om ikke som en Messias sendt til Tyskland. Han forsto seg selv som en gudesendt redningsmann, og oppslutningen om Hitler spesielt i de protestantiske områdene blir ofte forklart med en Messias-lengsel. Da gir det seg selv at annen verdenskrig er oppgjør mellom far og sønn, Gud og Jesus, i Stalins og Hitlers skikkelse, ikke sant? Først slår de seg sammen i en pakt og så brytes pakten av sønnen og Gud vinner til slutt.

Du dro selv ned for å rapportere fra Balkan-krigen. I hvilken grad kan du se Žižeks analyser som knyttet til opplevelsen av krig?

Analysen hans av Balkan er jeg enig i. De som sto i den ikke-serbiske fronten skulle slått til mye raskere og mye hardere. De som i Norge har støttet den ser-

biske siden ser på žižeks analyse som bare et uttrykk for slovensk nasjonalisme, men det er ikke riktig. Jeg synes han har veldig gode analyser. Han hevder med et gigantisk forråd av virkelig overbevisende argumenter at de andre republikkene skulle ha slått til mot Serbia mye før og mye hardere, og at det ville ha gitt et mye mindre blodig resultat. At det gikk så galt skyldtes at Serbia kunne føre krig mot én og én republikk om gangen. Det er vel hovedargumentet hans.

Žižeks tekster er preget av mye sentraleuropeisk filosofi og vestlig populærkultur, men er det noe utpreget slovensk ved ham?

Det han selv sier er at de som var imot systemet og drev med filosofi i Jugoslavia, de drev med Heidegger. Da markerte man seg på den siden. Mens de som var for systemet, de drev med frankfurterskolen og nymarxisme og slikt. Så Žižek sier at han valgte seg Lacan for å komme unna de tingene der. Žižek prøvde å gjøre valg som gjorde ham fri i forhold til slike posisjoner som egentlig var låst i forhold til regimet.

Hva er fordelene og ulempene med hans humoristiske og eklektiske stil? Tror du det er mulig å si såpass kontroversielle ting på en mer hard, analytisk måte, og tror du han ville blitt tatt mer eller mindre på alvor om han skrev i en mer tradisjonell stil?

Han er essayist, så han utvikler argumentene og synspunktene sine gjennom en ledigere skrivemåte. Han er ingen kateterfilosof, det har han til felles med frankfurterfilosofene som jo heller ikke var kateterfilosofer, men filosofer for mange flere enn de som selv regner seg for filosofer. Jeg tenker for eksempel på *Tidsskrift for sosialforskning* som er den harde definisjonen av frankfurterskolen, og som kom ut fra 1932-41. Det er ikke kateterfilosofi – men heller ikke essayistisk filosofi slik som Žižek bedriver. Men det er filosofi som når ut til mange flere enn de som er filosofer, selv om det er fagfilosofi. Det er litt som Skjervheim, som fungerte som filosof for mange flere enn de som bare var fagfilosofer.

Vi har funnet ut at ingen filosofiprogrammer i Norge har Žižek på pensum. Hvorfor tror du han ikke blir studert her?

Det har med universitetsfilosofien å gjøre. I gamle dager hadde man kunnet gjøre det, fordi da skulle den enkelte student legge opp store deler av pen-

sum selv, også på grunnfag. Det ble dessuten lagt vekt på at man skal kunne filosofihistorien godt – det er jo også er nødvendig for å forstå Žižek. Når det gjelder den analytiske filosofien, i alle fall den mest formalistiske delen av den, er den ikke så interessant og opptatt av filosofihistorien. Den analytiske filosofien, som for eksempel Dagfinn Føllesdal står for, vil nok avvise Žižek med at hans filosofi er essayistiske kulturkåserier. Det er nok deler av den analytiske filosofien som er hovedproblemet her, men den utgjør jo også et hovedproblem i forhold til den klassiske filosofien. I den forbindelse er det verdt å merke seg at nettopp rendyrkingen av den analytiske filosofien har redusert den kritiske motstanden filosofien kunne ha ytt mot mye subjektivismen og vilkårlig synsing, som har blitt møtt med for lite motstand. Men her kan den analytiske filosofien takke seg selv; å neglisjere grundig filosofihistorisk skoleing av studentene er å frata filosofien en viktig forutsetning for at den skal fungere kritisk.

Bli han studert innenfor filosofifaget i andre land?

Det vet jeg ikke noe bestemt om, men i 2006 var jeg på en konferanse i Oxford som The British Society for Phenomenology arrangerte: «The Writings of Slavoj Žižek». Det var bare 44 stykker der – inkludert Žižek, og han var veldig ivrig hele tiden. Men det var så få der, nå er jo ikke fenomenologi en dominerende retning i England, men mitt inntrykk er vel at fagfilosofene ikke er så veldig interessert i ham. I den anglosaksiske verden er det den analytiske filosofien som er dominerende, mens det er litt annerledes i Tyskland, men dette kjenner jeg ikke så godt til. Žižek er ikke en akademisk kateterfilosof.

Žižek snakker om «venstresidas svik». Kan du kort forklare hva dette sviket består i?

Jeg vet ikke helt hva Žižek mener, men det er jo nesten ikke noen venstreside å snakke om i Europa. Grunnen til det er at opposisjonen veldig fort og veldig lett blir inkludert i systemet. Venstreopposisjon er blitt en måte å fornye systemet på, den blir dratt inn i fornyelsen av staten og universitetene og så videre, og det er en form for svik, selvfølgelig.

Har Žižek hatt noen konkret politisk betydning? Finnes det noen sentrale politiske aktører som lytter til ham?

Ja, jeg tror det. Men det er klart at sammenlignet med 70-tallet, hvor man hadde forestillinger om å få til grunnleggende endringer og forbedringer i

samfunnet, så er det jo veldig få som snakker om dette i dag. Dette snakker jo ikke Žižek om heller.

Når Žižek var i Oslo i høst åpnet han med å gratulere oss med valget og en sosialdemokratisk regjering, og mente det var et viktig valg. Samtidig sier han at sosialdemokratiets kapitalisme med et menneskelig ansikt ikke er noen løsning. Hvis veien å gå ikke er å kjempe for sosialdemokratiet og å flytte det lengre til venstre, skal vi da ikke kjempe for å flytte sosialdemokratiet til venstre?

Det som var viktig ved det siste stortingsvalget var at Frp ikke kom i regjeringsposisjon, og at sannsynligvis var det ved dette valget de hadde muligheten til det. Nå må de ha enda fire år i opposisjon, og de har ikke register nok til å kunne klare det. Og det virker jo nå som Høyre er i ferd med å manne seg opp til å utfordre Frp ordentlig. Det er klart at det er viktig. Så det er innenfor en defensiv sammenheng, at man forsvarer det lille man har mot noe som er verre, men det var jo faktisk viktig. For hvis Frp hadde fått ved valget det de hadde på de høyeste meningsmålingene hadde det vært ganske ille.

Det er vanskelig både å finne positive og negative retningslinjer hos Žižek. Han påpeker at det ikke fører noe med seg å for eksempel gi penger til bistand eller kjøpe rettferdig kaffe, men man kan vel gjerne gjøre det, om man absolutt vil, all den tid man ikke tror det kan nytte. Hva kan man gjøre for å gjøre en forskjell?

Han gjør narr av er alle de alternativgreiene, som bare er systemkonserverende. Dette er jeg helt enig med ham i: Man skal gå på de mest harry kjøpesentrene og gjøre det alminnelige folk gjør, og ikke prøve å være annerledes ved å konsumere alternativt. Han er veldig kynisk, humoren hans er en måte å forsvare seg mot denne kynismens mørke underside.

«Nå må vi begynne å tenke,» sier han og andre venstreorienterte teoretikere for tiden. Hvorfor skal vi begynne å tenke akkurat nå? Hvorfor har man ikke begynt å tenke før?

Det har skjedd store endringer i kapitalismen i Europa fra 70-tallet til nå. Man har fått globaliseringen, som har skapt enorm rikdom i Europa. Det er en helt annen situasjon nå, det er faktisk det. På slutten av 70-tallet var det en stor arbeiderklasse i Oslo, det var ikke noe Aker Brygge og det var ikke noe opera; det var Nydalen mekaniske verksted og Aker verksted, og det gikk arbeidere gjennom byen

hver dag. Det var ikke folk på vei til operaen; det var arbeidere som gikk hjem klokka fire. Verden var annerledes. Det var kraftig politisk overvåkning. Alt var mye mer knipent. Dette skriver Žižek om også: Det som er igjen, hevder han, av organisert arbeiderklasse i Vest-Europa nå er sånne små grupper. Heismontører, typografer og oljearbeidere som tjener mellom 600 000 og 900 000. Det er små og sterke fagforeninger som er eksperter på unionisme. Det er vel og bra, men samtidig har vi fått en stor uorganisert arbeiderklasse, de som vasker, som ikke er organisert. De tør ikke streike, men lever mer eller mindre på nåde og er dårlig betalt. Mens på slutten av 70-tallet så hadde man enda en ganske stor organisert arbeiderklasse. Poenget er at det er en helt annen situasjon, hvor man ikke har en arbeiderklasse, men mange grupper som ikke har noe med hverandre å gjøre som tilhører arbeiderklassen. I tillegg er arbeiderklassen i Norge mye mindre nå enn det den var den gangen, fordi produksjonen er flyttet til lavkostnadsland, særlig til Kina.

Mener du å si at teoriene til Marx ikke fungerer lenger på grunn av at situasjonen for arbeiderklassen har forandret seg?

Jo da, de fungerer, det er nettopp fordi de fungerer at, hva skal vi si, historiens subjekt mer eller mindre har forlatt våre breddegrader og dratt et annet sted. Man må jo foreta en klasseanalyse, og ut fra en klasseanalyse er Norge helt annerledes i dag enn på slutten av 70-tallet. Den politisk korrekte venstresosialismen henvender seg bare til sånne som oss, det er Žižek opptatt av og det er derfor han raljerer med alt som smaker av politisk korrekthet.

Mener du det finnes en kontrast mellom Žižeks vekt på den irrasjonelle driften og underliggende beveggrunnene for kapitalismens organisering og Webers vektlegging av den instrumentelle rasjonalismens jernbur, eller kan dette heller forstås som gjensidig utfyllende analyser?

Det vet jeg egentlig ikke, men Žižek skriver et sted at det er et spørsmål om hvorvidt sosialismen er mulig, for hva skal erstatte den veldige energien i kapitalismen? Hvordan skal den fornyende kraften kunne overføres til en sosialistisk økonomi? Da tenker han seg vel at den energien kommer fra konkurransen, at den har noe med fallende profittrente å gjøre. I gamle dager trodde man at menneskets evne til å skape og yte ville bli større innenfor et mer humant samfunn. I og med at Žižek stiller opp dette som et *problem*, tyder det på at han ikke tror

på noen snill versjon av sosialismen. I tillegg er det vel noe irrasjonalitet ute og går. Lacans lille a, er det ikke det?

I forhold til Žižek og opplysningsprosjektet, mener du at han står for et anti-opplysningsprosjekt eller et pro-opplysningsprosjekt?

Opplysningsfilosof går det ikke an å kalle ham, jeg mener absolutt at han er på den siden, men han har lært litt av Nietzsche også, ikke sant?

Til slutt, tror du han blir stående i den filosofiske tradisjonen?

Han er ikke *bare* en filosofisk entertainer, men han er helt klart det også. Det er utrolig å høre på hans foredrag. Bak et slikt spørsmål ligger det også en forutsetning om at det er en kvalitet å bli husket, men det kan jo også hende at det ligger en kvalitet i det å virke så sterkt i *sin* tid, for så å bli borte med den tiden. For tiden går jo inn i historien. Når han preger samtiden og den filosofiske diskusjonen i mange land – og det gjør han jo nå – vil jo det også være et varig spor. Det som er litt problematisk er at han har skrevet veldig gode enkeltartikler, men det er jo ofte hele verk som bevarer for ettertiden. Og der er Žižek slik at han på en måte driver i det ene verket hele tiden. Sånn er også foredragene hans. Det foredraget han holdt i høst i Museet for samtidskunst, har jeg hørt *så* mange ganger før! Det er litt som er nytt, men enkelte av tingene der har jeg hørt veldig mange ganger. Det er også sånn når man snakker med ham, da lever han inne i en tekst, og så tar han ut litt av den i en samtale, eller et foredrag, og også når han skriver. Man kan si at han er koblet på et stort tekstunivers som han selv er et lite appendiks på, eller en liten tappekran. Når han treffer folk så åpnes kranen, og det virker ikke som at han har helt herredømme over det som kommer her selv, slik er han et filosofisk medium. Vi intervjuet ham i *Samtiden* en gang, og da husker jeg at vi var engstelige for om vi hadde nok spørsmål. Det hadde vi ikke trengt å være, vi rakk ikke å stille noen spørsmål for han er inne i dette tekstuniverset hele tiden – det er utrolig fascinerende. Verkene hans tilhører samme levende organisme på en måte, som blir borte med ham, og det er jo det som er det store verket, og det er endelig! Slik sett er han vår tids Sokrates, han er det på en måte som gjør det umulig for en ny Platon å dukke opp.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

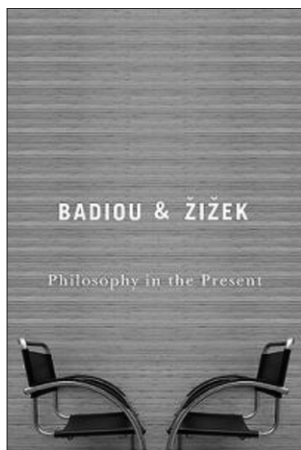
lamarckisme, fra den franske naturalisten Jean-Baptiste de Lamarck. Protodarwinistisk tese innen biologi som hevder at dyr arver egenskaper som foreldrene opparbeider seg. Kroneksemplet omhandler giraffevolusjon, hvor avkommene av giraffer som har strukket seg til toppen av trærne for å spise blader – og slik opparbeidet seg lengre hals – vil arve en lengre hals enn avkommene til giraffer som har holdt seg til laverehengende blader og som dermed har vedvart som korthalsede.

lamella, eller *hommelette*, fra fr. *homme* 'mann' og *omelette* 'omelett'. Psykoanalytisk begrep fra Jaques Lacans skole ment å illustrere libidoen, rent liv eller dødsdriften (alle betegnelser for det samme) som et ikke-eksisterende, udødelig, aseksuelt organ uten kropp. Sammenlignet med The Cheshire Cat fra *Alice i Eventyrland* (smilet uten kropp) og *Alien* (udødelig, vill, formbar) fra filmen med samme navn.

Whenever the membranes of the egg in which the foetus emerges on its way to becoming a new-born are broken, imagine for a moment that something flies off, and that one can do it with an egg as easily as with a man, namely the *hommelette*, or the *lamella*. The *lamella* is something extra-flat, which moves like the amoeba. It is just a little more complicated. But it goes everywhere. And as it is something – I will tell you shortly why – that is related to what the sexed being loses in sexuality, it is, like the amoeba in relation to sexed beings, immortal – because it survives any division, and scissiparous intervention. And it can turn around. Well! This is not very reassuring. But suppose it comes and envelopes your face while you are quietly asleep ... I can't see how we would not join battle with a being capable of these properties. But it would not be a very convenient battle. This *lamella*, this organ, whose characteristic is not to exist, but which is nevertheless an organ – I can give you more details as to its zoological place – is the libido. It is the libido, qua pure life instinct, that is to say, immortal life, irrepressible life, life that has need of no organ, simplified, indestructible life. It is precisely what is subtracted from the living being by virtue of the fact that it is subject to the cycle of sexed reproduction. And it is of this that all the forms of the objet a that can be enumerated are the representatives, the equivalents (Lacan, J., *The Seminar, Book XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, p. 197–198).

Lacan diskuterer lamellaen først og fremst i sammenheng med speilstadiet (*stade du miroir*). Barnet er da 6–18 måneder gammelt og karakteriseres ved dets gjenkjennelse av seg selv i sitt speilbilde. Denne gjenkjennelsen er imidlertid problematisk for barnet fordi den egentlig er en mis-gjenkjennelse (*méconnaissance*). Barnet identifiserer seg med speilbildet (ego-identifikasjon), fordi det gir det en følelse av helhet (en overdreven identifikasjon med ego er kimen til utvikling av narsissisme i voksen alder). Speilbildet er et idealbilde, men barnet er på ingen måte i nærheten av dette idealet da det ved dette stadiet har store problemer med å balansere og kontrollere sin egen kropp og bevegelser. Likevel måler barnet seg selv ut fra dette idealstandpunktet og det som ikke passer blir holdt skjult og fordrevet ned i dypet av psyken. Dette utilstrekkelige, uperfekte, men mest av alt fragmenterte, dog likevel vedvarende, formskiftende, skremmende, som kan dukke opp når som helst når selvbildet rakner, er lamella. Lamellaen kroppsliggjør et aspekt av Lacans forståelse av det Reelle (*le Réel*), den kroppslige, materielle, hselige, men også mest opprinnelige dimensjonen av mennesket, som må kontrasteres med det Symbolske (*le Symbolique*), som knyttes til språk og underbevissthet, og det Imaginære (*l'Imaginaire*), som blir koblet til ego, identitet og bevissthet. Sml. med Aristoteles' «kropp med organer» (*σώμα οργάνικον*) og Deleuzes begrep «kropp uten organer» (*corps sans organes*). E.H.S.

lapskausasui, fra ty. *Labskaus* – sauset rett med grønnsaker og kjøttbiter og lat. *causa sui* – 'sin egen årsak'. Alternativ betegnelse på den selvforårsakede ursuppen hvorfra materie, liv, ånd og Gud stammer. Som selvforårsakende førsteårsak blir dermed lapskausasui selve førstesannheten, noe som finner sitt etymologisk belegg fra gml.eng. *soð* 'sannhet'. At *soð* forøvrig også er kognat til gml.eng. *synn* 'synd' og lat. *sontis* 'skyldig' illustrerer skyldsaspektet knyttet til sodd og lapskausspisingen utenfor fastetiden.



FILOSOFISKE SITUASJONER – RADIKALE ALTERNATIVER

KRITIKK AV
PHILOSOPHY IN THE PRESENT
BADIOU, ALAIN OG ŽIŽEK, SLAVOJ. RED. ENGELMANN, PETER
(POLITY PRESS 2009)

Av Eirik Sjøvik

«I apologize that once again I am here in agreement with my friend Slavoj Žižek» – Alain Badiou.

«Unfortunately, I must also agree with you.» – Slavoj Žižek.

Forholdet mellom filosofi og samfunn er det som opptar Alain Badiou og Slavoj Žižek i den nye utgivelsen *Badiou & Žižek – Philosophy in the Present*. Boken består av en gjengivelse av debatten disse to tenkerne holdt i Wien i 2005 og kretser rundt spørsmål som: Finnes det en rolle for filosofer å spille i dagens offentlighet; hvordan og etter hvilke kriterier bør tenkere engasjere seg i samfunnsdebatten?

Eller, debatt er kanskje ikke det rette ordet. Žižek og Badiou er enige om det meste og et gjennomgående tema i begge bidrag er deres mistro til dialogens potensial til å endre samfunnet til det bedre. Verken dialog eller toleranse er begreper som tjener opplysningstidens emansipasjonsprosjekt, de bare pasifiserer situasjonen istedenfor å finne løsninger. Men det finnes legitime måter å intervensjonere på. Filosofer bør fokusere på ikke å gå med på de alternativene som debatten gir og heller forsøke å ta utgangspunkt i ståsteder som er inkommensurable (dvs. ikke deler felles målestokk) med maktposisjonene som dominerer debatten.

Filosofiske situasjoner

Badiou's bidrag er det lengste og også det mest interessante av de to. Ikke bare presenterer han for oss det man kan kalle en oppskrift på filosofisk intervensjon, men han gjør det også på en måte som fungerer som en ypperlig introduksjon og tilgjengelig inngangsport til hans filosofiske hovedtanker. En filosof, hevder Badiou, er ikke det samme som en allviter som bare kan intervjues på TV om en allerede foreliggende problematikk om hva det skulle være og kommentere, analysere og gi sin mening, dette kan hvem som helst gjøre, forfattere, skuespillere, sogar kjendiser. En filosof's mening i slike sammenhenger ville ikke ha noe mer tyngde eller verdi enn an-

dres. At en filosof deltar i en slik setting er ikke direkte feil, men det er ingenting filosofisk over det, han stiller på lik linje med resten. Filosof handler man først som når man ikke bare belyser et nytt problem, men bestemmer dets viktighet for alle, hevder Badiou. Dette kan ikke skje kun på basis av filosofens subjektive mening eller omhandle hva som helst, men er gitt av en presis beskrivelse av hva Badiou kaller den filosofiske situasjon. En slik situasjon kjennetegnes først og fremst av en inkommensurabilitet mellom to parter som dialogen ikke kan rette opp fordi det ikke finnes noe felles holdpunkt. Istedenfor da å lete videre etter et fotfeste stort nok for begge parter burde man akseptere den manglende relasjonen mellom to standpunkter (Badiou kaller det relasjonen uten relasjon) og heller klargjøre alternativene som inkommensurable slik at det blir ubetvilelig at det er nødvendig å foreta et valg. Er man på maktens og undertrykkernes side mot sannheten eller på sannhetens og frigjøringens side mot makten? I tillegg må filosofen tenke hendelsen (*l'événement*). Dette kanskje mest sentrale begrepet hos Badiou beskrives også som unntaket og transformasjonen, mer spesifikt: «... an event is what decides about a zone of encyclopaedic indiscernibility.» (36) Det encyklopediske er for Badiou all kunnskap som florerer i en gitt situasjon som det hersker en allmenn enighet om. I en norsk kontekst kan man for eksempel tenke seg den allmenne enigheten om den norske velferdsmodellen, politisk korrekthet og anti-terrorisme, alle spillere er enige om disse spillets regler (som man også kunne kalle dem). I tillegg til dette finnes det noen aspekter som «knowledge enjoins us not to decide» (35); spørsmålet om Guds eksistens i Norge et eksempel på noe som ikke trenger å bli bestemt; tro/ikke-tro spiller her ikke noen rolle politisk sett i motsetning til i USA og Iran på den ene, positive siden, og Sovjet og Kina på den andre, negative.

På bakgrunn av dette kunne man tro at en hendelse er det som legger det tidligere uavgjorte inn i spillereglene som

noe allment godtatt. Men så enkelt er det ikke. For det første trenger det ikke å gå så langt, det er nok at noen tar et standpunkt og bestemmer at det ikke tolereres andre holdninger til en sak. Et eksempel Badiou gir er de «ulovlige innvandrerne» i Frankrike som tok stilling til sin egen posisjon og hevdet sin rett til å bo der og til ikke å bli henvist til med denne termen. De dyttet dermed sin sak inn i offentligheten og tvang folk til å ta stilling, for eller mot. Man kunne ikke lenger være nøytral til det på samme måte som vi i Norge kan være nøytral på spørsmålet om Gud finnes. En slik stillingstaken er en subjektiverende prosess da et subjekt, for Badiou, er det som er trofast til en hendelse (et kjærlighetspar eller en politisk bevegelse blir da i kraft av sin trofasthet eksempler på Badiou's egenartede bruk av begrepet subjekt). For det andre er det ikke slik at alle situasjoner som fører til en slik stillingstaken kan kalles en hendelse. Det må være et aspekt av universalitet i bildet. «These are the three great tasks of philosophy: to deal with choice, with distance and with the exception.» (12) Ethvert filosofisk begrep av betydning knytter disse aspektene sammen, hevder Badiou, filosofen må klargjøre valgets nødvendighet, avstanden mellom partene og verdien av unntaket som hendelsen representerer.

Nå vil jeg på ingen måte anklage ham for *filosofiske* intervensjoner, men noen aspekter ved Badiou's teori kan høres ut som noe Bush jr. kunne ha sagt, du er enten for oss eller mot oss, du er enten med den amerikanske frigjøringskampen eller en del av ondskapens akse. Badiou ville nok gitt Bush rett i noe av denne logikken om nødvendigheten av en avgjørelse. Men det Bush mente fram ville i Badiou's øyne likevel ikke konstituert en hendelse. Universalitet er det som driver Badiou's politiske tenkning og det er dette som mangler hos Bush. Sistnevnte foretar riktignok en avstandsklargjøring, men ikke intensjonelt: han visste at det ikke fantes noen felles målestokk, en legitim grunn til intervensjon som alle parter ville godta, og det er også derfor bevis på dette måtte fabrikeres – han står altså på maktens side mot massen. Bush' intervensjon i Irak blir dermed ikke et unntak, men snarere regelen, regelen om at noen få sterke kan øve makt over flertallet svake. Unntakene er de som fører universaliteten med seg, som ikke støtter seg på det partikulære, men som søker å inkludere alle.

Radikale alternativer

Når det gjelder Žižek er han som sagt i hovedsak enig med Badiou; filosofens rolle er å tegne opp en linje mellom klare valgalternativer. I dag betyr dette først og fremst «to change the very concepts of the debate». (51) Žižek's tekst konsentrerer seg derfor om å analysere mange av posisjonene holdt av filosofer i forhold til noen av de mest aktuelle spørsmålene

i dag – hvorav problematikker omkring bio-etikk, moderne hedonisme/egoisme, virtuell subjektivitet og terrorisme er noen eksempler – for å vise disse posisjonenes ekskluderende natur. Hvorfor skulle man gå til slike skritt? Hvorfor er det nødvendig med en komplett overhaling av debattsituasjonen? Fordi de alternativene vi blir presentert for er falske alternativer da de ikke representerer, men snarere utelukker radikale tilnærminger til problemområdene. Argumentasjonen går imidlertid ikke dypere med hensyn til hvorfor det radikale alternativet skal foretrekkes. Dette kan se ut som en mangel, men fungerer godt sammen med Žižek's syn på debatt og overbevisning: Enten har man valgt å kjempe på siden av universalitet og radikalitet eller så opprettholder man status quo; enten kjemper man for alle, uten kompromisser, eller så kjemper man for seg selv og sin gruppe. Det finnes ingen felles målestokk eller et beste argument som kan forene disse posisjonene, filosofen kan bare peke ut de forskjellige kursene det er mulig å gå.

Hvordan er det imidlertid debatten utelukker det radikale? Žižek mener grunnen til denne utelukkelsen ligger i en bestemt kobling mellom kommunikasjon og etikk. Selv om for eksempel Habermas og Derrida er uenige om mye, deler de ifølge Žižek oppfatningen om at etisk kommunikasjon er «a communication that opens to the other, recognizes him and leaves him his otherness, instead of damaging it.» (53) Žižek ser en sammenheng mellom å legge fokuset på å problematisere annenhet og et progressivt «left-of-centre» standpunkt hvor man kan kritisere kapitalismens onde sider, men likevel fungere som statsfilosof (Habermas har ifølge Žižek vært Spanias offisielle filosof! (59)) uten å true den eksisterende kapitalistiske orden. Når fokuset ligger på annenhet vil ethvert radikalt alternativ fortone seg som et potensielt Gulag og man tar følgelig til takke med en uperfekt verden. I stedet bør man problematisere det like: «Otherness is not the problem, but rather, the Same.» (53) Det sentrale må være det som er felles, en genuin politisk intervensjon kan bare gjøres på bakgrunn av dette.

Alt i alt er bokens største forse at den på en klar måte gir en innføring i den politiske tenkningen til to vanskelige tilgjengelige tenkere. Selvfølgelig kunne man alltså ønske seg en litt dypere gjennomgang, men hvis man er ute etter noe slikt er det nok av andre bøker å velge mellom fra disse forfatterne man kan fordype seg i. Den fraværende debatten mellom dem, som de også stadig bemerker underveis, kunne vært sett på som en mangel, men nærer heller opp om det budskapet de deler: Det handler ikke om å overbevise ut fra felles målestokker, men å klargjøre forskjellen og vise hva som er på spill.

IDENTIFIKASJON OG MOTIVASJON: EN ANALYSE AV HARRY FRANKFURTS HIERARKISKE TEORI OM FRI VILJE



MESTERBREV VED MONICA ROLAND

Hva handler masteroppgaven din om?

Frankfurts frihetsbegrep er knyttet opp mot hans teori om viljen og hvordan denne er konstruert. Et lite barn som pønsker ut hvordan komme seg opp til godteriskålen på kjøkkenbenken har ikke fri vilje, ifølge Frankfurt. Barnet har faktisk ikke vilje i det hele tatt. Hans frihetsbegrep tar dermed utgangspunkt i en oppfatning om at våre handlinger skiller seg fra dyrs og små barns handlinger: En voksen person kan reflektere over sine ønsker og handlinger på en måte små barn og dyr ikke kan. Vi har det Frankfurt kaller høyere-ordens ønsker og volisjoner. Vi kan identifisere oss med visse ønsker fremfor andre. Vi kan reflektere over *hvorfor* vi skal tilfredsstillende et ønske og ikke bare hvordan vi skal tilfredsstillende det. Vi kan ønske at vi var foruten visse ønsker og preferanser, altså ønske at vi var annerledes enn det vi er. Denne evnen til refleksiv selv-evaluering er dermed av avgjørende betydning. Det er denne evnen som gjør at vi er konstituert på en annen måte enn små barn og dyr. Den muliggjør at vi har en vilje, være seg fri eller ufri.

Jeg ser i min oppgave på hva denne evnen til refleksiv selv-evaluering består i og hvilke implikasjoner dette har for Frankfurts frihetsbegrep. Jeg er særlig opptatt av Frankfurts begrep om identifikasjon (med et ønske) og hans begrep om selvet, og drar inn både Michael Bratmans og David Vellemans kritikk av disse.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Selv om jeg er ekstremt fascinert av Frankfurts forsøk på å fange inn hva det vil si å være en person – jeg synes det er et særdeles vakkert prosjekt, særlig med hans vektlegging av viktigheten av det vi bryr oss om – så mener jeg hans teori medfører en del problematiske implikasjoner. Min hovedinnvending er at hans teori er for svak. Frankfurts sentrale tese er at fri vilje inntreffer når det er symmetri mellom personens høyere-ordens volisjoner og første-ordens ønsket. Hvorvidt en aktør handler av fri vilje avhenger kun av om denne symmetrien inntreffer på det tidspunktet aktøren handler. Frankfurt omtaler selv denne symmetrien i viljen som «a happy chance». Det finner jeg forstyrrende! Personen er ikke i en tilfredsstillende grad årsak til sin egen handling. Jeg argumenterer derfor for at en teori om fri vilje trenger en tilleggsbetingelse om en kausal forbindelse mellom høyere-ordens nivå og første-ordens nivå. Ikke minst for å redegjøre for det vedvarende subjektets relevans og rolle i en slik teori.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Først og fremst bør jo folk lese Frankfurt! Min oppgave er allikevel en grei og oversiktlig innføring, tror jeg, i hans hierarkiske teori. Dessuten er den skrevet på norsk, noe som gir mindre språklig motstand for de som måtte ha norsk som morsmål.

Hva er dine planer for fremtiden?

Fylle bankkontoen og skaffe meg et stipend. Ikke nødvendigvis to kompatible aktiviteter, men det er jo lov å drømme.

EN MORALISERENDE NAYSAYER

ANMELDELSE AV
ARNE JOHAN VETLESENS
FRIHETENS FORVANDLING. ESSAYS OG ARTIKLER 2002-2008
(UNIVERSITETSFORLAGET 2009)

Av Magnus Løvold

I sitt magnum opus *The Human Condition* fra 1958 hevder Hannah Arendt at den vestlige filosofiske tradisjon gjorde seg politisk irrelevant nærmest før blekket hadde rukket å størkne på presokratikerenes papyrer for over to tusen år siden. Det mest populære av alle populærfilosofiske referansepunkt, Platons hulelignelse, bærer i Arendts øyne bud om en filosofisk tradisjon som, ved å nedvurdere og tidvis fullstendig neglisjere verdens kontingente og stadig foranderlige *fremtredelser* til fordel for presumtvt universelle *prinsipper*, skulle vise seg ute av stand til å si noe betydningsfullt om politikkenes domene, nemlig handlingsverdenen (*praxis*). Mot denne bakgrunnen står Arne Johan Vetlesens artikkelsamling *Frihetens forvandling* frem som en intellektuells forsøk på å krype ned og inn i den skyggelagte hulen filosofien klatret ut av for over to tusen år siden. Og hva sier han der nede? Stopp en halv!

På overflaten fremstår *Frihetens forvandling* som et konglomerat av svært varierte og mer eller mindre relaterte artikler og essays publisert i fortrinnsvis norske aviser, tidsskrifter og antologier i perioden 2002–2008. De forholdsvis korte avisartiklene, som Klassekampens og Morgenbladets trofaste lesere allerede vil være kjent med, berører et vidt spekter av kjente temaer: Her står å lese om alt fra barneoppdragelse, SVs skolepolitikk, reklameguruen Ingebrigt Steen Jensens *Ona fyr*, den tidligere skiløperen Gudmund Skjeldals *Fallende Snø*, den incestuøse østerrikeren Joseph Fritzl's ugjerninger, til tidligere utenriksminister Torvald Stoltenbergs meglerrolle under folkemordet på Balkan. I tillegg kommer en rekke lengere og mer filosofisk interessante essays om vennskap, nietscheansk ressentiment og Jürgen Habermas' syn på natur og religion – bare for å ha nevnt noe.

Vetlesens stil er like variert som temaene han befatter seg meg. I det ene øyeblikket hamrer han løs med en

dyp og rammende sarkasme, som når han i polemikken mot Steen Jensen raljerer: «Slipp denne mannen frem, det er en proffspiller vi har fått ut på banen» (Vetlesen 2009:141). I neste øyeblikk er imidlertid tonen en ganske annen. I essayet «Menneskeverd i lys av dets misaktelse» er sarkasmen erstattet av en pedagogisk og spørrende stil på grensen til det naive:

Finnes menneskeverd slik for eksempel trær og stein finnes – som noe vi treffer på i den ytre verden og som besitter bestemte egenskaper, egenskaper som gjør dem til det de er (trær stein) enten vi – menneskelige subjekter – spør oss hva de er eller ei? (Vetlesen 2009:248).

Vetlesens umiskjennelig kronglete syntaks; hans fascinasjon for neologismer (som «opsjonsamfunnet» og «valgtvang»), engelske låneord (som «kid empowerment» og «instant gratification») samt en utstrakt bruk av innskutte leddsetninger, gjør partier i enkelte av de lengere essayene unødvendig tungt tilgjengelig. At tilnærmingen i tillegg er tverrfaglig og trekker veksler på både sosiolog og psykoanalyse i tillegg til – naturligvis – et bredt spekter av ulike filosofer, gjør det heller ikke enklere for lesere som ikke er familiære med Vetlesens uttrykk. Som et selverklært barn av Frankfurterskolen og sin tidligere mentor Jürgen Habermas, legger Vetlesen dessuten et forholdsvis høyt ambisjonsnivå for dagen. Ulikt det store flertall av *puzzle-solvers* som amerikanske og europeiske universiteter flommer over av, gir Vetlesen uttrykk et håp om å si noe om de siste tiårenes samfunnsmessige utvikling *som sådan*. Som han selv sier det i samlingens introduksjonskapittel:

I den grad en essay- og artikkelsamling kan ha et program, er det dette: å analysere hva som har skjedd med friheten i nyere tid, for derigjennom å peke på hvilke andre verdier og krefter



som blir stryket når frihet utropes til vårt samfunns ypperste verdi, og hvilke som blir svekket, glemt eller nedvurdert (Vetlesen, 2009:8).

Til tross for at artiklene og essayene er kategorisert i fire ulike seksjoner (del I–IV), er det ingen åpenbar logikk i hvordan de er satt sammen, ei heller i hvilke temaer Vetlesen velger å skrive om, og hvilke han lar ligge. De store gjennomgripende temaene – ondskap, nyliberalisme og natur/miljø – dukker alle opp i flere seksjoner, og til tross for hva tittelen og det overfornevnte sitatet får oss til å forvente, skal det en hel del fantasifull tolkningsvirksomhet til dersom frihetsbegrepet skal anta form av noe som likner på en rød tråd.

Imidlertid, mangelen på tematisk og stilistisk koherens er ikke nødvendigvis et problem. I kraft av å være en essay- og artikkelsamling, så kan ikke *Frihetens forvandling* analyseres som et filosofisk verk. For å parafrasere Aristoteles' metodologiske diktum i den *Nikomakiske etikk*: Analysen av et verk stå i samsvar med verkets natur, og *Frihetens forvandling* består ikke, og er ikke ment å bestå av kun ett argument, ett hovedpoeng eller ett sett av premisser. Den kan derfor heller ikke analyseres, eller kritiseres, deretter.

Mer fruktbart, og i tråd med verkets natur, vil det være å tolke utgivelsen performativt: Som en intellektuells forsøk på å spille en rolle som samfunnsdebattant, ved hjelp av den konseptuelle stringens og emosjonelle sensitivitet han har ervervet seg gjennom sitt, om ikke livslange, så allikevel betydningsfulle virke som filosof.

Som sådan viser *Frihetens forvandling* seg først og fremst som iscenesettelsen av filosofen Arne Johan Vetlesen som en arendtsk intellektuell i den norske offentligheten. Arendt anså hovedoppgaven til en offentlig intellektuell å være å forhindre at politikk reduseres til totalitær voldsmakt og administrasjon. Og dette oppnås verken ved å nekte å befatte seg med partikulære politiske spørsmål eller ved eksplisitt å gi uttrykk for, eller støtte til, et partikulært politisk standpunkt. Snarere, den offentlige intellektuelles oppgave består, sa Arendt, i dette og dette alene: å si sannheten.

Den sannheten Vetlesen gjør seg til talsmann for i *Frihetens forvandling*, og som også tilkjenner hans metaetiske posisjon, er ikke en faktisk, men en *moralsk* sannhet. Imidlertid, dersom man i *Frihetens forvandling* forventer å finne et filosofisk koherent forsvar for moralsk realisme *qua* metaetisk posisjon, vil man nok bli skuffet. Den moralske realismen, altså antakelsen om at det finnes objektive moralske fakta uavhengig av, blant annet, kulturell variasjon, ligger snarere som et latent bakteppe for Vetlesens

ulike synspunkter og argumenter. Konfrontert med en samfunnsdebatt og et intellektuelt klima som synes å redusere politikk til spørsmål om teknikk og administrasjon, så fremstår Vetlesen som en som insisterer på at disse spørsmålene også har en moralsk dimensjon, en uavhengig moralitet som *ikke* kan reduseres til tekniske spørsmål om hva som for eksempel bibringer mest lykke (utilitarisme), men som nettopp *motstår* denne reduksjonen.

Å insistere på en saks moralske aspekter oppfattes gjerne som moralisme. Og moralisme er tilsynelatende kun gangbar politisk mynt i dagens Norge i den grad «de andre» (dvs. de muslimske og somaliske minoritetene på Grønland (jf. Hadia Tajiks «bygdedyr»), geriljagrupper i Afghanistan (jf. oberstløytnant Solbergs «usle kryp»), det kongolesiske rettssystemet, etc.) er objekt for den moralske (for)dømmelsen. Mangel på oppslutning, og å bli oppfattet som upopulær, er imidlertid ikke noe Vetlesen synes å være nevneverdig bekymret for. Han er da heller ikke, og mener heller ikke, å være politiker. Er det noe han viser i sitt virke som samfunnsdebattant, så er det en tilsynelatende fullstendig fraværende frykt for at det han sier skal vekke mishag og misbilligelse.

I en tid og et samfunn hvor ord som «frihet», «uavhengighet», «selvtilstrekkelighet», «upartiskhet», og «ansvar for egen læring» går sin seiersgang blant politikere og andre samfunnsdebattanter, idler Vetlesen seg kjerringa mot strømmens gevanter og sier «nei, nei, nei». *Nei*, den friheten, uavhengigheten og selvtilstrekkeligheten som omfavnes av høy og lav langs det politiske spektrum i hele den vestlige kulturkrets, er i realiteten en «valgtvang» som fører til mentale lidelser og selvmord (Vetlesen 2009:17–56). *Nei*, den upartiskheten som Thorvald Stoltenberg og hans medsamsvorne smykket seg med da de forsøkte å megle seg ut av folkemordet på Balkan, var i virkeligheten en aksept og en oppfordring til gjerningsmennene om å fortsette sine genocidale ugjerninger (Vetlesen, 2009: 238–247). *Nei*, du skal ikke tåle så inderlig vel den urett som ikke rammer deg selv, og; *Nei*, med henvisning til ofrene for Holocaust, og spesielt Primo Levi, du skal ikke engang tåle så inderlig vel den urett som faktisk har rammet deg selv, men insistere på det gale du har blitt utsatt for. Vetlesen reagerer gjennomgående negativt på nærmest samtlige aspekter ved den samfunnsmessige og politiske utvikling som har funnet sted de siste tiårene, og når han griper fatt i konkrete saker, så er det for å rope, tilsynelatende uten unntak, «stopp en halv!»

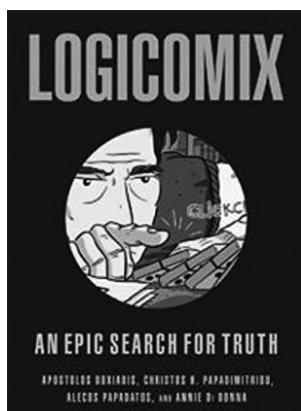
Mindre upopulær blir Vetlesen antakeligvis ikke av å aktivt omfavne det gammelmannsaktige mantraet «alt var bedre før», uten å være villig til å gi en positiv redegjø-

relse av hva dette «før» skulle bestå i. Å legge den Arendt-inspirerte innsikten, om at menneskets tilværelse er *avgrenset* til grunn – at ikke alt er mulig, enn si valgbart, til tross for hva Adidas-reklamene skulle forsøke å overbevise oss om («Impossible is nothing») – for så å hevde at disse grensene, menneskenes grunnvilkår, består av det mildt sagt dystre pentagrammet *avhengighet, sårbarhet, dødelighet, relasjonenes skjørhet* og *eksistensiell ensomhet*, kan heller ikke anklages for populisme. Og venner får man heller ikke av å angripe og ironisere over de som politisk sett står en nærmest. Den norske venstresiden, som han hevder å henvende seg til, omtaler han sarkastisk som «progressiv» og innledningsvis som «merkelig tafatt og påfallende idéfattig» (Vetlesen 2009:13).

Men hva blir da konklusjonen? Viser Vetlesen i *Frihetens forvandling* seg kun som en halvgammel og pessimistisk grinebiter som er i stand til å argumentere elokvent for, om ikke at alt nødvendigvis var bedre før, så at det i hvert fall ikke er spesielt bra nå? Både ja og nei. Ja, Vetlesen fremstår som en konsistent *naysayer*, som en som har gjort det til sin samfunnsmessige oppgave å peke på de problematiske aspektene ved en tid og et samfunn hvor flesteparten sier «videre!» og «ja, ja, ja». Han presenterer heller

ikke et positivt politisk alternativ til den nyliberalistiske ideologien han mener er ansvarlig for mye av dagens mest grunnleggende samfunnsproblemer. Han sier ikke engang noe om hvordan denne utviklingen eventuelt kan bremses eller reverseres.

Men *Frihetens forvandling* kan ikke, som sagt, kritiseres for dens mangel på et politisk alternativ. Nei, den må grunnleggende tolkes som en intellektuells forsøk på å minne den politiske offentligheten på aspekter ved den samfunnsmessige utvikling som synes å gå tapt i politikerne evige jakt på flertallets oppslutning. Et demokratisk regime vil nødvendigvis stryke flertallet med hårene, og derfor underkommunisere de problematiske aspektene ved flertallets oppfatninger og adferd. Men nettopp derfor er det så viktig å ha offentlige intellektuelle, som Vetlesen, som våger å kaste seg ut i offentligheten og rette skytset, og kritikken, mot flertallet. *Frihetens forvandling* kunne med hell vært lettere tilgjengelig, og det er tvilsomt at den vil bli lest av mange utenfor universitetets vegger, men den representerer et godt, og viktig forsøk på å gjøre filosofien politisk relevant.



BERTRAND RUSSELL SOM TEGNERIEHELT

ANMELDELSE AV
LOGICOMIX: AN EPIC SEARCH FOR TRUTH,
APOSTOLOS DOXIADIS & CHRISTOS H. PAPANIMITRIOU
(BLOOMSBURY PUBLISHING PLC, 2009)

Av Gorm Rødder

Logicomix er noe så uvanlig som et psykologisk drama om logikk – i tegneserieform. Bertrand Russell har hovedrollen, men boken handler like mye om den spesielt hendelsesrike perioden i moderne logikkens historie som sammenfaller med Russells liv: fra logikken han vokste opp med, som knapt var vesentlig utviklet siden Aristoteles, via Freges og Cantors utvikling av mengdelæren, til denne tidlige formen for moderne logikk ble konfrontert med Wittgensteins og Gödels nesten umulige utfordringer.

Nesten alle aktørene som opptrer introduseres gjennom Russells studier av dem eller hans personlige møter med dem. Frege, Cantor, Hilbert og flere andre får vi se bli oppsøkt av Russell som ung mann, enten dette faktisk skjedde eller det kun skjedde i ren intellektuell forstand, altså at han «var der i ånden». Whitehead blir vi selvfølgelig kjent med i forbindelse med Russells mangeårige samarbeid med ham om *Principia Mathematica*. Wittgenstein og Gödel vises som sterkt inspirerte av Russell, spesielt av det nevnte storverket. Men på tross av alt dette er boken ikke ment som verken en innføringsbok i logikk eller en biografi i noen streng forstand. Dette gjør hovedforfatteren, Apostolos Doxiadis, helt klart i begynnelsen av boken, hvor han selv fremtrer i tegnet form. Denne boken er bare en fortelling, forklarer han. En heltefortelling. Bertrand Russell er, med sine vanvittige ambisjoner og anstrengelser, en slags intellektuell tegneseriehelt. Mediet hevdes altså å være helt naturlig for fortellingen, noe jeg ikke bare kan si meg enig i, men finner bent frem engasjerende: Jeg kan komme på mye mer fra filosofi- og vitenskapshistorien som jeg veldig gjerne vil se adaptert til tegneseriemediet, eksempelvis hentet fra den kartesianske eller førsokratiske delen av filosofihistorien, eller også historien som fortsetter der *Logicomix* runder av, med Turing og utviklingen av datateknologi.

Som nevnt fremstilles forfatteren selv inne i boken.

Men også tegneren, koloristen og et par av de andre som står bak boken er til stede. Jevnlig avbrytes fortellingen om Russell av at vi skal gis innblikk i hvordan de sammen arbeider med fortellingen i et studio i Athen. Vi får høre hva de synes om karakterene som har blitt introdusert og det som har hendt så langt, og får spionere på tankeprosessen bak hvilke vendinger de beslutter at fortellingen skal ta videre. Dette er ment hovedsakelig som en fortellerteknikk, selv om det også brukes til å eksemplifisere selvreferanse, noe som tas opp i forbindelse med Russells – etter eget utsagn – største bidrag til logikkens historie, det som har fått navnet Russells paradoks¹. Men eksemplifiseringen er unødvendig, og fortellerteknikken fungerer like dårlig her som den generelt gjør. Dessuten står det konversasjonelle og ofte trivielle med disse meta-episodene etter min smak i grell kontrast til den dype og mektige stemningen selve fortellingen til tider klarer å fremkalle. Boken lider en del på grunn av dette.

Sett for seg selv er tragedien om Russell og hans voldsomt store, men etter hvert hardt testede, tro på logikk veldig interessant. Dessverre er behandlingen av den altfor overfladisk til at boken kan anbefales som en filosofisk bok. Likevel må det sies at selv om den ikke er direkte lærerik, kan man kanskje trekke en mer indirekte fordel av å lese *Logicomix*, en man for øvrig også kan trekke fra mange andre slags historiske dramatiseringer: De forenklete og lett karikerte ansiktene som blir satt på en rekke historiske navn gjør nytte for seg som snarveier for hukommelsen, knagger som gjør det lett for mer substansiell kunnskap å feste seg. På denne måten kan boken være mer enn bare ren underholdning, i hvert fall for dem som ikke i utgangspunktet er så godt kjent med historien.


Rent litterært har den dog svakheter. Stedvis får man innlevelsen punkttert av en ganske usannsynlig språkbruk og oppførsel, og poenger det snakkes om eksemplifise-

res med handling på en måte som virkelig ikke fungerer. Tegneseriemediet kunne dessuten blitt brukt bedre, for eksempel ved å benytte diagrammer til å forklare tekniske poenger. Men alt dette forandrer ikke det faktum at det er en god historie i bunn. Dessuten er tegnestilen meget behagelig, i hvert fall for mine øyne. Så alt i alt må det sies

at selv om boken ikke er et *must*, har det blitt gjort en god nok jobb til at den kan være verd å få tak i, i hvert fall dersom man interesserer seg for moderne logikks historie og de skjøre og eksentriske personlighetene bak denne veldig viktige perioden med plutselig og voldsom utvikling.

KRYSSORD

Av Mats Lende

	ATOMER NYTELSE	DIPLO- MATEN	VASE INERT	VERDEN	DEKKET	PRIPPEM FINS	PREST
	SØSTRE KJENT		RASE				
FILOSOF LEVE		YRKE POPULAR				LIKE ART.	
	STAT REELL		KARAKTER REVOL- UTVEKSEL	UTSYN	DRAKT LIKE		
PANEVN- ING DØDE				TALL LIKE			
		HUG		LØP SELSKAP		FISK POST	
DRØFTE			DANSK BI DIKT		FINS PROM.		
SVAR		BOKA	GARN	HANVET GODT LIVEL...	P.S RETNING	DYR TEGNET HUND	
DESSERT	TYNNE GROV		SELVOPP- GIVELSE BUNT				SKAPER LACAN
	SKUFFE						
SYKDOM UTLANS- SENTRAL	UTALER ØRELEGE			BRENN KORRO- DERE		DAMPER POLITI	
			HOLDEN LEVE				NEKTE
MELDING			HOLDE- PLASSE SMILE				
LOVNLIG	FAT	ROM			PYTT	FILOSOF	FINS
		DRIKKEN	ORGAN SPØR				
FILOSOFENE	SPISS ERA BACH TIL...		POLLI- NERER RUNDE			TUKT	FINS GILDE
				TILE- SELSKAP LURERT		TRE BACH- SUTTE	
BIB. PERS		SLAG				SMILE VOKSE	LOKKE- MAT
DEKA- GON			UMORALSK SKLI				NYN. ART.
		GRIPES		SINNET			
VELGER	FRØ				NYN. PROB	HA	

REISEBREV FRÅ FRANKRIKE

Av Jon Furholt

Frankrike er eit land med ein lang tradisjon for akademia, for tenking og for filosofi, og republikken har minst like lang tradisjon for kritikk, protest og revolusjon. På same måte som Descartes sitt avgjerande bidrag til filosofien med ein radikal dualisme er Frankrike eit tvikløyvd land der det finst eit skarpt skilje mellom makt og folk, mellom kultur og pøbel og mellom tradisjon og revolusjon. Og på same måte som all fransk filosofi etter Descartes har vore meir eller mindre eksplisitte posisjonar vis-à-vis det kartesianske prosjektet må me sjå tvikløyvinga i det franske samfunnet som eit intrikat system av rørsle og motsetnad, eit lappeteppje av maktdynamikk og intellektuell refleksjon. Når eg no skriv eit reisebrev frå Paris er det som student. Eg studerer fyrste året av ein mastergrad i politisk og etisk filosofi ved det berømte og respekterte, men akk så utskjelte, Université de Paris IV, best kjent som la Sorbonne. Som studerande i fransk politisk filosofi ser me at dualismen i det franske samfunnet kjem til uttrykk i filosofien og i universitetslivet like mykje som i samfunnet elles, som eit møte mellom det radikale og det konservative. På den måten er reisebrevet mitt ikkje ei historie om ein utlending sitt møte med eit rart akademisk system eller om lærdommar eg kan ta med meg til fedrelandet, men det er historia om det franske, det radikalt konservative og det konserverande radikale.

Då den vesle mannen, som seinare berre vert kalla «Sarko», steig opp i presidentstolen i 2007 vart det snart klart at det franske systemet skulle endrast, samfunnet skulle effektiviserast og akademia skulle måtte ta den samtidige, globaliserte verda på alvor. Reforma LRU, *loi relative aux Libertés et Responsabilité des Universités*, er ei liberalisering i god Bologna-ånd der universiteta skal drivast som ei bedrift, der universiteta får ein utvida økonomisk autonomi og dermed òg ansvaret for at reiknskapet går opp, koste kva det koste vil. Dette tyder at stadig større delar av inntekta til eit universitet må kome gjennom mellom anna utleige av lokale, ekstern finansiering, høgare skulepengar og så vidare. Reaksjonane lét ikkje vente på seg og dei franske studentane oppfatta reforma som eit grovt åtak på den

akademiske fridomen og det kritiske sjølvstendet som er fundamentalt for eit akademi. Vinteren og våren 2009 vart på mange måtar eit kampsemester der kvardagen min var bygd opp av ei veksling mellom intens lesing på Sorbonne sitt ærverdige bibliotek på den eine sida – og barrikadar og demonstrasjonstog på den andre – politisk kamp og filosofi gjekk såleis hand i hand og kunne ikkje skiljast: Det vart ein kamp om å ta vare på ein plass der me reflekterer over politisk handling og korleis me kan kjempe nett den kampen. Eg gjekk altså frå gata til lesesalen, frå slagord til ordstrid, og attende. Me stod saman, me var sterke og me var overtydd om at styresmakta måtte vike.

I midten av mai fell rørsla saman. Me hadde streika og blokkert, me hadde stått skulder ved skulder med professorar og reinhaldspersonale, men etter fleire månader hadde me ikkje oppnådd noko av det me ville, mediedekkinga hadde vorte redusert til ein marginal notis på side 7; Sarko var for sterk.

Mykje av problemet var at det kraftigaste våpenet studentane hadde var streiken og blokaden, men fordi universitetet ikkje er ein profittgenererande institusjon så klarte dei ikkje å presse samfunnet nok til at det ville reagere – snarare tvert om. Sarkozy, med sin forakt for dei humane og kritiske vitskapane, *sparte* pengar på ein universitetssektor i streik. Han kunne berre lene seg attende og vente til studentane hadde rast frå seg og til dei stod att overfor tapte semester og tomme vitnemål, før det bar attende til det gamle, eller på sarkozysk: det nye. Studentane sitt våpen hadde rusta sidan 1968 og trefte ikkje samfunnet der det gjorde vondt.

Dette siste poenget tek meg vidare til ei anna historie som spelar seg ut i bakgrunnen av, og parallelt med, universitetsstreiken, ei historie der eg ikkje lenger er ein aktør, men berre ein tilskodar. Det er historia om Julien Coupat. Den 35 år gamle mannen flytta i 2005 med eingruppe vener, fleire av dei studentar ved Sorbonne, til den vesle provins-landsbyen Tarnac i det sentrale Frankrike der dei dreiv eit lite småbruk og eit landhandleri. Her freista dei

å leve så sjølvfungerande som mogleg medan fleire av dei pendla inn til storbyen. Dette livet gjekk i fred og ro over lang tid heilt til det eksploderte ein dag på hausten 2008. Coupat, saman med kjærasten og fleire andre, vart arrestert for mistanke om sabotasje på den franske høgfarbana TGV, noko som hadde fått toga til å stå stille og som hadde lamma heile det nordlege Frankrike fleire gongar i løpet av hausten. Coupat (med eit namn som liknar veldig på ordet «coupable» og som vert sett på som hjernen bak det heile) vart med venane sine dei fyrste til å teste ut det nye post-WTC-regelverket: Dei vart sikta for terrorisme utført av ei gruppering som vart skildra av innanriksministeren som «l'ultra-gauche, mouvance anarcho-autonome»¹. Førelsingane min vart på grunn av dette prega av stadige avbrot med appellar for terroristen Coupat. Han hadde aldri skadd eit menneske, hadde aldri truga eit liv, men han fekk det samtidige samfunnet til å reagere, og det med dei kraftigaste reiskapane dei har: antiterrorssystemet. Han fekk ein reaksjon fordi han hadde ramma systemet der det likar det minst, i profittåra.

Eg veit ikkje kva dette tyder, eg veit ikkje eingong om

dette kvalifiserer til eit reisebrev, og det er framleis ikkje klart om Coupat er coupable, men eg veit at han, der- som han gjorde det, klarte noko som hundretusenar av studentar ikkje klarte på eit heilt år, det nesten ein million demonstrantar frå heile det franske samfunnet ikkje klarte ein kampfull vårdag i april: å få fram ein reaksjon.

Filosofisk sett er ikkje dette irrelevant, særleg ikkje når det gjeld sjølve livsvilkåra til den akademiske filosofien i den moderne filosofiens opphav: det er ein kamp for eksistens og ein eksisterande kamp, ei historie eg ikkje kan vere ein statist i. Det som slår meg som filosofistudent overfor ein slik politisk situasjon er at eg på ein måte lengtar attende til ein mai 68, ein vår eg aldri har opplevd eller som eg aldri har hatt noko forhold til. Det vert feil å seie at mai 68, sjølv om det hadde store konsekvensar for samfunnet, var ein suksess. I alle høve i den forstand at ideala vart realiserte. Det er i grunn irrelevant. Viktigare er det å peike på at Marx sin 11. tese om Feuerbach hadde eit konkret innhald, og vart teken på alvor som møtepunkt mellom filosofi og verda. Så kan dei faktiske konsekvensane verta dømt av tida som kjem.

NOTER

¹«ultra-venstre, ei anarcho-autonom rørsle»

FILOSOFIQUIZ

1. Žižek ble magister i filosofi med en avhandling om tre franske poststrukturalistiske tenkere. Hvilke?
2. Hvilken diagnose tillegger Žižek dagens ideologiske landskap?
3. Ifølge Žižek er det ikke filosofens oppgave å forklare verden. Hva mener han oppgaven i stedet er?
4. I hvilken vitenskapsgren har Žižek doktorgrad, foruten i filosofi?
5. Hvilken bok regnes som Žižeks gjennombruddsbok?
6. Hva er den første historiske handlingen hos Marx?
7. Hva er grunnen til at politisk radikale bønder avviser kong Arthurs hevd på kronen i Monty Python and the Holy Grail?
8. Hva mener Žižek om den marxistiske forståelsen av ideologi som falsk bevissthet?
9. Hva er ifølge Žižek forskjellen på det eksplisitte politiske budskapet og den virtuelle teksturen i The Sound of Music?
10. Hvilket politisk parti stilte Žižek til valg for som Slovenias president?
11. Hva heter den siste filmen Žižek har stilt opp i?
12. For hvilken tenker er «speilstadiet» et sentralt begrep?

- 1: Ustrekning i tid og rom.
 2: Dagens ideologi er ifølge Žižek preget av to former for fetisjisme, den liberale og den fascistiske.
 3: Krittik av våre ideologiske forutsetninger
 4: Psykoanalyse
 5: The Sublime Object of Ideology, publisert i 1989
 6: Produksjonen av midler for å tilfredsstille de grunnleggende behov
 7: «Strange women lying in ponds distributing swords is no basis for a system of government. Supreme executive power derives from a mandate from the masses, not from some farcical aquatic ceremony»
 8: Han følger Althusser's krittik, og hevder ideologi er bevissthet – ikke sann bevissthet, som er umulig, men den eneste formen for bevissthet vi kan oppnå.
 9: Overflaten er antifascistisk, mens den virtuelle teksturen er fascistisk.
 10: Liberalna demokracija Slovenije, er ikke ubetydelig liberalt parti. Bak de fire som ble valgt til denne posten kom Žižek på en uheldig dog respektabel femteplass (ja, hele fire personer ble valgt til president samtidig).
 11: Examined Life
 12: Jacques Lacan

NESTE NUMMER

GUD

Hva mener vi med «Gud»? Finnes Gud? Kan Gud finnes? Og er disse spørsmålene noen av de mest sentrale vi kan stille oss, eller er de irrelevante? Hva står og faller egentlig på spørsmålet om Gud eksisterer?

Filosofisk supplement 2/2010 handler om Gud: Gud som går fra å være en tilbaketrukket førstebeveger hos Aristoteles til den allmektige himmelens og jordens skaper hos Augustin, til Descartes' hendige garantist for at sansene ikke bedrar oss. Kan noen av disse gudene bevises? Kan de motbevises? Og hvor ligger egentlig bevisbyrden i spørsmålet om Gud? Kan troen tre inn der fornuften tier?

Kanskje er Gud, uavhengig av om hun kan bevises, en praktisk fiksjon; en trøstende livsløgn i en ellers tom tilværelse, og en opprettholder av moral i en lovløs verden. Eller bør Gud, dersom ingen beviser kan legges på bordet, gå samme vei som tusser, troll og alver? Og viser ikke Euthyfron-dilemmaet og det ondes problem at moral er like problematisk med Gud som uten?

Hvis du har noen tanker om Gud, håper vi på ditt bidrag til neste nummer av Filosofisk supplement.

Frist for innsending av bidrag er 14. mars

Tema for nummer 3/2010 er «Forskjell».

Frist for innsending av bidrag til dette nummeret er 1. juli

Til begge utgaver vurderer vi også tekster som ikke omhandler temaet.

Vår e-postadresse er filosofisk-supplement@ifikk.uio.no. I tillegg finner du mer info på vår hjemmeside www.filosofisksupplement.no.

Vi tar i mot både ferdige tekster og utkast du vurderer å viderutvikle.

BIDRAGSYTERE

Lars Bergesen (f. 1981) er mastergradsstudent i idehistorie ved UiO.

Anders Fjeld (f. 1983) har en mastergrad i filosofi fra UiO, og virker nå som skribent og oversetter i Paris.

Helga Forus (f. 1979) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Jon Furholt (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Chantal E. Jackson (f. 1977) er bachelorgradsstudent i Tverrfaglige Kjønnstudier ved UiO.

Hege Dypedokk Johnsen (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Morten Lyngeng (f. 1972) har PhD i filosofi fra New School for Social Research i New York.

Magnus Løvold (f. 1984), er mastergradsstudent i Peace and Conflict Studies ved UiO.

Gorm Rødder (f. 1983) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Eirik Sjøvik (f. 1984) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Sead Zimeri (f. 1975) har studert klassisk og moderne arabisk filosofi i Damascus. Er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO, i tillegg til å være prosjektkoordinator for Islam og det liberale samfunn.

Slavoj Žižek (f. 1949) er dr.phil. i filosofi fra Universitetet i Ljubljana. Han er senior researcher ved Institutt for Sosiologi, Universitetet i Ljubljana, professor ved European Graduate School, international director ved Birkbeck instituttet, Universitetet i London og president for Foreningen for teoretisk psykoanalyse, Ljubljana.

Illustrasjoner

Ane Steinholt Hem (f. 1979) er utdannet illustratør fra Escola Comic Joso i Barcelona og masterstudent i estetikk med fordypning i litteratur ved UiO.

Arild Midthun (f. 1964) er tegneserietegner, illustratør og avistegner

Stine Beate Schwebs (f. 1971) har tt ufullført hovedfag i filosofi, master i ESST (UiO) og 2 år på Einar Granum kunstfag skole. Nå ansatt ved Naturfagsenteret på Mat.nat., UiO.

Ingrid Rognstad (f. 1987) går 2.året på Visuell Kommunikasjon ved KHiO.

Francesca Vimme (f. 1984) er bachelorgradsstudent i asiatiske og afrikanske studier, studieretning Afrika sør for Sahara ved UiO.

Frida Sebina Skatvik (f. 1983) har nettopp avsluttet en mastergrad i idéhistorie. Jobber som omviser på Ibsen-museet og som frilansjournalist.

Kryssord

Mats Lende (f. 1985) har bachelorgrad i filosofi fra UiO.