

# **SUBJEKTETS ALKEMI**

**EN DIFFRAKTIV ANALYS AV SUBJEKTET OCH MENINGENS KONSTITUTION  
GENOM PERFORMATIVITET OCH FETISCHISM**

Göteborgs Universitet  
Institutionen för kulturvetenskaper  
Genusvetenskap  
Uppsats, 15hp, fördjupningskursen, HT 2016  
Författare: Ale Låke  
Handledare: Evelina Johansson

## Abstract

This essay investigates the performative and fetishized constitution of meaning, and the performative and fetishized subject. It is a diffractive analysis, inspired by Karen Barad, by a series of philosophical and psychoanalytical texts. The aim is to mix theory about fetishism with theory about performativity, to investigate the becoming of meaning and the function of faith in this becoming, as well as to use this speech about meaning, faith, fetishism, and performativity in a theorizing about subjectivity. Meaning is performatively constituted, and shimmers in a transcendent way, a shimmering that consists of fetishistic belief, which is equivalent to knowledge. To know the transcendent truth of meaning is a condition for the existence of meaning at all. The transcendental subject is our self-image, which, like other meanings, is constituted performatively and believed in fetishistically. By believing in the transcendental subject, possible alternative meanings as well as non-meanings are displaced, which calms the individual and reassures existing regimes of signs. Self-images as well as other meanings are created by labour. They are epistemological products, but are misconceived as ontological primates. This is the fetishistic displacement that is the genesis of meaning.

Key words

Fetishism, Performativity, Subject, Subjectivity, Faith, Belief, Meaning, Knowing, Transcendence, Labour, Psychoanalysis, Diffractivity, Identity, Karl Marx, Judith Butler, Sigmund Freud, Jacques Lacan, Gilles Deleuze

# Innehåll

INLEDNING .....	4
Bakgrund .....	4
Syfte .....	5
Frågeställningar .....	5
Avgränsningar .....	6
Forskningsfältsöversikt .....	7
Teoretiska perspektiv .....	11
Fetischism och kolonialism .....	11
Varufetischism .....	12
Psykoanalytisk fetischism och utvecklingspsykologi .....	13
Deleuze-Hume om subjektiviteten .....	15
Butler, subjektivering och performativitet .....	16
Metod och material .....	9
ANALYS .....	17
Om sanning och lögn: meningens fetischkaraktär .....	17
Sanning, lögn? .....	17
Mening genom performativitet och fetischism .....	19
Tro och vetande .....	21
Subjekt och subjektivitet .....	25
Arbete .....	28
SLUTSATSER OCH DISKUSSION .....	31
Referenser .....	34

## INLEDNING

”[H]ela vår vetenskap blir [...] förförd av språket och kan inte göra sig av med de insmugglade missfostren ’subjekten’” (Nietzsche 2002:216).

“No one understood the seductive power of fetish spectacle better than Hitler” (McClintock 1995:202).

### Bakgrund

Den här uppsatsen initierades med en vilja att avmystifiera subjektet, det transcendentala, subjektet som försök till en naturlig gräns, ett försök att kontrollera spontana rörelser, subjektet som oskapad skapare. Jag såg i grammatikens subjektstvång ett avlande av metafysiska illusioner, en alkemisk verksamhet, och min poststrukturalistiska fostran gav mig ledtrådar om hur. Friedrich Nietzsches kritik av subjektet och Judith Butlers inspiration av honom kastade ljus över svaren och skuggor framträdde. Jag tänkte brett kring dessa frågor. Det tycktes ha med tro att göra, och psykologisk-existentiella element var närvarande. Jag såg strukturella likheter mellan fetischism och performativitet: båda skapar magiska essenser genom naturaliserande repetition; kanske kunde den önskade avmystifieringen hjälpas av att blanda teorier om dessa fenomen? Det hela utmynnade till slut i en diffraktiv analys i vilken jag använde teorier om fetischism och performativitet för att undersöka mening, tro och subjektivitet.

Analysen inleds med en diskussion om meningens uppkomst och verkan. Sedan undersöker jag vad tro kan betyda, och hur den är verksam i meningsblivandet. Detta tillåter en kritisk granskning av subjektet som kategori. Butlers tal om performativitet är väl integrerat och ofta anlitat i det genusvetenskapliga fältet. Min ansats befinner sig i mötet mellan fetischteori och performativitetsteori. Butler säger i en not till *Bodies that matter*:

I thank Laura Mulvey for asking me to consider the relation between performativity and disavowal [...] if disavowal conditions performativity, then perhaps gender itself might be understood on the model of the fetish (2011:215).

Butler har som synes tänkt tanken om en koppling mellan performativa identiteter och fetischism. Men hon har inte utvecklat det vidare, även om sättet på vilket hon behandlar förnekelse och melankoli angränsar till det. Min förhoppning är att jag, bland annat därav, kan bidra med något nytt och relevant. Subjekt och subjektivitet är nyckelproblem för genusvetenskap och feministisk teori, det feministiska subjektet är en fråga för kontrovers inom feministisk teori, och subjektet som plats för underordning och disciplinering är en viktig del av kritisk humaniora över lag. Fetischism har också diskuterats inom feministisk teori, framför allt från ett psykoanalytiskt perspektiv. Min förhoppning är att kombinationen av teorier i den här uppsatsen ska visa sig produktiv för en förståelse av subjektets tillblivelse och att performativiteten kan visualiseras på ett nytt sätt i ljuset av fetischteori. Jag hoppas att min användning av Marx kan påminna om performativitetens materialitet, då jag skriver om arbete i den performativa processen. Slutligen vill jag undersöka möjligheten att arbeta i mötet mellan delvis motstridiga teorier.

## Syfte

Syftet med den här uppsatsen är att skapa produktiva möten mellan teori om performativitet, subjektivitet, och marxistisk respektive psykoanalytisk fetischteori. Subjektstvång på ett grammatiskt och metafysiskt plan är ett centralt problem. Med hjälp av diffraktiv analys, inspirerad av Karen Barad, ska jag undersöka en syn på mening som framträder i mötet mellan performativitet och fetischism. En tolkning av begreppet *tro*, lik Gilles Deleuzes, är verksam i detta möte, vilket jag ska undersöka. Slutligen ska jag studera hur det performativa subjektet kan beskrivas medelst detta tal om mening, tro och fetischism.

## Frågeställningar

Hur kan meningsblivandets konstitution framträda i mötet mellan performativitetsteori och psykoanalytisk respektive marxistisk fetischteori?

Hur kan ett Deleuzianskt trosbegrepp användas i den syn på meningsblivande som framträder genom sam användningen av performativitetsteori och fetischteori?

Hur kan det performativa subjektet förstås med hjälp av ett sådant tal om fetischism, mening och tro?

#### Avgränsningar

Många teman överlappar mitt. Undersökningen berör passionerade bindningar till mening, och sådana bindningar kan förklaras med en rad specificerande teman. Medan jag skriver om faktumet *att* vi tror, till exempel, och vad det har för koppling till frågan om mening och subjektivitet, skulle en annan undersökning kunna handla om *vad* vi tror på. Kanske vore rent av ett postsekulärt perspektiv intressant i relation till denna uppsats. Min utgångspunkt är inte en specifik subjektsposition eller dominansrelation; den är mer övergripande, men exemplifieras ibland med partikulariteter. Jag har valt ett vad historiskhet beträffar mestadels ospecificerat perspektiv, till förmån för frågan om den grundläggande betydelse av subjektet som grammatikens och den substantialistiska metafysikens subjektstvång innebär, alltså en syn på subjektet som enat, avgränsat och orsakande (se Butler 2007:67–78; Nietzsche 2002:216). Jag tror att det mest produktiva är en dialektik mellan en sådan tvärgående blick och mer partikulära undersökningar.

”I shop therefore I am”, skriver Rosi Braidotti om den senkapitalistiska subjektiviteten (2013:63). Eftersom Marx varufetischism talar med teorier om subjektet i denna uppsats så vore ett tal om teckenvärde relevant. Marx beskriver varans bruksvärde och bytesvärde, vilkas innebörd avhandlas nedan. Baudrillard myntar teckenvärde som ett tredje tillägg, vilket betecknar en varas värde på basis av prestige den ger ägaren (I Douglas 2015).

Användningen av ett sådant begrepp hade aktualiserat den liberala individualismen av idag, och diskurser som den ”väst-buddhism” Slavoj Žižek talar om (2001a) kunde vara relevanta. Han menar att mindfulness-trender och dylikt är en fetischistisk flykt in i jaget på bekostnad av ett ägnande åt materiella förhållanden, vilka förstås är mer avgörande för välbefinnandet än en stoisk kontroll över medvetandet kan vara.

Förutom konkreta historiska rörelser finns det teori hos Butler som jag kunde använt i högre utsträckning. Hon talar om kön och begärsstrukturer i termer av melankolisk identifikation (1997:132–150), en process som har likheter med fetischistisk förnekelse. Jag har på grund av platsbrist avstått en utförlig användning av detta, men jag nämner det kort igen under

teoretiska perspektiv. Detta eftersom det innehåller element som är närvarande mellan raderna i analysen, samt för att nämna Butlers performativitetsteoris koppling till psykoanalys.

Det finns en konflikt mellan en typ av feministisk poststrukturalism som erkänner Hegelsk negativitetslogik och psykoanalysens tal om en primär brist å ena sidan, vilken Butler delvis företräder, och en tradition som går genom Baruch Spinoza, Nietzsche och Deleuze och fokuserar på positivitet och immanens å den andra, till vilken posthumanism och nymaterialism hör. Det är ingen perfekt binär motsättning; de överlappar varandra, men det finns viktiga skillnader. Braidotti hör till Deleuzianerna och kritiserar vad hon kallar för melankoliska tendenser inom vänsterorienterad teori (2013:103). Jag använder mig av teoretiker från båda familjer i den här uppsatsen, fast kanske mer av melankolikerna än Deleuzianerna. Min metod är dock hämtad från en Deleuziansk kontext, vilket innebär en syn på skillnad som produktiv: istället för att skapa en paranoid kartografi över skillnader traditionerna emellan, vill jag studera vad dessa skillnader producerar tillsammans. Jag kommer därför inte redogöra för konflikten i detalj.

#### Forskningsfältsöversikt

Fetischteori har använts brett inom antikapitalistisk, postkolonial och feministisk teori, ibland tillämpad från antingen marxism eller psykoanalys, ibland i hybridiserad form. Jag ska exemplifiera med ett par av de viktigaste teoretikerna.

Žižek (2001b:36 f.) beskriver ideologisk reproduktion genom att blanda Jacques Lacans psykoanalys med marxistisk varufetischism. Han visar att människor vet kapitalismens blodighet och konsumtionssamhällets nihilism, men betar sig som om de inte gjorde det. De vill inte inse att de *skapar ett destruktivt system*, så de bryr sig inte om denna vetenskap, utan fortsätter att agera mot sina värderingar, och förkroppsligar på så vis ideologin. Jag diskuterar ideologi längre ned, men bara kort, och jämför den med meningens grundläggande villkor. Det finns, tyvärr får man nog säga, inte mycket till explicit kritik av kapitalismen i min analys, även om det jag talar om har konsekvenser för tänkandet i förändringen av detta system.

Homi K. Bhabha (1994:66–84) använder Sigmund Freuds (2003: 387–397) fetischteori för att tala om rasistiska stereotyper. Bhabha menar att berättelsen om mötet med en sexuell annorlunda kropp än den egna, vilket är den Freudiska fetischismens genesis, kan användas

analogt med mötandet av en *etniskt* annorlunda kropp. Obestämd annanhet kan vara oroande, för man vet inte vad denna annanhet kan göra. Stereotypen är en lösning på denna oro som innebär att man gör främlingen till en känd främling; den oförutsägbara andre, som också påminner om annanheten inombords och beroendet av den andre, förvandlas till en absolut, objektifierad och avlägsen annan. Kobena Mercer (2011) har kritiserat Robert Mapplethorpe för att i sina fotografier på nakna svarta män reproducera rasfetischistiska stereotyper. Rädsla för annanhet och begär efter identitet är hypernärvarande i min uppsats, men det är subjektet som form och meningsblivandets grundläggande villkor snarare än en specifik dominansstruktur jag undersöker.

Laura Mulvey (2009:14–27) använder Freud och Lacan för att beskriva patriarkala struktureringar i filmscener. Män som tittar på kvinnor är grundstrukturen och Mulvey formulerar två sorters manliga blickar, varav den ena är ”fetischistisk skopofili”. Den enligt psykoanalysen konstitutiva bristen trängs medelst denna fetischism bort genom att tittaren slukas upp av bilder på en vacker kvinna, ofta ”styckad” genom närbilder på en kroppsdel i taget. Enligt Mulvey inviger Freud ett möjligt sätt att tala om kvinnan som hotande för det manliga subjektets överhet, eftersom han nämner henne som betecknande kastration (vilket jag återkommer till nedan). Varje kvinna är samtidigt villkoret för och hotet mot kvarhållandet av en patriarkal symbolisk ordning. Mulvey säger att filmnarrativ struktureras av ”En aktiv/passiv heterosexuell arbetsdelning...” (ibid:20), vilket öppnar upp även för en marxistiskt inspirerad feministisk fetischteori eftersom det belyser att den symboliska ordningen inviger ett vinstintresse i att tilltala ett visst begär, men också att den symboliska ordningen byggs av repetitivt meningsskapande arbete, alltså sådant arbete som Butler (t ex 2007:212–221; 2006:58–72) talar om då hon säger att identiteter är performativa. Jag kommer att använda Marx fetischteori i analysen, men också prata om performativitet och fetischism i termer av arbete.

En rad feministiska teoretiker kritiserar Freuds avfärdande av kvinnlig fetischism. Lacan erkänner kvinnlig fetischism enbart gällande lesbiskhet, som han menar är besviken heterosexualitet. Han beskriver lesbiskhet med begreppet ”perversion”, vars etymologi ger betydelsen ”att vända sig bort från”. Lesbiskt begär är ett vändande bort från heterosexualitet, vars naturlighet måste tas för given om inte också den ska förstås som ett vändande åt ett visst håll (Ibid:194), vilket också Sara Ahmed (2006:70) påtalar. Eftersom sexualitet alltid är ett fanatiskt vändande åt ett eller annat håll menar Teresa de Lauretis att perversion är den universella formen på, inte en speciell typ av, sexualitet (i Taylor 2003:9). Detta liknar mitt



angreppssätt något, eftersom jag också använder teorier om enskildheter för att beskriva mer allmänna företeelser.

Louise Kaplan menar, med Joan Riviere, att stereotypa genus används fetischistiskt för att dölja begär att vara och handla som går emot den könsnorm i vilken man förväntas leva (I Taylor 2003:7). Detta bekräftar Butlers aning, i citatet i inledningen, att genus kan beskrivas enligt fetischens struktur, och artikulerar den likhet mellan performativa identiteter och fetischism som först fick mig att sätta ämnet för denna uppsats. McClintock (1995:198) kritiserar bristen på historisering i Lacansk teori, och menar att också detta kan talas om i termer av fetischistisk förnekelse. I min undersökning sker inte heller mycket till historisering, men med Marx i grunden, och Nietzsche (som jag använder) med sin genealogiska metod, finns en sådan dimension (förhoppningsvis) åtminstone implicit.

Fetischteori har alltså använts i antikapitalistisk, postkolonial och feministisk teori. Min undersökning är mer övergripande, mer ”maktblind”. Maktkritiska perspektiv på subjektet, genom Louis Althusser (2001) och Michel Foucault (t ex 2002) exempelvis, kunde ha styrt analysen mer, och jag hoppas att frånvaron av dessa inte är mer än bokstavlig. Jag ska nu kort gå igenom några teoretiker som har skrivit om performativitet.

J.L. Austin (1965) formulerade teorin om performativa talakter, tal som påverkar rummet. Att lova är en performativ talakt, för det skapar en förväntan hos de som hör löftet att det kommer infrias. Förkunnandet av makar vid ett giftermål är ett annat exempel. Butler (2007) talar om genus som performativt (vilket jag visar mer ingående nedan) och menar, liksom Jaques Derrida (t ex 2003:233) att mening konstitueras kontinuerligt genom upprepade diskursiva handlingar. Eve Kosofsky Sedgwick (2002:35–65) blandar performativitetsteori med affektteori för att visa hur skam påverkar identitetsförhandlingar. Hon menar att skam är en känsla som förhindrar viss identifikation. Skam finns ofrånkomligen inbyggd i normbrytande subjektiviteters självförståelse, menar Sedgwick, så vad vi måste göra är att äga den och agera ut den på oväntade sätt som en queer performativ strategi, snarare än att förneka den.

## Metod och material

Jag inspireras metodologiskt av diffraktiv analys i den här uppsatsen. Donna Haraway myntade diffraktion som alternativ till reflektion, som optisk metafor för kritiskt tänkande (I Lenz Taguchi 2012:268). Diffraktion är ett fysiskt vågfenomen som uppstår när vatten

eller ljus möter en liten öppning i en vägg, och sprider sig i halvcirkelformade vågor på andra sidan väggen, eller när man släpper två stenar i vatten och cirkelformade vågor sprids, och går in i varandra. Alla vågor påverkar och påverkas av varandra, det finns inget självklart centrum och inga hierarkiska lager (Barad 2007:71–85).

Om reflektivt tänkande studerar skillnader mellan entiteter, entiteter som ofta anses primära, så belyser diffraktivt tänkande hur entiteter skapas av skillnader *inom* sig själva, intra-aktiva skillnader, skillnader som är andra entiteter, vilka samtidigt skapas i denna process. Intra-aktiva relationer är primära, kort sagt. Diffraktion som metod och Barads metafysik, ”agential realism”, är tätt sammankopplade. Teori och metod tycks flyta samman i viss mån, vilket kanske inte enbart är ett problem att undvika; en lärdom från ett diffraktivt sätt att tänka är att gränser konstitueras kontinuerligt och snarare än att till varje pris avgränsa kategorier som ”teori” och ”metod” kan ett kontrollerat experimenterade vara produktivt. Om reflektion kan åstadkomma en kartografi över befintliga skillnader, så vill diffraktion undersöka vad dessa skillnader *gör* (Ibid:86–94).

Som metod menar Barad att diffraktion är att ”läsa insikter genom varandra” (Ibid:71, min översättning). Det gör kanske inte den diffraktiva analysen unik som textanalytisk metod, men hur som helst följer jag Barad metodologiskt även på den punkten. Hon talar om interdisciplinära studier, och i hennes fall handlar det till exempel om fysik genom feminism. I mitt fall är fälten som läses genom varandra mer likartade. Jag kommer framför allt använda filosofi och psykoanalys, vilka förstås är väldigt breda traditioner, men de har också en större gemensam tradition än vad kvantfysik och feminism har. Vad jag absorberar från ett diffraktivt sätt att tänka är ändå att låta teorier konstituera varandra. Ingen text är absolut överordnad. Som nämnt finns en del motsättningar mellan de teorier jag använder. Jag väljer att peka ut det diffraktiva, där teorierna möts och skapar något, istället för en paranoid läsning, som skiljer ut och sorterar skillnaderna (jfr Sedgwick 2002:124–151).

Diffraktiv analys tvingar en att bli med texten, snarare än att studera den på avstånd, säger Hillevi Lenz Taguchi (2012:272). Det innebär att man ska engageras kroppsligt och låta sitt medvetandes strukturer formars av texten. Jag är vaksam på motsatsen, eftersom texter jag läser har en tendens att bli med mig. Det är förstås inte heller att studera texten på avstånd (kanske snarare för nära), men det är att universalisera sig själv och låta egna neuroser forma materialet, snarare än att låta materialet tala. Mitt hjärtas önskan är ett liv bortom självmedvetenhet, vilket gör att jag riskerar att låta teorier tala som bevis för en sådan

framtidens realiserbarhet. Jag kämpar därför med att inte falla in i ett eskatologiskt tänkande, en kamp som med Derrida (2003) kanske som bäst kan resultera i mindre messianism snarare än ett fullständigt undanträngande av denna struktur.

Om man i "blivandet med" samtidigt konstituerar och konstitueras, och vi förstår med hjälp av fördomar, vad förhindrar då att fel fördomar konstituerar förståelsen? För att inte blivandet ska bli godtyckligt tror jag att en viss misstänksamhet måste delta i den diffraktiva processen, en försiktighet och en ofta utförd frysning av blivandet som tillåter en att registrera och reflektera skillnader på ett kanske illojalt sätt i förhållande till den diffraktiva metoden. Denna i mitt tycke nödvändiga försiktighet innebär att en god diffraktiv process bör vara mycket långsam. Ett "blivande med" ska i ett teoretiskt sammanhang resultera i teori och inte poesi,<sup>1</sup> och blivandet får i sin iver att affirmera kroppen (och positionera sig mot tidigare teori som inte har gjort det tillräckligt) inte glömma att vi förmedlar och förmedlas med tecken.

Jag har läst utvalda teoretiker genom varandra – dels de jag redovisar under teoretiska perspektiv, dels andra men med de första teoretikerna "tittande över axeln", vilket jag har lärt mig av Jackson och Mazzei (2012:7, 94, 133, 138). Det innebär att låta teoretikern över axeln forma läsningen genom att fantisera om vilka kritiska frågor som hen i mitt ställe skulle utsätta texten för. Material och teori är samma i denna uppsats, och utgörs av filosofiska, psykoanalytiska och kulturteoretiska texter. Allt detta innebär att texten bör läsas som en tematisk enhet, en deg som knådas, snarare än ett redovisande av olika ståndpunkter där jag tar ställning för den ena eller andra. Men mitt resultat är ett ställningstagande, förstås.

## Teoretiska perspektiv

I analysen undersöker jag hur mening (re)produceras genom att diskutera fetischism och performativitet, vilket jag hoppas ska hjälpa mig att skärskåda subjektet så som det avkrävs av grammatiken och visar sig i medvetandet. Jag ska nu gå igenom mina teoretiska perspektiv. Först fetischeteorins ursprung.

### Fetischism och kolonialism

Etymologin ger en inledande förståelse för det betecknade fenomenet. Jean Baudrillard och William Pietz hävdar samma sak, vilket är Gemerchaks (2004:25) iakttagelse: "fetisch"

---

<sup>1</sup> Gränsen mellan teori och poesi är dock inte självklar och jag har ingenting emot blandformer; poängen är att ett skrivande med teoretiska anspråk bör vara i någon mån kontrollerat och målmedvetet.

härstammar från latin, genom portugisiska och spanska ord för ”artificiell”, ”att förfälska”, ”att imitera genom tecken” och ”häxkraft”. Fetischbegreppet har ett gammelantropologiskt och kolonialistiskt ursprung. Det formulerades av Charles de Brosses 1760 för att beskriva ”primitiv religion” (McClintock 1995:181), och betecknade då olika ursprungsbefolkningars dyrkan av objekt som ansågs magiska. Kolonistörer med en kommersiell syn på ting observerade detta, och tyckte att en sådan behandling av objekt var irrationell, till skillnad från deras egen: de, till skillnad från dessa primitiva människor, förstod tingens verkliga värde i *pengar* (Pietz 1985). Baudrillard (1981:88) varnar följaktligen för arvet från den kolonialistiska upplysningsdiskurs som först invigde begreppet.

Fetischbegreppet har sedermera utvecklats i en marxistisk teoribildning å ena sidan och en psykoanalytisk å den andra. I analysen använder jag båda. Marx (1974:68) belyser fetischiseringens forms historiskhet och den materiella och strukturella maktasymmetri som är dess ursprung. Jag börjar med att gå igenom detta.

#### Varufetischism

Marx anlitar fetischbegreppet för att beskriva hur sociala relationer reifieras, förtingligas, i varor. Han beskriver i första bandet av *Kapitalet* (1974:31–73) varans karaktär som bestående av bruksvärde och bytesvärde. Bruksvärdet tjänar ett eller annat behov för människor och är det enligt Marx mest uppenbara hos ett ting, dess användbarhet. Bruksvärdet är inte invecklat eller mystiskt, menar Marx, och det är inte bara varor, utan även andra saker som har denna egenskap. Bytesvärde, däremot, återfinns enbart hos de saker som är producerade för att bytas, alltså varor. Bytesvärdet bestämmer vad en vara är värd, och därmed vilken mängd av en annan vara som är dess ”ekvivalentform”. Marx exemplifierar med en viss mängd linnetyg som är värd lika mycket som en rock; dessa ting är fysiskt olika, men de delar ett tredje element i bytesvärdet. Pengar utgör den allmänna symbolen för värde.

Olika typer av arbeten producerar olika varor, men typen av arbete bestämmer bara bruksvärdet. *Hur lång tid*, däremot, som det tar att framställa en vara bestämmer bytesvärdet. Arbetstiden abstraheras från det konkreta arbete som har utförts, och värderas enbart kvantitativt. Det är en samhällslig ekvation, vilket innebär att det är genomsnittstiden som det tar att producera en viss vara som bestämmer dess bytesvärde. En vara blir alltså inte mer värdefull om den produceras långsammare än genomsnittet, men en vara vars framställningstid i genomsnitt är lång värderas högre än en som i regel går snabbare att tillverka (Ibid:36–42).

Arbetet abstraheras alltså från sin konkretion, och värderas enbart i dess kristallisering i varan; varans värde bestäms genom att jämföra dess produktionstid med andra varor och varor med lika värde kan köpas för lika mycket pengar. Genom upprepning över sekel av den ritual som varuproduktion och -konsumtion är framstår allt i denna kedja som naturgivet. Här börjar man skymta vad Marx kallar för varans fetischkaraktär.

Det är när tinget framträder som en vara som det får det mystiska skimmer som utmärker en fetisch. Fast det är mänskliga händer som har skapat varan, systemet i vilket den ingår och pengarna som symboliserar värde, så framstår relationen varor emellan och relationen varor och människor emellan som inneboende i varan; det värde som det kontinuerligt skapade och oerhört bräckliga, men skenbart naturgivna, kapitalistiska produktionssättet konstruerar, verkar finnas i själva varan. *Glömskan* av det arbete som producerat varan tillåter en fetischdyrkan av densamma (Ibid:62–73). Här ser vi också kopplingen till begreppets antropologiska ursprung, där det betecknar ett skapat något vars skapadhet glöms bort, varför objektet framträder som magiskt. Marx menar att det krävs religiösa analogier för att beteckna detta fenomen (Ibid:63).

Produktionen hade inte haft dessa mystiska effekter om den var samordnad och planerad, och arbetsprodukterna fördelades direkt producenterna emellan (Ibid:68). Fetischismen har alltså sitt ursprung i en produktion som inte är samordnad men ofrånkomligen sammanlänkad, privat ordnad men beroende av helheten.

Marx tal om bruksvärdet som oproblematiskt i-sig bygger på en närvaroontologi som är omöjlig, samtidigt som hans tal om abstraherande av arbete som skapande av abstrakt värde är oundgängligt, för den här uppsatsen. Jag kommer tillbaka till detta.

Jag ska nu gå igenom delar av Freudsk och Lacansk psykoanalys, främst deras tal om fetischism. Även om Marx teori har psykologiska dimensioner, så talar han om den kollektiva struktur som är fetischens skapelseprocess, snarare än den individuella kampen med denna struktur, ett tal som jag behöver för min analys. Psykoanalysen kan hjälpa mig med detta. Den aktualiserar fetischismens språklighet och dess bindning till kärlek, släktskap och starka begär. Jag använder således marxism och psykoanalys komplementärt.

Psykoanalytisk fetischism och utvecklingspsykologi

Freud (2003:387–397) använder fetischbegreppet om sexuell attraktion gentemot ett föremål. Han menar att fetischismen är en lösning på det bortträngda trauma som det innebär för en

pojke (han utgår enbart från pojkbarn) att bevittna sin mammas frånvaro av penis. Den ursprungliga övertygelsen är att mamman, precis som han själv, har en penis (vilket hon förstås skulle kunna ha, och alla pojkar har inte penis, men Freuds uppfattning av kön är cis-orienterad här). När pojken första gången ser en kropp utan penis så tolkar han den som kastrerad. Om denna kropp är kastrerad, så finns den skrämmande möjligheten att pojken också blir det, varför händelsen trängs bort. För att bevara uppfattningen att mamman har en penis, ersätter han vetskapen om hennes könsorgan med ett objekt som tillåter honom att fortsätta tro på den ursprungliga uppfattningen. Freud menar att valet av fetisch ofta tydliggör dess funktion som fallossymbol. Pojken behöver sedermera fetischen för sexuell upphetsning och genom den hålls kastrationsångesten på avstånd. I bortträngningsprocessen klyvs pojksubjektet: han förnekar det han vet och tror det han önskar. Denna förnekelse formuleras senare av psykoanalytikern Octave Mannonis patient som ”Jag vet mycket väl, men ändå...” (1969:9–33), vilket har blivit en nyckelterm i tal om fetischistisk förnekelse.

Under den första delen av ett barns liv upplever det sig vara en del av sin/a vårdnadshavare, enligt Lacan (se Butler 2007:101) mamman, men en primär vårdnadshavare är förstås inte alltid en mamma. Efter hand individueras barnet, och vid ungefär sex månaders ålder påbörjas vad Lacan kallar för spegelstadiet (1996:27–35), i vilket det börjar identifiera sig med sin spegelbild. Denna identifikation är attraktiv för barnet, eftersom spegelbilden porträtterar det helt och enhetligt, vilket skiljer sig från den otillfredsställande erfarenhet som det innebär att, alltsedan det har upptäckt att det är en individ, försöka använda sin ännu motoriskt outvecklade kropp. Spegelbilden ger upphov till den första jagformationen, som är ett idealjag. Denna gestalt hemsöker individen under dess fortsatta utveckling och tjänar som förstelnad bild av dess mål, mening och gräns. Lacan säger: ”*spegelstadiet* är ett drama vars inre tryck rusar från otillräcklighet till föregripande [...och resulterar i...] det *pansar* av en alienerande identitet, vilket med sin stela struktur kommer att prägla hela hans [*sic*] mentala utveckling” (ibid:31 f.). Den senare kursiveringen är min. Lacan skriver nämligen att en borg i drömmen symboliserar jaget, eftersom jaget bland annat fungerar som försvar mot andras och egna begär (ibid:32).

Freuds fetishteori har bearbetats med i mindre utsträckning biologiska förklaringar. Talet om bortträngning av en brist eller skillnad är närvarande i senare psykoanalytisk teori, men istället för frånvaron av en penis är det frånvaron av *fallos* som utgör bristen. Fallos betecknar kontroll, och alla kön saknar ontologisk fallos, eftersom den är ett tecken (Grosz 1990:118). För Lacan uppstår bristen när barnet individueras, vilket innebär utträde ur enheten med

föräldern. Spiegelstadiet avlöses av oedipuskomplexet, där barnets begär blir till ett begär efter den ena föräldern, vilket av nödvändighet inbegriper ett begär efter hans begär. Detta är alltsedan dess begärets konstitution, begär är begär efter den andres begär, vilket är en önskad väg till det omöjliga och egentliga begärsobjektet: den enade tillvaron<sup>2</sup> (Spindler 2013:81). Språket inträder av nödtvång som ett resultat av incestförbudet och substituerar spädbarnstidens odelade tillvaro (Butler 2007:101). En fetischistisk affektion flyr begärets konstitution (Gemerchak 2004:40): genom att fästa sitt begär på ett objekt förnekas bristen, vars ”ifyllande” under individens första tid utgjordes inte av ett annat objekt, utan av ett subjekt, och vars önskade framtida ”ifyllande” söks i andra subjekt, om man inte är fetischist. Fetischens funktion är att samtidigt representera den andres begär och fly vetskaper om att detta begär utgör det egna begärsobjektet (Grosz 1990:119).

Jag ska som nämnt blanda ett tal om fetischism med ett om performativitet, för att sedan tala om subjektet. Jag ska nu gå igenom performativitet och den syn på subjektet som presenteras av Butler och Deleuze. Jag börjar med Deleuze, för han erbjuder en allmän beskrivning av subjektetsstruktur, praktisk att sedan fästa olika teoretiska fasader på.

Deleuze-Hume om subjektiviteten

Deleuze beskriver i sin bok om David Hume (1991:framför allt 85–105) en alltid blivande subjektivitet. Enligt Hume ges erfarenheter i ett flöde som organiseras i tre kategorier: likhet, närhet och kausalitet. Vad de enskilda kategorierna innebär är inte viktigt här, men de liknar Immanuel Kants (2004) transcendentala kategorier – förutom att Kants kategorier ingår i ett primärt och orsakande subjekt, medan Humes alternativ växer fram empiriskt och *orsakar* ett subjekt. Kategorierna ordnar världen så att den blir begriplig, men syns inte i sig. Kausalitet, till exempel, går inte att observera; man kan inte se att en händelse leder till en annan, bara att den ena sker efter den andra. Men utan kausaliteten kan ingenting förstås, för att percipiera världen på ett begripligt sätt så måste den finnas implicit. Transcendentala kategorier är nödvändiga ”sätt” på vilka världen framträder, vilka inte framträder i sig utan endast indirekt och underförstått. Subjektiviteten består av dessa ”sätt” på vilka världen framträder, och är alltså enligt Deleuze läsning av Hume inte primär, utan skapas över tid. En annan poäng som Deleuze plockar upp från Hume är kunskapens konstitution som överskridande av bevisbarhet: repeterade erfarenheter skapar en förväntning på deras fortsatta förekomst i framtiden; när solen har gått upp varje morgon i många år så tror vi att den kommer göra det i

---

<sup>2</sup> Det är ett begär efter strykandet av ”till” i tillvaron, vilket logiskt sett skulle innebära att dö, eftersom tillvaron är till-döden-varo, och elimineringen av till:et skulle innebära att vara framme vid döddvaron.

morgon också. Vi säger att vi vet det, men vi kan bara tro det. Det är den här typen av tro som jag ska undersöka, en vars självbild är vetande. Jag ska nu gå igenom Butlers syn på subjekt och performativitet.

Butler, subjektivering och performativitet

På engelska (liksom på franska) betyder ”subject” både undersåte och subjekt<sup>3</sup>, vilket illustrerar dess paradoxala relation till makt. Althusser (2001) beskriver detta med sin interpellationsteori: han menar att makt reproduceras genom ideologisk ”interpellation”, och visualiserar detta med en allegori om en fotgängare som anropas av polis, varpå fotgängaren vänder sig om och erkänner sig skyldig. Genom vändningen mot anropet bekräftar hen sin existens enligt maktens termer, och blir till som subjekt, vilket innebär både underordning och tillgång till agens. För Butler är detta en performativ akt där man berättar sin identitet, vilken alltid ingår i en bestämd teckenregim (I Butler 1997:4 f. & 106–132).

Butler erbjuder förklaringar både till den passionerade viljan att identifiera sig enligt maktens termer, vilka aktualiseras i subjektets form, och hur identifikationen verkställs tekniskt. Hon förklarar de självdisciplinerande identifikationernas attraktionskraft med hjälp av psykoanalys, och menar att den konstitueras av omedvetna begär som struktureras utvecklingspsykologiskt och samhälleligt. Heterosexualitet och kön etableras hos individen genom melankolisk identifikation i den oidipala fasen. Jag ska inte gå in på detta i detalj, men i korthet: barnet identifierar sig med föräldern det inte får älska, alltså föräldern av samma kön som det själv blivit tilldelat, och speglar sig sedermera som antingen man eller kvinna. På liknande sätt begär barnet individer av det kön som det förbjuds att vara. Begär såväl som identifikation invigs på så vis av förbud (Butler 1997:132–150). Detta följer Freud, som menar att vi blir vad vi inte kan få, och begär det vi tvingas förneka hos oss själva (Adam Phillips i Ibid:155).

Identiteter och symboliska positioner, som de heterosexualiserade och binära könen, reproduceras genom imiterande, repetitiva och performativa handlingar som ”berättar” sin betydelse. Performativa genushandlingar till exempel: ofta ses genus som uttryck av en inre och determinerande könskärna, men Butler menar att detta uttryck i själva verket är vad som skapar illusionen av kön. Kön framstår som naturligt, essentiellt och binärt genom att liknande genus upprepas över tid; dess eget blivande döljs genom upprepningar som skapar bilden av ett statiskt och ofrånkomligt varande (t ex Butler 2007:212–221).

---

<sup>3</sup> Tiina Rosenbergs poäng (I Butler 2006:251).



## ANALYS

Om sanning och lögn: meningens fetischkaraktär

Jag ska diskutera några trängande villkor för meningsblivande. Med hjälp av utvalda teoretiker ska jag visa hur performativitet och fetischism i ett ömsesidigt beroende konstituerar mening. Jag ska också ge exempel på meningens existentiella dimensioner och tilltron vi sätter till den. Först om hur mening kan uppstå och vilken typ av värld den inviger.

Sanning, lögn?

Som barn brukade jag dagdrömma om en ond varelse som tvingade mig att tala fullständig sanning, och något hemskt skulle hända om jag ljög. Jag visste att detta imperativ var omöjligt eftersom ingen utsaga är mer än en reducerad beskrivning av konkreta skeenden. Satsen ”där är en hund”, tänkte jag, är inte fullständigt sann, eftersom ”hund” inte tillräckligt väl beskriver referenten<sup>4</sup>. Och det är omöjligt att beskriva uttömmande eller fullständigt, lika omöjligt som att (och jag lånar liknelsen från Jean-Paul Sartre, ur ett snarlikt sammanhang) ”... komma fram till talet ett genom att i det oändliga lägga till siffror till höger om talet 0,99” (1992a:9). Nietzsche (2005:503–514) varnar för en blind tro på språkets funktionalitet, eftersom begrepp kräver översättningar mellan sinnesförnimmelser och språk, vilka är väsensskilda sfärer<sup>5</sup>. Begrepp är generaliseringar och kräver således också glömska eller hågkomst av mer eller mindre godtyckligt, mer eller mindre adekvat, urskilda skillnader eller likheter.

Språk och materia utgör alltså ett hoptvingat och omaka par. Marx visar hur mening byggs av historiskt specifika materiella förhållanden. I *Den tyska ideologin* (Marxists internet archive, hämtat 2016-12-22) liknar han borgerlig ideologi vid camera obscura, som ger en upp och

---

<sup>4</sup> Jag tänkte på detta, förstås, i enklare termer, jag var inte ett geni.

<sup>5</sup> Deleuze talar om detta med begreppen *sentientum*, det som bara kan förnimmas med sinnena, och *cogitandum*, det som bara kan tänkas. Förståelse inbegriper den omöjliga översättningen från *sentientum* till *cogitandum* (2014:184 f.).

nedvänd bild av verkligheten. För att sanningen ska framträda så måste produktionsmedlen bli arbetarägda, menar Marx. Hannah Arendt erbjuder en annan optisk metafor för ett annat epistemologiskt problem: helt enkelt ”optisk illusion” (2004:257 f.), då hon talar om att frihetens problem uppstår i en blick som vilar för mycket i det förflutna; det kommer alltid att vara vad det har varit, ingen kan ändra på det, och en felaktig slutsats därav är att det också var determinerat och att framtiden därför är determinerad. Skillnaden mellan Marx och Arendt är att Marx visar hur produktionsförhållanden skapar kunskap, medan Arendt talar om rent filosofiska snedsteg; i båda fallen får partikulariteter ett sken av universalitet.

Om optiska illusioner betecknar hur skapad mening får eget liv, och detta kan kallas ideologi, då har all kunskap ideologisk struktur<sup>6</sup>, för *kunskap över huvud taget* är, med Deleuze-Hume (1991), en projicering av det förflutna på framtiden, en abstraktion av ett partikulärt till generellt, ett sättande av gårdagens regler för morgondagens möjligheter. Den upp och nedvända bilden skulle nog vändas om kapitalismen ersattes och determinism kan avfärdas, men bilden kommer ändå vara vänd åt ett eller annat håll; mening är alltid kontinuerligt skapad och aldrig definitiv.

Med Lacan (I Žižek 2001b:65 ff.) kan vi dessutom säga att mening kommer från framtiden. Händelser är nu och flödande, men deras mening befästs i efterhand och ordnas enligt berättelseliknande strukturer. Inte förrän efteråt vet man vad ”det var”, inte förrän i efterhand definieras början, slut, orsak, verkan, mål och *mening*. Man lever på så vis baklänges, vilket Deleuze-Hume (1991) också hävdar eftersom man tror framtiden i termer av det förflutna. Möjligheten att formulera vad ”det var”, ”är”, ”kommer vara”, och så vidare, bygger på tidigare förståelser som alla bygger på upprepningar. Att tala om mening på det här sättet är att säga att den är performativ, men också att den är postum; den är i efterhand, död och immateriell. Mening är efteråt, och kommer således från framtiden, sett i relation till referenten. Men den är också en ankomst från det förflutna, eftersom den använder kända tecken; den är en spiralrörelse i oändlig återkomst.

Både Nietzsche och Marx ger oss beskrivningar av hur mening är beroende av materiella förhållanden; Marx visar att kunskapsproduktion grundas i rådande produktionsförhållanden, och att den tid i vilken Marx skriver, och även vår, således epistemologiskt konstitueras av kapitalism. Nietzsche redogör tvärt om för meningens prekära villkors ofrånkomlighet, och att

---

<sup>6</sup> ...bortsett, förstås, från att ideologi är manipulerad kunskap för politiska syften. I *Den tyska ideologin* var Marx definition av ideologi dock ännu inte propagandamässig kunskapsproduktion; skriften riktade sig framför allt mot unghегelianernas filosofi och klassbetingade illusioner (Marxist internet archive, hämtat 2016-12-22).

det mesta som händer aldrig blir meningsfullt. Med Arendt och Deleuze-Hume ser vi att kunskap överskrider sin egen bevisbarhet, och i slutändan består av fantasi eller, med Deleuze, delirium. Och Žižek, genom Lacan, ger oss den förment och förföriskt enhetliga bilden som är utsagans form. Vi kan därmed se att meningsproduktionen är skyldig till en del svårigheter gällande hävdandet av meningens adekvans och universalitet. Mening är beskuren och hävdar för mycket; den är aldrig neutral men alltid med sanningsanspråk.

Dessa inledande kommentarer ska nu få sällskap av ytterligare om mening och språk, vilka hjälper formuleringen om meningsblivandets konstitution i termer av performativitet och fetischism.

Mening genom performativitet och fetischism

Derrida (2003:185–249) diskuterar Marx varufetischism, och menar att inte bara bytesvärdet, utan även bruksvärdet är fetischiserat. För att ett objekt ska framträda, för ett tänkande i substantiv och adjektiv, så måste det verbmässiga arbete som formar objektet trängas bort. Denna bortträngning sker genom repetition: mening kan framträda genom dess ”ursprunglig[a] itererbarhet” (Ibid:233), det vill säga, vi kan känna igen saker som har begreppsliggjorts på liknande sätt förut. Förståelse är beroende av upprepning. Det finns därför, menar Derrida, redan i bruksvärdet spår av bytesvärdet; bruksvärdet kan inte förstås som något rent i-sig utan att vara utbytbart. Om man inte inser detta så ägnar man sig åt exorcism, säger Derrida (Ibid:237), man försöker driva ut de onda andar som är meningens villkor; vi är helt enkelt dömda till fetischism, eftersom meningsblivandet trängs bort när mening framträder, när mening är; meningsblivandet hamnar per automatik bakom meningsvarandet. ”[S]å snart det finns produktion finns det fetischism” (Ibid:237), men på samma gång: så snart det finns fetischism så trängs produktionen bort ur medvetandet. Varje objekt invigs av en sådan fetischistisk bortträngning, men framträder som i-sig, likt Marx fetischiserade varor, vars konstituerande arbeten och mänskliga relationer reifieras i varan och framträder som om de strålar ur varans inre, som varans egenskaper. Objekten framträder i världen, men världen är också i objekten, likt världen i *How the grinch stole christmas* (2000), som finns inuti en snöflinga. Jag hade inte kunnat se en snöflinga såsom snöflinga om inte världen fanns i den, men jag observerar den som sig själv, avgränsad i världen. Snöflingan måste vara jämförbar med andra snöflingor för att percipieras som sådan, den måste vara itererbar. Samtidigt: truismen som liksom många truismer förblir meningslös (och måste vara

meningslös för att mening ska framträda), att varje snöflinga är unik.

Mening är alltså fetischistiskt objekt-blivande; mening framträder som i-sig men byggs av relationer, vilka trängs bort när den självvidentiska meningen visas. Fetischism är fetischiserade tecken och begär efter det symboliska självt, säger Baudrillard (1981), vilket angränsar till Julia Kristeva, som hävdar att språket är den ultimata fetischen: ”det vet jag väl, men ändå’, ’tecknet är inte tinget, men ändå” (Kristeva 1992:62). Vi vill greppa världen och kommunicera genom ord, men orden kan aldrig fullständigt utföra det jobb till vilket det är rekryterat; ordet ”hund” äter inte upp hunden så som vi önskar, det är ofullständigt; en inbyggd *différance* aktualiseras varje gång ordet yttras, varför meningen aldrig är definitiv men alltid blivande något annat. Den kanske nödvändiga språkfetischismen förnekar denna vetenskap till förmån för tron på språket som fulländat, eller åtminstone tron på en framtid med ett sådant språk. Derrida (2003) menar att Marx ägnar sig *både* åt att skärskåda meningens skenbara naturlighet *och* att re-fetischisera mening, eftersom han hävdar bytesvärdets skapadhet men bruksvärdets ursprungliga och ontologiska i-sig. Marx menar att bruksvärdet finns under bytesvärdet, och att bytesvärdet är ett hinder att besegra innan den rena epistemologin kan anlända. Derrida menar, kan man säga, att bytesvärdet konstituerar bruksvärdet, eftersom mening (bruksvärde) är beroende av jämförbarhet (bytesvärde).

Jag sa att ordet ”hund” inte äter upp hunden. Man skulle förvisso kunna säga att språket *på ett melankoliskt sätt* äter upp hunden, och att hundbegreppet är språkets inkorporerade hund. Meningsskapande är i så fall melankoliskt, eftersom något ofrånkomligen förlorats förloradhet trängs bort genom inkorporeringen av dess idealitet. Begrepp leder, likt melankolisk identifikation av förlorade kärleksobjekt, till en inseminering av dödsdrift i *förståndets överjag*, för hundbegreppet villkorar vilka varelser som kan kännas igen som hundar och hur dessa kan kännas igen, vilket (med hjälp av Baudrillard, vilket jag diskuterar längre fram) kan beskrivas som symboliska mord av varelser som inte känns igen eller likadana mord av möjliga sätt att känna igen dessa, och andra, varelser. Begrepp är förståndets överjag och idealjag och blickens dödsdrift; Nietzsche kallar språket för en ”åskådningarnas begravningsplats” (2005:512). Språkets ofullständighet kan således beskrivas i termer av melankolisk identifikation såväl som fetischism.

Språkets fetischkaraktär beror på dess förutsättningars otillräcklighet i förhållande till uppgiften; språket kan inte infria våra förväntningar. Vilket inte förvånar, om vi följer Lacan som menar att inträdet i språket sker i ett desperat försök att återvända till den infantila

föräldersymbiosen (se Butler 2007:101). Förvisso måste vi inte anlita Lacan för att tala om språket som ett skenbart stannande, fångande och ägande av tillvaron, vilken alltid redan är förlorad och förfluten. Att säga vad ”det var” eller ”är” är att resa ett monument över en viss del av tillvaron och ge denna del en beständighet och identitet som den inte hade haft utan språket. Utan dessa monument kan ingen förståelse finnas, men monumenten, tecknen, misstas för referenten, eller *vill* misstas för referenten. Vi har således alla förutsättningar för en fetischisering av mening: vi har en längtan efter en omöjlig pre-objektal eller åtminstone a-objektal relation, och således en drift till slutenhet, vi har ett enormt Övrigt som aldrig blir meningsfullt, ett ostoppbart alltid-redan-förflutet-blivande och en framtidens oförutsägbarhet som är olidlig – detta vet vi, men det trängs bort när mening framträder. Utsagan, att säga vad ”det var”, är en fetischistisk förnekelse, för vi tror att det verkligen ”var” ”det” som vi säger, eller, vi vet att det inte riktigt eller uteslutande var det... men ändå. Och utsagan är performativ. Vi lever i mening konstituerad av performativa händelser, vi badar således i fetischism.

Vad kan vi då säga om performativitetens relation till fetischism, och vad kan vi säga om mening genom mötet mellan dem? Mening per se kan med hjälp av Derrida, Lacan och Kristeva genom Marx och Freud beskrivas som fetischiserad, och dess mekanik är performativ. Mening *är* när den visas, och för att den ska uppfattas måste annat träda i bakgrunden. Detta betyder att mening måste attrahera ett fokus som är hyperboliskt, ett fetischistiskt fokus, i jämförelse med det som förblir meningslöst. En sådan attraktionskraft konstitueras genom upprepning<sup>7</sup>. Det betyder att fetischism och performativitet är sammanflätade; den mening som framträder genom performativa händelsers skapande av identitet är av per automatik fetischiserad; när meningen framträder trängs Resten bort, och meningen framstår därför som i-sig. Tro har en oundgänglig roll i detta meningsblivande, vilket jag ska visa nu.

## Tro och vetande

Enligt Deleuze är en viktig Humesk formulering den av tro på bekostnad av vetande. Tro är en blandning av vana och fantasi (1991:96). Man *tror* på en objektiv värld, en universell mening, vilket är mer än man kan *vet*a. Men man tror att man vet det, och hävdar alltså mer

---

<sup>7</sup> Ett annat sätt att dra fokus till sig är att överraska, men det som överraskar är inte meningsfullt i det överraskande ögonblicket, utan först då det inte längre överraskar.

än man kan veta. Den fetischistiska tron är, enligt en psykoanalytisk definition, att tro *trots* det man vet, alltså en tro som strider mot vetskap. Detta innebär att en fetischistisk tro på objektivitet, universalitet och självidentitet är att tro att man vet vad man enbart kan tro trots att man ”egentligen” vet att det enbart går att tro, alltså en förnekad sokratisks insikt. ”Jag vet mycket väl, men ändå...”, ”jag vet att jag inte kan veta någonting, att jag bara kan tro med mer eller mindre säkerhet, men ändå...”. En möjlig definition av tro är en svagare och osäkrare form av vetande, men tro är också kraftfullare än vetande, eftersom vetande kan besegras av tro, *trots* den förras överlägsenhet i säkerhet. Freud menar att fetischism innebär en klyvning i separationen mellan tro och vetande (2003:387–397). En sådan separation tycks vara primär och nödvändig för varje fungerande subjektivitet; vi lever i klyvningen mellan vetenskapen om språkets kompromisser och sinnen och förståndets begränsningar å ena sidan, och tron på dess resultat fulländade adekvans och universalitet å den andra. En fetischistisk tro är samma sak som vetande, och ett sådant tro-vetande är mer osäkert än det utger sig för, men det är nödvändigt eftersom tro såsom tro innebär ifrågasättande, och ett praktiskt liv kan inte ifrågasätta allt.

Arendt (2004:182 ff.) använder begreppet *mirakel* om en handling som går emot ett naturligt eller förmodat händelseförlopp. Hon påminner om den plats i bibeln där Jesus säger att tro kan flytta berg, vilket aktualiserar trosbegreppet som viktigt för handling. Hebreerbrevet 11:1 inleds en med en definition: ”Tron är grunden för det vi hoppas på; den ger oss visshet om det vi inte kan se” (Nya testamentet 2000). Bakom tron enligt en kristen definition finns alltså en önskan, och genom tron får man veta saker som man inte uppfattar med synsinnen. Deleuze-Hume (1991) visar att vi genom repetitiva erfarenheter drar slutsatser vi aldrig kan bevisa, vilket gör att vi till exempel kan se den osynliga kausaliteten. Denna kompromiss bär den fetischistiska förnekelsens struktur, för den vet obevisbarheten men tror på beviset. Inga Pierson (I Harrison 2013) berättar om hur hon begripliggör Simone Weils begrepp *uppmärksamhet*. Begreppet har enligt Pierson med anknytning, kärlek och medlidande att göra, och är ett ideal för Weil. Men det förklaras bäst, menar Pierson, med begreppet tro (faith). Hon poängterar att tro måste utövas för att uppstå. För att tro måste man agera trosmässigt, handling föregår tron. Pierson kopplar Weils *uppmärksamhet* till Arendts tal om tro och mirakel. För både Arendt och Weil (åtminstone Weil enligt Pierson) hör tro ihop med kraftfull etisk och/eller politisk handling, hos Arendt benämnd som mirakel och något som går emot en naturlig händelsekedja. Om vi ska tala om fetischistiska mirakel så måste miraklet tvärtom bestå just i denna händelsekedjas (av fetischisten upplevda) naturlighet,

vilket innebär att begreppen fetisch och mirakel slår ut varandra. Det beror förstås på att fetischbegreppet uppstod i en kontext som ville avslöja en religions falskhet, medan mirakelbegreppet är menat att bestyrka en religions äkthet. För att kombinera dessa begrepp måste vi antingen profanera mirakelbegreppet (vilket Arendt förvisso redan har gjort), eller på ett hädiskt sätt omdefiniera fetischbegreppet<sup>8</sup>. Med det första av dessa alternativ i kombination med en icke livsvärldsmässig metafysik så går de att kombinera, och då är fetischens mirakel såväl som dess upphov tron, naturligheten, självklarheten. Den är ett mirakel för att den är en tro som går emot vetande (en tro som tror att den är vetande och förnekar omöjligheten i att veta, alltså ett vetande som går emot vetande), men till skillnad från Arendts tro så *förhindrar* den fetischistiska tron kraftfull och oväntad handling. En av de engelska översättarna till L'Anti-Œdipe skriver i sitt förord till samma bok att *anti-Oidipus* är ett kollektivt antifascistiskt subjekt som fungerar utan tro och har kommit för att frälsa mänskligheten (Mark Seem i Deleuze och Guattari 1984, XXIII). Här är alltså *frånvaron av tro* förutsättningen för radikal politisk handling<sup>9</sup>.

Jag har hävdad att mening är fetischiserad och att den konstitueras performativt. Talet om fetischism har på så vis kondenserat från tal om fenomenen i världen, till ett tal om världen själv, från ideologisk förståelse av varor respektive sexuellt laddad perception av föremål, till förståelse och föremål, alltså mening, över huvud taget. En fetischistisk *tro* har en kittartad roll i meningsblivandet. Den fetischistiska tron är som nämnt *vetande*. Vi tror att vi vet, och att vetande är väsensskilt från tro, men vetande är bara en (ibland legitim, ibland illegitim) säkrare, starkare, form av tro. Bibeln ger en perfekt definition av den fetischistiska tron i formuleringen "...den ger oss visshet om det vi inte kan se" (Nya testamentet 2000), eftersom den beskriver den transcendentala sanningen, som är vad den fetischistiska tron tror när den tror att den vet. Vetandet är i sig alltid transcendent, och *vad* vi vet är genom upprepning konstituerade transcendentala kategorier samt existenser vi inte ifrågasätter<sup>10</sup>. Performativitet

---

<sup>8</sup> Mirakelbegreppets likhet med fetischbegreppet kan skönjas i titeln till en av mina källor om fetischism: *Everyday extraordinary...* av Gernerchak et al. (2004). Fetisken är ett vardagligt mirakel. Detta relaterar till föregående not om överraskning och framträdande. Fetisken är på samma gång (men på olika nivåer) överraskande och förväntad, bisarr och vanemässig.

<sup>9</sup> Deleuze och Guattaris tal om ett anti-Oidipalt nomadblivande tangerar den diffraktiva metoden, eftersom den senare handlar om att "bli med" texten, vilket torde innebära eventuella skilsmässor med tidigare trosuppfattningar.

<sup>10</sup> Repetition som vetandets fundament och språket som performativt relativiserar Kants (2004) distinktion mellan legitim transcendent och illegitim transcendent vetenskap. Hur skilja mellan en transcendent idé och en transcendent om allt som repeteras kan anta den transcendentala kategorins form? Man kan inte se varken det transcendent eller transcendentala, de *är* båda transcendent. Om könets naturaliserande upprepning kan avbrytas, vad förhindrar då att andra kategorier också gör det? I slutändan är det nog ett etiskt problem,

skapar illusionen av identitet. Mening blir. Men för att mening ska framträda och inte obegripliga singulariteter, relationer och processer, så måste meningens transcendenta och orsakande essens verka sann och andra möjliga meningar trängas bort. *Man måste veta att meningen är sann*, en vetenskap som är transcendent. Exempelvis: genus är performativt och kön är dess generaliserade och fetischiserade mening, vilken framträder genom upprepade genushandlingar. För att kön ska framträda så måste möjliga vetenskaper om singulära genushandlingars mening trängas bort till förmån för en tro på könets oberoende ursprunglighet.

Kön har i perioder funnits ohotat som kategori i vetandet. Alltsedan denna existens naturlighet började ifrågasättas av vissa feminister så måste alla som vet detta ifrågasättande ta ställning för eller mot en *tro* på könet. Man kan påstå att man fortfarande vet könets existens, men vetande kan bara existera om dess existens är oreflekterad. Det vill säga, vetandets objekt kan reflekteras och ändå kvarstå som visst, men dess *existens* kan inte reflekteras utan att dess modus förändras till tro. Om deras existens tas för given kan man säga att kvinnor är så eller så, och ändå fortsätta veta att ”kvinnor” finns som naturgiven kategori. Men man kan inte ifrågasätta denna naturgivenhet och fortsätta veta den. Vetandet existerar för det mesta på en omedveten nivå, konstitueras av bortträngning av annat, vilket jag har visat, och praktiseras i automatiserade handlingar. Detta innebär att man, för att ändra ett vetande, måste ”pränta in” ett nytt. Om vi vill att kön ska vara annorlunda, eller inte vara alls, så måste vi göra genus annorlunda och *repetera* detta nya sätt tills det naturaliseras; ”to the power of the n<sup>th</sup> time” (Deleuze 2014:9). Då kommer vi också tro på det, veta det, då är det vår nya fetisch.

Jag ska nu övergå till att tala lite om subjektet, för att sedan låta detta tal möta talet om fetischiserad och performativ mening.

---

och i så fall är det nödvändigt med en hängiven tro av Pascalskt slag på köttets och blodets, smärtans och det skrattande barnets sanningar. Inga värden finns om inte ett barns skratt berör, säger Beauvoir (1992:110); den liberala retorikens lögn *måste* kallas falska, eller åtminstone våldsamma, i namn av blodets och köttets sanningar, även om vi har övergett en transcendent sanning; exploatering är ett begrepp utsatt för dekonstruktionens allomfattande rörelse, svältbegreppet likaså, men folk svälter hur som helst av rådande materiella förhållanden. Vår flyktkristids förvandling av abstrakta nationsgränser till ontologisk-transcendentala sanningar i relation till abstraktgörandet av människoliv, är ytterligare exempel på våld som möjliggörs av meningens etiska oberäknlighet.



## Subjekt och subjektivitet

Nietzsche (2002:216) menar att subjektstvång fördubblar skeendet; det överflödiga detet i ”det blixtrar” placerar ett subjekt framför, fast blixtrandet är oskiljbart från blixten; subjekt och predikat är samma, varför helt enkelt ”blixtrar” borde vara tillräckligt. Latinska språk är mer rimliga än germanska i denna bemärkelse, eftersom deras subjekt och verb är sammansatta. Men det är inte en enbart språklig, utan också metafysisk fråga. Sartre (1992b:29) menar att egot (och jag inkorporerar detta begrepp i uppsatsens subjektbegrepp) är ett tänkt objekt som framträder i det reflekterade medvetandet. Det finns inget ego i ett oreflekterat medvetande, liksom ingen blixtn som skiljer sig från blixtrandet. Sartre kritiserar på så vis det transcendentala jag som Edmund Husserl ärvt från Kant och, trots *epochén*, behållit som absolut grund för sin fenomenologi. Jag ska nu, enbart till för uppsatsens ändamål, göra en distinktion mellan och definition av ”subjekt” respektive ”subjektivitet”.

*Subjektiviteten* beskrivs bra av Deleuze-Hume (1991) och blivande är dess kanske mest karaktäristiska drag. Den är en levande och mobil kunskapsmaskin, en kropp som ordnar världen den är en del av, minns vissa saker, glömmer andra, sorterar perceptioner och förväntar saker av framtiden. Deleuze-Hume säger att subjektet är någon som tror. Jag byter ut ”subjekt” mot ”subjektivitet” och det är alltså subjektiviteten som tror, inte subjektet, eller, subjektiviteten *är* tron; tron och subjektiviteten är, likt blixten och blixtrandet, samma. Det finns ingen given och separat grund, identisk från början; subjektiviteten är ett visst *sätt*, ett adverb, som omvandlas över tid men med en sedimenterad historia som visserligen utgör en sorts, dock föränderlig, ”grund”. Subjektiviteten kan inte urskiljas från handlingen, den är samtidigt verb och adverb; subjektiviteten är handlingen/händelsen<sup>11</sup> och dess sätt.

*Subjektet* är en tänkt entitet, ett ord, en spegelbild och subjektivitetens tro om sig själv. Det subjekt som hävdas vara transcendentalt och bakom eller inom oss är i själva verket framför oss som tänkt objekt. Subjektstvångets och reflektionens separation mellan ”vem” och ”vad” bildar subjektet och tränger bort den fenomenologiska implosion av dessa frågor som subjektiviteten är. Subjektet är ett försök att beteckna subjektiviteten, men i samma stund som subjektiviteten betecknas är det inte den, utan dess tecken. Men subjektiviteten tror på den, fetischistiskt, subjektiviteten *vet* subjektet; oavsett om den undrar *vem* den är, så vet det *att* den är, vilket är att glömma sig eget vara som blivande. Likt andra kategorier produceras subjektet performativt, vilket jag talar om längre fram. Att skilja mellan subjekt och

---

<sup>11</sup> Subjektiviteten är alltid aktiv och passiv på samma gång.

subjektivitet på detta vis är fortfarande en meningens postum-het, en berättelse och en alienering. Det kan vara på sin plats att påpeka det, så det inte framställs som en enkel dualism där subjektivitet representerar det verkliga och subjektet det falska; subjektstvånget genomsyrar även kritiken av det, och meningsgörande är ofrånkomligen separation från referentens direktet.

Subjektiviteten såväl som subjektet skapas över tid, men subjektiviteten lever, till skillnad från subjektet, som enbart är kunskap om subjektiviteten. Baudrillard säger (och jag citerar samma stycke som bell hooks i *Att äta den andre* [1999:164]): ”Provokation – till skillnad från lockelse, som sätter igång och uppvisar processer i det fördolda, kluven och tvetydig – tillåter en inte att vara fri utan fordrar att man avslöjar vem man verkligen är. Den utgör alltid en sorts identitetsutpressning (och således ett symboliskt mord, eftersom man aldrig består av en enda identitet, såvida man inte tvingas därtill)”. Simone de Beauvoir säger om Jean-Paul Sartre i ett samtal med densamme att han aldrig har förtryckt henne (I Sartre 1987:113). Det finns de som hävdar motsatsen, och det handlar kanske om hur man definierar förtryck. Jag avstår från att påstå något om detta exempel ”i sig” för att undvika biografisk exploatering, men jag låter det illustrera något, nämligen den mångfald av (åtminstone potentiella) subjekt som alltid finns hos en subjektivitet. Om en identitetsutpressning innebär ett symboliskt mord, och en sådan utpressning sker när man berättar vem man är, då är Beauvoirs utsaga sann i den mån som det ”mig” hon refererar till uteslutande är det ”mig” som inte förstås som förtryckt. Detta subjekt har inte blivit förtryckt, även om det är möjligt att andra subjekt som hennes subjektivitet härbärgerar har det. Beauvoir mördar dessa andra potentiella subjekt när hon redogör för sig. Men inte bara de icke redogjorda subjekten mördas; även subjektet som *är* är dömt, eftersom det är ett ord, en bild. Kanske är ”Castor”, ett smeknamn hon fått av Sartre, det subjekt som Beauvoir hävdar. Om hon uteslutande lever med detta subjekt så förstår hon sig själv genom hans blick. Subjekt är alltid både självutnämnda och mottagna, varierande gällande mer eller mindre av det ena.

Ibland är subjektet en förutsättning för ett levbart liv. Det beror på att strukturerna i vilka sådana liv är invävd, strukturerna ”språket” eller ”den liberala demokratin” till exempel, erbjuder rättigheter och förmåner enbart för subjekt. När en individ hävdar sig som subjekt kan det innebära en samtidig förändring och förstärkning av strukturen. Pronomenet *hen* var ett nödvändigt inträde i svenska språket, eftersom många subjektiviteter inte kunde leva med de befintliga pronomenen *hon* och *han*. *Hen* kan beskrivas som ett kollektivt symptom, vilket enligt en Lacansk definition är det bortträngdas återkomst (Žižek 2001b:65). *Hen* kom

underifrån av en nödvändighet och det bortträngda framträdde då som den språkliga könsbinaritetens bristfällighet och de människor som klämdes i detta ingenstans.

Homosexualitet som identitet formulerades under 1800-talet i en medicinsk kontext; före detta fanns endast den olagliga handlingen sodomi. Det gick från något man gör till något man är och från olagligt till patologiskt (Foucault 2002:64 f.). När gayrörelsen började formeras tog man homoidentiteten till sig men hävdade att den inte var patologisk, utan frisk och normal. Människor tillskrevs en homosexuell identitet, ett homosexuellt subjekt, som sedan togs i anspråk av de subjektiverade och användes som motstånd. Detta exempel på subjekt kom alltså ovanifrån och plockades ned av de under som en strategi att utadera sin underhet.

Subjektet framträder för oss som vårt ursprung och agens, men eftersom det är ett ord, en bild, ett immateriellt objekt, så saknar det agens, och meningens enda ursprung är dess egen upprepbarhet. Subjektiviteten förstår sig själv fetischistiskt: den blandar samman den reflekterande med den reflekterade, barnet med spegelbilden, och tror att den senare är den förra; den förnekar omöjligheten i att greppa sig själv såsom kännande<sup>12</sup> och projicerar sina egna, den reflekterandes, barnets, den kännandes, krafter<sup>13</sup>, det vill säga livet och agensen, på den subjektfantasmen. Subjektet är subjektivitetens missförstådda objektssida, och missförstånd är kanske det enda sätt på vilket man kan uppfatta sig själv, eftersom den subjektivitet man försöker greppa alltid redan är förbi, i färd med att greppa sig själv. Man jagar sin egen svans. Butler säger: ”[J]ag kommer alltid för sent till mig själv” (2005:79, min översättning). Försöket att greppa sig själv är en alkemisk strategi, i betydelsen en verksamhet som ämnar överskrida ofrånkomliga och grundläggande villkor, ett försök att bli odödlig och allsmäktig genom att lägga sin dödliga existens helt i tecknens skenbara odödlighet, i dess faktiska a-dödlighet. Att bli i-sig innebär att dö, men den alkemiska strategin ”att hävda subjektet” är att försöka bli i-sig och för-sig samtidigt, ett försök att överskrida både livet och döden.

Subjektet som kategori erbjuder disciplinering av abjektalt meningsöverskridande fenomen. McClintock säger: ”För Kofman, liksom för Freud, är fetischen en ’oavgörbar kompromiss’ [...] Oavgörbarhet blir därmed [i den fetischiserande processen] beslutsamt förvarad och disciplinerad” (1995:201, min översättning); subjektivitetens meningsöverskridande karaktär

---

<sup>12</sup> Maurice Merleau-Ponty talar om den ena handen som rör den andre, och påvisar omöjligheten i att känna den andra handen såsom kännande; kännandet och det kända är sammanflätade men ändå särskilda, och ”fallandet över” från den ena till den andra är inte helt frivilligt (2004:256). Lacans tal om Möbiusbandet illustrerar denna ”samma men inte samma”-konstitution (se Grozsch 1994).

<sup>13</sup> Som förvisso inte uteslutande är dess egna (som om man skulle kunna äga krafter eller agens), med Butler, Foucault och Althusser (se Butler 1997), eller med Barads intra-aktion (2003), vilken jag återkommer till.

hålls i schack genom en fetischistisk tro på identitet. Den fetischistiska tron *vet*, vilket är ett vilsamt modus av tro. Subjektet som subjektivitetens representation håller subjektivitetens oavgörbarhet inkapslad, och inviger tron på dess gräns. Subjektiviteten är alltid i blivande till ett aldrig avslutat annat. Med Fredrika Spindler (2013:141 f.): ”Detta obönhörliga – sannolikt outhärdliga – annatblivande [...] är vad subjektets [”subjektivitetens” enligt denna uppsats definitioner] deliriska konstitution ständigt har att motstå, tränga bort, förneka, och lyckas med i det monumentala konststycke som det innebär att klä sig i det rena förnuftets kostym”. Försöket att eliminera det abjekta är samtidigt individuellt och strukturellt: att inte förstå sig själv är obehagligt och ett symboliskt självmord framstår som en lättnad; en obegriplig andre blir utsatt för assimilering eller uteslutning, båda genom olika former av våld.

Jag har hävdad att mening konstitueras performativt och att man måste tro fetischistiskt på den, vilket är att veta den, för att den ska framträda. Det finns på så vis kopplingar mellan performativitet och fetischism, de är sammanflätade som handlingen och dess effekt: fetischen skapas performativt. Det bekräftar vad Butler (2011:215) förutspår i citatet i inledningen, att genus kan förstås enligt fetischens modell. Jag har menat att kön är fetischen och genus den performativa handlingen, vilket enligt mig explicerar latent slutsatser i Butlers (1997;2005;2006;2007;2011) resonemang kring kön och genus. Fetischbegreppet sätter ord på performativa genus produktion och produkt, och erbjuder ett teoretiskt maskineri för att tala om psykologiska, begärsmässiga, passionerade, ekonomisk-historiska och materiella dimensioner av denna produkt/ion. Jag har hävdad att subjektet är subjektivitetens fetischiserade mening, att subjektiviteten är fetischistisk och subjektet en fetisch. Nu ska jag tala lite om arbetet som bygger denna fetisch.

## Arbete

Subjektet ges ett gudomligt sken som den oskapade skaparen. I själva verket produceras och reproduceras det kontinuerligt. En viktig del av Marx teori om varufetischism för den här uppsatsen är begreppet *arbete*. Att beskriva hur subjektet är skapat av arbete hjälper oss att ytterligare tematisera dess fetischiserade karaktär i relation till performativitet. Marx säger att arbete är ett fundamentalt existensvillkor för människan (1974:38). Detta arbete är materiell bearbetning av natur till artefakt och sörjer för vår biologiska överlevnad. Kunskapen om oss, subjektet, är också byggt av arbete, men det är bearbetning av artefakt till artefakt och ett performativt arbete. Jag ska tala om två aspekter av det subjektsskapande arbetet. Den ena

bygger självförståelse i stort, den andra bilden av subjektet som aktör. Jag ska börja med Butlers syn på symboliska positioner, för att sedan tala med Ahmed om fenomenologins kunskapsobjekt, följt av Barad om intra-agens. Gemensamt för dessa är att de talar om performativt arbete resulterande i epistemologiska produkter, vilka felaktigt tas för ontologiska primater.

Lacan (I Butler 2006:58–72) menar att symboliska positioner är agensens ofrånkomliga villkor och gräns. Butler kritiserar framställningen av dem som mer rigida och extra-sociala än nödvändigt. Hon menar att Claude Lévi Strauss' åtskillnad mellan det sociala och det symboliska (och Lacans tillämpning av dito) är alltför abstrakt och dessutom missledande; det är sociala handlingar som etablerar och reproducerar – men också dekonstruerar symboliska positioner, menar hon. Partikulära män och den symboliska positionen *Man* är visserligen inte samma sak, men det är partikulära män – och kvinnor och andra – som kontinuerligt skapar denna position genom att agera som om den vore en transcendent sanning. Lagen är inte den transcendentala lag som Lacansk psykoanalys beskriver, utan psykoanalysens egen lag, dess snuttefilt, dess giltighets garant, menar Butler, och, menar jag: ett avklippande av bandet till arbetet som bygger symboliska positioner. Detta avklippande fetischiserar positionerna och förstärker tron på deras ofrånkomlighet: *det gör dem till transcendentala kategorier*. Det producerar handlingsförlamande formuleringar som ”han gjorde så för att han är man”; en kritisk ansats måste vända könskausaliteten och säga ”han är man för att han gjorde så”, annars (re)fetischiseras de symboliska positionerna, vilket försvårar sönderdelandet och skärskådandet av maktförhållandena som de innebär.

Ahmed (2006:40 ff.) menar, likt Derrida (2003), att alla objekt är fetischer, eftersom de för att framträda som objekt med inneboende egenskaper inte kan uppfattas tillsammans med det arbete som producerar dem; om ett objekt ska vara ett objekt, och inte en relation, så måste dess temporala och relationella aspekt ignoreras. ”Objektet kan beskrivas som förvandlingen av tid till form”, skriver Ahmed (Ibid, 40, min översättning). Subjektet är, som jag har visat, ett (immateriellt) objekt, och detta tal är således applicerbart på det. Ahmed talar med Marx och Engels om ”arbetet bakom” som *intergenerationellt* (Ibid:41). Den sinnliga och begreppsliga världen är en oavslutad historisk produkt; generationer av arbete har skapat och skapar den. Hon undersöker på så vis parenteserna inom vilka fenomenologins kunskapsobjekt, enligt Husserls modell, är satta. Men hon undersöker också själva filosofen. Vad finns bakom Husserl där han sitter vid sitt skrivbord? Vad krävs för att han ska kunna ägna sig åt filosofi? Någon måste laga mat, producera maten, passa barnen, tillverka det

fysiska material han använder och någon måste ha skrivit det tänkande i vilket hans eget tar avstamp. Kort sagt: mängder av arbete finns bakom och framför Husserl där han sitter och, förvisso han också, arbetar. Det handlar dels om biologiska villkor som måste tillgodoses; Husserl känns dessutom igen som filosof på grund av upprepningar över millennier av människor som liknar honom, vilka också har kallats filosofer, och vissa attribut har kommit att klibbas på detta begrepp. Könet ”man” är ett av dessa attribut. Men för att det avgränsade subjektet ”filosofen” ska framträda, så måste detta arbete och dessa relationer trängas bort.

Både människans ontologiska konstitution och berättelsen om Människan byggs således av arbete. Hur vi känns igen beror på intergenerationellt arbete och är asymmetriskt fördelat grupper emellan, vilket ger ojämlika förutsättningar för vad man kan göra. Vissa människor känns igen som mindre kapabla till det ena eller andra och vissa känns inte igen som människor alls. En sådan differentierad förståelse bygger på en uppfattning om avgränsade och transcendentala subjekt, vilket innefattar agensen som inneboende och separat; subjektet är den som agerar och objektet det som blir bearbetat; subjekt är inte-objekt och objekt inte-subjekt. Barad påpekar denna uppdelnings alltigenom-epistemologiskhet: subjekt och objekt är kunskapskategorier, inte ontologiska primater (2003:826 f.). Barad (Ibid:829) sammanfogar dessutom epistemologi och ontologi i ett begrepp, onto-epistem-ologi, vilket jag sympatiserar med men bortser från i denna uppsats därför att den pedagogiskt är beroende av en åtskillnad mellan dessa. Det innebär ett visst svek mot den diffraktiva analysen, som jag ju hämtar från Barad. Att separera vetandet från dess stoff, är en del av den frysning av blivandet som jag diskuterar i metodkapitlet, och nödvändigt för att beskriva menings- och subjektsetfischismen. I en uppsats som följer på, och utgår från denna uppsats, behöver jag kanske inte göra en sådan separation, åtminstone inte fullt ut. Material och teori är samma sak i denna uppsats, dock, vilket kan sägas innebära ett slags metodologiskt sammanfogande av ontologi och epistemologi, eftersom uppsatsens ”ontologiska” stoff från början är epistemologiskt.

Med Barad (2003) kan vi problematisera det sätt på vilket agens tillskrivs subjektet. Subjektet ses ofta som ett nödvändigt substrat till agens (se Butler 1997:11), men det är en språklig illusion. Jag har sagt att subjektiviteten projicerar ”sin” agens på subjektet. Det är inte riktigt sant, för agens kan inte ägas. Vad som sker när ett skeende blir meningsfullt är att agensens ontologiska konstitution som relation, intra-agensen, trängs bort. Subjektiteten är när den agerar inbegripen i denna relation, och subjektet uppstår där. Agens är inte något som någon har, utan ett möte, ett primärt arbete, i vilket något uppstår. Agensen är alltså mer primär än det något som hävdas äga den. Det är *aldrig* så att det ena leder till det andra eller att *en* aktör

orsakar *en* verkan utan att samtidigt oräkneliga andra faktorer också samverkar i processen. Allt är samtidigt orsak och verkan, men betecknandet och förståendet kräver att det beskrivs som en sak åt gången. Att beskriva agens och kausalitet i en konkret situation är av nödvändighet ett reducerande av antalet aktörer och skapande av en linjär kausal berättelsestruktur. I många fall är denna reduktion produktiv, eftersom den, som i empiriska vetenskaper, tillåter ett urskiljande av de för tillfället mest relevanta orsakssambanden. Naturvetenskapernas framgångar beror på ett sådant epistemologiskt våld<sup>14</sup> och barnet som lär sig hantera världen måste urskilja de viktigaste upprepningsbara orsakssambanden. Men vad som gärna glöms är att detta reduktionsarbete är en beskrivning och inte en ontologisk primat. Att hävda subjektet är att glömma det intra-aktiva och ontologiskt primära arbetet, det är att tillskriva det hävdade en primär gräns och ett ägande av agens.

## SLUTSATSER OCH DISKUSSION

Mitt syfte var att skapa produktiva möten mellan teorier om fetischism och performativitet för att undersöka mening, tro och subjekt därav.

Från Marx teori om varufetischism och Freuds om sexuell fetischism, har fetischteorin kondenserat till allas yta, allas värld: meningen. Marx (1974:62) talar om att varan fetischiseras genom abstrakt jämförelse med andra varor. Derrida (2003) med flera har hjälpt mig att tala om *objekt över huvud taget* som konstituerade av abstraktion och jämförelse. I-sig framträder därför att dess blivande träder i bakgrunden, ett blivande som bygger på upprepning. Mening är alltså fetischiserad och skapas performativt. Med hjälp av Lacan (se Butler 2007:101) kan vi tala om meningsgörande som en längtan efter slutenhet. Att objektifiera, att begripliggöra, är att tränga bort ett oroligt blivande. Att objektifiera är också att tro att man vet och förneka att man endast kan tro, att man aldrig kan vara riktigt säker, vilket bär den fetischistiska förnekelsestrukturen ”jag vet mycket väl, men ändå...”. En fetischistisk tro, som jag har likställt med vetande, har en tendens att verka passiviserande, eftersom handlingar i enlighet med vetandet är automatiserade snarare än medvetna. Genom performativ upprepning bildas vetenskaper som både betryggar och möjliggör mening.

---

<sup>14</sup> Jag tillåter mig här att utelämna en diskussion om etik. Vad jag menar med kausalitetsreduktionernas framgångar är ett omfångsrikt och detaljerat vetande, inget annat. Naturvetenskapens produkter skiljer sig förstås åt i karaktär, från konstruktiva till förödande destruktiva.

Meningens existens har ett skimmer av transcendent sanning över sig och vi måste tro på den fetischistiskt, veta den, för att den ska existera.

I uppsatsens andra hälft har jag beskrivit subjektiviteten och subjektet och skiljt dem åt. Subjektiviteten är verb och adverb, den tror och lever. Subjektet är vad subjektiviteten tror om sig själv, ett ord och ett objekt. Den här synen på subjektet är mycket inspirerad av Sartre (1992b:29) om att egot är ett objekt i medvetandet, blandat med Kristeva (1992) om att språket är fetischiserat samt Butlers performativitet. Subjektet är subjektivitetens tecken, dess mening, och eftersom mening är fetischiserad en fetisch. Subjektivitetens oavgörbara blivande stängs inne i fetischen ”subjektet”, obegripligheten inkorporeras i begreppet.

Subjektet byggs av arbete, som är performativt, materiellt och immateriellt, både i positiv och negativ bemärkelse; den senare eftersom även arbete som den betecknade subjektiviteten *inte* utför konstituerar betecknandet; arbetet *bakom* möjliggör att performativt arbete inom synhåll skapar mening med självidentiskt utseende; det kan handla om en partner som lagar mat så att filosofen har tid att filosofera, men också att en ”filosof” förstås som en som inte ägnar sig åt hushållsarbete. Arbetet bakom är också det Baradska intra-aktiva och konstitutiva möte som är agens. För att ett avgränsat subjekt ska framträda så måste det beroende och relationella subjektsblivandet träda i bakgrunden.

Performativitet och fetischism kan således sägas konstituera varandra genom att vara olika aspekter av meningsblivande. Subjektet är performativt skapad och fetischiserad mening och tro är vad som binder ihop sådan mening genom att misstas för vetande.

Inledningsvis hade jag för avsikt att studera dessa ämnen i relation till gränserfarenheter. Denna föresats lämnade inte riktigt kroppen under skrivandets gång, vilket kan ha orsakat den upprepade återkomsten av döden som tema: jag har sagt att mening är död, att subjektet är dött, jag har nämnt Baudrillard om symboliska mord. I en annan text kan detta få mer tyngd. Lacan säger: ”Döden tillhör trons sfär. Ni gör rätt i att tro att ni ska dö. Det upprätthåller er. [...] Om vi inte helt kunde förlita oss på vissheten att det kommer ta slut, hur skulle ni kunna uthärda allt det här?” (1972: 14:54 muntl., min översättning). Visshet, att vila i vetskap. En läsning av detta citat som tematiserande språk och mening leder oss till Kristeva om dödsdriften som genererande språk (se Rehal i Kristeva 1992:10). Freud tvingades formulera teorin om dödsdriften till följd av hur traumatiserade människor upprepar sina trauman i medvetandet, vilket inte kan förklaras med lustprincipen: varför vill folk upprepa smärtsamma



minnen (2003:253–306)? *Mening*? En traumatisk upplevelse är en meningslös, alltigenom förlorad bit av livet, att upprepa traumat är att hopplöst famla efter dess begrepp. Mening är förnekad förloradhet, melankoli: den uppkommer av upprepning, betecknande ett alltid redan förflutet, förlorat. Tecknet avgränsar referenten, mördar dess obegränsade fortsatthet i nuet. De delar av referentens förflutenhet som avbildas i tecknet insemineras i framtiden. Livet kan inte levas utan dessa likdelar på vilka vi klättrar i det levande kaoset. Döden, eller åtminstone slutet, är nödvändigt för början.

Språket är inte en oberoende totalitet utan ett aldrig slutet eller avslutat nätverk v/e/ä/rkande genom kroppar. Det är ett fortskridande intergenerationellt arbete, vars slutgiltiga produkter vi aldrig får se. Mening förblir alienerad. Tecknet är annat än referenten, subjektet annat än subjektiviteten – att försöka överskrida detta kan, med Beauvoir (1992:53), rubriceras som försök till Gudsblivande. När vi säger ”jag tänker”, så ger vi det cartesianska *cogitots* ikon en kropp, och berättar den för framtiden. Denna performativa akt är fetischistiskt förnekande, den ersätter subjektiviteten med subjektet. Redan det speglade barnet är en sådan performativ och fetischiserande, avgudadyrkande, akt som missförstår, förnekar och tror att den ser sig själv som seende. Den ser bara sin spegelbild<sup>15</sup>. Cartesianismen hävdar sin existens och glömmer ett ansvarstyngt blivande för att sova i varandet. Detta är det performativa subjektets fetisch, en alkemisk strategi; ett försök att, genom livets villkor, undgå livets villkor; ett försök, dömt att misslyckas.

---

<sup>15</sup> Detta påminner Barad påminner om (2007:88), och utgör denna uppsats sista argument för diffraktivt tänkande gentemot reflexivt.

## Referenser

Ahmed, Sara, 2006: *Queer phenomenology: orientations, objects, others*. Durham, N.C: Duke University Press.

Althusser, Louis, 2001: "Ideology and ideological state apparatuses". I: *Lenin and philosophy, and other essays*. New York: Monthly Review Press.

Arendt, Hannah; Persson, Annika Ruth, 2004: *Mellan det förflutna och framtiden: åtta övningar i politiskt tänkande*. Göteborg: Daidalos.

Austin, J.L. & Urmson, James Opie, 1965: *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford.

Barad, Karen, 2003: "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter". I: *Signs*, vol. 28, 2003:3.

Barad, Karen, 2007: *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, N.C; London: Duke University Press.

Baudrillard, Jean, 1981: "Fetishism and Ideology: The semiological reduction". I: *For a critique of the political economy of the sign*. St. Louis, MO: Telos Press Ltd.

Baudrillard, Jean, I: hooks, bell, 1999: "Att äta den andre: Begär och motstånd". I Johansson, Sernhede & Trondman, *Samtidskultur: Karaoke, karnevaler och kulturella koder*. Nora: Nya Doxa.

Beauvoir, Simone de; Rosengren, Mats, 1992: *För en tvetydighetens moral*. Daidalos, Göteborg.

Bhabha, Homi K., 1994: "The other question: Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism". I: *The location of culture*. London: Routledge.

Braidotti, Rosi, 2013: *The posthuman*, Cambridge: Polity.

Butler, Judith, 1997: *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford, California: Stanford University press.

Butler, Judith, 2005: *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press.

Butler, Judith; Lindeqvist, Karin; Rosenberg, Tiina, 2006: *Genus ogjort: kropp, begär och möjlig existens*. Stockholm: Norstedts akademiska förlag.

Butler, Judith; Almqvist, Suzanne, 2007: *Genustrubbel: feminism och identitetens subversion*. Göteborg: Daidalos.

Butler, Judith, 2011: *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge.

Deleuze, Gilles, 1991: *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's theory of human nature*. New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles, 2014: *Difference and repetition*. New York: Bloomsbury Academic.

Deleuze, Gilles och Guattari, Felix, 1984: *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. London: Athlone.

Derrida, Jacques; Magnusson, Jonas, J. 2003: *Marx spöken: skuldstaten, sorgearbetet och Den nya internationalen*. Göteborg: Daidalos.

Foucault, Michel; Gröndahl, Britta; Johansson, Per Magnus, 2002: *Sexualitetens historia: Bd 1, Viljan att veta*. Ny utg. edn, Göteborg: Daidalos.

Freud, Sigmund, 2003: "Fetischism; Bortom lustprincipen". I: Warren, Bengt; Crafoord, Clarence, *Metapsykologi*, Stockholm: Natur och kultur.

Gemerchak, Christopher M., 2004: "Fetishism, desire and finitue: The artful dodge". I: Gemerchak, Christopher M. (Red.), et al. *Everyday extraordinary: encountering fetishism with Marx, Freud and Lacan*. Leuven: Leuven University Press.

Grosz, Elizabeth, 1990: *Jacques Lacan: a feminist introduction*. London: Routledge.

Grosz, Elizabeth 1994: *Volatile bodies: toward a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Harrison, Robert, 26 juni 2013, 28:30-37:00: "Inga Pierson on Simone Weil". I: *Entitled opinions (about life and literature)*. [muntl. podcast] <http://french-italian.stanford.edu/opinions/> (Hämtad 2016-12-20).

*How the grinch stole christmas*, 2000: Howard, Ron; Price, Jeffrey; Seaman, Peter S. Universal Pictures, Imagine Entertainment, LUNI Productions GmbH & Company KG.

Jackson, Alecia Youngblood och Mazzei, Lisa A., 2012: *Thinking with theory in qualitative research: viewing data across multiple perspectives*. Abingdon: Routledge.

Kant, Immanuel. & Emt, Jeanette. 2004: *Kritik av det rena förnuftet*. Stockholm: Thales.

Kellner, Douglas; Edward N. Zalta (Red.) "Jean Baudrillard". (Winter 2015 Edition) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/ baudrillard/> (Hämtad 2016-12-27).

Kristeva, Julia; Rehal, Agneta; Forssberg, Anna, 1992: *Fasans makt: En essä om abjektionen*. Göteborg: Daidalos.

Lacan, Jacques, 1972: *Offentligt föredrag vid Katolska universitetet i Leuven*. [online] <https://www.youtube.com/watch?v=giDhL1LOEu4> (Hämtad 2017-01-04).

Lacan, Jacques, 1996: "Spegelstadiet som utformare av jagets funktion sådan den visar sig för oss i den psykoanalytiska erfarenheten". I: Matthis, Irène, *Ecrits: Spegelstadiet och andra skrifter i urval av...* Stockholm: Natur och Kultur.

Lenz Taguchi, Hillevi, 2012: "A diffractive and Deleuzian approach to analysing interview data". I: *Feminist Theory* 13 (3) 265-281.

Mannoni, Octave, 1969: "'Je sais bien, mais quand même ...'". I: *Clefs pour l'imaginaire; ou L'autre scène*, 9–33. Paris: Seuil.

Marx, Karl; Bohman, Ivan, 1974: *Kapitalet: kritik av den politiska ekonomin / Bok 1, Kapitalets produktionsprocess*. 3. uppl. Cavefors, Lund.

Marx, Karl; Liedman, Sven-Eric, "Den tyska ideologin (Urval)". Från *Marxists internet archive*. <https://www.marxists.org/svenska/marx/1846/03-d036.htm> (Hämtad 2016-12-22).

McClintock, Anne, 1995: *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. London: Routledge.

Mercer, Kobena, 2011: "Reading racial fetishism". I: Evans, Jessica, Hall, Stuart, 1999: *Visual culture: the reader*. London: SAGE in association with the Open University.

Merleau-Ponty, Maurice, 2004: "Sammanflätningen – kiasmen". I: Merleau-Ponty, Maurice; Fredlund, Anna Petronella, *Lovtal till filosofin: essäer*. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion.

Mulvey, Laura, 2009: "Visual pleasure and narrative cinema". I: *Visual and other pleasures*, 2nd edn, New York; Basingstoke [England]: Palgrave Macmillan.

Nietzsche, Friedrich, 2002: "Till moralens genealogi". I: Holm, Lars Holger; Handberg, Peter, *Samlade skrifter: Bd 7, Bortom gott och ont: förspel till en framtidens filosofi; Till moralens genealogi: en stridsskrift*. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion.

Nietzsche, Friedrich, 2005: "Om sanning och lögn i en utommoralisk mening". I: Asklund, Jonas et al., *Samlade skrifter: Bd 2, Otidsenliga betraktelser I-IV; Efterlämnade skrifter 1872–1875*. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion.

Pietz, William, 2012: "The problem of the fetish". I: *RES: Anthropology and Aesthetics, No. 9 (Spring, 1985), s. 5-17*.

Sartre, Jean-Paul; Ölund, Peter, 1987: *Självporträtt*, Ny utg. edn, Göteborg: Korpen.

Sartre, Jean-Paul; Gimdal, Rickard, 1992a: *Skiss till en känsloteori*. Göteborg: Daidalos.

Sartre, Jean-Paul; Rosengren, Mats, 1992b: *Egots transcendens: skiss till en fenomenologisk beskrivning*. Göteborg: Daidalos.

Sedgwick, Eve Kosofsky, et al., 2002: *Touching feeling: affect, pedagogy, performativity*. Durham: Duke University Press.

Spindler, Fredrika, 2013: *Deleuze: tänkande och blivande*. Göteborg: Glänta Produktion.

Taylor, Clare L., 2003: *Women, writing, and fetishism, 1890-1950: female crossgendering*. Oxford, New York: Clarendon Press.

Žižek, Slavoj, 2001a: "From western marxism to western buddhism". I *Cabinet Magazine*. <http://www.cabinetmagazine.org/issues/2/western.php> (Hämtad 2016-12-20).

Žižek, Slavoj; Nylander, Lars, 2001b: *Ideologins sublima objekt*. Göteborg: Glänta.

I denna uppsats undersöks mening, subjektivitet, kunskap och språk. Ibland förstår vi på sätt som är mer förankrade i önskedrömmar än den materiella verkligheten. Varför är det så, vad önskar vi och vad resulterar det i? Identitet är en av våra önskedrömmar, den grundar vår värld och gör den hanterbar. Men den är inte helt och hållet sann, om man tar som metafysisk utgångspunkt flera av de teoretiker som denna uppsats grundar sig i. Världen och levande varelser i den är mer flyktiga än någon vill tillstå. Med Marx och Freud i grunden, sammanvänder den här uppsatsen performativitetsteori och fetischteori, för att gräva djupare i dessa frågor. Slutsatserna är varken betryggande eller förgörande.