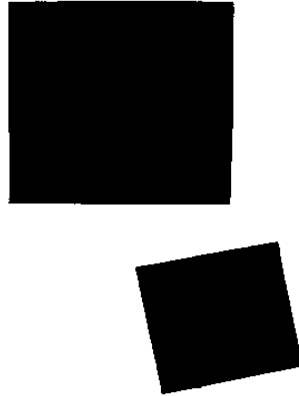




GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION



Det posttraumatiska subjektet

- subjekt, kapitalism och kristendom hos
Slavoj Žižek.

*“The post-traumatic subject -
subject, capitalism and christianity in the works of Slavoj Žižek”*

Ludvig Lindelöf

Termin: VT 2011
Kurs: RKT 255 Teologi, Examensarbete
för masterexamen, 30 hp
Nivå: Avancerad
Handledare: Bo Claesson

Abstract

The study is aimed at investigating the Slovenian philosopher Slavoj Žižeks theories of the ontology of the subject, the crisis of our modern society and his views on how theology, especially Christian theology, can provide the answer for the threats to our society.

My main object is the article *Descartes and the post-traumatic subject* (2008) where Žižek elaborates thoughts about the subject and our capitalistic society. To be able to grasp these thoughts in full I have undergone an investigation not only on the writings of Slavoj Žižek, but also on the philosophers to whom he owe much of his theories, such as G.W.F. Hegel, Friedrich Schelling, Karl Marx and Jaques Lacan.

In the study I have shown how the subject is, according to Žižeks psychoanalytic theories, decentered. That it's lacking a stable core, that it basically *is lack*. One of the main problems, creating our global capitalistic “worldless” and excluding society is, according to Žižek, the fact that we do not realize this, but instead are forever attached to the fantasy of returning to the paradise from which we once came.

I have done the above to provide an understanding of how the psychoanalytic goal of “traversing the fantasy” is for the subject to realize its status as a decentered subject, to no longer search for its lost origins, a paradise from which it has been thrown out. I have also shown how Christianity today can be the answer to these problems by rethinking the death of Christ as the death of God, the death of transcendence, and as the death of *objet petit a*, the object-cause of desire. And last I have provided an interpretation of Jesus Christ as the revolutionary grounding post-traumatic subject as the starting point from where our society must go to become a totally inclusive one, and how the ritual of the Eucharist is the main vessel for the overcoming of the society into a new social community, an egalitarian community in the Holy Spirit.

Keywords: Slavoj Žižek, politics, the post-traumatic subject, christianity, capitalism, ideology, apologetics, philosophy of the subject, Jesus Christ, Eucharist.

Nyckelord: Slavoj Žižek, politik, det posttraumatiska subjektet, kristendom, kapitalismkritik, ideologikritik, apologetik, subjektsfilosofi, Jesus Kristus, nattvarden.

Innehållsförteckning

1. Inledning och syfte	s. 1
1.1 Inledning	s. 1
1.2. Syfte	s. 2
2. Metod, urval, struktur och avgränsningar	s. 2
2.1 Metod	s. 2
2.2.1 Hermeneutisk metod	s. 6
2.2 Urval	s. 8
2.3. Struktur	s. 9
2.4. Avgränsningar	s. 10
3. DEL 1: SUBJEKTET SKAPAS	s. 10
3.1. Slavoj Žižek	s. 11
3.2 Subjektets frånvarande centrum	s. 12
3.2.1. En tvingad anpassning till verkligheten	s. 12
3.2.2. Externaliserandet av den inre antagonismen	s. 13
3.3. Subjektets verklighet: Lacans tre ordningar	s. 15
3.3.1. Den Symboliska ordningen	s. 15
3.3.1.1. Den Store Andre	s. 16
3.3.1.2. Den Symboliska ordningen som universum	s. 17
3.3.2. Den Imaginära ordningen	s. 18
3.3.3. Den Reala ordningen	s. 19
3.3.4. "Kvinnan existerar inte": subjektets icke-status	s. 21
3.3.5. Intighetens introducerande	s. 22
3.4. Hegel och negativiteten	s. 23
3.4.1. Hegels dialektik: negativitetens livgivande kraft	s. 23
3.4.1.1. Identitet: dialektikens första aspekt	s. 24
3.4.1.2. Negativitet: dialektikens andra aspekt	s. 25
3.4.1.3. Totalitet: dialektikens tredje aspekt	s. 26
3.4.1.4. Negativiteten som skapare av tid och historia	s. 29
3.5 Det tomma cogitot: subjektets frånvarande kärna	s. 30
3.6 <i>Objet petit a</i> : begäret och dess objekt-orsak	s. 32

3.6.1. Det förmedlade begäret	s. 34
3.7. Sorgen som glädjens ursprung	s. 35
3.8. Schelling: subjektets pre-ontologi och den transcendentala materialismen	s. 36
3.8.1. Den avskiljande Händelsen	s. 37
3.8.2. Grunden	s. 37
3.8.2.1. Libidinösa konflikter	s. 38
3.8.2.2. Transcendensens underliggande materialitet	s. 39
3.8.3. Schelling och Gud	s. 40
3.8.4. Händelsen och friheten	s. 42
3.8.4.1. Grunden och friheten: subjektets grundade frihet	s. 43
3.8.4.2. Tiden och Händelsen: friheten i backspegeln	s. 44
3.9. Sammanfattning	s. 47
4. DEL 2: SUBJEKTET I SAMHÄLLET	s. 48
4.1. Det posttraumatiska subjektet	s. 49
4.1.1. Det abstrakta våldet	s. 50
4.1.2. Förlusten av mening	s. 51
4.2. Kapitalismens betydelse för det abstrakta våldet	s. 52
4.2.1. Hegel och kampen för erkännandet	s. 52
4.2.2. Hegel och individualiteten	s. 53
4.2.3. Marx och alienationen	s. 55
4.2.4. Marx och kampen för erkännandet: självrealiseringen	s. 56
4.3. Subjektet som överlever sin egen död	s. 59
4.4. Naturaliseringen av politiken	s. 60
4.4.1. Marx ideologikritik	s. 61
4.4.2. Friheten att välja sitt förtryck	s. 63
4.4.3. "Egendom är stöld": förvrängningen av ett begrepp	s. 64
4.5. Friheten och handlingen	s. 66
4.6. Den rena subjektiviteten	s. 67
4.6.1. Återupprepningen av subjektets födelse: formen av ingenting	s. 68
4.7. Världslösheten	s. 70

4.8. Sammanfattning	s. 71
5. DEL 3: SUBJEKTET OCH KRISTENDOMEN	s. 73
5.1. Problemet	s. 73
5.2 Badiou och Paulus: den singulära universaliteten	s. 73
5.2.1. Sanningen som Händelse	s. 74
5.2.2. Upphävandet av de partikulära identiteterna	s. 75
5.3.3. Av-Grundens återkomst	s. 76
5.4. Inkarnationen: slutet eller upprättandet av Guds transcendens?	s. 78
5.4.1. Inkarnationen som Guds interpreterbarhet	s. 78
5.4.2. Likgiltighet som förutsättning för kärlek	s. 80
5.5. Kristus som det ultimata <i>objet petit a</i>	s. 81
5.5.1. Kristus försymboliska status	s. 81
5.5.2. Korsfästelsen: Frihet i förening med Gud	s. 85
5.5.3. Genomträngandet av fantasin	s. 86
5.6. En ny värld?	s. 88
5.6.1. Händelsen och tiden	s. 88
5.6.1.1. Hågkomst och återlösning	s. 88
5.6.1.2. Det bortträngdas återkomst	s. 90
5.6.1.3. Messias har redan kommit	s. 92
5.6.2. En ny gemenskap: upphävd i den Helige Anden	s. 93
5.7. Žižeks ateism	s. 95
5.8. Övergången	s. 96
5.8.1. Jesus som det grundande posttraumatiska subjektet	s. 98
5.8.2. Nattvarden och den meningslösa döden	s. 100
5.8.2.1. Mening som sådan	s. 101
5.9. Sammanfattning	s. 102
6. Slutsats	s. 103
7. Sammanfattning	s. 103
8. Källförteckning	s. 105

1. Inledning och syfte

1.1. Inledning

”Varje djup sorg har en förlorad glädje till föremål.” Så inleder Harry Martinson dikten *Sorg och Glädje*, med en textrad som påminner oss om att den sorg vi kanske känner, den saknad vi ibland upplever faktiskt har sitt ursprung i en glädje, i ett lyckligt tillstånd som nu gått förlorat. Liksom i Bibelns berättelse om de första människorna som blev utkastade ur Eden för att leva ett liv utanför paradiset, ett liv i arbete och smärta, som alltså lever i sorgen efter den förlorade glädjen, det lyckliga tillstånd de blivit förvisade ifrån. All sorg har sitt ursprung i en glädje, i en känsla av lycka eller helhet som nu gått förlorad och därmed genererar känslan av sorg, en sorg som alltså grundar sig i *avsaknaden av den ursprungliga glädjen*.

Martinsons textrad återspeglar alltså en mänsklig, och biblisk, erfarenhet av den förlorade lyckan, en lycka som vi vill återvända till. Men den sanning som den förmedlar tycks ändå i vårt moderna medvetande vara bortglömt. Hur ofta reflekterar vi över att den sorg vi känner faktiskt har ett förflutet i denna glädje? Vare sig det är sorg över en förlorad livskamrat, ett borttappat föremål, eller en ungdom som gått förlorad.

På ytan kan det visserligen verka som vårt samhälle har glömt bort denna sanning, men är det verkligen så? Vi kanske inte alltid tänker på innebörden i Martinsons textrader, men däremot menar jag att *vi handlar efter den*. För är det inte så att vi i vår moderna, konsumistiska levnadsstil försöker med alla tillgängliga medel att fylla tomrummet efter den ursprungliga förlorade glädjen genom det konstanta och direkta uppfyllandet av våra begär? Och är det inte just detta uppfyllande av begären som leder till den överdrivna konsumismen, det individualiserade samhället, överutnyttjandet av jordens resurser och ett samhälle i kris?

Den psykoanalytiska teorin förespråkar ett synsätt där denna bild av den förlorade glädjen, det förlorade paradiset endast är en fantasi. En fantasi som för evigt binder subjektet vid detta förlorade paradiset och det enda sättet för människan att bli fri är att genomtränga denna fantasi, att inse att hon egentligen inte saknar något utan *är saknad*, att subjektet är grundat i en saknad och inte en helhet. Då skulle hon inte längre behöva konsumera och ständigt omskapa sin identitet i hopp om att åter finna den

ursprungliga glädjen, paradiset. Detta är det posttraumatiska subjektet, subjektet vars egentliga ursprung är avsaknad, subjektet som inte är förbundet till tinget i sig, inte besatt av tanken på återvändandet till paradiset.

1.2. Syfte

Syftet med denna uppsats är att utifrån den slovenske filosofen **Slavoj Žižeks** (1946 -) teorier undersöka hans tankar kring människans uppkomst och mål, kring hennes situation i samhället, hennes relation till Gud och därigenom också, å ena sidan, visa på hur teologin kan bistå den moderna filosofin och politiken i en strävan efter en värld bortom kapitalismen och, å andra sidan, bekräfta och utmana några trossatser i den kristna teologin. Främst kommer jag att göra detta kring en diskussion om *det posttraumatiska subjektet* och hur vi kan se på Jesus Kristus som det *grundande posttraumatiska subjektet*.

För att kunna uppnå syftet med uppsatsen bör jag alltså redogöra för Slavoj Žižeks teorier kring subjektontologi och den kristna teologin samt hans analyser av samhället och dess situation. Dels utifrån hans egna skrifter i ämnet, men även utifrån de tänkare vars teorier han anammat, för att bidra med helhet och föra in uppsatsen i den teoretiska tradition som den rör sig i. Det är också av vikt att jag klargör en förståelse av Bibeln och de kristna dogmerna samt på vilket sätt dessa kan tolkas för att på ett kritiskt kunna granska Žižeks teorier om den kristna teologin.

2. Metod, urval, struktur och avgränsningar

2.1. Metod

I boken *"Att förstå religion – metoder för teologisk forskning"* diskuterar Carl-Henric Grenholm tre kännetecken för vetenskapen och beskriver dessa som att den är inriktad på att bearbeta och lösa problem samt att den söker uppnå ny kunskap om ett stycke

verklighet.¹ Det tredje kännetecknet är att vetenskapen "bedrivs med en strikt metod".² Dessa tre kännetecken är på inget sätt givna och lättförståeliga utan kräver viss problematisering för att ges förståelse. Framförallt tänker jag utvidga (och kritiskt granska) Grenholms tankar kring kunskap, verklighet samt metod. En av Grenholms krav på objektivitet när det gäller en vetenskaplig text är kravet på *intersubjektiv prövbarhet*, det vill säga att det vetenskapliga arbetet skall vara utformat så att det kan prövas och kontrolleras av var och en.³ Eftersom detta arbete inte i första hand är en strikt vetenskaplig undersökning av empiriska fakta, och därför svår att endera verifiera eller falsifiera i traditionell mening, utan en genomgång och analys av texter, dogmer och filosofiska samt psykoanalytiska teorier så blir det av allt större vikt att redovisa för mina grunder, för kunskapssyn, syn på verklighet och sanning. För även om mina resultat inte nödvändigtvis kan falsifieras så kan ändå resultaten prövas, utav var och en, i förhållande till själva grunden som uppsatsen vilar på.

Grenholm menar vidare att "en relativt vedertagen förståelse av kunskap är att den är en fast övertygelse, som är sann, och som dessutom är grundad på förnuftiga skäl."⁴ Han hänvisar främst till *korrespondensteorin* som alltså innebär att en utsaga är sann om den uttrycker ett påstående som överensstämmer med ett sakförhållande i verkligheten.⁵ Detta kan problematiseras, menar Grenholm, huvudsakligen genom det faktum att vår uppfattning av verkligheten är präglad av vårt språk och vårt medvetande.⁶ Vi kan alltså inte ställa oss utanför vårt eget medvetande och utanför språkets gränser för att på sätt kunna se verkligheten såsom den egentligen/faktiskt är. Vi kan därför aldrig komma åt verkligheten utan att använda oss av teorier skapade av oss människor.⁷ Utifrån detta fortsätter Grenholm sedan att diskutera de vetenskapliga teorierna såsom koherensteorin, rationalismen, skepticisimen, empirismen, realismen,

¹ Carl-Henric Grenholm 2006, s. 45.

² *ibid.*, s. 49f.

³ *ibid.*, s. 89.

⁴ *ibid.*, 45.

⁵ *ibid.*, s. 45f.

⁶ *ibid.*, s. 46.

⁷ *ibid.*

idealismen för att till sist framlägga den kritiska realismen som den bästa teoretiska utgångspunkten för teologisk forskning. Med *kritisk realism* menar Grenholm en teori om verkligheten som existerande, "med vissa egenskaper, oberoende av människans medvetande, samtidigt som vår uppfattning om verkligheten också präglas av våra egna föreställningar."⁸ Han menar vidare att *konstruktivismen*, den teori som framlägger att vår kunskap om verkligheten är något som vi helt själva konstruerar, inte är plausibel. Detta menar han eftersom han anser att det finns en verklighet oberoende av oss, och på grund av detta så existerar vissa ramar för vilka beskrivningar av verkligheten som är godtagbara.⁹ Här skulle jag vilja fråga Grenholm om hur han vet att det verkligen existerar en "verklighet oberoende av oss"? Har han någonsin klivit ur verkligheten och studerat den utan att själv vara delaktig i den? Även om jag håller med om hans invändning utifrån ett vetenskapligt synsätt, att konstruktivismen tenderar att bli alltför relativistisk för att bygga en vetenskaplig teori på, så säger han ju ändå i detta avseende emot sig själv och det faktum att vi aldrig kan ställa oss utanför vårt medvetande och språkets gränser. Min tanke är att den kritiska realismen riskerar att bara bli en teori som, när det passar författaren, antingen förutsätter en oberoende verklighet eller förutsätter en av människorna konstruerad verklighet. Det handlar alltså till syvende och sist om författarens godtycke och således inte om någon objektivt vetenskapligt synsätt. Och kanske är det där som det största problemet ligger? I hela den vetenskapliga ansatsen och dess historia som naturvetenskap? I det som Žižek beskriver som modernismens ideologiska höjdpunkt, nämligen tron på den "objektiva vetenskapsmannen, som har samma ansats gentemot samhället som en naturvetenskapsman har i förhållande till naturen."¹⁰ En tro som Žižek menar är ideologisk inte i avseendet att den försanthåller vissa former av vidskepelse eller fördomar, utan som är ideologisk just för att det imiterar den naturvetenskapliga formen utan att egentligen vara det. Där naturvetenskapen helt enkelt förutsätter en omvärld oberoende av oss som vi kan förhålla oss strikt objektivt till kan vi som forskar på samhället, individer och framförallt Gud, helt enkelt inte göra det. Men vi kan inte heller,

⁸ *ibid.*, s. 49.

⁹ *ibid.*

¹⁰ Slavoj Žižek 2010, s. 42.

som Grenholm verkar mena, helt lämna valet av när vi skall använda oss av den oberoende verkligheten eller den konstruerade verkligheten upp till oss själva.

Så till Grenholms tredje kännetecken, nämligen själva metoden. Grenholm menar att metod är en uppsättning regler för hur man bör bedriva det vetenskapliga arbetet.¹¹ Men, som jag diskuterat ovan, så måste också metoden kunna användas för intersubjektiv prövbarhet och därmed bör metoden ange vår förståelse av vilken sorts argument som kan användas för att berättiga ett påstående. Metoden anger alltså vilka medel man kan använda sig av för att avgöra vad som är sant.¹² Eller snarare: Metoden är ett sätt att beskriva och begränsa sanningen utifrån på förhand bestämda kriterier för sanningen.

Den metod som Grenholm själv förespråkar är *hypotetisk-deduktiv* metod vilken han beskriver som en metod för att kunna säkerställa hypotesers faktiska relevans i ett specifikt teoretiskt sammanhang.¹³ Fördelen med den hypotetiskt-deduktiva metoden är att den fokuserar just på inomteoretiska frågor och dess logiska relation till varandra, något som är enkelt att använda sig utav då materialet handlar om texter av en, eller några få, filosofer som behandlar liknande problem. Problemet med metoden är att den innebär att jag måste ha en hypotes som jag sedan skall deducera, eller härleda logiskt, vad som bör inträffa om hypotesen är sann. Någon sådan hypotes har jag inte då detta inte är naturvetenskap utan forskning som främst baseras på närläsning av texter och komparativ analys dem emellan, något som Grenholm betecknar som *inhållslig idéanalys* där syftet är att beskriva och klargöra innehållet i en text samt att klargöra textens logiska struktur.¹⁴ Detta betyder dock inte att jag inte använder mig utav den hypotetiskt-deduktiva metoden alls i uppsatsen. Exempelvis kan jag använda mig av de teoretiska ramar och den förståelse som dessa förespråkar för att klargöra relevansen i vissa strukturella likheter texter emellan. Exempelvis kan Hegels dialektiska metod användas för att inom textens begreppsvärld påvisa sanningshalten i ett visst påstående.

¹¹ Carl-Henric Grenholm 2006, s. 50.

¹² *ibid.*

¹³ *Ibid.*, s. 51f.

¹⁴ *ibid.*, s. 213.

2.1.1. Hermeneutisk metod

Ett problem som uppstår i och med den innehållsliga idéanalysen som grundar sig på läsningen av texter är det hermeneutiska problemet. Som jag redan nämnt så behandlar inte den humanistiska forskningen alltid världen lika empiriskt som exempelvis den naturvetenskapliga. Detta faktum gäller inte minst då det handlar om läsning av texter, vilkas egentliga mening och syfte inte egentligen kan utvinnas ur en ren läsning av texten. Grenholm skriver att "hermeneutik kan förstås som ett filosofiskt förhållningssätt enligt vilket allt i tillvaron behöver tolkas."¹⁵ Detta gäller då inte minst texter, vilka allt som oftast kan beskrivas som medel för kommunikation mellan avsändare och mottagare vilket gör att texten inte bara är skriven, färdig och klar, när den lämnar författarens hand utan att texten fortsätter leva sitt eget liv och blir till först i läsarens möte med författarens text. Hermeneutiken, som har sina rötter hos tänkare som Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Rudolf Bultmann och Paul Ricoeur, för att nämna några, menar att vi som läsare alltid närmar oss texten utifrån vår egna förförståelse, en förförståelse som enligt Grenholm präglas av vår språkliga och kulturella gemenskap. En förförståelse som alltså inte bara är beroende av vår kulturella miljö utan också av de värderingar, den människosyn och den verklighetsuppfattning som vi kan tänkas ha.¹⁶

Grenholm menar att det ibland kan vara till hjälp av förståelsen för en text om man har en förtrogenhet med den idétradition som texten tillhör. De texter jag analyserar tillhör i högsta grad en sådan idétradition som jag anser mig ha relativt stor förtrogenhet med. Texterna är alla (förutom de bibliska, vika jag kommer till längre ner) skrivna under de senaste 30 åren, och de allra flesta under de senaste tio åren, i en västerländsk akademisk kontext som i mångt och mycket diskuterar den kulturella världsbild vi lever med i dagens samhälle. Jag menar nu inte att min förförståelse står i harmonisk samklang med texternas, men jag har större möjlighet att tolka och förstå texterna än vad jag skulle ha haft ifall det varit 3000 år gamla Veda-skrifter skrivna utifrån en hindustisk världsbild som var materialet för analys.

Som jag nämnde ovan så uppstår ett vanskligare hermeneutiskt dilemma när jag

¹⁵ ibid., s. 248

¹⁶ ibid., s. 249.

skall utsätta Bibelns texter för tolkning och analys. Även om jag är relativt förtrogen med den moderna vetenskapens syn på den bibliska världen och de olika kulturella synsätten som existerade då så finns det glapp som inte går att överbrygga mellan min förståelsehorisont och textens värld. Därför måste jag vandra försiktigare kring den bibliska texten än vad jag kan göra i förhållande till de mer moderna texterna. Ett sätt att beskriva den process som uppstår vid läsningen av bibliska texter (och alla andra texter också för den delen) är den *hermeneutiska cirkeln*. Det är en beskrivning av den växelverkan som sker mellan läsaren och texten just i förhållande till läsarens förståelsehorisont. Vid en läsning av texten kommer texten att påverka vår förståelsehorisont, genom att exempelvis bekräfta eller korrigera saker som vi håller för sant. Samtidigt så kommer vår förståelsehorisont påverka läsningen av texten och vår tolkning av den. Grenholm beskriver den hermeneutiska cirkeln som egentligen tredelad. "För det första sker en växelverkan mellan våra frågor till texten och de svar som denna ger. (...) För det andra sker en växelverkan mellan vår förståelse av enskilda satser och vår förståelse av texten i dess helhet."¹⁷ Och för det tredje är den hermeneutiska cirkeln "en växelverkan mellan läsarens förståelsehorisont och textens innehåll."¹⁸ Det grundläggande med det hermeneutiska tillvägagångssättet är således inte att tolka en text så att vi förstår dess innehåll utan snarare att framlägga en tolkning som är medveten om de hinder och förutsättningar som existerar för att kunna tolka eller förstå en text.

Ett annat problem som uppstår är när gäller de användandet av bibeltexter är auktoritetsbegreppet. Frågor som: Kan man använda Bibeln som auktoritet för livstolkning? Vems auktoritet handlar det om? Vad innebär auktoritet? Eftersom Bibeln inte bara är en text bland alla andra utan också används som både auktoritativ och heligt text i många sammanhang är det viktigt att när jag studerar dessa texter också redovisar för hur jag förhåller mig vetenskapligt till dessa texter och detta problem. I boken *Tolkning för livet - åtta teologer om Bibelns auktoritet* diskuteras begreppet utifrån många olika aspekter. Grenholm förordar Jayne Svenungssons synsätt vilket hon beskriver i artikeln "*Bibeln och den radikala hermeneutiken*" där hon främst använder sig

¹⁷ *ibid.*, s . 251.

¹⁸ *ibid.*

av Gianni Vattimos tankar för att forma en radikal hermeneutik, en hermeneutik som vänder på auktoritetsbegreppet.¹⁹

Svenungsson menar i artikeln att det är viktigt att undvika föreställningen om auktoriteter som tidlösa fundament som på ett entydigt sätt definierar sanningen. Istället för detta föråldrade synsätt så förespråkar hon ett postmodernt och hermeneutisk synsätt som med hjälp av en förståelse för begreppet tolkning kan belysa att "auktoriteter alltid är tolkade storheter".²⁰ Det existerar alltså ingen sanning, och inte heller någon auktoritet utanför tolkningen. Tolkningen innebär samtidigt ett skydd mot relativismen eftersom den tillåter att det kan existera auktoriteter med större betydelse än andra just genom att en och samma text tillåts få olika tolkningar och olika betydelser för olika människor. Denna "tolkningarnas mångfald", som Svenungsson beskriver det som, är en förutsättning för att en auktoritet skall kunna vara just en auktoritet, nämligen att den erbjuder en tolkningsrikedom som svar mot olika partikulära situationer och kontexter.²¹ Utifrån detta synsätt menar jag att olika tolkningar av auktoriteter, i detta fall bibeltexter och kristna dogmer, endast bibehåller textens, eller dogmens, ställning som auktoritet i den postmoderna kontexten.

2.2. Urval

Begreppet "det posttraumatiska subjektet" stötte jag först på i artikeln *Descartes and the post traumatic subject* (2008) av Slavoj Žižek där han diskuterar begreppet utifrån den franska filosofen Catherine Malabous bok *Les Nouveaux Blessés: de Freud a la neurologie: penser les traumatismes contemporains* (2007). Diskussionen i artikeln rör sig främst kring subjektontologi och politik, eller om frågan hur det kapitalistiska samhället skapar posttraumatiska subjekt. Denna artikel ligger så till grund för det urval av böcker jag valt att ta in i uppsatsen. Eftersom mitt syfte också är att föra in diskussionen om det posttraumatiska subjektet i en diskussion om kristendomen så har jag främst valt de böcker av Žižek som behandlar subjektontologi, politik och kristendomen. Žižek är

¹⁹ ibid., s. 275.

²⁰Jayne Svenungsson 2004, s. 198.

²¹ ibid, s. 203.

visserligen en i särklass eklektisk författare och håller sig sällan till samma ämne en hel bok igenom, och allt som oftast dyker samma diskussioner upp i olika böcker, men det finns böcker som fokuserar på huvudämnet i större grad.

Jag har också bemödat mig med undersöka vissa grundläggande teser i de tänkare vars teorier Žižek bygger sin analys på utifrån andra perspektiv än Žižeks egna, eftersom det finns en risk att allt "mals ner i Žižekmaskinen".²² Så för att minimera risken för alltför stor partiskhet till Žižek och hans tänkande, samt för att i viss mån kunna vara kritisk till hans användande av dem, anser jag det viktigt att titta lite utanför hans egna texter i dessa grundläggande tankar. När det då gäller de andra teoretikernas verk, såsom Hegel, Schelling, Lacan och Marx så använder jag mig enbart av sekundärlitteratur. I det fall denna litteratur inte är Žižeks egna så har jag försökt att hålla mig till erkända auktoriteter på respektive teoretiker, som exempelvis när det gäller Marx använder jag mig av den norske Marx-forskaren Jon Elster. När det gäller Hegels verk så har jag främst använt mig utav Alexandre Kojève då han i stort influerade Lacans förståelse av Hegel.²³

För att bredda den politiska och teologiska diskursen utöver Žižeks egna tankar utgår jag främst från Ola Sigurdsons *Det postsekulära tillståndet* (2009), en bok som ger en god översikt över religionens förhållande till politiken och som samtidigt är ett inslag i den svenska moderna akademiska teologiska diskursen, där Ola Sigurdson, Jayne Svenungsson, Werner Jeanrond mfl. är starkt representerade idag.

Jag använder mig också av sekundärlitteratur kring Žižeks teorier för att bidra med en klarare översikt över hans ofta ganska spridda tankar, framförallt kring subjektontolgin och teologin.

2.3. Struktur

Uppsatsen är uppdelad i tre huvuddelar. I den första delen kommer jag framförallt att diskutera Slavoj Žižeks **subjektontologi** och utveckla några specifika drag från de filosofer han hämtar sina teorier ifrån. Detta för att klargöra vissa komplexa analyser och

²² Ola Sigurdson, privat brevväxling 2011-02-02.

²³ Elisabeth Roudinesco 1990, s. 138.

för att föra in läsaren i den historiska filosofiska diskurs vilken Žižek är en del av.

I den andra delen kommer jag främst att diskutera **kapitalismens** roll i det moderna samhället med syftet att komma bort från en i vissa fall allmän syn på kapitalism som "girighet" och påvisa de mekanismer som styr både samhället och individen efter den kapitalistiska logiken.

Detta för att i den avslutande delen förklara hur **teologin** kan få en roll i den politiska debatten, att redogöra för, samt kritiskt granska, Žižeks förståelse av vissa kristna dogmer, föra in dessa i aktuell teologisk diskurs samt även visa hur den kristna teologin kan vara vägen ut ur det kapitalistiska systemet, vägen till något "Nytt" genom en förståelse av Jesus Kristus som det grundande posttraumatiska subjektet.

2.4. Avgränsningar

Några avgränsningar är redan avhandlade under "Urval" ovan, såsom vilka böcker, perspektiv och teorier som jag inriktar mig på. Avgränsningen grundar sig alltså främst på det som tas upp i artikeln *Descartes and the post traumatic subject* (2008). Den artikeln bygger dock mycket på Catherine Malabous bok *Les Nouveaux Blessés* (2007) men eftersom den inte finns utgiven på annat språk än franska så är det enbart Žižeks användande och tolkning av den boken som jag riktar min analys på, och således inte Malabous bok i sig.

En sista avgränsning, som kanske är självklar, är den filosofiska och teologiska förståelsens avgränsning. Jag håller mig således inom en västerländsk teoretisk, filosofisk och teologisk diskurs.

3. DEL 1: SUBJEKTET SKAPAS

I det här kapitlet kommer jag att fokusera på Žižeks subjektstontologi, alltså hur han menar att det mänskliga subjektet skapas. Med det mänskliga subjektet så menar jag det som vi i vardagligt tal kanske kallar för själ, eller ande, det som i människan är mer än summan av dess beståndsdelar; det som likställs med förnuft, tankar, känslor och begär. Schelling kallar detta för det transcendentala subjektet, det som överstiger det rent naturliga/kroppsliga, eller immanenta; det som är vårt kroppsliga vara. Detta subjekt är

utgångspunkten och i centrum för alla tre delarna av min uppsats och i denna första del är det alltså Žižeks teorier kring själva skapandet av subjektet som är i centrum.

Jag fokuserar främst på några trådar i Žižeks teorier, nämligen (1) *negativitetens livgivande kraft*, hur negativiteten skapar varat och subjektet, (2) hur *subjektet skapas genom en ursprunglig frånstötning av sin inre antagonism*, (3) *subjektets frånvarande centrum*, dess ex-tima kärna (som Lacan uttrycker det), eller dess kärna av negativitet (Hegel) samt (4) *varats status som icke-allt*, alltså hur grunden för varat inte är "helt", att den måste vara sprucken för att subjektet skall framträda ur denna grund.

Jag kommer även diskutera tre viktiga övriga begrepp som påverkas av denna Žižeks subjektontologi nämligen hur han ser på *begäret, tiden och friheten*. Detta gör jag för att förklara dels hur Žižek menar att subjektet skapas, agerar men också för att förstå hur dess, och den befintliga världens, *ursprung och mål* ser ut. Samtliga dessa trådar kommer sedan vara teman i senare kapitel som kommer att återknyta till subjektontologin och klargöra hur Žižeks subjektontologi kan leda till en ny förståelse av vårt samhälles problematik och en eventuell lösning.

3.1. Slavoj Žižek

Slavoj Žižek föddes i Ljubljana i det kommunistiska Jugoslavien (numera Slovenien) 1949. Som filosof, sociolog och teoretiker är han starkt influerad av G.W.F.Hegel (1770 – 1831) och Karl Marx (1818 – 1883), men framförallt är han hängiven den franske psykoanalytikern Jacques Lacan (1901- 1981) och hans teorier.²⁴ Žižek skrev sin doktorsavhandling i filosofi på franska 1988 om Hegel (*Le plus sublime des hysteriques: Hegel passe*, 1988) och den efterföljande boken *Ideologins sublimes objekt* översattes till engelska och blev startskottet för hans internationella karriär. Han är annars känd för sina livliga föreläsningar samt användandet av populärkulturella referenser för att förklara sina teorier.

Förutom Hegel, Marx och Lacan så menar Adrian Johnston, författaren till *Žižeks Ontology* (2008), att Žižek också utgår mycket ifrån F.W.J. Schelling (1775 – 1854) i sina teorier. Jag kommer därför att ägna större delen av teorin åt Hegel, Schelling, Marx och Lacan då de är själva grunden på vilken Žižeks teoretiserande är byggt.

²⁴ Tony Myers 2003, s. 15.

3.2. Subjektets frånvarande centrum

Hur ser då Žižeks subjektontologi ut? Hur framträder ett subjekt i världen, hur skapas det vi kanske vanligtvis kallar själen, eller anden, det självreflekterande subjektet? Och hur förhåller sig detta subjekt till den sociala verkligheten som det är verksamt i? Kortfattat kan man säga att Žižek förespråkar och bygger vidare på en Lacansk teori där subjektet och verkligheten skapas samtidigt, av subjektet självt.

3.2.1. En tvingad anpassning till verkligheten

För att förstå Žižeks teori så måste vi börja med förutsättningen att subjektet har en existens innan det skapas som subjekt, alltså innan vi kan framträda för oss själva och för andra så har subjektet en existens *för sig själv*, en slags förhistorisk existens.²⁵ En tanke som även delas av Lacans samtida, Emmanuel Lévinas, som i sin teori om den Andre också utgår från subjektets förhistoria i det som han kallar "hemmet".²⁶ Även om Lacans och Lévinas teorier skiljer sig åt på vissa plan så är det denna tanke på en existens före subjektets framträdande som förenar de båda och som är en utgångspunkt för förståelsen av Žižeks subjektontologi.

Där Lévinas har en mer välvillig inställning till subjektets framträdande i den sociala verkligheten, inför den Andre, så har Žižek, i enlighet med de psykoanalytiska teorier han är trogen, en hårdare syn på denna process. Han menar att det vi kallar verkligheten inte skall ses som något som är givet på förhand, något som subjektet endast föds in i, utan verkligheten är något som psyket *tvingas anpassas till*. Den sociala verkligheten är inte en kontingent, objektiv helhet och psyket är inte en tom behållare som enbart tar emot den skapade sociala världen. Sigmund Freud menade till och med att ett friskt psyke egentligen inte alls skulle anpassa sig till denna verklighet om det fick fullfölja sin inre logik, vilket främst exemplifieras av hans beskrivning av dissonansen mellan psykets apparatur och den yttre verklighetens krav, ett krav som psyket alltså *tvingas* anpassa sig till genom en traumatisk process. Enligt sin egen natur så lyder psyket under lustprincipen som inte har som ändamål att anpassa sig efter verklighetens

²⁵ Mer om hur denna existens ser ut i Žižeks teori kommer jag till längre ner i diskussionen om Schelling.

²⁶ Peter Kemp 1992, s. 28.

yttre krav.

Poängen är alltså här att denna anpassning till verkligheten inte är något som psyket skulle göra självmant om det bara fullföljde sin naturliga gång. Žižek menar således att det som vi upplever som vår "naturliga öppenhet" till verkligheten egentligen implicerar att vårt psykes medfödda logik har brutits ner och blivit vår andra natur.²⁷ Här kan man således ana den splittring mellan Lévinas mer välvilliga och Lacan/Žižeks hårdare syn på subjektets framträdande. Där Lévinas ser det som en naturlig process ser Lacan/Žižek det som en påtvingad traumatisk anpassning som bryter ner psykets medfödda natur.

3.2.2. Externaliserandet av den inre antagonismen

Men även detta synsätt förutsätter verkligheten som någonting givet, som en entitet utanför psyket vilken, från utsidan, utövar ett externt tryck på psyket att anpassa sig. Žižek menar dock att genom Freuds introducerande av lustprincipens motsats, *dödsdriften* som även det är en del av psykets interna ekonomi, så förvandlades det utifrån kommande trycket, inkräktaren som hindrar psykets cirkulära, harmoniska rörelse, till något helt annat. Denna främmande kropp som stör harmonin i psykets apparatur är således inte längre, genom dödsdriftens introducerande i teorin, något externt, utan snarare något *internt*, något som faktiskt är medfött i psykets struktur. Detta innebär alltså att de "verklighetens krav" som psyket upplever som traumatiska, eller som antagonisten till psykets harmoni, inte existerar utan är en rent sekundär produkt, ett försök att externalisera psykets egna inre antagonism.²⁸ Även om psyket får arbeta fritt, utan yttre påverkan, så kommer det aldrig kunna uppnå den fulla harmoni som lustprincipen strävar efter; utan kommer att fortsätta kretsa kring denna traumatiska inkräktare i dess mitt – det hinder som lustprincipen snavar på är således internt och Lacans namn för denna interna gräns är *objet petit a*.²⁹ (Lacan väljer ofta att formulerasina teorier i algebraiska uttryck.)

Detta *objet petit a*, (eller "den lille Andres objekt") fungerar således som ett

²⁷ Slavoj Žižek 2001a, s. 46ff.

²⁸ Slavoj Žižek 2001a, s. 49.

²⁹ *ibid.*, s. 47.

hinder, men också som en reva i psykets stängda, cirkulära, rörelse. När psyket stöter på detta hinder så tvingas det att "ta en titt ut i världen", psykets inneboende antagonism externaliseras och så skapas verkligheten. Lacan brukar ibland formulera det som att *objet petit a* fungerar som ett "stöd för verkligheten", för utan detta hinder/reva skulle psyket inte behöva externalisera sin inre antagonism, det skulle inte finnas någon mening med att omvandla en intern motsägelse till dikotomin *psyket - världen*.

Objet petit a, detta inte alltid helt enkla begrepp, brukar i Lacansk teori också representera *mernjutningen/överskottsnytningen(jouissance)*. Detta begrepp har tydliga konnotationer till Karl Marx tankar om *mervärdet*, ett begrepp som Marx menar är grunden i kapitalismen. Kortfattat kan mervärdet beskrivas som det värde som skiljer mellan det värde av arbete som lagts ner i producerandet av en vara och det värde denna vara har på marknaden. Det kan alltså enklast beskrivas som skillnaden mellan vad en arbetare får i lön för att producera en vara och den förtjänst som företaget han arbetar för får när de säljer samma vara. Det är detta mervärde, och kapitalistens förvärvande av det, som Marx såg som kapitalismens främsta grund och drivkraft, men samtidigt det som förhindrar stabil ekonomi, det som alltid tvingar kapitalismen vidare, till nya produktionssätt och nya marknader. Detta mervärde definieras också i psykets ekonomi av *mernjutningen/överskottsnytningen (jouissance)*, vilket är det behag som övergår den enkla behovsuppfyllnaden och som blir en njutning av själva njutningen, det behag vi finner i "det som är mer än sig självt".³⁰

Detta överskott som *objet petit a* representerar i form av *jouissance*, detta mervärde som är inneboende i psykets ekonomi är alltså det som externaliseras till verkligheten. Det som i subjektet är "mer än sig självt" externaliseras och således får verkligheten karaktären av en sekundär produkt, ett överskott som överstiger psykets interna ekonomi.

Žižek menar således att verklighetens plats i psykets ekonomi helt enkelt är ett "överflöd" som vi inte kan integrera. Verkligheten är inte något som är givet på förhand utan snarare något vars ontologiska status är av sekundär natur. Det vi kallar verklighet skapar sig själv, för subjektet, genom en ursprunglig akt av utstötning och förnekelse: subjektet förnekar och stöter ut (externaliserar) sin inneboende självbegränsning till att

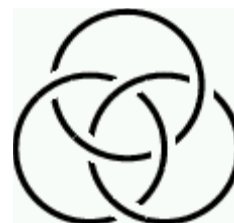
³⁰ Slavoj Žižek 2001a, s. 171.

istället handla om en kamp mellan begärets krav och kraven från den yttre verkligheten. Istället för att inse subjektets egna splittrade status, den ursprungliga antagonismen i människans psyke så externaliseras denna antagonism vilket i sin tur ger upphov till den sociala verkligheten och dess krav.³¹

3.2. Subjektets verklighet: Lacans tre ordningar

Denna sociala (eller psykologiska) verklighet som subjektet så framträder i, och skapar samtidigt, menar Žižek är en tredelad sådan. Här anammar Žižek Lacans teorier om de tre ordningarna vilket han beskriver i *Tarrying with the negative* som den grundläggande matrisen för mänsklig erfarenhet. Denna matris består av: (1) *det Imaginära*, vilket Žižek menar är "dimensionen av bedrägliga och fascinerande föreställningar och subjektets identifikation med dessa", (2) *det Symboliska*, vilket är "den särskiljande strukturen som organiserar vår upplevelse av mening", samt (3) *det Reala*, vilket är "motståndspunkten, den traumatiska 'odelbara återstoden' som motstår symboliseringen."³²

Bilden till höger representerar Lacans tanke om hur de tre ordningarna hör ihop. Varje cirkel representerar en ordning och det räcker att en faller bort för att allt skall falla ihop. Alla de tre ordningarna är således viktiga för subjektet, men alla är inte lika



viktiga hela tiden. Vissa ordningar kontrollerar (subjektets upplevelse av) fantasi och bilder, andra kontrollerar exempelvis strukturer, normer och symboler.

3.3.1 Den Symboliska ordningen

Enklast för förståelsen av Lacans ordningar är förmodligen att börja med den symboliska ordningen, då det är den ordning som vi bäst känner till, eftersom det är den som, på sätt och vis, styr och reglerar vårt all dagliga liv. Den symboliska ordningen är främst en ordning bestående av struktur, lag och normer.

³¹ Slavoj Žižek 2001a, s. 49.

³² Slavoj Žižek 1993, s. 2.

Evans menar att Lacans teorier kring det symboliska har hämtat mycket från Claude Lévi-Strauss antropologiska arbete, framförallt har Lacan anammat Lévi-Strauss idé om att den sociala världen är strukturerad av vissa lagar som reglerar samhörighetsrelationer och utbytet av gåvor.³³ Därför är också gåvor och utbyteshandel två relationsbegrepp som är viktiga för Lacans förståelse av den symboliska ordningen. Eftersom den mest grundläggande formen av utbyte är kommunikation (utbytet av ord, gåvan av mitt tal), och eftersom koncept som lag och struktur blir otänkbara utan språk så är den symboliska ordningen i grunden en *lingvistisk dimension*. Men språket skall därmed inte ses som *enbart* symboliskt (tillhörande den symboliska ordningen) utan hos Lacan har språket även imaginära och reala dimensioner.

3.3.1.1. Den Store Andre

Den symboliska ordningen är alltså den kulturella sfär där vi som subjekt interagerar med varandra. All interaktion subjekt emellan är dock, menar Lacan, alltid förmedlad av en tredje part, det som Lacan kallar för den Store Andre. Denne Store Andre kan förstås som det reglerande subjektet, det som för oss reglerar våra sätt att interagera med varandra eller den för vilken vi upprätthåller ytan. Ett namn på den Store Andre är, för många, Gud. En gud, vars bud och lagar reglerar hur ett religiöst subjekt skall förhålla sig till sina medmänniskor. Samme Gud som ständigt vakar över subjekten och ser deras minsta steg och känner deras tankar. Eller som det står i Psaltaren: "Innan ordet är på min tunga vet du, Herre, allt jag vill säga."³⁴

Ett annat, mer jordnära exempel på hur denne Store Andre kan fungera i verkligheten kommer från Sovjetunionen 1954. Efter att den dåvarande chefen för den ryska säkerhetstjänsten NKVD (senare KGB), Lavrenti Beria avrättades uppstod det en incident rörande "Den stora ryska Encyklopedin", beskriver Žižek. När de sovjetiska prenumeranterna fick B-bandet av uppslagsverket fanns där, så klart, ett dubbeluppslag med Beria, där han hyllades som den store sovjetiske hjälten. Efter hans fall, och fördömande som en förrädare och spion, fick dock alla prenumeranter ett brev från förlaget där de uppmanades att klippa ut och skicka tillbaks sidorna om Beria. I utbyte

³³ Dylan Evans 1996, s. 201.

³⁴ Psaltaren 139: 4.

mot de inskickade sidorna om Beria fick prenumeranterna ett dubbel-uppslag (med bilder) om Behrings sund, så att, när de satte in de sidorna i uppslagsverket var helheten återställd och inga tecken av den sovjetiska omskrivningen av historien fanns kvar.³⁵ Frågan som uppstår är dock: För vem gjorde de detta? För vem återställdes helheten av encyklopedin, numera utan sidorna om Beria? Svaret på den frågan är, enligt Žižek: För den Store Andre. Individerna, prenumeranterna av encyklopedin, visste ju om manipulationen, liksom staten. Den enda som inte fick veta hur det egentligen förhöll sig var således den Store Andre.

Dessa båda exempel kan ha varit extrema, men de är inte så långt borta från vår vardagliga upplevelse av vårt samhälle och det sätt som all mänsklig samvaro är reglerad av någonting transcendent, av en entitet som vi inte kan fullt begripa, i form av exempelvis strukturer, språket och normer. Detta faktum att all interaktion är förmedlad genom den Store Andre, innebär för Lacan att den symboliska ordningen har en i grunden tredelad struktur. Det handlar alltså inte bara om det enskilda subjektet utan även dess relation till andra subjekt i form av utbyte, en relation som alltså ständigt är förmedlad genom den Store Andre.

3.3.1.2 Den Symboliska ordningen som universum

Den Symboliska ordningen liknar Lacan vid ett universum eftersom det ger sig tillkänna som en total, allomfattande struktur:

”I den Symboliska ordningen kallas totaliteten för ett universum. Den Symboliska ordningen tar från början sin universella karaktär. Den är inte konstruerad bit för bit. Så fort som symbolen anländer så uppstår ett universum av symboler.”³⁶

Det är alltså inte tal om en gradvis överlappning av ordningar utan så fort den första symbolen har anlämt så har hela den symboliska ordningen anlämt i sin totalitet och ger skenet av att alltid ha varit där, eftersom ”vi finner det helt omöjligt att spekulera i vad som fanns före det i annat än symboler”.³⁷ Det är alltså omöjligt att, på detta sätt, tänka sig språkets ursprung, eller vad som kom före när man väl har blivit insatt i det

³⁵ Slavoj Žižek, 2008b, s. 226.

³⁶ Dylan Evans 1996, s. 202.

³⁷ ibid.

symboliska.

Ur subjektontologisk synpunkt är det alltså på samma sätt omöjligt för subjektet att tänka sig tillvaron innan det skapades/uppstod i den symboliska ordningen, i det som vi kallar verkligheten. Ett sätt att få förståelse för ovanstående rader är att tänka sig skillnaden hos ett barn innan och efter det har förstått att bokstäverna i en bok inte bara är krumelurer eller klotter utan faktiskt representanter för ord. Så fort barnet har förstått detta så är det omöjligt att återgå till att se bokstäverna som klotter, de kommer för alltid att vara representanter för ord, även om det är ord som barnet inte känner till eller ord på andra språk så vet subjektet att bokstavstecknen alltid representerar ord.

Detta är alltså språkets symboliska dimension. En symbol är inte ett Ting, det är inte saken i sig, det åsyftar inte till tingens positiva existens utan symboler är endast representanter som är konstituerade genom deras ömsesidiga skillnader. Att läsa en sida i en bok utgår först och främst ifrån att vi kan skilja symbolerna ifrån varandra, vilket alltså gör *skillnad* till en viktig del av den symboliska ordningen.

3.3.2. Den Imaginära ordningen

Den Imaginära ordningen är inte, som man kan tro på namnet, en direkt illusorisk ordning utan en ordning som också kan påverka i verkligheten. För att använda psykoanalytiskt språkbruk så kan man säga att den imaginära ordningen grundas i forandet av Egot i spegelfasen, ett ego som grundas genom identifikation med spegelbilden (vilket är en representant för den Andre). Identifikation blir således för Lacan en viktig del av den imaginära ordningen.

Kortfattat kan detta ovanstående beskrivas som att det mänskliga barnet, som Lacan menar föds för tidigt; innan det är fullt utvecklat, någon gång mellan 6-18 månaders ålder upptäcker sin egen spegelbild. I spegeln ser barnet en helhet, en spegelbild som visar ett *helt barn* med vad som upplevs som kontroll över sina lemmar och uttryck. Detta blir till stor glädje för barnet, inte för att det ser sig själv, utan för att det snarare *inte* ser sig själv. Barnet har ännu inte den kontrollen över sin kropp som det upplever att spegelbilden har; barnet är än så länge en *fragmenterad kropp*. Barnets motorik och självkänsla är inte utvecklat nog för att kunna känna igen sig själv i den spegelbild som reflekterar en stabil enhet. Istället är det en bild som *representerar* barnet, en bild som skapar ett Ideal-Ego hos barnet som samtidigt inser att detta är

något som det självt inte är. Spegelbilden har så skapat både bilden av barnet och, på ett annat plan, det som barnet eftersträvar. Bilden av helhet och enhet, kontroll.³⁸

Denna idealbild skapar alltså både det som barnet inte är, men samtidigt också det som barnet *aldrig kommer att bli*. Därför skapas barnets känsla av "vem det är" inte bara i alienation, denna känsla är alienation *i sig*. Genom att barnet identifierar sig med någonting utanför sig självt (med den Andre) så skapas barnet från att ha varit ett *verkligt ingenting* till att bli *ett falskt någonting* som aldrig kommer att bli verkligt. Barnet upplever således ett begär efter något som det aldrig kommer kunna få.

Och det är just detta som är Lacans poäng, att begärets egentliga objektsorsak inte existerar. Den avsaknad som begäret känner är ett självbedrägeri, det är en avsaknad av avsaknaden. Och bilden av den Andre (bilden i spegeln) är subjektets *ex-tima kärna*. Ex-tim i den bemärkelsen att den är intim (eftersom det är subjektets hela ideal-ego) och extern (eftersom den står *utanför* subjektet i egentlig mening.)³⁹ Det som jag i inledningen till detta kapitel beskrev som subjektets frånvarande centrum skapas alltså i den imaginära ordningen, i subjektets möte med spegelbilden. Men denna känsla upplevs i den symboliska ordningen och påverkar därför subjektets agerande främst i den ordningen.

Den imaginära ordningen kan således, med ovanstående genomgång i tankarna, ses som den "essentiella platsen för bilder, fantasi, och bedrägeri".⁴⁰ Lacan menar att de principiella illusionerna är de som försöker bidra till helhet, syntes, autonomi, dualitet och, framför allt, enkelhet. Därför är den imaginära ordningen också främst dimensionen av ytliga framträdanden, vilka är bedrägliga och döljer underliggande strukturer.⁴¹ Den imaginära ordningen är dock inte strukturlös, utan grundad i den symboliska ordningen (som alltså uppstår före den imaginära).

3.3.3. Den Reala ordningen

Žižeks analyser av den Reala ordningen är många och varierande, men för denna

³⁸ David Fryer 2004, s. 50f.

³⁹ *ibid.*

⁴⁰ Dylan Evans 2004, s. 49.

⁴¹ *ibid.*, s. 84.

genomgångs skull räcker det med att poängtera att det Reala oftast upplevs av subjektet som grunden, som det som föregick subjektets skapande. Det är både ursprunget, men också drömmen och utopin, dit subjektet strävar, men också det som subjektet räds mest av allt. Det Reala skall dock inte ses som rent fiktivt, det existerar även materiella konnotationer, vilket indikerar en underliggande materialitet till det imaginära och symboliska. Vilket också kan länkas till ett "biologiskt Realt" – kroppen i dess "brutala" fysiska framträdande, i motsats till det imaginära och det symboliska.

Till skillnad från det symboliska som Lacan menar är grundat i oppositionella termer såsom närvaro/frånvaro (eller skillnad) så finns det ingen frånvaro i det Reala.⁴² Den symboliska uppdelningen mellan frånvaro och närvaro antyder att det finns en permanent möjlighet att något kan saknas från den symboliska ordningen. Men det Reala är *alltid på sin plats*. Det finns ingen uppdelning mellan frånvaro och närvaro och det finns således ingenting, i subjektets upplevelse av det Reala, som saknas i det. Det Reala är *helt och hållet*. Om vi kan tänka oss den symboliska ordningen som en uppsättning av signifikanter, av differentierade och separata element (jämför exemplet med barnet och boken ovan), så är (subjektets upplevelse av) det Reala, i sig självt, odelat – det är helt och hållet utan sprickor/klyftor. Lacan menar att det är framträdandet av det symboliska som introducerar en spricka i det Reala. I det som i psykoanalytiska termer ibland beskrivs som *kastreringen* – vilket är en del av subjektets framträdande i den symboliska ordningen – så förpassas en imaginär del av verkligheten till det Realas sfär.

Det är så Lacan menar att *världen av ord skapar världen av ting*. Eftersom den symboliska ordningen, som jag beskrev ovan, inte är upptagen med tingen, utan dess representanter så förpassas (de för subjektet verkliga) tingen till en "mer ursprunglig" domän. Det är denna domän som är det Reala.⁴³

På så sätt kan vi förstå det Reala som det som är utanför språket och därför också utanför symboliseringen. Det är det som "helt och fullt motstår symboliseringen" – eller, "det Reala är det som kvarstår utanför symboliseringen".⁴⁴ Lacan menar således att "det

⁴² ibid., s. 159.

⁴³ ibid., s. 159.

⁴⁴ ibid.

Reala är det omöjliga”, eftersom det är omöjligt att föreställa sig, omöjligt att integrera i den symboliska ordningen och omöjligt att uppnå på något sätt. Det är denna, det Realas, känsla av omöjlighet och motstånd mot symboliseringen som ger det Realas dess traumatiska karaktär, alltså både känslan av utopi och skräck som jag beskrev ovan.⁴⁵

3.3.4. "Kvinnan existerar inte": subjektets icke-status

Det Reala är alltså både existerande och icke-existerande. Detta faktum, samt subjektets skapande och de tre ordningarnas inbördes relation i Lacans teori kan kanske ges större förståelse genom Lacans klassiska formulering "*la femme n'existe pas*" (kvinnan existerar inte). Detta uttalande kan tolkas och uppfattas som en del av en manschauvinistisk psykoanalys, där Freuds introducerande av fallosen som bestämmande för både manliga och kvinnliga subjekt ofta står som exempel. Men om man utläser Lacan på detta vis så riskerar man att missa en poäng, en poäng som påvisar hur det Reala fungerar i subjektets psykologi. Grundläggande för denna förståelse är Freuds tankar om pojakens rädsla för kastrering och flickans penisavund. Då det unga barnet ser faderns fallos för första gången så skapar det oro och ångest, för pojken genom kastrationsångest och för flickan genom penisavund. Dessa tankar utvecklar dock Lacan genom sin förståelse av det Reala. Först och främst så skiljer han mellan "försakelse" och "kastrering". I det Reala så saknar ingen ett organ eftersom, som jag gick igenom ovan, det Reala är helt och hållet på sin plats, det finns ingen frånvaro i det Reala. Så på det Realas nivå har kvinnor helt enkelt vaginor. De är alltså inte fråntagna något organ (vilket är penisavundens grund), eftersom deras kroppar är som de är. Den hela kroppen *förvandlas först vid inträdandet i den symboliska ordningen*, när subjektet symboliseras och inträder i domänen där dikotomin närvarande/frånvarande existerar, och blir till en fragmenterad kropp. Det är alltså, som jag gick igenom ovan, först när den fragmenterade kroppen ser en hel kropp som den upplever sig som fragmenterad. Detta kallar Lacan för försakelse. Denna försakelse leder så till *privation*, vilket är det samma som att *symbolisera något i det Reala*. När barnet upptäcker något som saknas (i det här fallet, när flickan i det Symboliska upptäcker att hon saknar fallos) så är det endast därför att det förväntar sig att något (penis) skall vara där. Denna privation blir således en process som introducerar

⁴⁵ ibid., s. 160.

det symboliska i det Reala. Det som saknas är inte det verkliga organet, eftersom ren biologiskt sett så är vaginan inte inkomplett; det som saknas är ett symboliskt objekt, den symboliska fallosen. Notera alltså skillnaden mellan det Reala och det Symboliska här. Det Reala – där saker bara är som de är; det Symboliska – där saker kan vara frånvarande eller närvarande.⁴⁶ Bara genom uppkomsten av det symboliska – när språket skär igenom det Reala och betecknar ett organ som en isolerad entitet, kan en frånvaro uppstå. Endast när det symboliska förvandlar en specifik entitet till en signifikant, som kan vara närvarande eller frånvarande kan individer sägas vara kastrerade.⁴⁷

3.3.5. Intighetens introducerande

Fallosen hos Lacan beskrivs också som en brist, den är ett fantasmiskt, icke-existerande ting, men ett ting som ändå har avgörande betydelse för subjektets verklighet. Den falliska signifikanten är ett index på sin egen omöjlighet och därför kan man se fallosen inte bara som saknad utan som ett objekt vilket ger kropp till en viss *fundamental saknad i sin blotta närvaro*. Fallosen blir således till ett "negativt objekt" vilket gör tanken på att kvinnan inte existerar, som en kastrerad varelse, grundad i den symboliska ordningens framträdande, en symbolisk ordning som i vår patriarkala kultur främst bygger på att penisens signifikant (fallosen) är det övergripande organet för att urskilja sexuell identitet, antingen har man det (och är man) eller så har man det inte (och är kvinna). Problemet är bara, menar Lacan, att det är omöjligt för kvinnan som kvinna att haft ett sådant organ, och därför saknar hon inte heller ett organ utan snarare signifikanten för detta organ. Och det är denna "saknade signifikant" som är grunden för privationen, eller det retroaktiva skapandet av den symboliska fallosen i det Reala. Och denna privation raderas i sin tur genom introducerandet av kastrationen.

Det är alltså genom privationen och kastreringen, denna dubbla rörelse som raderar sitt ursprung som *intighet* kommer in i världen, genom språket. Den feminina fallosens icke-existerande är visserligen en ren tomhet, men i det symboliska förvandlas denna tomhet till grunden för den begynnande subjektiviteten hos den lilla flickan. Det är således ett tomrum som uppstår samtidigt med språket självt. Och därför existerar

⁴⁶ ibid., s. 150.

⁴⁷ Adrian Johnston 2002, [Elektronisk Version]

inte kvinnan, eftersom hennes identitet, hennes subjektivitet, är baserad på ett icke-vara.⁴⁸

3.4. Negativiteten och Hegel

Ovanstående genomgång av Lacans teorier utvecklade också tankarna på subjektets negativa kärna, dess decentrerade centrum. Dessa tankar har ett starkt släktskap med Hegels teorier om dialektiken och negativitetens omvandlande kraft. Subjektet, såsom det uppstår i världen, i den symboliska ordningen, handlar alltså egentligen om en ren negativitet som förvandlas till vara. Det är inget annat än en inneboende begränsning som förvandlas till extern verklighet. Och det är i denna negativitet, denna "världens natt" som Hegel kallar den i ett utdrag ur hans *Realphilosophie* som Žižek citerar, som vi finner *subjektets ontologiska status*: "Människan är denna natt, detta tomma ingenting som innehåller allt i sin enkelhet – en oändlig rikedom av presentationer, bilder, av vilka inga verkar föreslås henne – eller inte är närvarande."⁴⁹ Denna "världens natt" är alltså subjektet innan det träder in i verkligheten. Subjektet ses alltså i dess pre-ontologiska status som en oändlig möjlighet av presentationer och bilder som inte har valts att representera subjektet. Det är först när vi träder in i verkligheten ("den symboliska ordningen", språket) det är först då vi tar en plats i det sociala nätverket och får ett (av andra) bestämt vara som dessa möjligheter upphör att vara oändliga och subjektet förvandlas till ett subjekt som redan har valt en representation. Så fort vi externaliserar vår interna negation och "kastas ut" i verkligheten så upphör också valen att vara oändliga.

3.4.1. Hegels dialektik, negativitetens livgivande kraft

För att ovanstående citat från Hegel skall bli lite mer begripliga och för att vi skall få förståelse för Hegels betydelse för Lacans och Žižeks teorier, framförallt för negativitetens betydelse för subjektet bör jag nämna något om Hegels grundläggande dialektik här. I sin bok "*Introduction to Hegel*" ger Alexandre Kojève en introduktion till Hegels dialektik och hur den kan förstås. Dialektiken beskrivs där som en rörelse med en

⁴⁸ Adrian Johnston 2002, [Elektronisk Version].

⁴⁹ Slavoj Žižek 2001a, s. 50.

tre delad struktur, en rörelse som utgår ifrån den *abstrakta aspekten*, går igenom den *dialektiska (eller negativt rationella) aspekten* för att slutligen landa i den *spekulativa aspekten*.⁵⁰ Viktigt att poängtera här är att även om den andra aspekten är den som är den dialektiska aspekten så är det ändå dessa tre aspekter som *sammantaget* utgör dialektiken. Men samtidigt får man inte glömma att den dialektiska rörelsen endast är dialektisk om den innehåller en negerande, dialektisk eller "negativ", aspekt.⁵¹

Kojève menar att denna dialektiska rörelse, där alla tre delar, eller aspekter, ingår skall ses som en "Varats ontologi". Och här kan vi alltså börja ana Hegels betydelse för Žižeks ontologi. Det rör sig inte enbart om att den dialektiska rörelsen (med sin negerande aspekt, negativiteten, som central aspekt) är en vetenskaplig metod för att nå vissa slutsatser eller ett rent logiskt resonemang utan ett sätt att beskriva Varat i sin helhet. Dialektikens mål är således att visa på "Varat (*Sein*) (korrekt) uppenbarat av, och genom, tanken eller talet (Logos)."⁵² På så sätt skall de tre aspekterna framförallt läsas som aspekter av Varat, eller som ontologiska kategorier. Det är så Hegel menar att den sanna tanken eller tänkandet endast är dialektiskt i den mån det korrekt uppenbarar eller beskriver Varat såsom det *är* eller *existerar*, utan att lägga till eller dra ifrån något från denna observation.⁵³ Kojève sammanfattar detta, och dialektikens historia, på följande sätt:

"Från Platon- Sokrates och fram till Hegel så var dialektiken enbart en filosofisk metod utan en motsvarighet i verkligheten. Hos Hegel existerar det en sann dialektik, men den filosofiska metoden är en ren och enkel beskrivning, vilken är dialektisk enbart i det avseendet som den beskriver verklighetens dialektik."⁵⁴

⁵⁰Alexandre Kojève 1980, s. 169.

⁵¹ ibid.

⁵² ibid., s. 170.

⁵³ ibid., s. 170.

⁵⁴ ibid., s. 186.

3.4.1.1. Identitet: dialektikens första aspekt

För att exemplifiera det abstrakta tänkandet och Varat så tar Kojève ett exempel med ett bord. När den vanlige, eller naive, människan (alltså en som inte tänker dialektiskt) tänker på ett bord så gör den det på ett sätt som inte beaktar helheten. Det abstrakta tänkandet identifierar inte bordet i sin fullhet utan ser endast bordet isolerat från omvärlden. Den naiva människan talar om bordet utan att beskriva vad som *inte* är detta bord. Bordet är inte isolerat från omvärlden, det står i ett rum, i en byggnad, i ett land, på en jord osv. Att tala om detta bord utan att tala om det övriga, dess relationer, är att *abstrahera* det från den konkreta verkligheten.⁵⁵ Den *abstrakta aspekten* av tänkandet tar så inte in hela den dialektiska rörelsen i dess bestämning av ett objekt eller ett ting, utan syftar enbart till att, abstrahera objektet från dess omvärld, till att skapa *Identitet*. En identitet som kan sägas bestå av tankens överensstämmelse med sig själv, ett tänkande där den interna motsägelsen (hos ett objekt) är frånvarande. Det icke-dialektiska tänkandet behandlar således de *givna objekten* såsom de presenteras för tänkandet. Och varje objekt i detta tänkande existerar således i sig självt (*an sich*) och är oberoende av de övriga existenserna i Varat, och framför allt oberoende av subjektet som tänker objektet.⁵⁶ Detta tänkande är visserligen korrekt i princip, menar Hegel, för alla objekt är identiska med sig själva och åtskilt alla andra objekt, men vad det inte lyckas med är att uppenbara Varat i sin fullständighet eftersom det endast behandlar den första av de tre aspekterna som ingår i dialektiken.

3.4.1.2. Negativitet: dialektikens andra aspekt

Som vi konstaterade ovan så menar Hegel att alla objekt är *detsamma*, evigt identiska med sig själva och annorlunda från andra, tack vare Identitet (som ontologisk kategori). I den andra aspekten av den dialektiska rörelsen introducerar Hegel även Negativitet som en ontologisk kategori och tack vare Negativitet kan ett identiskt väsen negera, eller upphäva sin identitet med sig själv och således bli något annat än vad det är, till och med sin egen motsats.

Varat hos ett negativt objekt består alltså inte av identitet utan av "att inte vara

⁵⁵ *ibid.*, s. 210f.

⁵⁶ *ibid.*, s. 196.

vad det är - och att vara vad det inte är”.⁵⁷ Den *negativa aspekten* tillåter således objektet (eller Varat) att bryta sig loss ur sin *givna* (abstrakta) identitet och de skillnader som urskiljer det från andra Identiska (abstrakta) objekt; endast så, menar Hegel, kan varat/objektet lämna sin tillskrivna plats och bli något annat. Och detta, att samtidigt vara det man är och det man inte är, menar Kojève, kan utföras genom att man intar en hållning till sig själv, eller att man existerar *för sig själv* (Att man existerar så *som man har varit* till så *som man är nu*).

”Det vara som dialektiskt negerar det givna bevarar också det givna som negerat – alltså som överkligt, eller idealt: det bevarar det som har negerats som ”meningen” med diskursen som uppenbarade det. På detta sätt är det medvetet om vad det negerar. Och om det negerar sig självt så är det självmedvetet.”⁵⁸

Och detta Vara existerar således inte, som det abstrakta varat, enbart i sig själv (*an sich*) och för andra (*für Anderes*) utan det existerar för sig själv (*für sich*), varat intar således en plats där det existerar för sig själv, där det självmedvetet reflekterar över sig själv. Varat är genom negeringen alltså befriat från sin givna existens genom att det inte bara är sig själv utan nu också innefattar den uppenbarande diskursen. Varat existerar alltså både *i sig själv* och *för sig själv* vilket, en existens som övergår den abstrakta aspektens givna Vara.⁵⁹ Varat existerar således i och för sig själv, eller på tyska: *an-und-für-sich*.

3.4.1.3. Totalitet: dialektikens tredje aspekt

Detta leder oss så till dialektikens tredje aspekt, eller konstituerande element, nämligen det positivt rationella elementet. Hegel menar att konkret, uppenbarat, Vara varken är ren Identitet eller ren Negativitet utan *Totalitet*. Totalitet är således Hegels tredje fundamentala ontologiska kategori.⁶⁰

”Det *spekulativa* eller *positivt rationella* tar fasta på (*fasst auf*) enheten mellan de specifika bestämningarnas motsatser, [det är] bekräftandet av det som deras upplösning och omvandling innehåller.”⁶¹

⁵⁷ *ibid.*, s. 200.

⁵⁸ *ibid.*, s. 201.

⁵⁹ *ibid.*

⁶⁰ *ibid.*, s. 201.

Den dialektiska rörelsen bygger alltså på att varat först negerar sin identitet med sig själv och omvandlas till sin motsats, men trots detta fortsätter det att existera som samma vara. Och varats fortsatta enhet trots negeringen och transformationen är enligt Hegel varats återbekräftelse av sig självt. Och det är genom denna *negation av negationen*, varats återbekräftande av sin Identitet, som varat blir en positivt rationell entitet. I den tredje aspekten är alltså varat inte varat *i sig självt* eller *för sig självt* utan varat *i och för sig självt*. Totaliteten är alltså uppenbar, eller självmedvetet vara (av Hegel även kallat "Anden"). Genom negationen av sig självt har det delats upp i givet, statiskt, Vara och dess diskursiva "ideala" motsats, men denna uppdelning blir förenad i negationen av negationen, under processen av det dialektala tänkandet i dess uppenbarande av den dialektala processen. På så sätt blir den slutgiltiga Totaliteten lika unik och homogen som den första ursprungliga Identiteten. Som ett resultat av negationen kan Totaliteten ses som en bekräftelse av den ursprungliga Identiteten vilken negerades för att bli Totalitet.

För att göra dialektikens grundmönster lite tydligare och för att påvisa hur dialektiken fungerar i vårt vardagliga liv så väljer Kojève att exemplifiera ovanstående tankar med ett Hegelianskt tankeexperiment ur det första kapitlet av *Fenomenologin*:

"Titta på din klocka och notera att den är, exempelvis, tolv. Säg det högt och du har uttalat en sanning. Skriv nu ner denna sanning på ett papper: "Klockan är tolv". Här påpekar Hegel att en sanning inte slutar att vara sann för att den formuleras i skrift. Titta nu på din klocka och läs meningen du skrivit. Du upptäcker nu att sanningen har blivit förvandlat till ett fel, för klockan är *nu* fem minuter över tolv."⁶²

Vad Kojève menar är revolutionerande för Hegels analys av ovanstående experiment är att han poängterar att människan genom diskursen, framförallt genom den skrivna diskursen, lyckas med att *bevara* sina fel/misstag i hjärtat av verkligheten. När naturen felar så leder detta till misstagets omedelbara död (säg om ett djur föds vanskapt). Endast de mänskliga felen/misstagen består på obestämd tid tack vare språket.

Ett fel är inget annat än en *oenighet med verkligheten*, eftersom det som är *något annat* än det som (verkligen) är, måste vara falskt. Därför menar Kojève att människan

⁶¹ *ibid.*, s. 202.

⁶² *ibid.*, s. 187.

som felar är en intighet som reducerar varat till ett ingenting, eller ett "ideal" som är närvarande i det verkliga. Felet, som alltså är *ingenting* blir således verkligt i människan.

Men, bevarandet av felet i det sanna är enbart möjligt eftersom det finns en möjlighet till att felet kan förvandlas till sanning. Det är eftersom ett misstag eller ett fel kan korrigeras som det inte enbart är ren intighet. Man skulle till och med kunna säga att varje *sanning*, i ordets korrekta bemärkelse är ett *fel* som blivit *korrigerat*. För sanning är mer än en verklighet: det är en uppenbarad verklighet; det är verkligheten *och* uppenbarelsen av verkligheten genom diskursen. Därför existerar det, i hjärtat av sanningen, en *skillnad* mellan det verkliga och den diskurs som uppenbarar det verkliga. Men den skillnaden är aktualiserad i form av en motsägelse och en diskurs som motsäger verkligheten är, inget annat än ett fel. En skillnad som aldrig aktualiserats kan inte räknas som en skillnad och därför kan det bara finnas sanning där det har funnits ett fel.⁶³

Och så kan den dialektiska rörelsen beskrivas genom felet/misstaget. Det kan bara finnas sanning där det har funnits ett fel, det kan bara finnas sanning där negationen har varit aktiv, en sann diskurs som uppenbarar Varat är således beroende av denna tredelade rörelse där det abstrakta negeras för att så bli konkret verklighet.

För att förklara detta på ett konkretare sätt väljer Žižek i sin bok "*Living in the end times*" att jämföra den dialektiska rörelsen med tvånget att göra fel innan man kan göra rätt. Vissa av de normer och praktiker som reglerar vårt dagliga interagerande innehåller nämligen just en sådan dialektisk rörelse. Om jag exempelvis förolämpar någon och denne person blir sårad så är det korrekta sättet för mig att agera genom att be om förlåtelse. Vanligtvis kommer då den sårade att svara med "Det gör inget", "Det skulle du inte behövt", eller "Vi glömmer det". Situationen i detta läge är alltså noll. Personen jag förolämpade har sagt att det inte gjorde något och att jag inte behöver be om ursäkt. Men poängen är att misstaget, förolämpningen, numera är inbegripen i vårt förhållande. Jag måste alltså ha sagt "förlåt" innan den förolämpade kan säga "det gjorde inget". På så sätt kan vi få förståelse för hur negationen föregår det konkreta, det stadie vi är numera är i. Och misstaget är sublimerat, upphävt (*Aufhebung*) i processen, för även om det var ett misstag så kvarstår det som en väsentlig del av hela processen. Det är inte glömt bara för att det har tagits tillbaka, utan det ingår i processen som en överflödigt del av den.

⁶³ *ibid.*, s. 188.

Och ett eventuellt erkännande av ens brist kan till och med verka som en fördjupning av relationen, som om att man uppskattar den andre och därför inte vill stå i ett fientligt förhållande. Negationen har visserligen inte på det ytliga planet förändrat situationen, eftersom vårt uttalade förhållande inte har förändrats, men på ett djupare plan har situationen nått en annan nivå.⁶⁴

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att det måste finnas ett negerande element i den diskursiva dialektiska processen för att kunna återföra relationens status. Alltså även om sanningen inte är ändrad så måste den ha gått igenom misstaget innan den blir *uppenbarad sanning*. Eller som i det här fallet, innan relationen blir till uppenbarad/fördjupad relation.

3.4.1.4. Negativiteten som skapare av tid och historia

Hegel menar att det är just denna negativitet som också introducerar tiden och historien i tänkandet. För *konkret* (uppenbarad) vara, till skillnad från abstrakt vara, är *både* Identitet och Negativitet, det är alltså inte bara Identitet med sig själv (något som kan existera i rummet) utan också förmågan att *vara annan* (*Anderssein*) genom att negera sig självt som givet och skapa sig självt som något annat än detta givna (vilket alltså är det moment som introducerar tid och historia till varat). Den negativa aspekten tillåter alltså varat att gå från en statiskt given existens (*Dasein*) som existerar av nödvändighet till att bli ett rörligt Vara.

Om vi återgår till klockexemplet så är det ju just tiden (i dubbel bemärkelse visserligen) som negerar det abstrakta varat av det för stunden sanna uttalandet - att klockan är tolv - till att bli ett falskt uttalande. Men om nu både Negativitet och Identitet ingår i det konkreta (uppenbarade) varat så måste det ju innebära att trots att varat har blivit *något annat* (Negativitet) så måste det alltså också vara *detsamma* (Identitet) för att båda dessa ontologiska kategorier skall vara gällande i varat.

För att återknyta till Žižeks subjektontologi så är det alltså denna negativitet, denna dialektiska rörelse som även subjektet går igenom i och med sitt inträdande i den Symboliska ordningen. För Žižek är det nämligen genom språket som namngivande kraft och genom uppkomsten av den Symboliska ordningen, verkligheten, som det negativa kan omvandlas till vara i Hegeliansk mening. När det faktiska livet av ett samhälle är

⁶⁴ Slavoj Žižek 2010, s. 27f.

strukturerat av språket och referenser till symboliska fiktioner så tvingas också det utkastade subjektet ta en plats i det symboliska nätverket, och det är så denna negativitet får positivt och bestämt vara. Subjektet tvingas att ge upp sin mångfald, sina möjligheter, och det tvingas till att ta en plats i den symboliska strukturen. Där är därför Lacan brukar beteckna subjektet som " \$", vilket kan läsas som det spärrade/splittrade subjektet för att påvisa det faktum att subjektet alltid är splittrat/spärrat på grund av dess kärna av negativitet. Detta tomrum av absolut negativitet för vilket varje "patologiskt" partikulärt innehåll framträder som något externt antaget och således inte nödvändigt sant.⁶⁵

3.5. Det tomma cogitot: subjektets frånvarande kärna

Žižek liknar hela den subjektontologiska processen vid en utbyteshandel där subjektet som spärrat (\$) uppstår då "ingenting ges i utbyte mot någonting", alltså detta "ingenting" som jag får i utbyte av den symboliska strukturen, från den Andre, i utbyte mot att jag offerar min patologiska partikularitet, själva kärnan i mitt varande. Det som subjektet anser vara "jag" är alltså inte jag utan snarare *något som representerar mig*.⁶⁶

Det är kanske också så man kan få förståelse för Žižeks kanske allra vanligaste citerade passage från Hegel; nämligen "Andens vara är ett ben" (*Der Geist ist ein Knochen*). Žižek menar att genom detta citat kan vi få förståelse för hur subjektets kärna endast kan förstås som någonting utanför sig självt. Lacan brukar benämna det som andens/själens *ex-tima* kärna, en kärna som alltså endast kan förstås av någonting utanför subjektet, ett dött ting.

Lacan utgår i sin subjektfilosofi från Descartes grundläggande "Cogito ergo sum": "Jag tänker alltså finns jag".⁶⁷ Žižek visar, genom en liknelse med filmen Blade Runner hur detta uttalande endast kan anses vara en fantasi. För vad händer när en av replikanterna, dessa cyborg-liknande varelser med minnen och känslor, uttalar Descartes credo? Vad händer om en maskin sätter sig i jagets plats? Det finns ingenting i verkligheten (eller i

⁶⁵ Slavoj Žižek 1993, s. 27.

⁶⁶ Så det vi kallar kultur är, i dess ontologiska status, dödens rådande över livet. Alltså formen för när dödsdriften antar positivt existens. (Se: Slavoj Žižek 2001a, s. 54.)

⁶⁷ Dylan Evans 1996, s. 196.

filmen i det här fallet) som kan skilja en människa från en replikant på denna Decartes subjektstilfilosofiska nivå. Även om minnena är transplanterade och tanken är genererad eller ofri så kan replikanterna i filmen ändå uttala och tro på uttalandet. Här vänder Žižek på begreppen och menar att vi närmar oss Lacans definition av det splittrade/spärrade subjektet, där "allt jag kan säga (uttala) att jag positivt är, allt jag kan peka på och säga 'det är jag' inte är 'Jag'; *Jag* är bara tomrummet som återstår, det tomma avståndet till varje innehåll."⁶⁸

Och så kan vi förstå subjektet som spärrat (vilket Lacan skriver som "\$") för att det måste symbolisera sig med någonting utanför sig självt. Subjektet *blir ett subjekt* först då det upptar en bestämd plats i det symboliska nätverket och därmed tvingas ge upp sitt *objekt*, själva kärnan i dess varande. Och denna kärna, det som motstår symboliseringen, som inte kan ta plats i det symboliska nätverket, substansens överskott, är ju inget annat än *objet petit a*.

I inledningen av *Tarrying with the negative* finner vi en god sammanfattning av de ovanstående tankarna: "Begäret konstitueras av 'symbolisk kastration', den ursprungliga förlusten av Tinget; tomrummet efter denna förlust fylls upp av *objet petit a*, fantasiobjektet; denna förlust sker på grund av att vi är inblandade i det symboliska universumet som får det naturliga kretsloppet av våra behov att spåra ur."⁶⁹

Genom denna sammanfattning kan vi fortsätta med den symboliska kastrationens *ekonomi* och dess konsekvenser för subjektet. Den symboliska kastrationen bär, som jag nämnde ovan, strukturell likhet med ett utbyte. När vi införlivas i det symboliska nätverket (verkligheten) så tvingas vi ge upp någonting, vi tvingas lämna över det "inom oss som är mer än oss själva" men i utbyte för detta får vi ingenting utan tvärtom förvandlas vi själva till objekt på samma sätt som arbetaren i Marx teori. Arbetaren som genom att ge upp sin frihet blir ett objekt, en handelsvara och därmed fråntas sitt mervärde, det mervärde som hans arbete skapar, det inom arbetaren som är "mer än honom själv".⁷⁰

⁶⁸ Slavoj Žižek 1993, s. 40.

⁶⁹ Slavoj Žižek 2001a, s. 170.

3.6. *Objet petit a*: begäret och dess objekt-orsak

Žižeks subjektontologi och vilka konsekvenser den får för det mänskliga begäret kan även förklaras i hur han beskriver skillnaden mellan natur och kultur. Enligt Žižek är det som gör att vi "står över" djuren, det steg som skiljer människan från djuren, lika med steget från *instinkt* till *begär* med uppkomsten av *driften* som "den passerande förmedlaren" (*vanishing mediator*) mellan natur och kultur. Det första som bör klargöras är alltså skillnaden mellan instinkt och drift, där instinkt är det som vi tänker på i naturliga termer, såsom behovsuppfyllnad, med ett klart och tydligt mål och som är fixerad vid ett särskilt objekt. Behovet att äta kan uppfyllas av mat, behovet av sömn kan uppfyllas av att sova, osv. Driften, däremot, är inte fixerad vid ett, och kan inte tillfredsställas av ett, enskilt objekt utan är snarare det ständiga cirkulerandet runt detta objekt. Detta mål för driften är alltså ett mål som, i motsats till biologiska behov, inte kan uppfyllas. Själva målet för driften är nämligen inte ett objekt, eller ens en sak – utan, som jag beskrev ovan, självaste Tinget.⁷¹

Denna besatthet och fixering vid Tinget är alltså det som blir centrum för det ständiga cirkulerandet, det som driften cirkulerar runt. Och denna onaturliga, och på samma sätt omänskliga, drift, måste på något sätt försöka inlemmas tillbaks till en annan naturlighet. För att stävja driften träder så Lagen in och förbjuder tillträde till Tinget, driftens egentliga mål och kan på så sätt inkorporera människan i sin "andra natur", det vi kallar kulturen. Lagen uppstår alltså som ett sätt att hindra människan att fastna vid sin fixering av Tinget och genom kulturen stävja detta onaturliga och samtidigt omänskliga cirkulerandet kring det.

Problemet är bara att subjektet ständigt är kopplat till Tinget. Lagens förbud hindrar visserligen driften, men själva drömmen, utopin, om att nå full tillfredsställelse är ändå kvar. Eller uttryckt i bibliska termer: Förhoppningen om att en gång få återvända till Paradiset försvinner inte bara för att keruber och det ljungande svärdet vaktar vägen till livets träd.⁷² Istället för driften uppkommer så *begäret* som istället för att försöka nå Tinget i sig, riktas till andra ting, andra objekt. Och dessa objekt är, som jag gick igenom

⁷¹ Frederiek Depoortere 2008, s. 103f.

⁷² 1 Mos 3:24.

ovan, det som Lacan kallar för *objet petit a*, (vilket alltså i denna jämförelse blir *objektet som upphöjs till statusen av ett Ting*). *Objet petit a* är det som bryter driftens cirkulära rörelse, men istället för en fixering vid *ett* objekt (Driften → Tinget) kan nu subjektet få en fixering till *vilket objekt som helst* (Begäret → *Objet petit a*). Och kanske är det därför som man kan se att dagens beroende ter sig i så många olika former, alkohol, droger, rökning, sex, shopping, spel och dobbel - alla är de olika sätt att försöka nå det förbjudna *Tinget i sig*.⁷³

Genom ovanstående utläggning kan vi så få förståelse för hur Žižek menar att galenskapen är ett grundläggande faktum för subjektets framträdande i den symboliska ordningen: "Galenskapens ontologiska nödvändighet är hemmavarande i det faktum att det inte är möjligt att passera direkt från 'djurisk själ' till 'normal' subjektivitet i sitt symboliska universum – förmedlaren mellan de båda subjektiviteterna är den 'galna' gestalten som innebär ett radikalt tillbakadragande vilket öppnar upp ett utrymme för symbolisk rekonstruktion"⁷⁴ Mellanstadiet mellan instinkt och begär, mellan djur och människa, är alltså den "galna", egoistiska, fixerade driften.

3.6.1. Det förmedlade begäret

En annan viktig aspekt av denna förståelse är att begäret *alltid är förmedlat*. Där driften hade sin objekts-orsak klar (Tinget) så är begärets objekts-orsak (*objet petit a*) aldrig fränkopplad det symboliska nätverket. Det är alltid den Andres begär som är konstituerande för subjektets begär. Antingen om den Andre begär något som vi också begär, eller om vi begär något för att genom det väcka den Andres begär för oss, så är det alltid förmedlat.⁷⁵

För att förklara i bibliska termer så kan man dra en analogi till frukten från kunskapens träd och på detta sätt förstå den som historiens första *objet petit a*. Žižek hävdar visserligen att paradiset är det tillstånd där människan "ännu inte är smittad av överflödet".⁷⁶ Dessutom hävdar han att det är i syndafallet som vi drar på oss detta

⁷³ Frederiek Depoortere 2008, s. 107.

⁷⁴ Marcus Pound 2008, s. 30.

⁷⁵ Dylan Evans 1996, s. 37f.

⁷⁶ Slavoj Žižek, 2001c, s. 105.

överflöd, som gör oss mänskliga.⁷⁷ Ett sådant resonemang skulle alltså betyda att frukten från kunskapens träd inte kan vara ett *objet petit a*, eftersom det framförallt är kopplat till begäret, det begär som uppstår efter driftens inlemmande i kulturen. Antingen har han inte läst sin Bibel ordentligt eller så har han inte riktigt tänkt igenom detaljerna av sitt eget resonemang. För enligt min tolkning av Žižeks teorier måste människan redan innan syndafallet vara "smittad av överflödet". Det som framförallt påvisar att ett inlemmande i kulturen är aktivt redan innan syndafallet två saker: Dels människans upphöjda status över djuren (1 Mos 1:26) dels språkets funktion och människans namngivande förmåga (1 Mos 2:19). Båda dessa exempel talar, enligt mig, för att den symboliska ordningen är aktiv redan innan syndafallet. Dessutom är syndafallet, ätandet av frukten från kunskapens träd, en förmedlad handling. Ormen som plötsligt dyker upp är förmedlaren av begäret. Driften är och behöver inte vara förmedlad, den är fast och fixerad vid Tinget, medan begäret på något sätt måste förmedlas för att ett objekt skall kunna bli begärets mål. Det är alltså därför jag anser att man kan tolka frukten från kunskapens träd som historiens första *objet petit a*. Och Eden kan snarare ses som *fantasin* om ett paradiset där man kan nå Tinget i sig, alltså en konstituerande imaginär situation för människan som sådan.

För att klargöra ytterligare så vill jag visa på Žižeks förståelse av skillnaden mellan driftens *mål* och dess *syfte*. Medan målet är det objekt vilket driften cirkulerar runt (Tinget) så är dess (sanna) syfte det ändlösa fortsatta cirkulerandet som sådant.⁷⁸ Och just därför kanske Lagen (förbudet mot att äta av frukten från kunskapens träd) snarare skall ses som ett förbud mot driftens ständiga cirkulerande kring sitt mål, som ett sätt att ställa Lagen framför tillgången till Tinget. Och det som uppkommer istället för det förbjudna Tinget och driftens avtagande är alltså begäret, och *objet petit a*. *Objet petit a* är ju just det som förhindrar den cirkulära rörelsen, som bryter driftens vilja och fixering vid Tinget, men som samtidigt kastar ut subjektet i världen. Det som tvingar subjektet att hitta ständigt nya ersättare till det förlorade Tinget. Alltså, det objekt som kastar ut subjektet i världen är samma som det objekt (frukten) som kastar ut människan från Paradiset och in i kulturen, dvs. *objet petit a*.

⁷⁷ Frederiek Depoortere 2008, s. 188.

⁷⁸ Slavoj Žižek 2009, s. 61.

Och här kan vi också notera att kopplingen till kapitalismen och marknadsekonomin inte är så långt borta som man kanske tror. För är det inte just detta, subjektets begärsproblematik, som är grundförutsättningen för kapitalismens framsteg? Genom att ständigt revolutionerna produktionsmedlen kan kapitalismen skapa ständigt nya varor vilka åtföljs av ständigt nya begär.

3.7. Sorgen som glädjens ursprung

Tolkningen av parafrasen på Harry Martinsons dikt, att: "Varje glädje har djup sorg som sitt ursprung" har nu förhoppningsvis blivit tydlig. Den djupa sorg som jag här beskriver är alltså detta tomrum som uppstår efter det förlorade Tinget. Subjektets framträdande och inlemmande i världen är grundat i den symboliska kastrationen, en grund som till sin form är rent utopisk då det Ting som objektet tror sig sakna aldrig egentligen har varit i subjektets ägo. Subjektets inneboende splittrade karaktär delas så upp i två delar, en intern och en extern där den externa får imaginär kropp i "verklighetens krav" medan den interna får kropp i det egna begäret. Så ställs alltså begäret mot verkligheten i kampen om Tinget. Men eftersom det inte är en kamp som någon kan vinna så blir subjektet istället fixerat vid *objet petit a* (det objekt som upphöjs till Tingets status). Begäret riktas så i ett försök att nå Tinget istället mot *objet petit a*, ett objekt som i sig inte heller existerar utan snarare är en tom form, en plats, som kan fyllas av vilket objekt som helst. Den glädje vi får i begärsuppfyllnaden, genom att placera ett objekt i (det förlorade) Tingets tomma plats (*objet petit a*) förvandlar sorgen (förlusten av Tinget) till glädje och *gör därmed sorgen till ursprung för glädjen*. En glädje som i vår värld av oändliga begär ständigt uppfylls men en glädje som är fast förankrad vid den imaginära, och konstituerande, sorgen vilken representeras av avsaknaden av Tinget.

Harry Martinsons, visserligen vackra, dikt som jag citerade i inledningen till uppsatsen är enligt det som Žižeks psykoanalytiska teorier lär ut, något missvisande. Det är nämligen inte sorgen som har sin grund i glädjen utan, tvärtom, glädjen som har sitt ursprung i sorgen. Den glädje vi får genom exempelvis konsumtion, genom att uppfylla våra begär är grundad i den *ursprungliga saknaden*.

3.8. Schelling, subjektets pre-ontologi och den transcendentala materialismen

I denna avslutande del av kapitlet tar jag dels upp några poänger som Žižek anser viktiga hos Schelling och som berikar ovanstående analyser av subjektet. Dels tar jag också upp några poänger som (förhoppningsvis) blir klarare allt längre fram. Jag ämnar att med Žižeks analyser av Schellings teori dels belysa Žižeks syn på materialism, eftersom det är en viktig del av hans övergripande teori. Jag ämnar även diskutera Schellings syn på Gud och frihet och historia. Dock bör nämnas att Žižek läser Schelling med viss urskiljning, men samtidigt är det inget Žižek döljer utan han beskriver själv att det är Schelling under Weltalter-perioden han främst ägnar sig åt, och inte tidiga eller sena "positiva" Schelling.⁷⁹

Den avslutande delen av subjektets framträdande kommer främst, och något okronologiskt, att handla om det som föregår subjektets skapande. Vi börjar alltså från början, eller *innan början*. Adrian Johnston menar i boken *Žižeks Ontology* (2008) att Schelling har en central roll för Žižeks teoretiska matris och det som Žižek främst hämtat från Schelling är hans försök att "visa på (det transcendent) subjektets (ontogenetiska) pre/proto-historia."⁸⁰ Schelling försöker alltså beskriva det som föregick subjektets inträdande i världen, något som liknar Levinas tankar om "hemmet", mänsklighetens framträdande rörelse helt enkelt. Poängen för Žižek är i sitt anammande av Schellings teorier en rent materiell sådan. För liksom Žižek så var Schelling intresserad av att reda ut hur man skall kunna säga att subjektet som transcendent (alltså som står över den kroppsliga realiteteten, naturen) framstår ur en rent substantiell bas? För ateisten och materialisten Žižek går det inte att hävda ett ex-nihilo skapande av subjektet, inte heller tänka sig, som Hegel, en Gud som ligger bakom och garanterar allt. I det avseendet blir Schellings projekt, att försöka beskriva processen varvid transcendent subjektivitet framstår ur en substantiell materiell bas/Grund, väsentligt för Žižeks teori.⁸¹

3.8.1. Den avskiljande Händelsen

För att sätta oss in i Žižeks förståelse av Schellings teorier så är det lämpligast att börja i

⁷⁹ Slavoj Žižek 1996, s. 37.

⁸⁰ ibid.

⁸¹ Adrian Johnston 2008, s. 71.

det vi redan känner till, nämligen *själva händelsen som skiljer subjektet från det som föregår det*, det som med Schellings ord skiljer Existensen från Grunden. Detta *bestämmande avskiljande* (Ent-scheidung) mellan Existens och Grund, mellan subjektet och dess proto-historia är liksom Lacans privation, en händelse som är konstituerande för subjektet/Existensen men som samtidigt förträngs i förloppet av subjektets framträdande, förpassas till en plats där det alltid-redan har hänt. Avskiljandet i Schellings teori förtränger alltså både Grunden *och själva separationen*, vilket alltså gör den konstituerande händelsen till en händelse som aldrig har hänt inom ramen för den etablerade verkligheten. Žižek väljer att klargöra detta i bibliska termer: "Den sanna begynnelsen är inte i början. Det finns en begynnelse före detta. Liksom Johannesprologens 'I begynnelsen var Ordet' före detta fanns ingenting, vilket alltså är Guds eviga tomrum."⁸² Detta tomrum skall dock inte ses som en obeskrivlig massa, utan det pågår mycket aktivitet i denna evighet som föregår den symboliska verkligheten och den linjära, kronologiska tiden. Det är detta eviga tomrum som Schelling försöker beskriva och genom det finna en materialistisk grund till subjektets transcendens.

3.8.2. Grunden

Grunden, det som föregår avskiljandet och subjektets framträdande liknar Schelling vid ett kaotiskt universum av blinda drifter, deras roterande rörelse och odifferentierade pulserande. Det är först, i en fortsatt biblisk liknelse, när Ordet uttalas som *begynnelsen som händelse* tar plats, vilket alltså förtränger, avvisar det självinnelutna kretsloppet av blinda drifter till det "evigt förgångna". Den sanna begynnelsen menar Žižek är således övergången från den stängda cirkulerande rörelsen till den "öppna" framåtskridandet, från driften till begäret, eller i Lacanska termer, från det Reala till det Symboliska.⁸³ Som förstås så är det denna rörelse, från det Realas drift till det Symboliska begäret, denna atemporal *Ent-Scheidung* som ger upphov till existensen, subjektet och verkligheten/världen, vilket alltså också ger upphov till den linjära tiden. Avskiljandet är inte "i världen" eller "i tiden" utan det är den för subjektet konstituerande händelsen som skapar subjektet, världen, och således också tiden.⁸⁴

Kort sammanfattat kan man således säga att Žižek, med hjälp av Schelling söker

⁸² Slavoj Žižek 1996, s. 13.

⁸³ Slavoj Žižek 1996, s. 13.

bygga en transcendental materialistisk teori om subjektiviteten. Denna teori menar Johnston grundas främst i två viktiga teser: (1) Den underliggande ontogenetiska basen för subjektet består utav materialiteten av ett visst Reala, samtidigt som detta Reala har interna libidinösa konflikter, (2) Subjektet är producerat som en konsekvens av obehaget i detta initiala stadie.⁸⁵

3.8.2.1. Libidinösa konflikter

Som jag skrev ovan så menar Schelling att det som är Grunden, eller det Lacanska Reala, kan tänkas som en ursprunglig/urtidslig röra av drifter, "en våldsamt malström av arkaiska otämjda passioner".⁸⁶ Som jag igenom ovan så menar Žižek att Schelling visar på hur varat och det Reala, i motsats till subjektets imaginära upplevelse av det, *inte är komplett*. Grunden, det Reala är inte helt, det är genomträngt av håligheter, räfflat, med sprickor och fyllt av luckor. Detta, som Lacan kallar för det "spärrade Reala" är essentiellt för Žižeks filosofiska projekt, menar Johnston, ett projekt som går ut på att i denna postmoderna anti-subjektiva tid få fram en robust teori över subjektet.⁸⁷ Enligt Schelling är dessa sprickor i grunden öppningar, öppningar som tillåter något annat än denna grundens drifter kan uppstå.

Eftersom grunden är full av motsättningar, liksom subjektets psykiska apparat (som jag gick igenom ovan), så tvingar detta fram en negering. Och denna negering är endast tillåten på grund av grundens interna inkonsistens. Det är endast genom sprickorna i det Reala, vilka fungerar som öppningar för händelsen, som negerandet, avskiljandet kan äga rum. Och det är just detta som Schelling, samklang med Hegels dialektik, menar är den *sanna begynnelsen*, hur varje rörelse börjar i negation av det givna.⁸⁸

Žižek menar att det är viktigt för en materialistisk teori kring subjektet att grunden inte är "hel", framförallt i förhållande till subjektets autonomi, till friheten (och i förlängningen för möjligheten att skapa en ny värld). Antingen är autonom subjektivitet

⁸⁴ Adrian Johnston 2008, s. 95.

⁸⁵ *ibid.*, s. 81.

⁸⁶ *ibid.*, s. 92.

⁸⁷ *ibid.*, s. 77.

⁸⁸ *ibid.*, s. 93.

en illusion, eller så är verkligheten, i sig själv, (inte bara epistemologiskt) *inte-Allt*. Om varat är "ett med sig själv", en harmonisk enhet, så uppstår inget utrymme för att något skall kunna överstiga, eller tillfälligt bryta med denna enhet. Varat måste således ursprungligen vara obalanserat för att subjektet som ett (trans-)ontologisk överskott skall kunna vara aktivt.⁸⁹ Liksom grunden, eller Gud måste vara icke-hel för att subjektiviteten skall kunna uppstå. Om grunden är hel så finns alltså ingen öppning för frihet. Om varat var komplett och helt så skulle subjektivitet och frihet vara omöjliga, och de enklaste deterministiska förklaringarna skulle vara sanna. I Žižeks läsning av Schelling är det, som jag gått igenom ovan, de psykoanalytiska drifternas dissonans som skapar subjektets framträdande som ett försök att tämja dessa duellerande impulser.

3.8.2.2. Transcendensens underliggande materialitet

En annan viktig poäng som Žižek hämtat från Schelling är tanken kring den *transcendentia kroppsligheten*. För att det transcendentia skall kunna uppstå måste det finnas någonting, ett begär i materialen som önskar överskrida sig själv och bryta sig ur materialen. Om vi följer en Hegeliansk dialektisk tankegång så kan ju inte det transcendentia helt frigöra sig ifrån det kroppsliga, även om det i sitt frigörande negerar det givna, naturen, kroppen så kommer det finnas som en underliggande del till själva transcendensen. Detta leder Žižek till att formulera att "det inte finns någon Ande (Geist) utan Andevärld (Geistwelt), inget rent *Logos* utan den obscena underliggande 'andliga kroppsligheten' i form av levande döda."⁹⁰

Det som överskrider kroppsligheten, i form av andlighet, finns alltså inneboende i kroppen, men på samma sätt kan inte Anden tänkas existera utan att inkarnera sig i någon form av kvasi-materialitet. Som jag igenom under Hegels dialektik ovan så måste den dialektiska rörelsen inkorporera det negerade i den spekulativa aspekten.

Žižek fortsätter med att beskriva denna andliga kroppslighet i Lacanska termer som förkroppsligad *jouissance*. Denna underliggande kroppslighet till själva andevärlden, till den Symboliska ordningen, till *Logos*, är en nödvändig, men bortträngd, del av de transcendentia strukturerna. Det är i detta hävdande av det ofrånkomliga kvasi-

⁸⁹ *ibid.*, s. 78.

⁹⁰ *ibid.*, s. 86.

materiella stödet till transcendensen som Žižek menar att den avgörande insikten för en sann (dialektisk) materialism ligger.⁹¹

Och denna insikt menar Johnston är den psykoanalytiska metapsykologins mest subversiva, och intressanta poäng. För tanken om den transcendenta kroppsligheten underminerar distinktionen mellan det han kallar *Innenwelt* (innervärld, idéer, Ideal) och *Umwelt* (omvärld, eller den råa materian). Med andra ord kan man exempelvis påtala att språket har en kropp, visserligen en subtil sådan, men ändå en kropp. I Lacans ord kan man således säga att språket är splittrat mellan mening och substans, mellan den eteriska sidan och den "tung" sidan. Man kan inte nå språkets transparens, som en bärare av mening utan att passera genom den mörka, täta sidan av språket som meningslös materia.⁹²

Men hur sker detta åtskiljande mellan Grund och Existens? Vad är det i Gud som får honom att uttala ordet vilket skiljer Grunden från Existensen och skapar den befintliga världen? Žižek menar att det endast kan hända om Grunden, drifternas eviga roterande vilket föregår begynnelsen inte är *det ursprungliga ursprunget*. Det som föregår Grunden är visserligen ingenting, men ett ingenting i form av en Av-Grund. En avgrund som Žižek beskriver som "den absoluta indifferensen i form av den rena Frihetens avgrund, en frihet som ännu inte tillhör ett subjekt utan snarare betecknar en ren opersonlig Vilja, en vilja som inget vill."⁹³ Och denna Av-Grund är således den tredje delen i Schellings ontologi: Existens – Grund – Avgrund.

3.8.1. Schelling och Gud

Att Žižek väljer att exemplifiera begynnelsen i bibliska termer är inte konstigt när vi pratar om Schelling då han främst utgick från en ontologisk teori kring Gud. I *The Abyss of Freedom* beskriver Žižek hur Schelling ser Gud som icke-komplett, och att det måste vara så för att existensen skall komma till. Han menar att det Absoluta (Gud) inte kan vara komplett eftersom det då inte hade behövt skapa världen. Liksom världen i Lacans

⁹¹ Slavoj Žižek 1997, s. 61.

⁹² Adrian Johnston 2008, s. 89.

⁹³ Slavoj Žižek 1996, s. 14.

teori skapas utifrån subjektets möte med dess interna antagonism.⁹⁴ Världen, subjektiviteten, måste på något sätt vara knutet till Guds självrelaterande vara för att det skall ha skapats. Denna skillnad mellan Gud och världen, eller Grunden och Existensen menar Žižek är den klyfta som också för alltid separerar existensen från dess grund, alltså det som separerar den rationella världen, baserad på det gudomliga ordet (Logos), från Gud.⁹⁵ Denna åtskillnad mellan Grund och Existens är dock ingen vanlig motsättning som jag gått igenom ovan. Existensen ställs inte emot Grunden, utan de är båda en del av samma händelse – skiljandet från Av-Grunden. Detta åtskiljande underminerar varje motsättning av kosmologiska principer menar Žižek, som exempelvis ljus/mörker, gott/ont. Exempelvis menar Žižek att ren ondska inte har ett "rent ursprung", utan för att finna ondska, måste man förutsätta en splittring av det Absoluta, i det här fallet mellan Gud (i sin fakticitet) och den ogenomträngliga grunden av hans existens. Denna splittring, som öppnar upp för möjligheten till ondska, lokaliserar Schelling hos Gud själv. Splittringen är således intern, en splittring inom Gud själv.⁹⁶

Žižek menar vidare att denna "obskyra" sida (den ogenomträngliga grunden hos Gud) inte skall ses som ett fundament för existensen som en positiv bas och förnuftet som en tillfällighet, en parasit på varats fullkomlighet. Det är alltså inte så att grunden är "hel" och subjektivitet, logos eller förnuft är en avvikelse från det gudomligt perfekta. Žižek menar tvärtom att det är grunden i sig som är "hindrad", ontologiskt hämmad, att den endast finns till i modaliteten av sitt eget tillbakadragande.⁹⁷

Žižek menar vidare att den enda sanna substansen är Gud i sin faktiska existens, och grunden är enbart ett namn för det han kallar "Guds självförnekande", alltså för detta X som saknar tydlig ontologisk konsistens, men som ändå gör att Gud inte är fullt sig själv, att han aldrig kan uppnå själv-identitet. Gud behöver detta främmande X i sitt inre, för utan detta skulle han inte vara "sig själv" – paradoxalt nog är det alltså den ogenomträngliga kärnan av Guds *Selbstheit* som för alltid förhindrar Gud från att nå full självidentitet. Denna spänning i det Absolutas kärna är mer enigmatisk än man kan tro,

⁹⁴ ibid.

⁹⁵ Slavoj Žižek 1997, s. 4.

⁹⁶ ibid., s. 5.

⁹⁷ ibid., s. 6.

och denna gåtfullhet menar Žižek vilar just på det faktum att grunden är ontologiskt ofullbordad och således ontologiskt "mindre" än existensen, men det är just som sådan (som mindre) som den inifrån fräter sönder konsistensen av existensens ontologiska klyfta.⁹⁸

För att förstå detta motsätter Schelling existensen och grunden som *det perfekta* och *det ofullkomliga*. Han går sen vidare genom att behandla de två, inte som motsatta utan som komplementära och föreningen dem emellan som sann fullkomlighet. Žižek menar alltså att det perfekta behöver det ofullkomliga för att hävda sig själv. Detta, menar han, är anledningen till att det finns ondska i världen: på grund av det perfektas perversa behov av det ofullkomliga, som om korsningen mellan det perfekta och det ofullkomliga är mer än det perfekta i sig självt.⁹⁹

Žižek fortsätter med en Hegeliansk utläggning att visa på hur det Absoluta inte enbart skall "ses som substans utan också som subjekt" alltså i motsättningen mellan Grund och Existens så är subjektet på Grundens sida (som ofullkomligt). Subjektet anger "substansens ofullkomlighet, det inneboende gapet, distansen från sig själv vilket för alltid förhindrar Substansen från att fullt ut realisera sig själv, från att bli "fullt sig själv". Det finns alltså något i Gud som inte är Gud, något som förhindrar Guds realiserade självidentitet. För att så realiserats måste Gud kasta ut det som inte är Gud, liksom subjektet kastar ut sin inneboende antagonism, för att helt och fullt realiseras. Detta utkastande är alltså fundamentet för den subjektiva verkligheten. Och det som föregår utkastandet är alltså det som Schelling ovan beskrev som Guds evighet, det eviga tomrummet, Av-Grund.

3.8.4. Händelsen och friheten

Johnston menar att man kan skönja en rörelse i Žižeks förståelse kring Av-grunden, och det Reala, en rörelse som framförallt får konsekvenser för subjektets frihet. I *The Fragile Absolute* beskriver Žižek att Schelling inte bara grundar den ontologiskt strukturerade världen i det Reala, utan om vi läser Schelling noggrant så menar Žižek att det finns en förutsägelse att denna skrämmande virvelström hos det för-ontologiska Reala endast är ett fantasmatiskt narrativ, ett lockbete skapat för att distrahera oss från det sant

⁹⁸ Ibid., s. 7.

⁹⁹ Ibid.

traumatiska, nämligen den rena avgrundliga akten av Ent-Scheidung. Dessa bilder av den arkaiska virvelströmmen är endast imaginära, lockbeten för att dölja var den sanna skräcken ligger. Och den sanna skräcken menar Žižek ligger i tanken på *avgrunden av den rena akten* som sådan.¹⁰⁰ Den ursprungliga begynnelsen för subjektiviteten är således inte den kroppsliga materialiteten, den skrämmande massan. Den ursprungliga begynnelsen ligger snarare i grunden som Av-grund, likt det svarta hålet i Hegels citat om "Världens natt". Subjektivitetens grund är inte en arkaisk massa av drifter utan är just detta avskiljande i sig, snittet som skiljer grunden från existensen, separationen som sådan. Grunden är alltså inte en oformbar massa av drifter, utan ren avgrund och Žižek menar således att subjektets grund är själva *avsaknaden av en grundande essens eller natur*.¹⁰¹ Det är alltså negerandet av grunden som är subjektets framträdande, det är i den rena negativiteten som subjektet blir till, det framstår som ett överskott i den dialektiska ekvationen mellan grund och existens. Subjektet härstammar från avsaknaden, negativiteten, bristen som sådan.

Žižek diskuterar i samma linje huruvida det faktum att det ultimata Tinget, som det ouppnåeliga objektet, egentligen kanske bara är en chimär. Tanken på att den bedrägliga vardagligheten är en slöja som döljer skräcken från den outhärdliga Tinget, menar Žižek kanske endast är en fantasi som döljer det faktum att den sanna slöjan som döljer det Reala är själva tanken på det outhärdliga Tinget bortom slöjan?¹⁰²

3.8.4.1. Grunden och friheten: subjektets grundade frihet

I likhet med ovanstående tankar kring skräcken i avskiljandet så menar Johnston att en av Schellings innovationer är det sätt som han vänder på det vanliga tankesättet att mänsklig frihet är något eftersträvansvärt, att det är höjden av mänsklighet. Schelling menar istället att sann mänsklig frihet snarare kan jämföras med en upplevelse av skräck eller terror. Att ställas inför den ultimata friheten är inte bara en ångestfull upplevelse i vardaglig bemärkelse, alltså en frihet som kräver ett aktivt val av subjektet, att det gör det rätta, att det gör avkall på sina begär för frihetens skull osv. För Schelling

¹⁰⁰ Adrian Johnston 2008, s. 105f.

¹⁰¹ *ibid.*, s. 107.

¹⁰² *ibid.*, s. 106.

är sann mänsklig frihet outhärdlig för människan, eftersom den är den eviga friheten, den frihet som existerade i det ogrundade tillståndet. Eller som Žižek beskriver det: Friheten som explosionen av en avgrund, som den våldsamma, inkräktande, återkomsten av Av-Grund inom den erfarna verklighetens begränsade värld.¹⁰³

Denna eviga (grundlösa) frihet är förträngd (och därmed också omedveten) inte bara för att den grundlösa skapande akten vilken genererar det omedvetna inte kan träda in i det medvetna: den är också förträngd därför att den är störande, oroande till och med traumatisk.¹⁰⁴ Samtidigt som denna frihet alltså är skrämmande för människan, en ren skräckupplevelse av den avgrundslösa frihetens evighet och avsaknaden av grund så måste ändå denna avsaknad ses som en gåva menar Žižek. Det transcendentas subjektets frihet består i avsaknaden av en bestämd agenda, till skillnad från det "naturliga". Det transcendentas subjektet är inte tvunget att förhålla sig till en deterministisk agenda, en där målen uppfyller medlen. Genom att så se bristen/avsaknaden som en gåva finns innebär också att se möjligheten för framträdandet av något nytt, en ny Symbolisk ordning exempelvis. Subjektets rena frihet, en frihet som Žižek menar kan framträda i världen när det Reala eller det Symboliska blir spärrat, när den Store Andres interna ekonomi blir inkonsistent, står i konflikt med sig själv, är det som ger subjektet friheten, men en frihet som är en sann Händelse utan den Store Andres mandat, en Händelse som alltså, på Lacanska, är ren galenskap då den saknar den Symboliska ordningens mandat.

3.8.4.2. Tiden och Händelsen: friheten i backspegeln

För att klargöra så existerar alltså egentligen inte den frihet jag beskrivit ovan i Av-Grunden, eftersom subjektet inte existerar där. Men Av-Grundens konstituerande är ändå grundläggande för den mänskliga friheten. Den styrs av någonting ursprungligt, som inte kan tänkas enbart härröra från subjektets skapade verklighet utan från något som är "utanför denna värld". Och utifrån samma struktur utgår Žižeks teori om att det existerar en "ahistorisk motor" till själva historiciteten, att den linjära tiden har en

¹⁰³ *ibid.*, s. 103.

¹⁰⁴ *ibid.*, s. 104.

drivkraft vars grund finns utanför tiden. Žižek menar att historicitetens tid grundas i den ahistoriska "eviga" tiden hos avgrunden. Historiens rörelse *drivs* således av något som inte kan reduceras till ett partikulärt moment av samma rörelse. Žižek menar att det Reala, framförallt förstått som den outplånliga interna inkonsistensen av det Symboliska som den Store Andre, är den drivande faktorn. Det historiska fortsätter att vara historiskt (alltså att röra sig) just eftersom den aldrig kommer fram till en slutgiltig, tillfredsställande punkt, ett moment då det uppnår ett harmoniskt tillstånd. Den Symboliska ordningen är ständigt plågad av en negativitet, vilken kan ta sig olika former, men aldrig utrotas. Enligt Žižek så är Schellings tankar kring en sann autonomi, som förkroppsligat i ett subjekts agerande, att denna autonomi en återkomst av det ursprungliga, för evigt förgångna, Av-Grunden inom ramen för den erfarna verkligheten. En sant autonom Händelse innehåller således en tillfällig och plötslig återkomst av frihetens avgrund i den linjära tidens värld.¹⁰⁵ På så sätt kan man alltså se hur tiden och friheten är kopplade till varandra, samt deras gemensamma ursprung i Av-Grunden. Žižek menar att Schellings frihetsbegrepp är som en "flyktig manifestation av (ahistorisk) evighet i mediet av (historisk) tid".¹⁰⁶ Nyheten hos en genuin frihetshändelse bryter av tidens kronologiskt-linjära flöde och introducerar något som inte kan räknas med i historiska termer, som en utväxt av det som existerade före tiden. Žižek menar att det finns något tidlöst över stora, livsavgörande eller historiska händelser, de är alltid ur led med de omkringliggande historiskt-temporal omgivningarna. Detta är alltså den rena Av-Grundens återkomst, vilket är det som Žižek betecknar som frihetens vara. Eller: "tillfället då det Nya framträder är just stunder av Evigheten i tiden".¹⁰⁷

Därför menar också Žižek att sann frihet egentligen aldrig kan utövas eller besittas i nuet. Istället menar han att frihet endast kan upptäckas i efterhand, genom att se tillbaks på den förgångna tiden där dessa frihetens obestämda punkter och öppningar endast kan skönjas efter att de har passerat individen obemärkt förbi under dess levda erfarenhet:

¹⁰⁵ *ibid.*, s. 120.

¹⁰⁶ *ibid.*

¹⁰⁷ *ibid.*

Frihetens Händelse... är aldrig fullt "närvarande" i nuet, subjekten är aldrig helt medvetna om att det de gör "nu" är en grund för en ny Symbolisk ordning – det är endast i efterhand som de kan notera den sanna dimensionen av det de redan gjort. Den allmänna visdomen om att när vi agerar i historien så upplevs det som frihetens domän, och det är endast när vi tittar tillbaks på det som vi kan skönja handlandets kausala bestämmande måste omvärderas. Det är när vi är upptagna i flödet av händelser som vi agerar "automatiskt", som om det inte vore möjligt att göra något annat, att det inte finns något val; det är således endast återblicken som visar på hur händelserna kunde tagit andra vändningar – hur det som vi upplevde som en nödvändighet i själva verket var ett fritt val från vår sida... vi *är* aldrig fria, det är enbart efteråt som vi upptäcker hur vi *har varit* fria.¹⁰⁸

Sammanfattningsvis kan man alltså säga att det subjektet som fritt och autonomt, existerar i skärningspunkten mellan transcendens och historicitet. Subjektet har sin aktualitet i det mellanrum som uppstår i delningen av Av-Grunden (som den anonyma frihetens avgrund) och historiskt bestämmande (den existerande verkligheten). Frihet kan således ses som en lokal inskrivning av den a-historiska avgrundens ansiktslösa autonomi (här som ett transcendent Reala) inom den empirisk-materialistiska historien.¹⁰⁹

Grundlöshetens opersonliga avgrund måste inkarnera sig i formen av ett subjekt vilket är inbäddat i en bestämd historisk-social-temporal ordning, i ett "här och nu" – för att det skall bli aktualiserad frihet. Utan den evigt förgångna Av-Grunden skulle subjektiviteten inte kunna existera. Och friheten skulle inte kunna realiseras utan subjektivitetens bestämda värld, då den enbart skulle vara en potential utan aktualitet. På samma sätt förvandlas den negativitet som sprickorna och klyftorna består av i det spärrade Reala till något enbart genom subjektets reflexiva gest av att sätta igång negativiteten som födde det, genom att utnyttja strukturens inbyggda obestämdhet i både varat och dess symbolisationer för att så kunna generera en transcendens av dessa strukturer.¹¹⁰

¹⁰⁸ *ibid.*, s. 121.

¹⁰⁹ *ibid.*

¹¹⁰ *ibid.*, s. 122.

3.9. Sammanfattning

Jag har i ovanstående kapitel alltså visat på hur subjektet i Žižeks subjektontologi skapas utifrån en ursprunglig Händelse av utstötning, en utstötning som skapar både subjektet och verkligheten. Verkligheten skapas som en produkt av psykets interna antagonism, där psyket "snarar" på sin inre antagonism. Så skapas distinktionen mellan verklighetens krav och psykets inre. Denna inre antagonism kallas i Lacanska termer för *objet petit a*, vilket alltså är ett stöd för verkligheten. Detta *objet petit a* kan också likställas med det Lacanska *jouissance* (mernjutningen), njutningen i det som är mer än sig självt. Det som i subjektet är mer än det självt, det som förkastats men som ändå är subjektets decentraliserade kärna, ett överflöd som inte kan integreras.

Den verklighet som skapas i denna Händelse menar Žižek är en tredelad sådan. Uppdelad i *den Symboliska ordningen*, den ordning som reglerar vår delade verklighet, vilken styrs av den Store Andre, *den Imaginära ordningen* som styr fantasin och som skapar Ideal-bilder, bilden som samtidigt skapar subjektet i mötet med den Andre, med verkligheten, och *den Reala ordningen*, en ordning som skapas i grundandet av verkligheten, men som jag gått igenom fylls med innehåll ur den Imaginära ordningens fantasmatiska upplevelser. Det Reala är alltså det som i subjektets upplevelse undgått symboliseringen, kastrationen, det som kvarstår (subjektets imaginära ursprung).

På detta sätt har negativiteten förvandlats till dialektiskt vara genom att den interna negationen (*objet petit a*) har förvandlats till verkligheten/innervärlden. Subjektets kärna, dess innersta inre, skall alltså ses som ren negativitet, intighet, en tom form som subjektet söker fylla (med Tinget). Det som Žižek beskriver som *det sublimes objektet* är ett sådant objekt som upphöjs till statusen av ett Ting, som alltså "tar dess plats" i subjektets försök att fylla dess kärna av negativitet med någonting. Subjektet blir således ett subjekt i världen då det upptar en plats i det symboliska nätverket och samtidigt ger upp sitt objekt (Tinget) själva kärnan i dess vara.

Så ser Žižek på subjektet som "smittat av överflödet", det överflöd, *jouissance*, som gör oss mänskliga, som skiljer kulturen från naturen. Žižek ser på subjektet som smittat därför att begärets objekts-orsak, egentligen inte existerar. Tinget är endast en tom plats, subjektets kärna, själva "Jaget" i jag är inget annat än ren negativitet. Den tomma platsen som aldrig kan fyllas. Subjektet är alltså inte en helhet, och kommer inte från en helhet

heller.

Övergången från natur till kultur går från instinkt genom den galna driften, till det förmedlade begäret. Och denna galna akt, är det som Žižek definierar som "den försvinnande förmedlaren". Vilket alltså är den "grundande gesten av åtskiljande vilken måste sjunka in i osynlighet så fort skillnaden mellan den 'irrationella' malströmmen av drifter och det förnuftiga (logos) universumet är på sin plats."¹¹¹

Vidare har jag visat på hur Žižeks subjektontologi utgår ifrån Schellings tankar kring Grunden och Existensen där grunden är den materiella underliggande basen till den transcendent subjektiviteten, det kroppsliga Reala undermedvetna som grundar subjektiviteten. Jag har även visat på hur denna Grund inte är hel, hur den till skillnad från det Reala i den Lacanska teorin, inte är ontologiskt full, eftersom det då inte hade funnits möjlighet för något annat (subjektiviteten) att komma fram ur detta Reala. På samma sätt är alltså inte heller varat helt, utan grundat i en ontologiskt hindrad Grund.

Men detta Schellingska Reala, Grunden, är inte det "ursprungliga ursprunget". Det finns visserligen inget som föregår det, men detta "inget" existerar ändå i form av en Av-Grund, som frihetens avgrund. Guds eviga tomrum, där Gud inte är fullt sig själv och det är det åtskiljandet, Guds självrelaterande, som skapar motsättningen Grunden/Existensen, som samtidigt skapar också historien, den linjära tiden, eftersom det inte kan ha funnits tid i Guds eviga tomrum. Men friheten som existerar där är ändå konstituerande för den ursprungliga mänskliga friheten, vilken Žižek menar vi endast kan uppleva i backspegeln, när vi ser tillbaka på ett skeende.

4. DEL 2: SUBJEKTET I SAMHÄLLET

I denna del av uppsatsen utgår jag främst ifrån Žižeks artikel *Descartes and the Post-Traumatic Subject* (2008), vilken till stor del även finns publicerad i hans bok *Living in the end Times* (2010), och utvecklar de tankegångar som finns där kring en diskussion om subjektet i samhället och framförallt subjektet i relation till kapitalismen. För att kunna klargöra vissa av Žižeks (och Malabous) tankar så krävs också en genomgång av vissa av Hegels och framförallt Marx tankar kring individen, samhället, arbete och

¹¹¹ Slavoj Žižek 2000, [Elektronisk Version].

kapitalismen. Eftersom denna del av uppsatsen är till viss del en politisk del så använder jag mig också av Ola Sigurdsons bok *Det postsekulära tillståndet* som redogör för en hel del moderna politiska tänkare.

4.1. Det posttraumatiska subjektet

Vad är då ett posttraumatiskt subjekt? En ren översättning av termen till vanlig svenska blir: subjektet *efter* traumat. Och trauma kan definieras som: "påverkan av människokroppen förorsakad av yttre faktorer och/eller händelser som ger en övergående eller kvarstående effekt" (efter grekiskans ord *trauma* för "sår").¹¹² Mestadels kommer jag dock att diskutera det *psykiska traumat*, vilket definieras som "psykisk påverkan efter en händelse av chockartad eller smärtsam art, vanligen en separations-, katastrof- eller kränkingsupplevelse."¹¹³ Noterbart är att gränsen mellan det fysiska och det psykiska traumat inte riktigt är så distinkt som man kan tänkas tro, vilket kommer visa sig.

Utmärkande för Malabous och Žižeks förståelse av det posttraumatiska subjektet är att det yttre våld som skapar det posttraumatiska subjektet inte är vilket våld som helst. Malabou beskriver initialt de posttraumatiska subjekten som de individer som blivit utsatt för ett alltför stort trauma, ett trauma som förstör subjektet helt och hållet. För att få förståelse för hur detta subjekt kan tänkas nämner hon Alzheimers-patienter, där individen fortfarande lever men dess psykiska funktioner är klart försämrade. De värst drabbade lever endast som en tom form av liv, utan innehåll av det som vi vanligtvis brukar relatera till när vi tänker på mänskligt liv och utan minne av sitt tidigare liv.

På ett psykoanalytiskt plan menar Malabou att det rör sig om ett nytt sorts våld, eller snarare en *ny upplevelse av våld*, ett trauma, som *inte kan relateras till ett tidigare libidinöst trauma*. Žižek menar att Freud (och Lacan) ansåg att alla sorter av externt trauma internaliseras och får sin sant traumatiska effekt tack vare ett tidigare libidinöst trauma som alltså "väcks" av det externa traumat. Även de mest chockerande och

¹¹² Johan Cullberg, Nationalencyklopedin; "trauma" www.ne.se 2011-05-21.

¹¹³ *ibid.*

våldsamma intrången av det externa Reala – exempelvis krig, bombningar, våldtäkter – får sin traumatiska effekt genom att de har ett libidinöst eko i, exempelvis, pervers masochism, dödsdriften eller omedvetna skuldkänslor.¹¹⁴

Žižek menar att Freud var alltför upptagen med tanken på mening, att Freud inte kunde begripa att det även finns *rent meningslöst våld*, ett trauma som alltså inte relaterar till en tidigare libidinös sanning hos subjektet. För: "det skulle vara uppenbart obscen att sammankoppla, säg, den psykiska ödeläggelsen av en 'Muselmann' [de apatiska individerna] i ett Nazi-läger till masochism, dödsdriften eller skuldkänslor... [de] ödeläggs inte av omedveten ångest, utan direkt av en 'meningslös' extern chock vilket inte på något sätt kan bli hermeneutiskt integrerad."¹¹⁵ Dessa apatiska individer som existerade i koncentrationslägren är visserligen extremer, drabbade på ett sätt som vi inte kan begripa idag, men på ett snarlikt sätt menar Malabou detta "meningslösa" våld i allt större utsträckning drabbar individer idag. För den nya uppfattningen av trauma som hon beskriver existerar inte något libidinöst eko och traumat upplevs därför som helt meningslöst och utan betydelse.

4.1.1. Det abstrakta våldet

Denna nya sorts (uppfattning av) våld, *abstrakt våld* beskriver Žižek vidare i artikeln. Som exempel tar han en finansman som sitter på sitt kontor och spekulerar i valutaaffärer utan att tänka på effekterna, effekter som i värsta fall kan leda till att en fabrik lägger ner på andra sidan jorden, en händelse som fabriksarbetarna inte är kapabla att förstå eller förutse. Detta menar Žižek är abstrakt våld i sin renaste form. Den ekonomiska spekulatjonen som pågår i en sin egen sfär; utan någon överskådlig samhörighet till den mänskliga verkligheten kontra den pseudo-naturliga katastrof (att plötsligt och oväntat förlora jobbet) som drabbar tusentals, som en tsunami, helt utan uppenbara skäl överhuvudtaget.¹¹⁶

Den väsentliga poängen med Malabous diskussion kring detta abstrakta våld är hennes tes att detta är något som vi *alla idag riskerar att utsättas för*, vilket i

¹¹⁴ Slavoj Žižek 2008a, s. 10 f.

¹¹⁵ Slavoj Žižek 2008a, s. 11f.

¹¹⁶ Slavoj Žižek 2008a, s. 9.

förlängningen leder till att vi förvandlas till det som hon kallar posttraumatiska subjekt. Detta i sin tur beror främst alltså på att vi inte kan *förstå* det externa traumat, detta abstrakta våld, som drabbar oss.

Žižek beskriver hur det i dagens socio-politiska verklighet existerar mångfaldiga versioner av dessa externa trauman, vilka han listar i tre kategorier: (1) *externt fysiskt våld* (såsom exempelvis krig, terrorhandlingar och naturkatastrofer), (2) *förstörandet av den materiella basen för vår inre verklighet* (exempelvis hjärnskador) och (3) *socio-symboliskt våld* (såsom mobbing och social utstötning i olika former). Dessa kategorier av trauman menar han är visserligen inget nytt för mänskligheten, det som däremot är nytt och faran i dagens samhälle, är att "eftersom vi lever i 'avförtrollad', postreligiös era så upplevs [dessa former av våld] så mycket mer som meningslösa intrång av det Reala, och på grund av detta, även om de är skilda till sin natur, så upplevs de som tillhörande samma serie och producera samma effekt."¹¹⁷ Skapandet av de posttraumatiska subjekten beskriver Žižek som en global kapitalistisk sjukdom, visserligen en sjukdom som inte drabbar alla på samma brutala sätt, som de posttraumatiska subjekten, utan snarare skall just skapandet av de posttraumatiska subjekten ses som ett *symptom på en sjukdom som drabbar alla*, nämligen förlusten av mening.

4.1.2 Förlusten av mening

För att få förståelse för hur det abstrakta våldet drabbar den moderna individen i det som Žižek beskriver som en postreligiös era skulle jag vilja utgå ifrån Ola Sigurdsons definition av den (post)moderna individen:

"lösgjord från vad som uppfattas som en ofrånkomlig tillhörighet till social gemenskap och till naturen, uppstår vad vi skulle kunna kalla för den moderna individen: en människa som ser sig själv som autonom och därmed själv gör anspråk på att bedöma vad som utgör det goda livet för henne."¹¹⁸

Och detta, att den moderna individen anser sig vara autonom och kapabel att avgöra det goda livet innebär ju också att den moderna individen inte längre anser sig vara

¹¹⁷ Slavoj Žižek 2008a, s. 11.

¹¹⁸ Ola Sigurdson 2009, s. 339.

beroende av den Store Andre för att bedöma sitt liv, för att kunna avgöra vad som är rätt eller fel. Detta leder, tänker jag, i sin tur till att den Store Andre (må det vara Gud, Ledaren, staten eller dylikt) inte heller längre behövs som *garant för mening*. Om den moderna individen inte längre är beroende av den Store Andre för att bedöma sitt liv så kan inte heller den Store Andre ställas till svars inför det faktum att individens liv inte alltid ser ut som det är tänkt. Om vi, exempelvis, inte är beroende av Gud för att upprätthålla meningen i vårt liv så kan vi inte heller se katastrofer som "Guds vilja" eller en del av en större plan.

Det abstrakta våld, de trauman, som drabbar det moderna subjektet kan således inte längre inlemmas i en symbolisk verklighet och ges en symbolisk tolkning. Den Store Andre är visserligen fortfarande aktiv som normerande princip, men subjektets förståelse av världen är inte längre knutet till en gemensam Store Andre vars meningsgivande effekt försvinner då alla inte längre kan relatera till *samma* Store Andre som garant för mening.

4.2. Kapitalismens betydelse för det abstrakta våldet

Hur kan då idén om att det abstrakta våldet som en global kapitalistisk sjukdom förstås? För att klargöra detta tänker jag förklara några tankar kring människans och samhällets mål i Žižeks tankevärld. Jag vill göra det främst genom att visa på några drag hos Hegel och Marx och visa på hur deras tankar kring detta kan ge ytterligare förståelse för skapandet av det posttraumatiska subjektet.

4.2.1. Hegel och kampen för erkännandet

Hegel menar att människan endast är sant mänsklig i den utsträckningen att hon är erkänd som sådan av andra och att hon själv erkänner andra i sin tur.¹¹⁹ *Kampen för erkännandet* är det incitament som människan behöver för att kunna negera sig själv, för att kunna gå från sitt abstrakta "naturliga" vara till ett "fritt" vara. Friheten ligger hos Hegel i det faktum att människan kan negera sitt abstrakta vara, något som människan gör genom handling, eller arbete. Hegel menar vidare att för att människan skall kunna förhålla sig till sig själv (für sich) krävs det att hon negerar sitt abstrakta vara. Men Hegel

¹¹⁹ Aklexandre Kojève 1980, s. 235.

menar främst inte att människan skall förändra sig själv, gå genom intigheten, utan att hon kan negera sitt abstrakta vara även genom arbete, genom att *förändra världen*, och inte sig själv. Den frihet som då är realiserad och manifesterad som dialektisk eller negerande handling uttrycks således i *skapande*. För att negera det givna utan att hamna i intighet är att förändra världen, att producera något som ännu inte existerar, vilket ju är det som kallas att skapa.¹²⁰

Genom människans skapande handling förändras världen och därmed negerar också människan sig själv som given, negerar sitt abstrakta vara, och förhåller sig till sig själv, som självmedveten varelse. Men för att detta skall kunna ske menar Hegel även att begrepp som tid och historia måste vara aktivt. För att historia skall existera måste det inte bara finnas en given verklighet utan också en negation av den verkligheten och samtidigt en bevarad del av det som negerats, det måste alltså finnas ett "före" som i nuet kan refereras till som historia. Att bevara sig själv som negerad är att *minnas* vad man har varit även om även om man blir något helt annat. Hegel menar att det är genom historiskt minne som människans identitet bevaras genom historien, trots alla självnegationer som genomförs i det, så hon kan realisera sig själv genom historiens medel som integrationen av sin motsägelsefulla historia eller som totalitet, eller bättre, som dialektal entitet.¹²¹ Och människans minne är det som gör hennes auto-negation konkret, genom att skapa en ny verklighet från denna negation, skild från den tidigare verkligheten. För genom att minnas det givna som hon var och negerade så kvarstår människan som specifikt bestämd genom den konkreta karaktären av detta givna, men samtidigt fri från detta eftersom det har negerats.

4.2.2. Hegel och individualiteten

I motsats till djur och natur (växter osv.) är människan inte bara ett "exemplar" av en art, utan en människa upplevs som "den enda av sin sort" genom att hon är essentiellt *annorlunda gentemot andra*.¹²² Samtidigt upplevs varje människa att, i sin outbytbara unika karaktär, inneha ett positivt värde ännu mer absolut eller universellt än det som

¹²⁰ *ibid.*, s. 222.

¹²¹ *ibid.*, s. 232.

¹²² *ibid.*, s. 235.

hör till en generell art. Och detta universella värde vilket ges till något absolut unikt, menar Hegel, är just det värde vilket karaktäriserar Individualitet, eftersom ett sådant värde är attribuerat endast det unika objektet.

Hos Hegel är den Individualitet som präglar en människas existens en syntes av det partikulära och det universella. Som jag nämnde ovan så strävar människan, och endast människan, efter Erkännande och detta särskiljer människan som "andlig entitet" (*spiritual entity*) från djuren. Och det är i och genom det universella erkännandet av människans partikularitet som individualiteten realiserar sig självt.¹²³ Och genom denna förståelse kan vi gå vidare till en politisk ådra hos Hegel då han menar att Staten aldrig kan möta människans strävan efter erkännande fullt ut, och därför är Staten alltid oförmögen att realisera människan som Individuell. För i de verkliga historiska bestämningarna så är en människa aldrig "den här partikulära människan", erkänd av Staten som medborgare i sin unika och outbytbara partikularitet. Hon är alltid en utbytbar "representant" av en instans av människosläktet, arten människa, en familj, social klass, nation, ras osv. Och enbart som en sådan representant, eller specifik-partikularitet, (*Besonderheit*) är hon universellt erkänd: erkänd av Staten som en medborgare som åtnjuter alla de politiska rättigheter och som en "juridisk person" inför den civila lagen. Så människan är inte sant individuell och därför inte helt tillfredsställd i sin sociala och politiska existens.

Hegel menar därför individualiteten endast kan bli realiserad fullt ut i en universell och homogen stat. För i en homogen stat kan alla specifika skillnader (*Besonderheiten*) såsom klass, ras, osv. upphävas och därför är denna homogena Stat direkt relaterad till den partikulära människan som sådan, vilken är erkänd som medborgare i sin fulla partikularitet.

Detta, Individualitetens realiserande i den universella och homogena staten, *fullbordar historien* menar Hegel eftersom människan är tillfredsställd i detta tillstånd och är således inte frestad att negra det och skapa något nytt i dess ställe.¹²⁴

Det som främst är intressant för fortsättningen av genomgången är alltså hur Hegel ser på tanken om Erkännandet som människans grundläggande drivkraft samt hur

¹²³ *ibid.*

¹²⁴ *ibid.*, s. 237.

han tänker kring Arbete som människans grundläggande negering av sig själv, som människans konstituerande handling.

4.2.3. Marx och alienationen

Det moment i Hegels teori då varat eller subjektet negerar sig självt, då det står främmande för sig självt, alltså alienerat inför sin egen abstrakta form är det som kallas för *alienation*.¹²⁵ Detta *främlingskap inför oss själva* tog Marx fasta på och, liksom med mycket av Hegels teorier, förde ner till individnivå. Där Hegel ville förklara Världsandens totalitet och Människans (alltså mänsklighetens) vara så är Marx betydligt mer intresserad av den enstaka individen. Där Hegel såg organiskt kollektiv som målet, så var Marx mer nyfiken på vad olika teorier och begrepp innebär för den *enskilde individen*.¹²⁶

Marx vände sig dock emot Hegels teori om arbete som instrumentet för människans självnegerande eftersom han inte ansåg att Hegels grundläggande syn på arbete längre var gällande i det borgerliga samhället, där det uppstått nya förhållanden som förändrar individen och dennes arbete. Själva begreppet Arbete har gått från att vara en grundläggande kategori, som hos Hegel, till att bli någonting externt, någonting som för individen är utanför dess egen individualitet. Arbetet är alltså i Marx teori inte längre både individens överlevande och självnegerande aktivitet utan i den kapitalistiska världsbilden har den självnegerande delen av arbetet tas bort. Kapitalisten, eller ägaren av produktionsmedlen, berövar arbetaren arbetets självnegerande funktion. Således bejakar inte arbetaren sig själv i arbetet utan *förnekar* sig själv i det:

”Den produkt som arbetaren framställer (objektiveringen av hans väsen som Marx skriver med sitt Hegelianska språkbruk) är inte längre hans. Han säljer sitt arbete till kapitalisten. Objektet, som är nödvändigt för liv och arbete, vänder sig mot honom som en främmande makt. Arbetaren blir emellertid inte bara främmande för sin produkt, han alieneras också från arbetsprocessen, sig själv och andra människor.”¹²⁷

Jon Elster definierar alienationen som ”brist på känsla av mening” och här kan vi alltså få förståelse för hur denna Hegelianska-Marxistiska utvikning återknyter till det

¹²⁵ David Brolin 2011, [Elektronisk Version].

¹²⁶ Jon Elster 1986, s. 42f.

¹²⁷ David Brolin 2011, [Elektronisk Version]

posttraumatiska subjektet, genom på det sätt som alienationen raderar meningen i sig. För denna "brist på mening" är inte samma sak som en *känsla av* brist på mening. Att ha en brist på känsla av mening är inte samma sak som att sakna känslan av mening totalt. I bristen på känsla så *upplevs inte* meningslösheten eftersom det är den känslan som saknas, medan i den senare så upplevs meningslösheten.¹²⁸

Den kapitalistiska alienationen skapar således, enligt Marx, individer som inte upplever världen och sitt liv som meningslöst, utan som inte ens upplever den känslan. Arbetet under kapitalismen bidrar så inte till mening, till självnegerande och återbekräftande utan leder till alienation och apati. Alltså inte helt olikt de beskrivningar av det posttraumatiska subjektet som beskrivits ovan.

4.2.4. Marx och kampen för erkännandet: självrealiseringen

För att få lite större förståelse för hur alienationen skapar meningslöshet, hur kapitalismen skapar apatiska subjekt, så skulle jag vilja utveckla Marx tankar kring *erkännandet* som det grundläggande kravet för mänsklig existens och frihet. Liksom Hegel så använder sig Marx av erkännandet, men på ett mer konkret sätt.

Det goda för individen (i samhället) ansåg Marx vara ett liv levt i aktivt självförverkligande. I sin vision om det kommunistiska samhället såg Marx individen som levandes i ett kollektiv men med möjligheter till självförverkligande.¹²⁹ Detta självförverkligande bestod för Marx av det *fulla* och *fria* aktualiserandet och externaliseringen av individens krafter och förmågor.

Elster påpekar att i begreppet självförverkligande är självet dubbelt, det existerar dels som skaparen och dels som råmaterialet för självförverkligandet; en individ innehar å ena sidan ett råmaterial, ett antal genetiska och sociala förutsättningar och å andra sidan ett begär att realisera vissa av dessa förmågor hellre än andra. Det är detta *interna förhållande* som är grunden för självförverkligande, och således är det inget som ett samhälle kan implementera på sina individer om det skall vara fritt.¹³⁰

Marx menade vidare att självförverkligandet bestod av två komponenter: *självaktualiserandet* och *självexternaliseringen*. Självaktualiserandet ser Marx som en

¹²⁸ Jon Elster 1986, s. 41.

¹²⁹ *ibid.*, s. 43.

¹³⁰ *ibid.*, s. 43.

tvåstegsprocess vilken förvandlar en *potential* till en *aktualitet*. Till exempel kan vi tänka oss en individ med möjligheter att lära sig franska, genom uppkomsten språket, genom förmågan att läsa osv, men dessa möjligheter är endast aktualiserade om individen faktiskt går och lär sig franska. Så förvandlas en potentialitet till aktualitet och individen är nu endast ett steg ifrån självförverkligande, ett steg som tas om individen i fråga faktiskt ger sig itu med att tala franska, säg med en fransman. Det första steget är alltså utvecklandet av en potentiell förmåga till en aktuell förmåga, det andra steget är själva utövandet av den aktuella förmågan. Självexternaliserandet är steget som individen tar för att utöva sina förmågor och krafter inför andra. På så sätt gör sig individen synlig i det offentliga rummet, inför andra. Detta synliggörande medför dock risker, men även fördelar beroende på hur individen lyckas med att visa sina förmågor. Liksom för Hegel så är det även för Marx *erkännandet* av individen i det offentliga som är målet, men ett mål med en skarp udd. Risken finns nämligen att självbilden kan bli förstörd om den inte bekräftas av andra, fördelen är att den får substans och blir starkare om den bekräftas.¹³¹

Men om självförverkligandet nu är så viktig för individens frihet och känsla av mening, varför väljs detta alternativ inte så ofta av individen i dess handlande? Här kommer återigen Marx tankar på kurs med den kapitalistiska och konsumistiska logiken. För att begripa detta går Elster igenom hur Marx menar att de två delarna i självförverkligandet, självaktualiserandet och självexternaliserandet, motarbetas av kapitalistiska värden.

När det gäller självaktualiserandet, alltså förvandlingen av potentiella förmågor till aktuella förmågor jämför Elster mellan att äta lammkotlett och spela piano. Att spela piano är svårt första gången, mycket svårt till och med. Att äta en lammkotlett däremot är relativt enkelt, även första gången (förutsatt att man har tänder förstås). Men under tidens gång påverkas, visserligen inte enkelheten i utförandet av förmågorna, men däremot den glädje individen finner i utövandet. Efter ett tag blir det roligare och mer meningsfullt att spela piano, ju bättre man blir på instrumentet. Lammkotletten har däremot tappat lite av sin förmåga att roa individen i längden. Marx menade att självförverkligande aktiviteter ger ökad *marginalnytta*, de blir helt enkelt mer njutningsfulla ju mer man ägnar sig åt dem. Det motsatta gäller för konsumtion och för

¹³¹ *ibid.*, s. 44.

att erhålla långvarig njutning från konsumtion är mångfald essentiellt, här uppstår marginalnyttan från ytterligare en konsumerad vara och inte i det utökade brukandet av en självförverkligande aktivitet. Det är alltså essentiellt för att upprätthålla glädje eller nytta i den ständigt upprepade handling som är konsumtion att det finns ett differentierat utbud. Problemet är att eftersom det finns det så står denna konsumtionsmångfald i vägen för självförverkligandet eftersom det hindrar individen från att ta sig in i de djupare och mer tillfredsställande stadierna.¹³²

Detta att offentligt göra något som andra ser upp till är bra för självförtroendet. Och självförtroendet, menar Elster, är det som får oss att fortsätta leva. Det är inte i sig en källa till lycka, men det är grunden för att utvinna lycka och tillfredsställelse från andra källor. Utan självförtroende kan vi inte finna lycka ens i utövandet av de simplaste förmågorna, såsom exempelvis konsumtion. Självförtroende förutsätter alltså en viss mängd av självexternalisering och "[f]ör att vara värdefull förutsätter alltså konsumtion något som inte är konsumtion."¹³³

Men självförtroende kan också skapas genom självexternalisering *utan självaktualisering*, genom att producera något som andra anser värdefullt och är villiga att betala för, även om själva arbetet är monotont och tråkigt. Och Elster menar att även det motsatta gäller, att självaktualisering som förblir intern ger inte långvarig tillfredsställelse. Här existerar alltså för subjektet två kapitalistiska dilemman. Dels att välja bort det enkla tillfredsställandet i och med det konsumtiska självaktualiserandet (vilket i sin tur enbart ökar kapitalismens drivkraft att skapa nya objekt för tillfredsställelse) samt problematiken med det kapitalistiska utnyttjandet av subjekten (arbetarna) för deras självexternalisering. En externalisering där självförverkligandet inte tillhör subjektet själv, där mervärdet av deras självexternaliserandet inte går de själva till gagn.

Det som Marx dock predikade som den kommunistiska lösningen på självförverkligandets problem var den dialektiska principen *självförverkligande för andra*: "Ett kollektivs gemenskap uppstår från kunskapen att andra människor uppskattar aktiviteten eller produkten vilken är grunden för mitt självförverkligande,

¹³² *ibid.*, s. 45.

¹³³ *ibid.*

och att jag samtidigt njuter av de externa manifesteringarna av deras självförverkligande.”¹³⁴

4.3. Subjektet som överlever sin egen död

Jag har alltså i ovanstående genomgång av några av Hegels och Marx grundläggande tankar kring individen och samhället visat på hur kapitalismens logik berövar människan dels sin grundläggande förmåga till självnegering och därigenom berövar individen från det som ”är dess jag”, mervärdet av sitt arbete, hur individen alieneras från sig själv och sitt autonegerande. Samt hur denna alienation samtidigt berövar individen på, inte bara på mening, utan till och med på känslan av avsaknad av mening. Därmed kan vi återigen gå tillbaks till Žižeks tankar kring det abstrakta våldet och det posttraumatiska subjektet.

Hur ser det ut för de som lever i trauma, frågar sig Žižek? För oss i väst bryter trauma bara in då och då, men i krigsdrabbade länder exempelvis, eller de ”levande döda” i nazistlägren? De bryts inte ner (som Freud menar det) av omedveten ångest, utan direkt av en extern chock som saknar mening. Freud menar att vi antingen integrerar chocken i en för-existerande libidinös ram, eller så förstörs psyket och ingenting är kvar. Dessa posttraumatiska subjekt är något som Freud inte har förutsett, menar Malabou, nämligen offer som överlever sin egen död – ett nytt subjekt uppstår som överlever sin egen död och som tar formen av uttraderandet av dess egna symboliska identitet.¹³⁵

Detta subjekts existens är inte bara grundat i det faktum att ”Guden är död” att den yttre garanten för mening inte längre existerar, det finns även en garant inifrån som tagits ifrån oss. Som Malabou skriver så uppvisar offren av socio-politiskt våld, naturkatastrofer eller allvarliga olyckor samma profil. Hon menar vidare att vi ”gick in i en ny era av politiskt våld där politik drar sina resurser från avsägelsen av den politiska känslan av våld.” Malabou menar vidare att ” denna utplåning av förnuft inte bara kan skönjas i länder i krig, den är närvarande överallt, som det nya ansiktet på det sociala

¹³⁴ *ibid.*, s. 48.

¹³⁵ Slavoj Žižek 2008a, s. 12.

som vittnar om ohörd psykisk patologi, identisk i alla fall och i alla sammanhang globaliserad.”¹³⁶

Och är inte Malabous beskrivning av det posttraumatiska subjektet Marx alienation i sin renaste form? Är det inte förlusten av upplevelsen av meningslöshet hon talar om? Det är inte så att vi upplever allt som meningslöst, utan vi känner inte ens meningslösheten? Då alla trauman drabbar på samma sätt så existerar det inte längre några trauman som ”har betydelse” och några som saknar betydelse. Alla trauman saknar idag betydelse, och då motparten (betydelse) har försvunnit så upplevs inte heller betydelsen som frånvarande.

4.4. Naturaliseringen av politiken

Malabou menar att denna avsaknad av mening berövar ”sociala konflikter dialektiken av ren politisk kamp och [de] blir lika anonyma som naturkatastrofer.”¹³⁷ Vi har således idag hamnat i en position där natur och politik är allt för sammanblandade. Istället för att sociala konflikter handlar om politisk kamp om förtryck, maktskillnader osv. menar Malabou alltså att sociala konflikter tolkas (eller snarare *inte tolkas*) på samma sätt som naturkatastrofer. Detta på grund av att ekonomin och den kapitalistiska logiken har blivit naturliggjord i dagens samhälle; samtidigt som den (ekonomiska sfären) överdeterminerar den politiska agendan. På så sätt kan en rent ”ekonomisk händelse” upplevas som en naturkatastrof. Det abstrakta våldet har blivit naturligt, som en del av det naturliga skeendet i världen. Denna sammanblandning av politik och natur, där politiken uttraderar sig själv som just politik och får ”naturens form” skapar därmed den ny form av sjukdom som i sig är global, likgiltig för de mest elementära distinktioner som den mellan natur och kultur.

4.4.1. Marx ideologikritik

För att vidare utforska, och belägga, denna sammanblandning av natur och kultur, skulle jag vilja hänvisa till hur Žižek använder sig av Marx ideologikritik. Žižek menar nämligen att bortse från subjektets decentraliserade kärna leder till ett liknande bortseende på den samhälleliga nivån. Žižek menar att detta kan påvisas genom hur människor

¹³⁶ ibid., s. 13.

¹³⁷ ibid.

egentligen handlar när de engagerar sig i varuutbyte. Det som sker i varuutbytet är nämligen att delar av verkligheten förpassas till en undermedveten dimension. För genom att bortse från den *reella abstraktionen*, genom att bortse från det sätt som vi handlar med pengar, som egentligen inte har något (reellt) värde i sig, men som i själva *varuutbytets form* får värde och andra reella egenskaper så bortser vi från en dimension. Även om vi vet att varuutbytet endast är en symbol för relationer mellan människor så *handlar vi ändå som om det inte vore det* utan vi handlar som om relationer mellan ting är något naturligt som vi inte kan avsäga oss. Detta misskännande av varuutbytets verkliga förhållande ger upphov till en uppsplätning av vårt medvetande i en "praktisk" och en "teoretisk" dimension. Vi (bytesaktens agent) handlar som om det enda som räknas är vår egen vinning och det praktiska utbytet. Den bortträngda sociala dimensionen, det faktum att pengar egentligen bara är ett förkroppsligande av sociala relationer, framträder i vårt medvetande som sin motsats – som ett universellt "naturligt" förnuft. Istället för att inse och förstå att pengar bara är just förkroppsligande av sociala relationer så agerar och handlar vi som om pengar och kapitalismen är en naturlig storhet som följer universella, naturliga lagar vilket vi inte kan ändra på utan endast få förståelse för genom att betrakta dess rörelser genom historiens gång.¹³⁸

Verkligheten har alltså, likt det transcendentala subjektet, ett undermedvetet, det existerar en icke-kunskap som ingår i verklighetens själva substans. I bytesprocessen blir denna form av verklighet en *verklighet vars själva ontologiska konsistens förutsätter en form av icke-vetande hos aktörerna*. "I detta ligger förmodligen ideologins mest fundamentala dimension. Ideologi är inte "falskt medvetande" i betydelsen av en illusorisk representation av verkligheten: det är snarare denna verklighet som redan i sig är ideologisk. Ideologi är en social verklighet vars själva existens förutsätter aktörernas okunskap om dess essens och som kan reproduceras endast så länge individerna "inte vet vad de gör". *Det ideologiska är inte den sociala aktörens "falska medvetande" utan denna aktör i sig, i den meningen att han/hon upprätthålls av "falskt medvetande"*.¹³⁹

¹³⁸ Som en illustration till detta får väl den relativt nyuppkomna termen "socialt kapital" ses. Det som ursprungligen är sociala relationer har tagit omvägen genom varuformens logik och har nu återkommit som en tillgång och handelsvara.

¹³⁹ Slavoj Žižek 2001c, s. 27.

Genom denna genomgång kan vi kanske nu få en annan förståelse för den marxistiska formeln för ideologi "Det vet det inte, men de gör det" – och få förståelse för hur all ideologi implicerar en grundläggande naivitet, ett misskännande av sina egna förutsatta antaganden och skillnaden mellan den faktiska "verkligheten" och ideologins förvrängda bild utav den, liksom subjektets verkliga status som ett decentraliserat subjekt, med en ex-tim kärna av intighet.¹⁴⁰ Marxismen var ett försök att se bakom den ideologiska problematiken och uppdaga de sociala mellanmännsliga relationerna bakom kapitalismens logik. Žižek menar dock att vi måste gå ett steg till i vår kritik av ideologin. För honom är det viktigt att förstå var i den marxistiska formeln som den ideologiska fantasin tar plats. Är det i vetandet eller görandet? Med den ovanstående genomgången av ideologins falska medvetande i åtanke blir det uppenbart att den ideologiska fantasins plats är i *görandet*, inte i vetandet. Žižek menar att människor idag vet att pengar enbart är ett förkroppsligande av sociala relationer, ändå handlar de *som om de inte visste det*, de handlar som om, för att använda Hegels termer, pengar var universella och inte partikulära. Och detta, menar Žižek, är ideologi i sin renaste form. Även om vi vet att pengar inte är något annat än ett förkroppsligande av sociala relationer så handlar vi som om det är en universell storhet i sig självt.¹⁴¹

Och varje ideologi, varje (falskt) medvetande har ett undermedvetet som visar sig form i *symptomet*. Enligt Lacan var det Marx som uppfann symptomet då han i sin analys av borgerlighetens fri- och rättigheter insåg att det finns en frihet som egentligen är motställd alla de övriga friheterna, nämligen friheten att sälja sig på arbetsmarknaden, en frihet som inte är en frihet egentligen, utan en frihet som är alla övriga friheters interna negation. *Friheten att inte vara fri, friheten att sälja sig själv på marknaden*. Istället för att se arbetarens ofrihet som ett led i den än så länge ofullständiga realiseringen av de universella borgerliga fri- och rättigheterna som, om de fick vidareutvecklas, skulle kunna upphäva denna interna negation, så menar Žižek att denna obalans istället fungerar som själva deras konstitutiva moment. "Symptomet är bokstavig talat ett enskilt element som undergräver sin egen universalitet, en 'art' som

¹⁴⁰ *ibid.*, s. 35.

¹⁴¹ *ibid.*, s. 39ff.

upphäver sitt eget 'släkte".¹⁴² För genom arbetarnas "frihet" fullbordas cirkeln av borgerliga friheter och det borgerliga frihetsbegreppet blir således universellt, det kan tänkas vara giltigt för alla och envar.

Genom att så påvisa att all universalitet också har ett symptom, en intern negation, en inre gräns för sin egen fullgångna utveckling, så kan vi också förstå Žižeks slutsats att det är symptomet som skapar universaliteten. I dagens samhälle är det samhällets utstötta (knarkare, socialbidragstagare, invandrare, skatteflyttare) som skapar utopin om det heterogena samhället. Poängen är att *själva tanken* på att samhället skulle kunna vara en organisk helhet, utan dess baksidor, *skapas av det faktum* att det är samhällets utstötta, samhällets antagonister som förhindrar samhället från att uppnå full "helhet". Just genom att de, i det *ideologiska medvetandet*, står i vägen för det rena samhället är det också de utstötta, symptomet, som är förutsättningen för att utopin skall kunna (tänkas) existera.

4.4.2. Friheten att välja sitt förtryck

Detta symptom, denna interna negation, arbetarens frihet att sälja sin frihet är alltså inte ursprungligt en egoistisk handling, en ren utsugning av kapitalisten gentemot arbetaren utan det är en grundläggande mekanism i samhället, liksom för subjektet, som endast *förstärks* av kapitalismens logik. Utifrån denna analys av symptomet kan man enklare förstå det Sigurdson beskriver om Marx analys av de mänskliga rättigheterna. Marx menar nämligen att de mänskliga rättigheterna, såsom de uppstod på den tiden, faktiskt endast är *rättigheter för medlemmar av det borgerliga samhället*. Mänskliga rättigheter ser Marx som endast tillhörande "den egoistiska människan, för människan som är skild från andra människor och från det allmänna."¹⁴³ Men så måste det ju vara eftersom varje samhälle innehåller ett symptom, en intern negation, någonting som *inte är samhället*, för att samhället skall behålla sin syn på sig själv som samhälle. Problemet uppstår dock i och med att detta borgerliga *åtskiljande* (av människor och människor) också kopplas till ett *försvar av privategendomen*, som alltså plötsligt har blivit till en mänsklig rättighet genom rätten att särskilja privat från allmänt. Detta, menar Marx, leder i förlängningen även till ett åtskiljande av människa och produktionsmedel, då produktionsmedel kan

¹⁴² *ibid.*, s. 28.

¹⁴³ Ola Sigurdson 2009, s. 301.

vara privatägt, exempelvis i form av en fabrik. Detta åtskiljande leder så till att det politiska systemet, istället för att handla om åtskillnader mellan människor, endast blev ett medel för att skilja kapitalister (de som äger produktionsmedlen) och arbetare (de som inte äger produktionsmedlen). Uppkomsten av de mänskliga rättigheterna medför alltså en omskrivning av agendan och ett inskränkande av individens frihet. Istället för att handla om att *välja frihet* så kommer handlar det istället om att *välja sitt förtryck*, friheten att välja vem man skall förtryckas under, arbetarens frihet att sälja sitt arbete på marknaden. Det åtskiljande systemet, "klassamhället", skillnaden mellan privat och allmänt är absolut givet i de franska mänskliga rättigheterna och detta avskiljande, menar Sigurdson, innebär "att den ekonomiska sfären avpolitiserar och därmed lämnas fältet fritt för kapitalistisk utsugning."¹⁴⁴

Det är alltså samhällets konstituerande som skapar denna orättvisa, detta åtskiljande mellan människa och människa vilket i förlängningen, eftersom det följer en kapitalistisk logik också leder till att den ekonomiska sfären avpolitiserar. Istället för att politik handlar om kampen för rättvisa, så handlar den om kampen för rättvisa *i det kapitalistiska systemet*. En kamp som alltså redan är överdeterminerad av den kapitalistiska logiken, av privategendomens grundläggande rätt. Poängen är alltså att *politiken avpolitiserar*, genom att *kampen* tas bort från den politiska arenan och istället endast handlar om frihet till utsugning och frihet till förtryck.

4.4.3. "Egendom är stöld": förvrängningen av ett begrepp

För att helt klargöra på det sätt som politiken avpolitiserar och individen alieneras i denna process vill jag använda mig av Žižeks analys av Proudhons uttalande: "Egendom är stöld". Žižek menar att genom att använda sig av en Hegeliansk negation av negationen så framstår den växling som sker mellan *förvrängningen av ett begrepp* till en *förvrängning som är konstituerande för detta begrepp* klart. I det här fallet är alltså begreppet "egendom" och det som förvränger begreppet (det som bryter mot dess karaktär) "stöld". Žižek menar att det som bryter mot begreppet egentligen är den övergripande agendan för begreppet i sig självt, alltså dess konstituerande grund och dess egentliga karaktär. Den växling som sker här är alltså växlingen mellan stöld som en förvrängning (negation) av begreppet egendom till att stöld (negationen) blir till ett

¹⁴⁴ ibid.

konstituerande moment, som inskrivet i själva begreppet *egendom*. I detta fall menar Žižek att den outtalade enheten mellan de båda begreppen, deras gemensamma nämnare, är den "lägsta", överskridande formen, den som bryter mot begreppet. På så sätt blir lag inget annat än brottets självnegerande, ett negerande som visserligen förskjuter brottets karaktär, men ändå är fast förbundet till dess ursprungliga status. Och detta skifte, från stöld som distorsion (negation, överträdelse) av egendom till dimensionen av stöld som inskrivet i själva begreppet egendom (ingen har rätten att helt äga produktionsmedlen, deras natur är kollektiv, så varje anspråk på att "detta är mitt" är illegitimt) visar alltså på hur begreppets egentliga karaktär kan ses som en ren chimär.¹⁴⁵

Det som sker är alltså att den överskridande faktorn, i det här fallet stöld, faktiskt blir norm. Den reglerade stölden blir till lag, inskriven i de mänskliga rättigheterna och därmed till något *naturligt*. Att äga har således blivit till en (pseudo-)naturlig del av samhället, men eftersom ägande är stöld blir således stöld naturligt. Och det är detta naturliggörande av den kapitalistiska och politiska agendan som alltså är en del av problemet i dagens samhälle. Eller som Žižek skriver i efterordet till pocketupplagan av *Living in the End Times*: "[Den politiska] vänstern står idag inför den svåra uppgiften att klargöra att det handlar om en politisk ekonomi – att det inte finns något "naturligt" i den pågående krisen, att det existerande globala ekonomiska systemet vilar på en serie politiska beslut..."¹⁴⁶

4.5. Friheten och handlingen

Ett sista sätt att se på problematiken för subjektet med den kapitalistiska logiken som jag gått igenom ovan är med tanke på subjektets frihet och handling. Genom att politiken avpolitiserats, och handlar mer om de ekonomiska förutsättningarna (alltså genom att kampen tas bort och ersätts av en kapitalistisk logik, kamp över pengarna) så berövas även den lilla frihet som subjektet erhåller inom den Symboliska ordningen, nämligen *friheten till handling*. Som jag gått igenom ovan är handling essentiell för Žižek, Lacan och Hegel. För Hegel var handlingen ju förutsättningen för subjektets självnegerande

¹⁴⁵ Slavoj Žižek 2009, s. 70.

¹⁴⁶ Slavoj Žižek 2011, [Elektronisk Version].

vilket i förlängningen är grunden för frihet och autonomi. För Lacan och Žižek var den rena handlingen, "akten" som sådan, konstituerande för subjektet och dess framträdande i världen. Det rör sig alltså visserligen om olika sorters handling, men den senare är ju ändå förutsättningen för den andra. Sigurdson nämner i sin bok Hannah Arendt och hennes påpekande att det inte är friheten i sig som försvinner i ett samhälle utan friheten till handling, rätten att handla, att kunna välja något annat, i det här fallet, något utanför den symboliska ordningen.

Arendt beskriver ett tillstånd av statslösa och hur: "Folk som förlorar mänskliga rättigheter genom förlusten av medborgerliga rättigheter ('statslösa') inte berövas rätten till frihet, utan rätten till handling, inte att tänka fritt utan rätten till åsikt."¹⁴⁷ Hon menar vidare att handlingar och åsikter endast är möjliga inom ramen för en konkret plats där de kan bli signifikanta och verksamma. Såsom jag läser detta och kopplat till den ovanstående analysen av handlingens betydelse för friheten blir frihetens status alltså starkt begränsad om den inte också är sammankopplad med förmågan till handling och tillåtelsen att uttrycka sin åsikt. Denna rätt till handling och åsikt försvagas starkt i vårt samhälle, inte bara för arbetaren, utan för alla individer överlag. Som jag påpekade angående Marx tankar om självrealiserandet så förstärks inte subjektets handling i den kapitalistiska, konsumistiska logiken utan genom den ökade valfriheten, det allt större utbudet av varor att konsumera så förskjuts individens förmåga till självaktualisering till den konsumistiska logiken. Genom att valfriheten inom den kapitalistiska logiken stärks, genom det ökade utbudets förmåga att relatera till subjektets självrealisering så förstärks istället den (kapitalistiska) Symboliska ordningens makt över subjektet. Den chimära friheten att välja sitt förtryck, som Marx beskrev angående arbetaren, är nu en allmän beskrivning av det moderna kapitalistiska samhället och har blivit till en naturlig del av det sociala rummet. Det som i Marx teori är det som alienerar arbetaren från sig själv och sitt arbete är också det som i det moderna samhället alienerar individen från samhället. Och denna alienation, denna brist av känslan av mening är det som Žižek och Malabou beskriver som det öde som drabbar oss alla, den sjukdom som leder till att vi alla idag riskerar att förvandlas till posttraumatiska subjekt.

¹⁴⁷ Ola Sigurdson 2009, s. 304.

4.6. Den rena subjektiviteten

Jag har ovan gått igenom några synsätt och teorier kring det faktum att politiken och naturen blandas ihop. Det är alltså genom denna sammanblandning som externt trauma i dagens samhälle förvandlas till abstrakta våldsyttningar, som trots att de är olika till sin karaktär, upplevs som tillhörande samma serie. Det är genom naturaliseringen av politiken och ekonomin som en naturkatastrof får samma symboliska effekt som social utstötning, eller en hjärnsjukdom och därför producerar samma effekt för subjektet - en upplevelse av meningslösa brutaliteter som förstör subjektets symboliska struktur. Det externa traumat som subjektet inte kan relatera till, skapa mening kring, förstör helt enkelt subjektets psyke och lämnar det ödelagt. Men subjektet lever bevisligen kvar. Det abstrakta traumat *förstör således inte subjektet helt* utan skapar snarare ett nytt subjekt, det posttraumatiska subjektet. Ett subjekt som saknar känslomässigt engagemang, som inte längre är varande-i-världen, med Heideggers ord, i form av engagerad förkroppsligad existens.¹⁴⁸

Malabous diskussion är alltså relevant då hon sätter fingret på en mekanism i den kapitalistiska logiken utifrån en psykoanalytisk diskussion kring subjektet. Däremot så menar Žižek att hon misstolkar en viktig poäng, nämligen det posttraumatiska subjektets status. Det posttraumatiska tillstånd hon talar om är nämligen *inget annat än själva grunden för subjektiviteten*, den ursprungliga separationen som skapar subjektet. Det posttraumatiska tillståndet är således inget nytt tillstånd. Žižek menar att Malabous diskussion alltså visserligen inte visar på något nytt, men däremot visar hon på subjektets nollnivå, *det rena subjektet*. Genom den formella omvandlingen av den rena externaliteten hos det meningslösa Reala (dess brutala förstörande inträngande) till den rena internaliteten av det "autistiska" subjektet, avskilt från den externa verkligheten, oengagerat, reducerat till den kvarstående kärnan, berövad sin substans, så visar Malabou på subjektet som "tomrummet som inte kan identifieras med något bestämt positivt innehåll".¹⁴⁹

Det är alltså subjektets nollnivå, dess rena karaktär, den tomma formen, som

¹⁴⁸ Slavoj Žižek 2008a, s. 12.

¹⁴⁹ *ibid.*, s. 26.

återigen reproducerats i det posttraumatiska subjektet. De posttraumatiska subjekten är således inte lidande, de är inte tragiska individer som endast vill dö, snarare är de individer som *redan är döda*, eller mer korrekt, subjekt som *redan har varit döda*, subjekt som har "upplevt" döden.¹⁵⁰

4.6.1. Återupprepningen av subjektets födelse: formen av ingenting

Det faktum att vi ens talar om det posttraumatiska subjektets *trauma* utifrån vår egen förståelsehorisont är tvivelaktigt menar Žižek. Hur kan vi avgöra vad som sker med det posttraumatiska subjektet, det subjekt som inte längre är "insatt i världen". Žižek menar att det trauma som Malabou talar endast upplevs som trauma utifrån meningshorisonten. Det är endast utifrån en tanke om meningens närvaro som dess frånvaro är traumatisk. Med andra ord, tänk om de kalla, likgiltigt frikopplade individerna inte lider alls? Så snart deras gamla persona är raderad, förs de in ett "välsignat tillstånd av likgiltighet", det är endast för oss som de förefaller som fångade i outhärdligt lidande?¹⁵¹

Žižek menar att istället för att se de posttraumatiska subjekten som döda, istället för att se det som till synes verkar vara det brutala förstörandet av subjektets narrativa substantiella identitet som "död" så skall det snarare ses som återupprepningen av stunden för subjektets födelse. Han menar att det posttraumatiska subjektet skall ses som beviset på att det vi menar med subjektet inte är samma sak som "berättelserna det berättar för sig själv om sig själv", vilket ju är en vanlig tolkning. Subjektet skall inte ses som likställt med det som vi vanligtvis tänker på som det transcendentala innehållet – summan av dess känslor, minnen, osv., det som vi vanligtvis kallar själ eller ande. När det subjektliga innehållet raderats så kvarstår ändå någonting hos det posttraumatiska subjektet, det lever och existerar fortfarande. Detta "något" som kvarstår menar Žižek är ingenting, utan en *form* av ingenting, en tom behållare så att säga.

På detta sätt kan vi också se hur det posttraumatiska subjektet *faktiskt kan kopplas till ett tidigare libidinöst trauma*. Även om den traumatiska chocken raderar tidigare minnen, subjektets erfarenhet och även det undermedvetna, vilket alltså borde

¹⁵⁰ ibid.

¹⁵¹ ibid., s. 17.

omöjliggöra att den "posttraumatiska chocken" kan få en återklang i ett tidigare libidinöst trauma, eftersom det inte kan tänkas existera. Žižek menar att ett sådant synsätt, vilket Malabou är en representant för, är alltför fixerat vid innehållet och glömmer således bort själva *raderandet av innehåll*, den tomma formens förhållande till dess innehåll. Därför menar Žižek också att när den traumatiska chocken helt raderar det subjektets substantiella innehåll så *upprepar den det förgångna*, alltså den tidigare traumatiska förlusten av substans vilken är konstituerande för subjektiviteten som sådan, själva separationen från det pre-ontologiska till den Symboliska ordningen. Det som upprepas i den traumatiska chocken är alltså just *raderandet av allt substantiell innehåll*. Žižek påpekar skillnaden mellan om ett djur skulle utsättas för en liknande traumatisk händelse, så skulle det leda till en total ödeläggelse av djuret, men det som kvarstår efter att det mänskliga subjektet utsatts för det förödande traumat är faktiskt någonting, den tomma formen hos de levande döda. Det som kvarstår efter det våldsamma traumatiska intrånget på ett mänskligt subjekt vilket raderar all dess substantiella innehåll är så *subjektivitetens rena form*, formen som alltså redan måste ha funnits där.¹⁵² Det som sker med de posttraumatiska subjekten är således förstörandet av *objet petit a*, subjektets ex-tima kärna, dess symboliska mandat. Och att genomtränga fantasin, vilket är psykoanalysens viktigaste uppgift, innebär alltså att ställas inför denna subjektets nollnivå, den tomma formen utan innehåll.

4.7. Världslösheten

Men vad är då det problematiska med det posttraumatiska subjektet? Om det nu endast är en repetition av subjektivitetens framträdande, utraderandet av innehåll? Problemet, som jag ser det, beskriver Žižek utifrån en diskussion kring Rossellinis film *Stromboli* där Ingrid Bergman spelar en litauisk kvinna, Karin, som gifter sig med en italiensk fiskare för att komma ur ett fångläger och flyttar med honom till hans by, Stromboli, som ligger i närheten av en vulkan. Karin trivs dock inte i det lilla samhället och beger sig en dag iväg bort från byn. I sin flykt kommer hon till vulkanen som precis då får ett utbrott. Filmen

¹⁵² *ibid.*, s. 27.

slutar sedan, i den italienska versionen, med att vi lämnas ovetande om Karin, efter detta skräckinjagande "möte med det Reala" fortsätter sin flykt eller återgår till byn.¹⁵³

Detta "möte med det Reala" kan tolkas som det som händer med det posttraumatiska subjektet. Vad Žižek menar att Karin gör är att hon lämnar sitt symboliska nätverk, först fånglägret och sedan livet i den lilla fiskarbyn. Den enda skillnaden är att när hon lämnade lägret så hade hon ett nytt nätverk att övergå till i form av sin fiskarman. När hon lämnar hans by så lämnar hon också alla sociala band och hela det symboliska nätverket. Det är därför, menar Žižek, som hon stöter på det Reala i form av vulkanens utbrott. För inför vulkanens skräckinjagande utbrott så bleknar också alla sociala bands betydelse och Karin reduceras till ett rent vara.

Žižek menar att Karin sörjer, med Hegels ord, förlusten av en förlust i sig. Nu är hon inte längre rädd att förlora det hon har eftersom hon har insett att det är *ingenting*, alltså det hon var rädd att förlora var redan i sig en sorts förlust. Den hon "var" innan vulkanutbrottet, hennes "jag" var inget annat än en förlust i sig. En förlust av det förlorade Tinget, en saknad av *objet petit a*. Så när hon stöter på det Reala i filmen, när hon går genom den absoluta nollpunkten, när hon drar sig tillbaks från den symboliska verkligheten, inser hon också själv detta faktum. Men poängen är här alltså att man inte måste ha ett nytt symboliskt nätverk att övergå till. Det finns ingen möjlighet att dröja i det Reala, i negativiteten. Något som den amerikanska versionen av filmen tagit fasta på.¹⁵⁴

Det är alltså kapitalismens rena världslöshet som är problemet i dagens skapande av posttraumatiska subjekt. I *Living in the End Times* diskuterar Žižek den franske filosofen Alain Badiou tankar kring just denna världslöshet som kapitalismen skapar:

Badiou har reflekterat över det faktum att vi lever i ett socialt rum som gradvis upplevs som "världslöst". Inom ett sådant rum är "meningslöst" våld den enda form en protest kan ta. Även den nazistiska anti-semitismen, hur vämjelig den än var, öppnade upp en värld: den beskrev en kritisk situation genom att framställa en fiende i form av "den judiska konspirationen"; den benämnde ett mål och medel för att nå det målet. Nazismen framställde verkligheten på ett sätt som tillät dess subjekt att tillgå en global kognitiv karta, en som också inkluderade deras utrymme för meningsfullt engagemang. Kapitalismen är dock den första socioekonomiska ordningen som

¹⁵³ Slavoj Žižek 2001a, s. 42f.

¹⁵⁴ I den Amerikanska versionen däremot talar en röst om för oss att Karin, efter denna upplevelse, kände en stark längta efter Gud och begav sig tillbaks till livet i den lilla byn, för endast där kunde hon finna frid.

avtotaliserar mening: det finns ingen global "kapitalistisk världsbild", ingen ren "kapitalistisk civilisation": globaliseringens fundamentala lärdom är just att kapitalism kan anpassa sig till alla civilisationer, från kristna till hinduistiska eller buddhistiska, från väst till öst. Kapitalismens globala dimension kan endast formuleras på nivån av sanning-utan-mening, som det "verkliga" hos den globala marknadsmekanismen. Det är därför som det välkända mottot från Porto Alegre [World Social Forum] "En annan värld är möjlig!" är för simplistiskt; det misslyckas med att beteckna att just nu lever allt färre och färre inom det som vi kan kalla en värld, så nu är uppgiften inte längre att ersätta den gamla med en ny, utan... vad?"¹⁵⁵

4.8. Sammanfattning

I ovanstående kapitel har jag visat på hur Malabou och Žižek tänker kring det posttraumatiska subjektet. Båda menar att det är symptomet på en ny sorts sjukdom, en global sjukdom som beror på det abstrakta våldet, ett våld som alltså egentligen inte är något nytt våld utan endast en ny uppfattning av våld. Subjekten uppfattar olika typer av våld som härrörande från samma källa och som producerar samma effekter. Detta våld, utan ett libidinöst eko menar Malabou, generas alltså i sådan stor skala att dess traumatiska effekter kan vara förödande för subjektet. Jag har även påvisat hur detta abstrakta våld främst härrör ur kapitalismens logik, vilket jag visat genom en diskussion med bland andra Hegel, Marx och Arendt, hur den kapitalistiska logiken avpolitiserar politiken och skapar alienation, vilket frånskiljer subjektet från dess "jag" vilket i det här fallet är dess självnegerande – arbetets mervärde. Subjektets förmåga till handling byts ut mot konsumism, mot ett ytligt självaktualiserande i valfrihetens allt ökade mångfald.

Det nya subjektet som framstår, menar Žižek är dock inget "nytt" i världen. Traumat som skapar det posttraumatiska subjektet har libidinösa ekon till grundandet av subjektet. Även om det trauma som subjektets raderande innebär inte på ett innehållsmässigt plan kan relatera till tidigare libidinösa trauman så menar Žižek att formen för traumat, alltså själva uttraderandet som sådant faktiskt har en relation till subjektets födelse. Utraderandet får genklang i avskiljandet (det Schellingska Ent-Scheidung), separationen, den symboliska kastrationen (Lacan). Det är alltså inget annat än det rena subjektet som framträder, subjektiviteten i dess renaste form.

Problemet med det kapitalistiskt skapade posttraumatiska subjektet är bara att det inte har någon annan "värld" att övergå till. Liksom Karin i Rossellinis film kunde

¹⁵⁵ Slavoj Žižek 2010, s. 365.

övergå till ett nytt symboliskt nätverk så går det kapitalistiska posttraumatiska subjektet över till ett ingenting, det fastnar helt enkelt i den Hegelianska negativiteten. Detta menar jag är främst på grund av att det inte är subjektets "egna val". Kapitalismen har fråntagit subjektet dess auto-negerande förmåga, och istället är det kapitalismen som skapar denna negering hos subjektet genom Žižeks förståelse av det abstrakta våldet. Denna världslöshet som kapitalismen står för genererar alltså ett posttraumatiskt subjekt som inte kan övergå till ett annat symboliskt nätverk, ett subjekt som inte själv negerar sitt givna vara utan som fråntagits denna möjlighet. Det kapitalistiska posttraumatiska subjektet visar visserligen på den rena subjektiviteten, men en världslös subjektivitet, ett rent apatiskt subjekt utan möjlighet till engagemang i världen.

5. DEL 3: SUBJEKTET OCH KRISTENDOMEN

I den tredje och avslutande huvuddelen av uppsatsen kommer jag att diskutera några perspektiv på hur Žižek använder sig av teologin som lösning på de samhällsliga problem som jag diskuterat ovan. En förhoppning med detta är att påvisa hur teologin kan bidra till samtalet kring den moderna politiken. Dels vill jag utifrån Žižeks subjektontologiska teorier diskutera några kristna dogmer samt föra in samtalet i en nutida teologisk diskurs.

5.1. Problemet

För att återknyta till slutet på föregående kapitel, där Žižek sökte vaska fram konturerna av det Nya samhället, så vill jag inleda detta avslutande kapitel med ett citat ur det nya efterordet till *Living in the end times* (2011):

Namnet på lösningen idag är inte kommunism, kommunism är namnet på ett problem: problemet med det gemensamma [det "kommunala"] i alla dess dimensioner – den gemensamma naturen som substansen av våra liv, problemet med vårt biogenetiska gemensamma, problemet med vårt kulturella gemensamma ("intellektuell egendom") och, sist men inte minst, problemet med det gemensamma som mänsklighetens universella utrymme från vilket ingen skall vara exkluderad.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Slavoj Žižek 2011, [Elektronisk Version].

Vad Žižek förespråkar i ovanstående citat är inte en återvändo till någon tidigare form av kommunistiskt styre utan det han framförallt talar om är kommunism som ett namn för ett styre som tar till vara på våra gemensamma tillgångar, som på ett nytt sätt återinför vårt gemensamma ansvar för samhällets samtliga delar och framförallt, ett namn för detta gemensamma utrymme från vilket ingen skall vara exkluderad.

5.2 Badiou och Paulus: den singulära universaliteten

Hur övergången till detta "gemensamma universella utrymme" kan gå till diskuterar Žižek bland annat utifrån den Badiou's tankar om universaliteten som sanningshändelse.¹⁵⁷ Jag väljer att diskutera detta ämne utifrån Sigurdsons genomgång av Badiou's tankar vilken återfinns i "*Det postsekulära tillståndet*". Sigurdson inleder denna genomgång med att problematisera universalitetsbegreppets förutsättningar i den (post)moderna eran, en era som han menar präglas av den allt mer rörliga förståelsen av begrepp som sanning och universalitet, genom bland annat en insikt om språkets ogenomskinlighet, om människans plats och roll i historien samt historiska förändringar vilket kan tyckas omöjliggöra alla universalitetsanspråk. Frågan idag är alltså: Finns det en möjlighet för den allt mer globaliserade och därmed differentierade världen att kunna komma överens om en universalitet, om exempelvis grundläggande mänskliga rättigheter som kan förhindra exkluderandet av människor på alla plan? Går det exempelvis att hävda något slags universalitetsanspråk vad beträffar moraliska normer med en bibehållen insikt om moralens kontextuella betingelser?¹⁵⁸

5.2.1. Sanningen som Händelse

Badiou menar att det går och att en möjlig filosofisk lösning på detta är genom den *singulära universaliteten*, en universalitet som är starkt knuten till hans förståelse av *sanningen som en händelse*.¹⁵⁹ En universalitet som alltså skiljer sig från den exkluderande universaliteten som jag beskrev ovan, den universalitet som är skapad av

¹⁵⁷ Slavoj Žižek 2005, s. 111.

¹⁵⁸ Ola Sigurdson 2009, 217f.

¹⁵⁹ Denna förståelse är också knuten till hans läsning av aposteln Paulus förhållande till den uppståndne Jesus, något som jag kommer till senare.

symptomet.

För att få en förståelse för Badiou tankar om sanningen som händelse så inleder Sigurdson med att poängtera hur Badiou skiljer *varat* från *händelsen*: Med *varat* menar Badiou något ontologiskt, något "som finns", ett existerande helt enkelt, medan han med *händelse* menar något kontingent, något "som sker", som alltså på ett sätt står utanför existensen, men som oförutsägbart kan bryta in i den. Till dessa båda kategorier kopplar han också begreppen *kunskap* och *sanning*, där han menar att kunskap hör till varats ordning medan sanning hör till händelsens ordning.¹⁶⁰ Det är utifrån denna syn på kunskap och sanning som Badiou intresse för Paulus och hans radikala omvändelse kommer. Den omvändelse som Paulus genomgick på vägen till Damaskus, en händelse som han sedan fortsatte att bygga sitt liv, och den kristna kyrkan, utifrån är nämligen grundstrukturen för Badiou förståelse av sanningen som en händelse.¹⁶¹ Denna trohet till sanningshändelsen, till Jesu uppståndelse, som Paulus står för är i Badiou synsätt en sanning som är bortkopplad från de sociala objektiva omständigheternas tolkning av sanning och alltså en sanning som "inte finner stöd i någon ordning utanför subjektet."¹⁶² Paulus radikala omvändelse, från att ha varit en förföljare till de kristna till att bli kristendomens största förkämpe och grundare, kan ju inte logiskt förklaras utifrån Paulus tidigare historia utan omvändelsen och det fortsatta arbetet för kristendomens spridande bygger på en stark trohet mot en extraordinär händelse. Just denna trohet är exemplarisk för Badiou tänkande om sanningen som en händelse och inte ett tillstånd.

En sådan revolutionär sanningshändelse är också det som kan skapa den singulära universaliteten menar Badiou, och är det enda som kan motsätta sig den kulturell relativism som utbreder sig i kapitalismens fotspår. Badiou menar att "den typ av identitetspolitik som förespråkar specifika rättigheter för allt mindre subkulturer är helt enkelt ett sätt för kapitalismen att skapa överblick, att skapa ett homogent rum och ökat manöverutrymme."¹⁶³

Jag har visserligen gått igenom kapitalismens alienerande effekter redan, men för

¹⁶⁰ Ola Sigurdson, s. 225.

¹⁶¹ Om Paulus omvändelse, se Apg 9.

¹⁶² Ola Sigurdson 2009, s. 228.

¹⁶³ *ibid.*, s. 226.

att förtydliga Badiou synsätt så menar han att kapitalismens logik skapar en universalitet i form av pengar, ett mått som är globaliserat och gemensamt för alla. Men denna universalitet som står utanför subjektet, denna ex-tima universalitet motsvaras av fragmentiseringen av identiteter hos de subjekt som har sin universalitet i pengar. Kraven på partikulära och "specifika rättigheter", att få leva på samma villkor som alla andra, är alltså endast krav på att få *tillgång till marknaden* på samma villkor som alla andra. Dessutom menar Badiou att mångkulturalismens respekt för skillnader endast är illusorisk, då det kommer till skillnader som verkligen spelar någon roll så "återgår mångkulturalisten till att framhäva sin egen respekt för skillnader som norm – och därmed är vi tillbaka på en etik som bygger på identitet."¹⁶⁴

5.2.2. Upphävandet av de partikulära identiteterna

Denna singulära universalitet som Badiou förespråkar finner sin motsvarighet i Paulus ord från Galaterbrevet: "Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus."¹⁶⁵ Badiou menar att de partikulära identiteterna här upphävs i den singulära universaliteten, i troheten mot sanningshändelsen, i Kristus Jesus. Även om partikulariteterna kvarstår (människor, även kristna sådana, var under denna tid var uppenbarligen fortfarande både kvinnor och män, slavar och fria) så har de överdeterminerats av en större identitet, en identitet som skär igenom alla partikulariteter, genom alla folk. En partikularitet som inte längre bygger på identitet, på något ontologiskt, utan på händelsen och troheten mot den "uppenbarade sanning" som händelsen förmedlar.

Det bör nämnas här att Badiou's filosofi enligt honom själv inte är kristen eller teologisk, vilket innebär att för Badiou är inte Jesu Kristi uppståndelse att likställa med sanningen, utan han ser snarare Paulus trohet mot sanningshändelsen som *formen* för det som han kallar det "revolutionära subjektet" och menar att "[b]otemedlet gentemot alla partikulära intressen är en revolutionär sanningshändelse, en sekulariserad föreställning om nåd som går stick i stäv mot alla partikulära identiteter och som inte skyddar rätten att vara olika utan rätten att vara lika."¹⁶⁶

¹⁶⁴ *ibid.*

¹⁶⁵ Gal. 3:28.

5.2.3. Av-Grundens återkomst

Badiou's förståelse, vilken Žižek alltså anammar, av Paulus budskap är att Jesu uppståndelse inte handlar om en seger över döden utan snarare en seger över köttet, en seger över "de betingelser som kännetecknar immanensen som judarnas lag eller grekernas vishet."¹⁶⁷ På så sätt är också Badiou's förståelse av uppståndelsen att det är en radikal nybegynnelse, något som bryter med den immanenta ordningen. Jesu Kristi uppståndelse ser han alltså inte främst som ett upphävande av döden utan som ett brott med den immanenta ordningen. Att det är något helt nytt gör att det enligt Badiou's tankar därmed har karaktären av "nåd" snarare än "historia". Badiou's förståelse av begreppet "nåd" innebär "det som sker utan att vara klätt i något predikat, det som är translegalt, det som sker med alla utan någon fastställbar orsak."¹⁶⁸ Det finns ingen förmedling mellan varats ordning och händelsens ordning och därför är det en ren begynnelse (nåd) och inte en fortsättning (historia).

En intressant detalj i sammanhanget är att detta synsätt som Badiou förespråkar också ger en ny innebörd till begreppet "tro". För är inte denna absoluta trohet till händelsen, utan stöd i någon ordning utanför subjektet, just det som är definitionen av tro? Troheten grundas inte på kunskap (den Symboliska ordningen) utan på tro (troheten mot händelsen som bryter av), troheten bygger inte på bevis utan enbart på övertygelsen som händelsen i kraft av sig själv förmedlar.

Badiou's tankar kring sanningen som händelse och den universella singulariteten kommer alltså främst ifrån hans åtskiljande mellan *varats ordning* och *händelsens ordning*. Det finns ingen förmedling mellan varat och händelsen, händelsen står så att säga utanför varats linjära, kronologiska tid. Sanningen som händelse är alltså, för att återknyta till Žižeks tankar kring tiden och friheten i kapitlet om Schelling ovan, alltid ur led med de omkringliggande historiskt-temporal omgivningarna. På så sätt kan alltså Badiou's tankar kring sanningen som händelse återknytas till den ursprungliga friheten, den rena Av-Grundens återkomst. Sanningen som händelse är just dessa stunder av

¹⁶⁶ Ola Sigurdson 2009, s. 227.

¹⁶⁷ *ibid.*, s. 229.

¹⁶⁸ *ibid.*, s. 227.

evigheten i tiden som är tillfället då det Nya framträder.¹⁶⁹

På detta sätt menar alltså Žižek att en "radikal nybegynnelse" kan äga rum, genom troheten mot sanningshändelsen som inte finner ett stöd utanför subjektet, i den Symboliska ordningen, men en trohet som ändå delas av många. Och det är detta som är Lacans "galna gest", misserkännandet av den Store Andre vilket också tvingar subjektet att ifrågasätta sitt mandat i den Symboliska ordningen.

Som jag nämnt ovan är dock inte Badious tankar explicit teologiska eller baserade på en kristen förståelse av relationen mellan människan och Gud. Jag vill därför påvisa hur en kristen teologisk förståelse av Badious tankar förhindrar skapandet av det posttraumatiska subjektet. För Badious synsätt är bara ena sidan av saken, det som sker före den sanna Nybegynnelsen, för vad händer om subjektet genomgår den galna gesten utan att ha en värld på andra sidan, vad händer om, för att uttrycka det på ett Hegelianskt vis, den dialektiska rörelsen dröjer i negativiteten och inte återgår till Identitet igen? Jag menar att Badious synsätt på ett sätt kan riskera att det revolutionära subjektet förvandlas till det posttraumatiska subjektet, ett subjekt som riskerar att hamna i det oengagerade, apatiska tillståndet mellan världarna. Eller som Žižek skriver: "detta komaliknande mellanstadie, limbo, före beslutet är *motsatsen* till den Paulinska troendegemenskapen."¹⁷⁰

5.4. Inkarnationen: slutet eller upprättandet av Guds transcendens?

För att få större förståelse för på vilket sätt den kristna teologin kan bistå med en tolkning på hur denna radikala Nybegynnelse skall ta plats skulle jag vilja inleda med att diskutera en av den kristna teologins grundpelare, nämligen inkarnationen. För om Badiou nu ser Paulus trohet mot sanningen som en struktur för sanningen som händelse, varför är just Kristus viktig? Här går Žižek lite längre i sin analys av den teologiska betydelsen av Jesus Kristus och hans betydelse för subjektets frigörande, framförallt utifrån inkarnationen, Guds människoblivande i Jesus Kristus, transcendensens uppenbarelse i immanensen.

För att inleda en diskussion kring detta, och föra in det i en nutida teologisk

¹⁶⁹ Se ovan i Del 1, angående Schelling och friheten.

¹⁷⁰ Slavoj Žižek 2005, s. 293.

debatt, så skulle jag vilja återgå till Sigurdson och diskutera partikularitet/universalitet utifrån den kristna inkarnationsläran för att gå vidare mot betydelsen av just Jesus Kristus som den sanningshändelse som vi alla, inte bara Paulus, kan luta oss tillbaka på i grundandet av det Nya.

5.4.1. Inkarnationen som Guds interpreterbarhet

Sigurdson menar att inkarnationsläran kan ses som "nyckeln till den kristna teologins förståelse av relationen mellan universalitet och partikularitet."¹⁷¹ Genom att det transcendenta och det immanenta förenas i inkarnationen så har Gud "gjort sig gällande för människan på ett sätt som inte släcker ut hennes mänsklighet, dvs. hennes andliga, sociala och också hennes fysiska kontingens, utan respekterar den som villkor för kommunikation."¹⁷²

Detta sätt att se på inkarnationen ställer, enligt Sigurdson, inte partikularitet och universalitet (eller immanens och transcendens) mot varandra. Guds människoblivande tar på inget sätt bort hans gudomlighet samtidigt som uppenbarelsen av Guds transcendens i den konkreta, immanenta, världen inte förringar världens status i kommunikationsakten mellan människan och Gud. Gud blev således inte mänsklig för att människan skall bli Gud (som Athanasius skriver), utan Gud blev mänsklig för att människan och Gud skall kunna förenas i en kommunikativ diskurs.

Sigurdson förespråkar alltså, liksom den italienske filosofen Gianni Vattimo ett hermeneutiskt och relationellt tänkande kring inkarnationsläran. Att det är en diskursiv uppenbarelse, att Gud som universalitet genom inkarnationen har gjort sig "interpreterbar" (till föremål för tolkning) och därmed bejakat kristendomens partikularitet utan att sätta dess universalitetsanspråk ur spel.¹⁷³ Svenungsson beskriver hur Vattimo belyser denna sida samt accentuerar treenighetslärans betydelse för hermeneutiken, framförallt genom det faktum att Gud alltid är relation, "ofärdig" till sin karaktär, vilket Vattimo menar har bidragit till denna "fortskridande tolkningsprocess"

¹⁷¹ Ola Sigurdson 2009, s. 221.

¹⁷² *ibid.*

¹⁷³ *ibid.*, s. 220.

som han beskriver kristendomen som.¹⁷⁴

En sådan tolkning av inkarnationens betydelse för relationen mellan människor och Gud, att Gud har gjort sig "interpreterbar" för mänskligheten riskerar dock enligt min åsikt att, tvärtemot Sigurdsons och Vattimos uttalande, ställa människorna över Gud, att göra "världen" till den gemensamma måttstocken för både Gud och människor. Om inkarnationen betyder att Gud har gjort sig tolkningsbar så måste hermeneutiken vila på någon sorts gudomlig bas för att inte förringa Guds transcendens samt göra alla tolkningar möjliga. Risker att den starke, den med makt bestämmer över agendan och ramarna för "giltig tolkning av Gud" kvarstår och därmed kvarstår också problematiken med en universalitet som grundar sig i identitet anser jag, en universalitet som alltså är partikulär, grundad i den starkares tolkningsföreträde och således basen för ett exkluderande samhälle.

Svenungsson försöker lösa ovanstående problematik genom att anföra kärlek, vilket ju om något kan ses som en "gudomlig princip", som måttstock för all tolkning av Gud. Men är inte detta än mer problematiskt? Hur bedömer vi kärlek? Vad är kärleksfullt? Kan exempelvis inte kärlek motivera en person som anser att homosexualitet är synd att försöka få den homosexuelle i sin närhet till att avstå från sina handlingar och därmed inte handla syndigt längre? Och uppfattas samtidigt inte detta som hat ifrån den homosexuelles sida? Om Guds interpreterbarhet är poängen med inkarnationen så är det inte kärlek utan snarare likgiltighet som skall vara måttstocken för tolkningen om vi kan tro Žižek.

5.4.2. Likgiltighet som förutsättning för kärlek

Žižek menar att för att korrekt förstå triangeln av kärlek, hat och likgiltighet, måste man förlita sig på logiken i det universella och dess konstituerande undantag vilket enbart introducerar existens. Sanningen om det universella påståendet "Människor är dödliga" innebär faktiskt inte att det existerar en enda människa, medan det "mindre starka" påståendet "Det finns minst en människa som existerar" (dvs en del människor existerar) innefattar människors existens. Av detta drar Lacan slutsatsen att vi går från universellt påstående (som definierar innehållet i en föreställning) till existens endast genom ett påstående som anger att det finns åtminstone en som är ett undantag till

¹⁷⁴ Jayne Svenungsson 204, s. 210f.

universalitetsprincipen i fråga. Vad detta innebär i fråga om kärlek är att det allmänna påståendet "Jag älskar er alla" når faktisk existens endast om "det finns minst en som jag hatar" - en tes som ofta bekräftas av det faktum att universell kärlek till mänskligheten alltid leder till brutalt hat gentemot undantagen, "mänsklighetens fiender". Liksom i fallet ovan med den homosexuelle och den som anser homosexualitet vara en synd. Detta hat mot undantaget är "sanningen" i påståendet om universell kärlek. Äkta kärlek kan endast uppstå mot en bakgrund av samhällsomfattande likgiltighet: jag är likgiltig mot alla, hela universum, och som sådan älskar jag faktiskt dig. Jag väljer ut en unik individ som står ut mot denna likgiltiga bakgrund. Kärlek och hat är således inte symmetriska: kärlek uppstår ur allmän likgiltighet, medan hatet uppstår ur universell kärlek.¹⁷⁵

Av denna ovanstående logiska utveckling kan vi alltså dra slutsatsen att om Sigurdsons tes om inkarnationen som Guds interpreterbarhet och Svenungssons tes om kärlek som den grundläggande principen för tolkning skall på något sätt medla mellan universaliteten och partikulariteten, genom immanensen och transcendensen så innebär det fortfarande endast att denna medling sker på den starkares villkor, såvida vi inte förutsätter en likgiltighet som princip för kärleken, en princip som i så fall gör kärleken till än mer skrämmande. För på vilken grund har den älskande valts ut gentemot den likgiltiga bakgrund som den framträder ur?

För att så återgå till varför den kristna inkarnationen är essentiell för förståelsen av det som kan skapa något nytt, av det som kan gå bortom kapitalismen, den singulära universaliteten till vilken vi kan knyta vår trofasthet, så får vi söka svaret någon annanstans än i interpreterbarheten anser jag. För även om inkarnationen är en kristen företeelse så är den inte unikt kristen utan liknande berättelser om människoblivande existerar i många religioner. Vad är då det sant unika i den kristna förståelsen av inkarnationen? På vilket sätt anser Žižek att den kristna teologins dogmer knyter an till subjektets frånvarande kärna och diskussionen jag fört i uppsatsens tidigare skede?

5.5. Kristus som det ultimata *objet petit a*

Žižek, i sin materialistiska ådra, menar, i motsats till Sigurdsons förståelse av

¹⁷⁵ Slavoj Žižek 2005, s. 182f.

inkarnationen som uppehållande av det gudomliga som jag diskuterade ovan, att inkarnationen är slutet för Guds transcendens.¹⁷⁶ Denna tes kring transcendensens slut är en slutsats som han kommer till utifrån en diskussion kring Jesus Kristi död och dess betydelse för subjektet. Om vi i det inledande kapitlet fick förståelse för skillnaden mellan människa och djur genom skillnaden mellan instinkten och begäret så vill jag gå vidare med att beskriva det som skiljer Jesus från människan och som kanske kan anses vara en av poängerna med Žižeks Kristus-förståelse. Den belgiske teologen Friederiek Depoortere har gjort en god sammanfattning där han beskriver Žižeks förståelse av denna skillnad, dess relation till kapitalismen samt subjektet genom en analys av skillnaden mellan *bruksobjekt, varor och pengar*.

5.5.1. Kristus försymboliska status

Ett bruksobjekt har i sin försymboliska natur (alltså innan det kan sägas ha blivit indraget i den Symboliska ordningen) ett användarvärde endast genom på vilket sätt det uppfyller biologiska behov. En vara däremot är ett objekt för symboliskt utbyte på marknaden. Varan har aggregerat ett mervärde genom det arbete som lagts in i den, detta mervärde uttrycks och beräknas i pengar. Pengar blir således varan "som sådan", varan i dess renaste form. Pengar, däremot, är i sin försymboliska form helt värdelösa. De har inget användarvärde alls och är inte användbar utanför den symboliska marknaden utan är således själva *inkarnationen* av mervärdet. I pengar får alltså mervärdet sin fysiska, kroppsliga status.

På samma sätt förhåller sig Kristus till människan menar Žižek. Om människan kan anses först ha varit ett djur som med driftens uppkomst, som ett mervärde till livet, blev en "människa i språket" så innebär detta att Kristus är människan i dess renaste form, liksom pengar är varan i sin renaste form. Tabellerna nedan klargör kanske konceptet något:

TABELL 1: PENGAR/VAROR¹⁷⁷

Försymbolisk	Överflöd	Symbolisk
---------------------	-----------------	------------------

¹⁷⁶ Friederiek Depoortere 2007, s. 498.

¹⁷⁷ Friederiek Depoortere 2008, s. 118.

objekt med användningsvärde mervärde (< arbetskraft) varor
(tillfredsställer biologiska behov) → PENGAR

pengar = materiella objekt pengar = inkarnationen pengar = varan som
utan användningsvärde av mervärde sådan, *par excellence*

TABELL 2: KRISTUS/MÄNNISKA¹⁷⁸

Försymbolisk	Överflöd	Symbolisk
mänskliga djur	ett överflöd av liv (< driftens uppkomst) → KRISTUS	människan som "varelse i språket"
Kristus = ?	Kristus = inkarnationen av överflödet av mänskligt liv (Kristus = Gud)	Kristus = människan som sådan, <i>par excellence</i>

För att så kunna röna ut hur Kristus förhåller sig till det symboliska subjektet, subjektet i den Symboliska ordningen är det alltså viktigt att vi kan få förståelse för Kristus "försymboliska status", alltså vad är det som skall ersätta frågetecknet i den andra tabellens första spalt? Enligt Depoortere blir det korrelerande svaret mellan tabellerna att Kristus försymboliska status är "ett mänskligt djur utan mervärdet, utan X".¹⁷⁹ Problemet för Depoortere uppstår när han försöker reda ut just precis vad detta X innebär. Depoortere hänvisar till Žižeks uttalande att Kristus var "den Rena, utan

¹⁷⁸ *ibid.*, s. 119.

¹⁷⁹ *ibid.*, s. 119.

överflödet, enkelheten själv”.¹⁸⁰ Därför menar han att Kristus var utan ”synd”, utan det överflöd som gör människan till människa. I det inledande kapitlet om subjektet citerade jag Žižeks vision av Paradiset som en plats där överflödet ännu inte ”smittat” människan. Denna tolkning av Kristus försymboliska status är dock inget framsteg, utan snarare en ren självklarhet. Det måste vara uppenbart att Kristus försymboliska status skulle vara en utan synd, eftersom synden, överflödet, ännu inte smittat honom i hans försymboliska status, liksom rena bruksobjekt inte ”smittats” av mervärdet i sin försymboliska status. Min tolkning är alltså att Kristus inte är det inkarnerade överflödet, utan att *i Kristus inkarneras överflödet*, det är en semantisk skillnad men ändå stor. För liksom pengar inte *är* mervärdet så är inte Kristus heller överflödet. Därför anser jag att man istället kanske skulle lägga fokus på just ordet *inkarnerade*. Kristus är överflödet som tagit kött och blod, dvs. Gud i sin inkarnerade form är överflödet av mänskligt liv, överflödet har tagit kropp. Påminner det inte lite om Johannesprologen?

”I begynnelsen fanns Ordet, och Ordet fanns hos Gud, och Ordet var Gud.¹⁸¹ ... Och Ordet blev människa och bodde bland oss, och vi såg hans härlighet, en härlighet som den ende sonen får av sin fader, och han var fylld av nåd och sanning.”¹⁸²

Enligt Johannesevangeliet är ju det som inkarneras i Kristus just Ordet (Logos). Liksom det som inkarneras i pengar är mervärdet - det som gör en vara till mer än ett objekt, så måste samma gälla att Ordet (Logos) är det som gör en människa av språket till mer än ett mänskligt djur.

Om man läser rutan i Tabell 1 där ”pengar = materiella objekt utan användningsvärde” så istället för att göra som Depoortere gör och se korrelationen som ”Kristus = materiellt objekt utan användningsvärde” så är det kanske inte själva användningsvärdet man bör fokusera på utan snarare den materiella delen. Depoortere försöker reda ut begreppen med användning av Nietzsches ”Übermensch” och Robert Musils ”Mann ohne Eigenschaften”, mannen utan egenskaper.¹⁸³ På så sätt blir

¹⁸⁰ Slavoj Žižek 2001c, s. 100.

¹⁸¹ Joh 1:1.

¹⁸² Joh 1:14

¹⁸³ Frederiek Depoortere 2008, s. 121.

Depoorteres tolkning av Kristus försymboliska status = "en man utan egenskaper" (alltså utan "användningsvärde" om man synkar tabellerna).

Depoorteres diskussion är viktig för förståelsen av Jesus Kristus utifrån Žižeks subjektontologiska analys, men problemet är att Žižek aldrig själv har diskuterat Kristus försymboliska status och därför kan Depoortere egentligen inte heller dra några alltför stora växlar på Žižeks bisatser om Kristus eventuella försymboliska status.

Men för att ändå slutföra diskussionen så skulle jag istället vilja knyta analysen av Kristus försymboliska status till en närliggande diskussion kring subjektet och inkarnationen. I *The Parallax View* diskuterar Žižek filmen Star Wars och framförallt Anakin Skywalkers transformation till Darth Vader. Žižek menar nämligen att Anakin genom sin etiska hållning och trohet till sitt existentiella val framstår som det enda *sanna subjektet* i hela Star Wars-sagan. Med detta menar han subjektet i dess strikt filosofiska status. Inte som en person eller människa utan subjektet som överflödets kärna av inhuman monstrositet i hjärtat av varje levande varelse.¹⁸⁴

"Det utmärkande mediet för denna nyfödda subjektivitet (Darth Vader) är rösten – den underligt ekande Rösten, Darth Vaders kännetecken i de efterföljande filmerna i serien, rösten i vilken det märkliga sammanfallandet av det externa och det interna sker. Hans röst är förbättrad av en maskin, artificiellt förstärkt; men det är just detta faktum, på grund av den starkt hörbara andningen, som det inre livet genljuder i denna röst. Det är en spektral röst, inte den organiska röst som tillhör en kropp; inte ett ljud som är en del av vardagens externa verklighet, utan det direkta uttrycket för den 'psykiska verklighetens' Realia."¹⁸⁵

En parallell till Depoorteres Tabell 2 skulle kanske då kunna ses som "Kristus som det *immateriella* objektet utan användningsvärde". Och vad är det ett immateriellt objekt utan användningsområde om inte Rösten utanför språket, det Realia i subjektets psykiska verklighet. Och vad är språket om inte den symboliska ordningen, där subjektet som sådant aldrig är helt, varför människan "aldrig kan helt och fullt bli *människa*, identisk med sig själv."¹⁸⁶ Kristus är således "instinkt utan kropp", ordet utan språk, det Realia i

¹⁸⁴ Slavoj Žižek 2006, s. 102.

¹⁸⁵ *ibid.*, s. 103.

¹⁸⁶ Slavoj Žižek 2001c, s. 90.

subjektets psykiska verklighet innan det symboliseras/kastreras.

Och är det inte just detta som är den transcendent Guden, enligt Žižeks anammande av Schellings teorier, det immateriella objekt som för att relatera till sig själv måste kasta ut sitt avtråde för att kunna framträda. Kristus försymboliska status är helt enkelt Gud, och Kristus som människa på jorden är den rena subjektiviteten i form av Guds partiella objekt.¹⁸⁷

5.5.2. Korsfästelsen: frihet i förening med Gud

Žižeks beskriver transaktionen som tog plats i korsfästelsen som det ögonblick då en utvald människa blev "fråntagen alla partikulära särdrag och reducerades till människan som sådan."¹⁸⁸ Det är först på korset menar Žižek som Kristus verkligen inkarnerar det mänskliga överflödet som sådant, då Gud identifierar sig med mänskligheten som sitt egna "Reala avtråde", en identifikation med det partikulära som "sticker ut" från sig själv, det som inte kan symboliseras.¹⁸⁹ Och det är genom denna identifikation som Gud i Kristus verkligen "försonar" människan, genom att ge människorna möjligheten att förenas med Gud. Žižek menar att klyftan mellan människor och Gud inte upphävs i personen Jesus Kristus som människa och Gud, utan att det snarare är i korsfästelsens allra mest ångestfyllda moment, när Jesus Kristus utropar sitt "Varför har du övergivit mig?" till Gud som klyftan som separerar Gud från människorna införlivas till klyftan mellan Gud själv, gapet som separerar Kristus från Gud-Fader; det sant dialektiska tricket här är att den företeelse som tycktes separera människorna från Gud visar sig förena mänskligheten med Gud.¹⁹⁰

I och med detta synsätt har frälsningen och försoningen redan skett, vi behöver bara bli medvetna om det. Om syndafallet inte skall ses som Guds perversa lek med människan som leder till försoning i Jesus Kristus död på korset menar Žižek att vi måste se på fallet och försoningen som identiska händelser. Fallet är i sig själv redan försoningen, för vad är egentligen försoning? Om man ser det som utbrottet av frihet, utbrytandet ur den "naturliga" bundenheten så är det ju just det som händer i

¹⁸⁷ Slavoj Žižek 2005, s. 82.

¹⁸⁸ Slavoj Žižek 2001c, s. 100.

¹⁸⁹ Frederiek Depoortere 2008, s. 121.

¹⁹⁰ Slavoj Žižek 2006, s. 106.

syndafallet. Människan avviker från naturens gång och inträder i kulturen.¹⁹¹ Fallet är inte en faktisk händelse utan snarare, menar Žižek, "en negativ erfarenhet av positiv möjlighet".¹⁹² När vi upplever oss som "fallna" så ändras inte de faktiska omständigheterna utan enbart vårt perspektiv, vi ser på vår situation från ett annat håll. Om vi upplever våra liv som "fulla av synd", så innefattar ju den upplevelsen också kunskapen om oss själva, vår situation, och en framtida möjlighet att förändra våra liv, så att vi, om vi vill, kan leva ett liv utan synd. Det är därför Žižek menar att syndafallet är en rent formell förändring, där det enda som egentligen sker eller förändras är subjektets förhållningssätt till verkligheten.

5.5.3. Genomträngandet av fantasin

Så när Kristus på korset identifieras med människan som sådan, och när Gud identifierar sig med sitt egna "avträde" så är det i det ögonblicket som Kristus blir det ultimata *objet petit a*, genom det sätt som han inkarnerar överflödet av mänskligt liv i sin egen fysiska kropp. Genom att frivilligt ta på sig överflödet (eller "synden") så öppnar han upp vägen för oss att göra samma sak. Hans död på korset är inte försoningen i sig utan en möjlighet till försoning. Han gör, så att säga, inte jobbet åt oss utan visar på vägen, på hur vi genom att själva ta på oss överflödet av liv och inte projicera det på någon annan/den Andre kan vi vara "Kristi lärjungar" (imitatio Christi) menar Žižek.¹⁹³

En liknande tanke kring Jesus som det ultimata *objet petit a*, som tar bort överflödet diskuterar Žižek angående Malcolm X, vilket kanske kan bringa än mer förståelse i hur Jesus död på korset kan tänkas som mänsklighetens frälsning. Själva X:et i namnet Malcolm X menar Žižek är inte enbart en symbol för Malcolm X att avsäga sig sitt familjenamn, att sympatisera med sina förfäder vars namn ibland inte var mer än vara ett obekant "X" i listorna över slavar som transporterats till USA. Istället menar Žižek att denna gest, ersättandet av Fadersnamnet med denna symbol för det okända är mer komplex än så. Det skall inte ses som ett "sökande efter det förgångna" någon sorts återvändande till Paradiset, menar Žižek utan istället pekar han på att det är viktigt att se detta X som just en symbol för det försvunna ursprunget. Det är genom en sådan

¹⁹¹ Slavoj Žižek 2003, s. 118.

¹⁹² Slavoj Žižek 2006, s. 96.

¹⁹³ Frederiek Depoortere 2008, s. 122.

tolkning, en sann förståelse av det förlorade ursprunget som subjektet kan bli fri från sitt symboliska mandat och istället välja frihet, i form av *avsaknaden av fixerad identitet*.¹⁹⁴

Det är också därför som Žižek menar att kristendomen, motsatt Lévinas idé om den Andre som den "ogenomträngliga nästan/grannen" uppenbarar en Gud som är densamma. För om Gud är den "ultimata Andre" så är kristendomens uppenbarelse, enligt Žižek, att den Andre snarare är "den Samme", att Gud är människa. Och det är på så sätt möjligt att tränga igenom begreppet den Andre och utforska den, inte genom att nå den Andre i sig själv, utan snarare genom att inse att bakom den Andres mask döljer sig ingenting. Žižek menar att den högsta avgudadyrkan inte är upphöjandet av masken till Gud utan tron på att det döljer sig något gömt positivt innehåll bakom denna mask.¹⁹⁵ Det som dör på korset är således inte enbart den mänskliga, finita, representanten för Gud utan det är även Guden "bortom", den transcendenta guden som dör.¹⁹⁶ Och på liknande sätt kan vi då tolka Guds död som den Store Andres död. Det som dör i och med Jesus Kristus är även den symboliske Store Andre, den som garanterar mening och subjektets status i det symboliska nätverket. Så slutet på transcendensen, som Žižek propagerar för, är essentiell för förståelsen av relationen mellan människor och Gud och förståelsen av Kristus som frälsare.

5.6. En ny värld?

Var det inte just "döden av mening" som skapade det posttraumatiska subjektet, det som utsätts för allt för mycket abstrakt våld vilket skapar detta nya subjekt, apatiskt och oengagerat? Visserligen, men just därför tolkar jag Žižeks uttalande att vi inte enbart kan byta ut den nuvarande samhällsliga ordningen mot en annan, eftersom denna världen är allt för hårt förknippad med den nuvarande Symboliska ordningen. De posttraumatiska subjekten är helt enkelt de som ännu inte övergått till en ny värld, de som inte har en ny Symbolisk ordning att hålla sig till. Och det är här som Žižek återigen möter den kristna

¹⁹⁴ Slavoj Žižek 2003, s. 79.

¹⁹⁵ Slavoj Žižek 2003, s. 138.

¹⁹⁶ Slavoj Žižek 2005, s. 60.

berättelsen, en berättelse vars eskatologiska mål inte är ett återvändande till paradiset eller ett upprättande av den nuvarande jorden utan en berättelse om "en ny himmel och ny jord".¹⁹⁷

Jag skulle vilja fortsätta denna diskussion kring befrielsen i Jesu Kristi död och uppståndelse och visa på hur en tolkning av den händelsen kan leda till en förståelse av denna nya himmel och jord, ett nytt icke-exkluderande samhälle.

5.6.1. Händelsen och tiden

För att göra detta måste jag dock först utvika tankarna kring Händelsen som sanning och tiden. Denna Händelse, den som Badiou inte ser som nåd och inte historia, kan liknas med de tankar som den tyske filosofen, marxisten och juden Walter Benjamin har kring historieuppfattning och tankar om den *revolutionära tiden* vilka Žižek använder sig av i boken *Ideologins sublima objekt* (2001). Detta kommer också leda till att vi på ett klarare sätt kan återkoppla Kristushändelsen, som vi nu kan kalla den, till den subjektontologi som Žižek förespråkar och för att ge en tolkning av hur den sanna friheten som exponeras i frälsningen samtidigt är återkomsten av Av-Grunden, den sanna friheten innan symboliseringen/ kastreringen.

5.6.1.1. Hågkomst och återlösning

Enligt Žižek ser Benjamin på historien "som en text, en serie av händelser som 'kommer att ha varit' – det vill säga händelser vars historiska mening och dimension endast avgörs i efterhand, genom det sätt på vilket de skrivs in i det symboliska nätverket."¹⁹⁸

Benjamin vände sig nämligen starkt emot den falang av de historiska materialisterna som såg segern (kapitalismens fall och proletariats seger över borgarna) som en automatisk påföljd av "historiens gång", som om historien är en apparat som på autopilot leder till kommunismens seger.¹⁹⁹ Detta är alltså också ett konstaterande av det jag redan sagt, denna världens ordning kan inte bara fortgå, men inte heller ersättas av en ny, eftersom allt fler och fler lever i en världslös värld. En ny värld måste således skapas. Benjamin menade att tanken på den historiska apparaten enbart leder till *status quo* och

¹⁹⁷ Upp, 21:1.

¹⁹⁸ Slavoj Žižek 2001b, s. 157.

¹⁹⁹ Michael Löwy 2005, s. 25.

ett passiverande av medborgarna om den inte *tar teologin till sin hjälp*.²⁰⁰ Genom termerna *Eingedenken* (hågkomst) och *Erlösung* (messiansk "återlösning") förklaras denna tes vidare.

För Benjamin innebär termen *Eingedenken* inte enbart erinrande eller hågkomst utan skall snarare tolkas som ett upphävande av den hermeneutiska kontexten, varmed hans mål är att placera detta *Eingedenken* utanför "totaliteten av dess epok", alltså utanför själva tidsflödet som sådant. Inte utanför tiden, men utanför flödet. Benjamin använder sig nämligen av två olika tidsbegrepp: *kontinuitetens tomma, homogena tid*, samt *diskontinuitetens "fyllda" tid* där den tomma tiden är likställd med den kontinuerliga, homogena historiesynen som skrivs av vinnarna. Med kontinuitetens synsätt framträder historien "som en sluten progression som leder rakt fram till den maktregim som karakteriserar samtiden. Vad som försvinner ur sikte är allt det som *misslyckades* i historien, det som måste förnekas i syfte att det som 'egentligen hände' skall framstå som konsekvent och oundvikligt."²⁰¹ Benjamins tankar tangerar alltså här Žižeks tolkning av hur Schelling menar att friheten enbart kan upplevas i efterhand, att det är först när historien har passerat oss som vi kan se hur fria vi var. Samtidigt upplevs det då som ett förflutet moment och det som skett upplevs allt mer som oundvikligt.

Eftersom det är vinnarna som skriver den kontinuerliga historien menar Benjamin att för att den undertryckta klassen skall kunna tillägna sig det förflutna så måste det förbli öppet (diskontinuerligt) och innehålla den undertryckta klassens längtan efter återlösning. De undertryckta kan således endast ta till sig det förflutna om det, i form av det som misslyckades, också innehåller framtidens dimension. "Det förgångna är försett med ett facit, som blir tillgängligt med tiden och som pekar fram mot återlösningen."²⁰² Vidare menar Žižek, att genom att ta "tigersprånget in i det förgångna", genom att skära igenom den kontinuerliga tidens flöde, kan vårt revolutionära handlande inte bara förlösa (*Erlösen*) den nuvarande situationen utan även retroaktivt förlösa det förflutna. Så revolutionen (eller händelsen) kan ses som en (lyckad) repetition av det förgångna vilken fyller det förgångna med mening.

²⁰⁰ *ibid.*, s. 27.

²⁰¹ Slavoj Žižek 2001b, s. 159.

²⁰² *ibid.*

5.6.1.2. Det bortträngdas återkomst

Žižek fortsätter sedan att vidareutveckla Walter Benjamins teser med hjälp av Lacans tes om det bortträngdas återkomst:

”[V]ad vi ser i det bortträngdas återkomst är de utsuddade signalerna från något som endast får sitt värde från det förflutna, genom dess symboliska förverkligande, dess integrering i subjektets historia. Det kommer bokstavligen enbart att vara något som, vid ögonblicket för dess framträdande, kommer att ha varit.”²⁰³

Detta ”bortträngdas återkomst”, i det här fallet: den undertryckta klassens historia, kan liknas vid en text som inte når sin ”sanna” tolkning i sin samtid, men inte heller i nuet. Ju mer tid, ju mer forskning, ju mer kunskap som ansamlas, desto mer detaljer kan utvinnas ur en text. Därför är textens sanna tolkning någonting som egentligen ligger i framtiden.

Enklast är kanske att likna det vid en TV-deckare. Någon är mördad och ett antal misstänkta cirkulerar inom programmets begränsade rums- och tidsram. Vi som åskådare vet att en mördare kommer att avslöjas inom denna ram och vi vet att denne mördare är någon av de som framträtt inom, säg, de första tio minuterna av programmet. Detta ger oss alltså ramen, och inom denna ram vet vi att allt som sägs eller händer kommer att få sin förklaring, sin ”sanning” i slutet av programmet, alla händelser kommer således att förlösas i framtiden. Men alla händelser är inte av värde för att motivera mordet. Det intressanta kommer i själva slutet, när mördaren är avslöjad och det är upp till polisen/deckaren att utreda detaljerna för oss. Det är i detta moment som vi kan få förståelse för hur ”det bortträngdas återkomst vid ögonblicket för dess framträdande, kommer att ha varit.”²⁰⁴ Det är först när vi kopplar samman vissa enskilda händelser i programmets inledning med förklaringen i slutet som de får sin ”sanning”, och när vi - i ljuset av förklaringen - ser på dessa händelser så ser vi de ”så som de var”. En mystisk kvällspromenad, en hostning i en näsduk, ett tändande av en lampa, alla dessa detaljer går från att ha varit ”förtryckt historia” (ingenting) till att bli ”vad de alltid

²⁰³ *ibid.*, s. 162f.

²⁰⁴ *ibid.*, s. 163.

var” (ett meddelande till en medbrottsling). Detaljernas status förändras alltså i och med förklaringen från att ha varit *ingenting* till att ha blivit *”vad de alltid var”*, deras sanna innebörd. På så sätt kan man se hur det är framtiden (förklarandet) som ändrar historien (detaljerna).

Så när Žižek sammanfogar Benjamins teser med Lacans uttalande kommer han fram till slutsatsen att revolutionen inte iscensätter ”tigersprånget” in i det förgångna därför att den söker stöd i det förgångna och traditionen, utan därför att detta förgångna, vilket upprepar sig i revolutionen, anländer från framtiden i den meningen att det alltid burit med sig framtidens öppna dimension.²⁰⁵ Och på så sätt blir varje revolution, varje Händelse som sådan, som med texten jag beskrev ovan, så att dess ”sanna” innebörd *alltid ligger i framtiden*. För, till skillnad från TV-deckaren, så har tiden och historien ingen fast ram utan framtiden kommer *alltid* att ligga i framtiden, otillgänglig för oss som lever nu. Därför måste man, menar Žižek betrakta allting från den yttersta domens perspektiv den tidpunkt vid historiens slut som retroaktivt ger allting dess definitiva mening.²⁰⁶ Och det är utifrån detta perspektiv kring den yttersta domen som vi kan få förståelse för Benjamins tes att ”Messias bryter av historien; Messias uppenbarar sig inte i slutet av dess utveckling.”²⁰⁷

Benjamins messianska föreställning om att Messias bryter av, stannar, tiden leder till möjligheten att i ett ”nu” förlösa och ge allting dess definitiva mening vilket inte avsäger möjligheten till en domedag utan snarare placerar denna dag inom historien som sådan. ”Framtiden” behöver inte lokaliseras längst ut på den kontinuerliga tidens skala utan kan likaväl ligga i historien på den diskontinuerliga ”skalan”. Utan Messias, utan den frälsande revolutionära tiden, utan Händelsen som sanning, är livet bara ett långt streck där händelserna noteras en efter en, men Messias bryter av kedjan och öppnar upp på så sätt upp för möjligheten till frälsning.

För Žižek handlar det om att se Händelsen som det moment som inte bara förändrar de rådande omständigheterna utan också alla omständigheter för all tid. Händelsen kullkastar inte bara det som direkt omger den, utan den förvandlar och

²⁰⁵ *ibid.*

²⁰⁶ *ibid.*

²⁰⁷ Michael Löwy 2005, s. 96.

"frälser" även de tidiga försöken till omstörtning. Händelsen, i fallet av exempelvis en revolution, är inte enbart ett lyckat övertagande av statskontrollen utan den fyller alla tidigare revolutionära försök med den mening som försvann i deras misslyckande. På så sätt skapar alltså händelsen inte bara en ny Symbolisk ordning, utan den omskapar också den gamla Symboliska ordningen, historien som linjär rörelse. Eller snarare: Händelsen fyller den gamla tiden med en större identitet, med en annan andemening.

För att förklara med ett teologiskt exempel så blir exempelvis det Gamla Testamentet inte "överflödigt" i och med Jesus Kristus (och Nya Testamentet) vilket det löper risken att bli om man inte ser det utifrån den revolutionära tidens synsätt. Inte heller blir tiden efter händelsen meningslös, eftersom all tid "fylls upp" av händelsen som sådan i detta avseende. Jesus tar inte helt enkelt bort det Gamla Testamentets betydelse utan "uppfyller lagen", ger det en annan "fullare" innebörd.²⁰⁸

Väsentligt här är alltså Žižeks anammande av Walter Benjamins "revolutionära tid" i samklang med Badiou's tankar om sanning som Händelse vilket återspeglar den ursprungliga friheten som existerade i den Schellingska Av-Grunden. Dessa tankar leder alltså fram till att det endast är sanningen sedd som Händelse som kan skapa den singulära universaliteten vilken är avgörande för att skapa det Nya, den "nya världen", det icke-exkluderande samhället.

5.6.1.3. Messias har redan kommit

Men om man ska dra dessa slutsatser till sin spets så måste också det faktum att ur Walter Benjamins, som var jude, synpunkt så är Kristus inte Messias betänkas. Benjamin menar, i linje med den judiska traditionen, att Messias ännu inte kommit medan kristendomen hävdar att det är just Jesus Kristus som är Messias. Benjamins synsätt kan tyckas rimligt, eftersom vi fortfarande lever i ett kapitalistiskt och därmed exkluderande samhälle. Den sanningshändelse som skapar den singulära universaliteten, som kan generera det nya samhället verkar ju inte ha uppenbarat sig ännu. Men här skulle jag vilja påminna om Žižeks anammande av den Schellingska tesen att friheten endast kan skönjas retroaktivt. Som jag skrev ovan i det första kapitlet så menade ju Žižek att det enda sättet för subjektet att kunna upptäcka friheten är genom att se tillbaks på

²⁰⁸ För en mer omfattande teologisk utläggning kring dessa tankegångar se Alexander Schmemmanns "Introduction to Liturgical Theology" (Crestwood, N.Y. : St. Vladimir's Seminary Press, 1986).

historien och därigenom upptäcka de tillfällen då det hade frihet, autonomi. Eller som Žižek skrev "Vi är aldrig fria, det är enbart efteråt som vi upptäcker hur vi *har varit* fria."

Och är det inte just därför, tänker jag, som sanningen som Händelse måste ha skett redan. För om det vi kan kalla befrielsen, eller Händelsen, Av-Grundens återkomst, frälsningen, endast kan skönjas i en återblick så måste Messias *redan ha kommit* för att vi skall bli befriade av sanningen som uppenbaras i den frälsande Händelsen. Endast genom en händelse *som har varit* kan vi bli befriade av den händelsen. För att återknyta till Paulus omvändelse på vägen till Damaskus så var det faktiskt just i efterhand som hans omvändelse skedde, troheten mot sanningshändelsen är för honom inte troheten mot mötet med Jesus på vägen till Damaskus, Paulus trohet mot Händelsen är hans trohet mot korsfästelsen, som Paulus proklamerar i Första Korintierbrevet "vi *förkunnar en Kristus som blivit korsfäst*, en stötesten för judarna och en dårskap för hedningarna, men för de kallade, judar som greker, en Kristus som är Guds kraft och Guds vishet."²⁰⁹

5.6.2. En ny gemenskap: upphävd i den Helige Anden

Jag har nu angett några olika synsätt på hur Žižek tänker kring Jesus Kristus, hans betydelse och hans död och klargjort på vilket sätt man kan tolka Jesus betydelse för skapandet av det Nya, ett icke-exkluderande samhälle genom den Jesus som den singulära universaliteten, som det ultimata *objet petit a* och Jesus korsfästelse som den Händelse som är sanning.

Men vad är då det Nya? Vad är det som inte enbart ersätter denna "världslösa" värld utan som faktiskt skapar något nytt? Vad, i bibliska termer, är den nya himmelen och den nya jorden? Återigen följer Žižek ett spår i den klassiska kristna teologin och menar att denna nya himmel och jord är *en ny gemenskap i den Helige Ande*. De apokalyptiska tankarna som Uppenbarelseboken uttrycker skall i detta synsätt inte tolkas som att det faktiskt skapas en ny himmel och ny jord, utan snarare handlar det om det som Žižek beskriver som en "parallax skiftning". En *parallax* kan enklast beskrivas som den skiftning som uppstår i subjektet då det ändrar position i förhållande till objektet. Exempelvis kan vi tänka oss en väggklocka, vilken om man ser den från sidan inte uppvisar den korrekta tiden utan ju "snedare" man ser på klockan desto mer fel visar den. Denna parallax som uppstår är alltså beroende av subjektets skiftande synsätt.

²⁰⁹ 1 kor 1:23-24 (min kursivering).

Žižek menar dock att en sådan parallax är verksam även inom subjekt filosofi och att, som Hegel uttrycker det, den observerade skillnaden inte bara är subjektiv, alltså beroende av subjektets förhållande till objektet utan subjektet och objektet är inbördes medierade, vilket innebär att en "epistemologisk" förskjutning i subjektets synvinkel alltid återspeglar en "ontologisk" förskjutning i själva objektet.²¹⁰ På så sätt kan man se på det faktum att den nya jorden och himmelen, det icke-exkluderande samhället eller det Nya faktiskt är något nytt, även om det rör sig om samma jord. Den nya världen blir med detta synsätt något immanent, något som kan ske på denna jord. Eller som Johannes Döparen uttrycker det: "Himmelriket är nära".²¹¹

Så även om Žižek förespråkar en syn på Gud och Jesus som döda så innebär denna död alltså inte slutet, varken slutet för Gud eller slutet för Žižeks teologiska utveckling. Det som händer med subjektet som är "frälst i Jesus Kristus" är inte ett återvändande till världen utan snarare ett dialektalt upphävande i den Helige Anden. Žižek menar visserligen att de tre dagarna i graven och väntan på den Helige Andes ankomst är mytologiseringar och menar istället att Jesus Kristi död är en händelse som är samtida med uppståndelsen i den Helige Anden.²¹² Men det han förespråkar är en inte helt ovanlig tolkning av en kristen dogm, nämligen *kyrkan som Kristi kropp*. Žižek menar att det som dialektalt upphävs i rörelsen från Sonen till den Helige Anden är Gud själv, den substantiella transcendentia entiteten (Gud) går vidare till att bli en virtuell förutsättning i de troendes huvud (den Heliga Anden). Gud dör således egentligen inte i detta synsätt utan är transsubstantielt upphävd till den virtuella formen av gemenskap i den Helige Ande.²¹³ En gemenskap där Gud fortsätter att organisera sig i kyrkan, i de troendes gemenskap. Žižek menar vidare att det är först i den Helige Andens gemenskap som transcendentens och immanensens verkliga nedbrytande sker. Den transcendentia guden upphävs och transsubstantieras till en immanent, om än dock "virtuell", Gud.

²¹⁰ Slavoj Žižek 2006, s. 17.

²¹¹ Matt 3:2.

²¹² Slavoj Žižek 2005, s. 287.

²¹³ Slavoj Žižek 2005, s. 61.

5.7. Žižeks ateism

Žižeks hävdande av Guds död, det transcendenta upphävandet och den immanenta virtualiseringen av Gud kan ses som en materialistisk och ateistisk tanke och han hävdar själv att han är ateist, eller kristen materialist.²¹⁴ Jag skulle dock vilja påpeka en viss skillnad i dessa två begrepp. Särskilt utifrån Žižeks egnas förståelse av *kommunismen som Idé* vilken han ser utifrån Hegels tes om en Idé som är i processen av sin egen aktualisering. Žižek menar att Idén som "gör sig själv till vad det är" inte är ett koncept som står i motsats till verkligheten, som en livlös skugga, utan ett koncept som faktiskt ger verklighet och existens till sig själv. Žižek tar upp just exemplet med en religiös Idé som fångar anden hos massorna och blir till en historisk stor betydande kraft och menar att detta är ett sådant tillfälle då en Idé faktiskt aktualiserar sig själv, blir en "produkt av sig själv". För då denna Idé motiverar folk att slåss för den och realisera det som den står för så är det ju gått från en Idé till en aktualitet.

Žižek menar vidare att denna tanke om en Idé som en produkt av sig självt inte är någon sorts idealistiskt självalstrande utan att det speglar det materialistiska faktumet att en Idé (eller en Gud i det här fallet) enbart existerar i och genom aktiviteten hos de individer som engageras i, och motiveras av den.²¹⁵

Om vi utgår ifrån den definition av tro som jag visade på angående Badiou's sanningshändelse, tro som trohet mot Händelsen och kopplar samman detta med ovanstående tankar om Idéns självaktualiserande, kan man verkligen mena att en kristen materialism är sant ateistisk? Är inte den kristna materialismen en tolkning av den kristna berättelsen som ändå vilar på grundläggande teser i den kristna dogmatiken, såsom treenigheten, Jesu Kristi död och uppståndelse?

5.8 .Övergången

Hur skall då övergången från vår värld till det Nya gå till? På vilket sätt kan den kristna teologin och traditionen bistå i övergången från den kapitalistiska "världslösa" världen till det icke-exkluderande samhället? I *Living in the End Times* ges en förståelse av hur

²¹⁴ Marcus Pound 2008, s. 145.

²¹⁵ Slavoj Žižek 2011, [Elektronisk Version].

detta nya kan skapas och hur kristendomen kan bistå övergången till det. Žižek återger där en tolkning av Kafkas historia om "*Josephine the Singer, or the Mouse Folk*". I Kafkas berättelse om Josephine, samlas folk (möss) i en konsertlokal för att lyssna på hennes sång. Kafka klargör dock snart att Josephine faktiskt inte är en särskilt upphöjd person, hon är inte ens en särskilt bra sångerska utan hon är en av kollektivet, hon arbetar på fälten som alla de andra mössen och utför sina dagliga sysslor. Det enda som skiljer henne från de andra är att hon *upptar platsen som sångerska*. Hennes största talang är uppenbarligen inte sång ("hon piper ju mest, såsom alla gör", skriver Kafka) utan det hon gör är att *samla folket*, ett folk som i tystnad sitter i konsertlokalen och lyssnar i andäktighet.²¹⁶ Det som sker här menar Žižek är att Josephine i sitt framträdande förvandlas till *verktuget för kollektivets självaffirmation*: hon reflekterar deras kollektiva identitet till sig själva och genom denna reflektion, menar Žižek, kan de begripa sin essentiella anonymitet, sitt oberoende av det symboliska mandatet.²¹⁷ Josephine är i Kafkas historia det exteriört nödvändiga elementet som gör det möjligt för immanensen att komma till varande, menar Žižek. Det är endast genom att kollektivet speglar sig i henne, elementet som sticker ut, som de kan *förverkligas* som ett kollektivt subjekt.

Men Josephine är inte nöjd med sin roll utan hon motsätter sig denna anonymisering av henne själv som hennes deltagande i det dagliga arbetet medför, och försöker ideligen att få specialbehandling. Detta motsätter sig folket starkt i Kafkas historia och tvingar Josephine att återgå till sin roll i det gemensamma kollektivet när hon inte sjunger. Vad Josephine slutligen gör är att försvinna, i hoppet om att hon skall bli saknad och därmed återtagen som sångerska med speciella rättigheter. Tyvärr missbedömer hon sin position helt:

"Hon är en liten episod i vårt folks eviga historia, och folket kommer komma över henne. Det kommer visserligen inte bli lätt för oss; hur skall våra samlingar ta plats i tystnad? Men var de kanske inte tysta redan innan Josephine fanns till? Var hennes faktiska pipande noterbart högre och mer levande än vad minnet av henne kommer att vara? Var det inte redan i hennes livstid inte ett minne blott? ... Så troligen kommer vi inte sakna henne så mycket ändå, och Josephine, numera befriad från de världsliga sorgerna vilka hon trodde låg i framtiden för varje utvald själ, kommer nu gladeligen

²¹⁶ Slavoj Žižek 2010, s. 366f.

²¹⁷ Slavoj Žižek 2010, s. 368.

att förlora sig själv i den nummerlösa skaran av vårt folks hjältar, och snart, eftersom vi inte är historiker, kommer hon stiga till höjderna av befrielse och bli glömd liksom alla hennes bröder.”²¹⁸

Žižek diskuterar Frederic Jamesons tolkning av denna historia utifrån tanken att Kafkas musfolk symboliserar hans utopi om ett egalitärt samhälle, och menar att just denna indifferens, denna likgiltighet inför Josephine och kollektivet är den sanna demokratiska utopin. Utopin där anonymitet existerar som en positiv kraft, som den mest fundamentala förutsättningen för livet i ett demokratiskt samhälle; en anonymitet som i vår icke- eller pre-utopianska värld går under namnet och beteckningen döden.²¹⁹

Att dra parallellen från dessa tankar kring Josephine och hennes roll som det exteriöra elementet som nödvändigt för kollektivets självaffirmation, till den tidigare diskussionen kring Jesus, och hans döds, betydelse för subjektet att förstå sitt oberoende av den Store Andre känns inte helt svårt i detta läge. Josephine står i Žižeks teori som symbol för strukturen hur den nya världen skall skapas, genom framträdandet av ett nytt "likgiltigt", egalitärt, icke-exkluderande socialt kollektiv. Detta kollektiv, den virtuella formen av Gud som gemenskap i den Helige Anden, är alltså baserad på verktyget för kollektivets självaffirmation, på Jesus Kristus som det ultimata *objet petit a*, som tar bort synden, överflödet, beroendet av den symboliske Store Andre och i en dialektal akt återför subjektet till negativiten, till Av-Grunden, genom vilken den kan upphävas till något nytt.

Och för att detta skall ske idag menar Žižek att: "vi måste förespråka en skamlöst total form av nedsänkning i en social kropp, ett delat ritualistiskt socialt uppträdande som chockar alla goda liberaler med sin totalitära intensitet".²²⁰ Där varje individ är helt "nedsänkt" i massan och ingen sticker ut. Jag skulle vilja koppla tankarna kring detta ritualistiska uppträdande till nattvarden, på några olika plan, och påvisa hur nattvarden kan ses som just ett sådant delat ritualistiskt chockerande socialt uppträdande.

²¹⁸ Slavoj Žižek 2010, s. 369f.

²¹⁹ Slavoj Žižek 2010, s. 370.

²²⁰ Slavoj Žižek 2010, s. 371.

5.8.1. Jesus som det grundande posttraumatiska subjektet

Žižek beskriver som sagt att vi måste, likt folket i historien om Josephine, samlas i ett ritualistisk socialt uppträdande, en ritual där varje person skall anonymiseras, och där även själva verktyget för kollektivets självaffirmation kommer att förflyta in i glömska. På vilket sätt kan jag då mena att nattvarden är just detta ritualistiska sociala uppträdande? Jesus säger ju själv om nattvarden att: "Denna bägare är det nya förbundet genom mitt blod. Var gång ni dricker av den, gör det till minne av mig."²²¹ Åminnelsen av Jesus är alltså en central del av den kristna nattvarden, vilket ju är motsatsen till anonymiserandet av verktyget för kollektivets självaffirmation.

Som jag diskuterade ovan angående filmen Stromboli så måste vi förutsätta att det finns något att förhålla oss till i det Nya för att vi skall kunna övergå till det. Alltså kan vi tänka att någon måste ha gått över först, någonting måste ha upphävts till den nya gemenskapen för att vi också skall kunna gå över dit. Annars riskerar vi att, som de kapitalistiska posttraumatiska subjekten, fastna i negativiteten. Om likgiltigheten och anonymiseringen blir total så hamnar vi ju i det posttraumatiska subjektets position, apatisk och likgiltig mot allt och alla. Som jag definierade ovan så menar Žižek visserligen att likgiltigheten är grunden för kärlek, men denna kärlek måste ha något att rikta sig emot. Det måste finnas något som kan sticka ut från den totala likgiltiga bakgrunden. Och är det inte även något, eller någon, som måste stå som garant för det Nya, för det gemensamma kollektivet, ett kollektiv i den Helige Anden? På så sätt menar jag att det är just denna åminnelse som Jesus proklamerar som är det enda sättet för oss att se på friheten i Kristus. Detta är innebörden av åminnelsen av Jesus i nattvardens instiftelseord, en åminnelse som gör att vi dels kan skönja den frihet som har getts oss i backspegeln, i åminnelse av sanningen som Händelse samt i åminnelse av den person som skapat den Nya Symboliska ordningen.

Utifrån en teologisk syn på korsfästelsen menar jag att vi kan överväga tanken att se på Jesus Kristus som det *grundande posttraumatiska subjektet*, sett ur vår position som subjekt i denna världens ordning. Jesus Kristus är det första subjekt som faktiskt

²²¹ 1 Kor 11:25.

genomgått döden, som avsagt sig den Store Andres mandat (som blivit "övergiven" av Gud) och den Symboliska ordningen, och som lever vidare. Inte bara som minne utan även som engagerande och motiverande virtuell gemenskap idag. Det är Jesus som står som garant och upprätthållare i den nya ordningen, gemenskapen i den Helige Ande, en gemenskap grundad på döden av mening.

Och som Malabou beskrev det, så är ju det posttraumatiska subjektet ett offer som överlever sin egen död – ett nytt subjekt *uppstår* som överlever sin egen död och som tar formen av utraderandet av dess egna symboliska identitet. Är inte det just detta som Jesus gör? Jesus som nytt subjekt tar formen av utraderandet av sin egna symboliska identitet, utraderar allas symboliska identitet genom sitt ångestrop på korset, genom klarläggandet att den Store Andre är död, genom borttagandet av vår extrema kärna av negativitet. Endast så kan något nytt uppstå, genom den galna gesten av avsägandet av den symboliska identiteten till förmån för en identitet i Kristi kropp, en identitet i den Helige Anden. Endast genom döden och uppståndelse kan detta Nya skapas. Och är det inte detta Nya som är det som den kristna teologin kallar Guds rike? Är det inte så vi kan tolka innebörden av bibelordet: "Sannerligen, jag säger dig: den som inte blir född på nytt kan inte se Guds rike."²²² Och denna identitet i Kristi kropp, denna nya Symboliska ordning, måste, liksom Schellings *Reala*, vila på en underliggande materialitet, en materialistisk kroppslighet som alltså är Kristi fysiska avlidna kropp, en kropp som är grunden för det Nya, en sårig, köttslig och monstros kropp vars fysiska realitet är oss skrämmande och motbjudande, just det som Žižek benämner som "Kristus monstros singularitet".²²³

5.8.2. Nattvarden och den meningslösa döden

Döden av den Store Andre, döden av mening, eller den meningslösa döden reflekterar också en annan aktuell teologisk diskurs idag. Nämligen den franske antropologen René Girards tankar om *syndabocken* och det *grundande mordet*, det mord som grundar varje social gemenskap. För det nya gemensamma sociala kollektivet som jag diskuterar måste rimligtvis ha någon sorts grundande, något som föregår vår övergång till det. Detta

²²² Joh 3:3.

²²³ Slavoj Žižek 2004, s. 76.

påvisar Girard i sina teorier och menar att varje samhälle måste vara grundat på en syndabock, en person som får ta skulden för det han kallar för det *mimetiska våldet*. I sina studier kring det *mimetiska begäret*, hur allt begär är förmedlat av den Andre (vilket är snarlikt Lacans tankar om förmedlingen av begäret i den Symboliska ordningen) så påvisar han också hur detta mimetiska begär kan leda till *mimetisk rivalitet* och ett allt mer eskalerande våld i samhället.²²⁴ Girards grundläggande tes är att Jesus död, såsom den beskrivs i evangelierna, påvisar denna våldsmekanism klart och tydligt. Girard menar att det är genom det sätt som Jesus aldrig är indragen i våldet som hans död på korset fullt ut klarlägger denna mekanism i samhället. Jesus död var alltså meningslös, i betydelsen att det inte fanns något i hans uppträdande som kunde motivera att han blev indragen i våldet och just därför, på grund av dess meningslöshet så visade hans död så mycket mer på hur våldmekanismen egentligen fungerar i vårt samhälle, genom exkluderandet och åtskiljande av individer.²²⁵

Och finns det inte en meningslöshet i Žižeks tankar kring Jesus som det ultimata *objet petit a*. *Objet petit a* är ju, som jag gått igenom, inget annat än ett objekt som råkar uppfylla en tom plats, själva objektet i sig betyder ju egentligen ingenting utan är bara en rent fantasmatisk strävan efter det icke-existerande Tinget.

På liknande sätt anser jag att det är just meningslösheten i Jesu Kristi korsdöd som är nattvardens absoluta poäng i detta avseende. Meningslösheten som protest mot hur kapitalismen i dagens samhälle avtotaliserar mening. I ett ovanstående citat från Badiou beskrev han hur "meningslöst våld är den enda protesten" mot kapitalismens världslöshet, men jag menar, i samklang med Girards teorier om det mimetiska våldet, att det inte är det meningslösa våldet som är protesten, utan snarare *meningslösheten* som sådan. Det är endast en meningslös ritual som kan generera den meningslöshet som står som protest mot avsaknaden av känslan av mening, mot alienationen av subjektet.

5.8.2.1 Mening som sådan

För att förklara detta vill jag återknyta till Žižeks tankar om ritualens betydelse för subjektets övergång till det Nya. Žižek menar nämligen att endast liturgin, som den symboliska ramen för vilken icke-meningen står över meningen, är den ceremoni som

²²⁴ Frederiek Depoortere 2008, s. 39f.

²²⁵ *ibid.*, s 48f.

frammanar *betydelsens nollpunkt*. I hans förståelse av liturgin är alltså icke-meningen primär, den kommer före den betydelse som vi fyller ritualen med. Och denna icke-mening är betydelsens nollpunkt, inte som upplevelsen av mening, utan som just frånvaron av den.²²⁶

För en ritual eller liturgi där avsaknaden av mening är primär frammanar just *känslan av mening* långt mycket mer än vad en ritual med bestämd mening gör. Avsaknaden av meningen gör ju att vi upplever meningen som mycket mer närvarande, i sin frånvaro. Och genom denna avsaknad av mening menar Žižek att liturgin öppnar upp för radikal förändring genom att den uppehåller icke-betydelsen som är primär för att nya tolkningar av (bestämd) betydelse, genom att den visar på det Reals ofullständighet, sprickorna i varat som är flyktlinjer ut till det Nya. Liturgin som icke-mening är alltså det som öppnar upp för förändring, det är endast genom den primära icke-meningen i denna ritual som vi kan vara öppna för den förändring som kan äga rum, för den Händelse som är vår sanning.

Och är inte denna icke-mening ett mysterium i dess sanna form? Är inte det faktum att kyrkan väljer att kalla den centrala delen av sin liturgi för "trons mysterium" just ett upphöjande av icke-betydelsen som öppnar upp för radikal förändring? Är det inte detta som är trons mysterium? Öppenheten inför subjektets radikala förändring, uppgåendet i den Helige anden, i det Nya? Och är det inte samtidigt just icke-meningen som kan frammana känslan av avsaknad av mening, den känsla som alienationen enligt Marx tog bort från subjektet. Som ett första steg kan alltså nattvarden i form av mysterium, i form av ritualistisk icke-mening återföra känslan för avsaknad av mening vilket jag menar är det första steget på vägen till det Nya, den nya skapelsen.

5.9. Sammanfattning

Utifrån Žižeks subjektontologiska och politiska teorier, har jag i detta kapitel påvisat hur en tolkning av den kristna teologin kan vara ett bidrag till förståelse av det Nya, det som är en icke-exkluderande gemenskap samt hur teologin och den kristna praktiken kan bistå i övergången till detta nya. Genom Badiou's tankar om den singulära universaliteten och troheten till sanningen som Händelse som överdeterminerar alla partikulariteter och som samtidigt visar på Av-Grundens återkomst, den ursprungliga

²²⁶ Slavoj Žižek 2010, s. 378.

friheten. Detta är en frihet från sökandet efter ett ursprung, från sökandet efter det "X" varifrån vi blivit förvisade, den glädje som vår sorg har sitt ursprung i, för att återknyta till Harry Martinsons dikt. Denna frihet realiserar i Jesus Kristi död på korset, på det sätt som han där är det ultimata *objet petit a* genom att han "tar på sig överflödet" i sin egen kropp och förenar människorna med Gud. Den Gud som på korset faktiskt dör, men som lever vidare i den Helige Anden, eller en transsubstantierad virtuell gemenskap.

Men friheten i Kristus måste vara något som redan har hänt, det är en frihet som vi endast kan skönja i backspeglarna, men som sådan också en frihet som med Žižeks, Schellings och Walter Benjamins tankar kring tiden och Händelsen som förlöser inte bara nuet, utan även historien och framtiden. Troheten mot sanningen som (Kors)Händelse befriar på så sätt hela mänskligheten och är samtidigt domedagen. Den dag då allting återupprättas.

Jag har också visat på hur denna övergång till det Nya endast kan tänkas ske genom en förståelse av Jesus Kristus som det grundande posttraumatiska subjektet. Hur Jesus är det externa verktyget för det nya kollektivets självaffirmation, ett kollektiv som utan honom riskerar att bli ett kollektiv av apatiska och likgiltiga subjekt. Förståelsen av Jesus som det grundande posttraumatiska subjektet är också central för min tolkning av nattvarden som den ritual som kan förena den kollektiva sociala kroppen i åminnelse av denna Händelse.

Som avslutning har jag också diskuterat nattvardens betydelse i form av dess betydelselöshet, hur nattvarden främsta betydelse är icke-mening och genom vilken nattvarden på så sätt visar på alienationen i samhället, genom att generera känslan för avsaknad av mening, vilket är första steget på vägen till en förståelse av vårt samhälles problematik och vägen ut ur den.

6. Slutsats

Genom den kristendomstolkning som jag påvisat ovan så blir religionen, i det här fallet kristendomen, i allra högsta grad politisk. Den allena uppehåller fältet för radikal förändring, visar på det Reals status som icke-allt, visar på sprickorna i varat och subjektets imaginära status och plats i den Symboliska ordningen. Kristendomen står alltså först och främst inte emot den kapitalistiska logiken genom att vara kritisk, genom att ställa upp Jesus gärningar gentemot egoistiska egenintressen, utan, med en

psykoanalytisk förståelse av subjektet och det som sker med Jesus på korset, genom att visa på hur befrielsen, genomträngandet av fantasin, kan gå till. Alienationen som den världslösa kapitalismen genererar kan motverkas genom nattvarden som självaffirmationen av en kollektiv social gemenskap genom att vara en ritual av icke-betydelse. En förståelse av Jesus Kristus som det grundande posttraumatiska subjektet kan visa på hur det Nya samhället är tänkt att se ut.

Min mening är att dessa slutsatser, till skillnad från vad Žižek själv verkar mena, är en rimlig tolkning och reformering av den kristna kyrkan. Om vi vill nå Guds rike, det icke-exkluderande samhället grundat i den Helige Ande, om det är vår vilja att ge världen liv så är det endast genom en sådan reformation som detta kan ske. För som Hegel skriver: "Det är en modern dårskap att ändra ett korrupt etiskt system, dess konstitution och lagstiftning, utan att förändra religionen, att ha en revolution utan reformation".²²⁷

7. Sammanfattning

Jag har i uppsatsen visat på hur Slavoj Žižeks subjektsonologi ser ut, främst fokuserat på tankarna kring hur subjektet skapas genom en ursprunglig frånstötning av sin inre antagonism (*objet petit a*), subjektets kärna av negativitet, negativitetens livgivande kraft, samt hur detta förhåller sig till varats status som icke-allt, alltså hur grunden för varat inte är "helt". Jag har även påvisat hur dessa tankar förhåller sig till koncept som historien och friheten och hur människan idag, genom sin bundenhet till Tinget, är ofri, bunden till en tro på paradiset, den ursprungliga glädjen och en utopi om helhet. Detta har jag gjort främst genom att visa på hur dessa tankar är genomgående hos de teoretiker som Žižek bygger sin teoretiska matris på, i det här fallet, Lacan, Hegel och Schelling.

Jag har dessutom visat på hur detta subjekt förhåller sig till det moderna, kapitalistiska och globala samhället. Genom en diskussion kring Žižeks förståelse av det posttraumatiska subjektet som ett symptom för den sjukdom som har drabbat vårt samhälle, en sjukdom som enklast kan beskrivas som Marx alienation, förlusten av känsla för avsaknaden av mening, en naturalisering av den politiska kampen där vi inte längre kan skilja på natur och kultur. Denna sammanblandning leder så till det allt mer

²²⁷ Slavoj Žižek 2010, s. 78.

exkluderande samhället, ett samhälle där den enda frihet vi har är att välja vårt förtryck.

Jag har så i det avslutande kapitlet fört in tankarna om subjektet och samhället kring en diskussion om Žižeks teologiska förståelse. En förståelse som vilar på Badiou's begrepp om sanningen som Händelse, som den Benjaminska revolutionära händelsen som frälser historien, nuet och framtiden, genom dess upphävande av partikulariteterna i den singulära universaliteten som är Jesus Kristus. Den Jesus Kristus som frälser mänskligheten genom att vara det ultimata *objet petit a*, genom att ta på sig överflödet av mänskligt liv och genom att visa på hur "Guds död" är det som förenar människan med Gud, genom en transsubstantiell virtuell gemenskap. En kollektiv gemenskap i den Helige Anden.

Jag har även påvisat hur en tolkning av några kristna dogmer och ritualer kan bidra med förståelse till hur denna gemenskap skall grundas genom en förståelse av Jesus som det grundande posttraumatiska subjektet, det som står för grund för den nya kollektiva sociala gemenskapen samt visat på hur nattvarden som delad social ritual kan vara det första steget mot denna nya gemenskap genom en omtolkning av dess innebörd till att främst handla om icke-mening.

8. Källförteckning

8.1 Böcker av Slavoj Žižek

Žižek, Slavoj, *Tarrying With the Negative : Kant, Hegel, and the critique of ideology*, Duke, UP, 1993

Žižek, Slavoj, *The Indivisible Remainder : an essay on Schelling and related matters* London, Verso, 1996.

Žižek, Slavoj, *The Abyss of Freedom : Ages of the world* (Slavoj Žižek, F.W.J. von Schelling),

Ann Arbor, Mich., University of Michigan Press, 1997.

Žižek, Slavoj, *Enjoy Your Symptom! : Jacques Lacan in Hollywood and out*, New York; London, Routledge, Rev ed. 2001a.

Žižek, Slavoj, *Ideologins sublima objekt*, Göteborg , Glänta, 2001b.

Žižek, Slavoj, *On Belief*, London; New York, Routledge, 2001c.

Žižek, Slavoj, *The puppet and the dwarf : the perverse core of Christianity*, Cambridge, Mass., MIT Press, cop., 2003.

Žižek, Slavoj, *The Neighbor : three inquiries in political theology* (Slavoj Žižek, Eric L. Santner, Kenneth Reinhard) Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Žižek, Slavoj, *The Parallax View*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2006.

Žižek, Slavoj, *The Monstrosity of Christ : paradox or dialectic?* (Slavoj Žižek, John Milbank, red. Creston Davis), Cambridge, Mass., MIT Press, 2009.

Žižek, Slavoj, *Living in the End Times*, London. Verso, 2010.

8.2. Artiklar av Slavoj Žižek

Žižek, Slavoj, *From Proto-Reality to the Act: 'A Reply to Peter Dews*, Angelaki Journal, vol. 5, nummer 3, s. 141-148, 2000. [Även tillgänglig på internet: <http://www.lacan.com/zizproto.htm>] Hämtad 2011-05-21.

Žižek, Slavoj, *Descartes and the post traumatic subject*, Filozofski vestnik, vol. 29, nummer 2, s. 9–29, 2008. [Även tillgänglig på internet: <http://filozofskivestnikonline.com/index.php/journal/article/viewArticle/48>] Hämtad 2011-05-21.

Žižek, Slavoj, *The Un-Shock Doctrine*, 2011. [Elektronisk version : http://www.guernicamag.com/features/2627/zizek_5_1_11/] Hämtad 2011-05-21.

8.3. Sekundärlitteratur

Depoortere, Frederiek, *Christ in Postmodern Philosophy : Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, London, T & T Clark, 2008.

Elster, Jon, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge , Cambridge Univ. Press, 1986.

Evans, Dylan, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, New York, Routledge, 1996.

Fryer, David Ross, *The Intervention of the Other : ethical subjectivity in Levinas and Lacan*,
New York, Other Press, 2004.

Johnston, Adrian, *Žižek's Ontology : a transcendental materialist theory of subjectivity*,
Evanston, Ill., Northwestern University Press, 2008.

Kemp, Peter, *Lévinas : en introduktion*, Göteborg, Daidalos, 1992.

Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel : lectures on the "Phenomenology
of spirit"*, Ithaca, N.Y., Cornell Univ. Press, 1980.

Löwy, Michael, *Fire Alarm : reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'* ,
London , Verso, 2005.

Myers, Tony, *Slavoj Žižek*, London, Routledge, 2003.

Pound, Marcus, *Žižek : a (very) critical introduction*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans,
2008.

8.4. Övrig litteratur

Grenholm, Carl-Henric, *Att förstå religion : metoder för teologisk forskning*, Lund,
Studentlitteratur, 2006.

Roudinesco, Élisabeth, *Jacques Lacan & Co. : a history of psychoanalysis in France, 1925-
1985*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

Sigurdson, Ola, *Det postsekulära tillståndet : religion, modernitet, politik*, Göteborg, Glänta produktion, 2009.

8.5. Övriga artiklar

Brolin, David, *Alienationen svår att rationalisera bort*, Svenska Dagbladet, 22 mars 2011.

[http://www.svd.se/kultur/understrecket/alienationen-svar-att-rationalisera-bort_6027675.svd] - Hämtad 2011-05-21.

Cullberg, Johan, *TRAUMA*, Nationalencyklopedin [Elektronisk version:

<http://www.ne.se.ezproxy.ub.gu.se/lang/trauma>] Hämtad 2011-05-21

Deepoortere, Frederiek , *The end of Gods transcendence? On incarnation in the work of Slavoj Žižek*, *Modern Theology* 2007 23:4, s. 498. Volume 23, Issue 4, pages 497–523, October 2007

Svenungsson, Jayne, *Bibeln och den radikala hermeneutiken*, Anne-Louise Eriksson (red.), *Tolkning för livet. Åtta teologer om bibelns auktoritet*, s. 193-214, Stockholm: Verbum, 2004.

8.6. Referensverk:

Bibel 2000, (1999), Bibelkommissionens översättning