

**Forum för
teoretiska
interventioner**

2007:2-3

**TEMA:
FRIHET OCH DÖD**

DUBBELNUMMER

Ansvarig utgivare

Moa Goysdotter
Möllevångstorget 12 5tr
214 24 Malmö

Redaktion

fil.dr. Sara Edenheim

sara.edenheim@teoretiskainterventioner.se

fil.mag. Moa Goysdotter

moa.goysdotter@teoretiskainterventioner.se

fil.mag. Admir Skodo

admir.skodo@teoretiskainterventioner.se

Internet: <http://www.teoretiskainterventioner.se>

Formgivning: Felix Ahlner

© Forum för teoretiska interventioner 2007

ISSN 1653-9680

OBS! Information till skribenter finns på näst sista sidan.

Forum för teoretiska interventioner

ÅRGÅNG 2, SEPTEMBER 2007

- 4 Stöd oss, prenumerera på FTI!
- 5 I detta dubbelnummer av FTI ...
- 10 Om att åter-vända till friheten och döden
Kant, Hegel, Kierkegaard, Lacan
Ervik Cejvan och Admir Skodo
- 33 Det ljusa och det mörka rummet *Moa Goysdotter*
Fotografiets limbo mellan död och frihet.
- 45 Tankar om Platon, aristokratin och metafysiken
Robert Azar
- 66 Döden och historikern *Sara Edenheim*
Hauntologiska parafraseringar av Marx
riktade mot liberalismens begär till evigheten

Stöd oss, prenumerera på FTI!

Om ni önskar att stödja FTI kan ni teckna en årlig prenumeration. Kostnaden är 150 kronor för fyra nummer. Om ni önskar att prenumerera skickar ni ett mail till redaktion@teoretiskainterventioner.se, därefter kontaktar vi er snarast möjligt om detaljerna.

Med tanke på att vi är en ideell tidskrift kan antalet prenumerationer vara avgörande för vår utgivning, därför uppskattas varje prenumerant.

I detta dubbelnummer av FTI ...

... är det döden och friheten som är vårt nav i det hjul som, utan att göra anspråk på att kunna rulla, ändå återfinns mellan dessa pärmor. Temat är inte slumpmässigt valt utan intuitivt, följt av glada utrop om att 'äntligen få skriva om det som vi alltid redan har skrivit om!' Och om det finns något som enar författarna i detta nummer är det förmodligen deras tro att döden och friheten inte enbart alltid står i någon sorts relation till varandra, utan att de även utgör grunden för alla diskussioner om mänskligt liv. En banal iakttagelse på ett plan, men ändå en komplicerad banalitet som tål att ältas inte enbart av religionsfilosofer (Cejvan/Skodo), utan även av litteraturvetare (Azar), historiker (Edenheim) och konstvetare (Goysdotter).

Föga överraskande är det inte desto mindre religionsfilosoferna som tar ett helhetsgrepp i detta fall och som erbjuder läsaren en *Tour de Kant, Hegel, Kierkegaard, Lacan* med en snitslad bana i form av en fråga om huruvida friheten återfinns i formen eller i innehållet (om man *är* fri eller om man *har* frihet). Deras läsning av Kant ger oss en bild av hur subjektet är både fritt och ofritt: "subjektets handlingar [är] ofria, eftersom subjektet dels har begått handlingar i det förflutna som han/hon inte längre kontrollerar och dels är affekterad av naturens omständigheter vars kausalitet subjektet inte kan manipulera. Men som ett noumenalt subjekt är subjektet ett ting-i-sig som för varje handling kan säga att han/hon *kunde* ha valt att inte göra det." Problemet med Kant är bara

att han inte vill se båda dess sidor i ett och samma subjekt eftersom det skulle kräva ett splittrat sådant, det vill säga just ett sådant subjekt som Lacan introducerar. Kants praktiska förnuft kräver därför den Andre (Gud) på ett lika patologiskt sätt som den patologi han tror sig undkomma genom att ”frigöra” sig från innehållet. Med Kierkegaard inträder döden och ångesten (istället för lagen och förnuftet) som frihetens förutsättningar och friheten kan därför, enligt Skodo och Cejvan, endast återfinnas i (Lacans) *Reala*. Den symboliska lagens anspråk på ”frihet genom lydnad eller deltagande” är således falska och högst vilseledande – inget samhällssystem kan åstadkomma frihet eftersom subjektet inom detta system alltid drivs av ett begär oavsett om man (liksom Kant) följer lagen eller (liksom Kierkegaard) inser att Lagen är att bryta lagen.

Azar diskuterar också frihet i förhållande till samhällssystem, men istället utifrån en läsning av Platon genom vad Azar kallar Platons *aristokratiska metafysik* som skiljer sig från den demokratiska i det att de aristokratiska metafysiska antaganden grundar sig i ”blodet”, det vill säga historien och traditionen, medan de demokratiska (”borgerliga”) antaganden är ”historielösa” och istället bundna till en paradoxal anti-metafysik, där vi tror oss stå över och bortom metafysiken genom att naturvetenskapen (eller postmodernismen) skulle ha gjort oss ”fria” från både religion, tradition och historia. En paradox som, för övrigt, även får en annan, komplicerande, dimension i Goysdotters artikel där hon diskuterar det förra sekelskiftets hopp om att kunna materialisera, och därigenom *bevisa*, det metafysiskas existens genom att fånga själens eller andens materia på ett fotografi.

Denna ”samtidens metafysik om metafysikens död” innebär en fara enligt Azar, då den för med sig ett förkastande av metafysikens nödvändiga närvaro i allt (vad är naturen eller språket som utgångspunkt för mänskligt handlande om inte detsamma som Gud som utgångspunkt för detsamma?). Även om liberalens misslyckade anti-metafysik skiljer sig i innehåll från postmodernistens eller socialistens lika misslyckade anti-metafysik, medför de samma fara: en brist på kritik av de, enligt Azar, alltid metafysiska antaganden som legitimerar vårt handlande. Vi tror oss stå över oss själva och glömmer att det endast är utifrån metafysiken som moral och ansvarstagande kan få ett värde; eller som Platon skriver: ”Det grymmaste och mest fullständiga slaveriet växer fram ur den mest extrema friheten”. Vi återvänder således till den ”kierkegaard-ska/lacanianska” insikten att frihet inte är ett urtillstånd, utan endast kan ”existera” utifrån begränsningar såsom Lagen eller Döden.

Hos Azar blir därför Platons aristokratiska nostalgi och metafysiska anspråk på historien en typ av inspirationskälla till andra samhällssystem (om än inte i dess specifika innehåll) där metafysiken tillåts vara synlig. Det är med andra ord inte frågan om att nödvändigtvis tro på det metafysiska antagandet, utan ”endast” att inse dess nödvändighet för mänskligt handlande och att således arbeta utifrån devisen att en stolt och självmedveten metafysik är lättare att diskutera och kritisera än samtidens skamfullt dolda dito. Paralleller kan eventuellt, och om man så önskar, dras till psykoanalysens insikt i att den Andre inte existerar men att vi ändå måste bete oss som om så inte vore fallet för att överhuvudtaget kunna yttra ett ord.

Att använda historien för samhällsodanande syften är även Walter Benjamins idé, men då i form av en *monad*, det vill säga ett ögonblick (jämför eventuellt Kierkegaards Øieblikket?) från det förflutna som tas ur sitt, ändå inte existerande sammanhang, för att appliceras i revolutionära syften i nutiden och på så sätt förlösa de som har dött på grund av orättvisor i det förflutna. Det är utifrån detta behov av att ”rädda de döda” som Edenheim i sin artikel om historikerns mer eller mindre personliga relation till döden, använder Benjamin och Derrida som ingång till en diskussion om vad historikern kan tänkas begära. Derrida kan i detta sammanhang delvis sägas dela Kants problem med att inte vilja (kunna) (er)känna det splittrade subjektet och dess effekter på den filosofi de presenterar och även här introduceras därför Lacan (via Žižek) i diskussionen. I fokus står historikerns material och text (trauma och dödsdrift), och frågan varför historikern verkar sträva efter att fylla igen det gap som oundvikligen finns mellan det förflutna och subjektet, mellan det Reala och diskursen. I det sammanhanget ger återigen Goysdotters koncisa text om fotografiets fascination en annan ingång till samma problematik: här är det Roland Barthes som, istället för Derrida, försöker förstå sig på döden, sorgen och kvarlevan. Goysdotter visar hur fotografiet av en inte längre levande människa påminner oss om vår egen dödlighet: ”Fotografiet förflyttas i diskussionen alltmer från att vara föremål för ett ljus, trösterikt och hoppfullt uppsökande av bevarat liv och bevarad själ mot en mörk fastlåst död.” Detta gör fotografiet till en fascinerande och traumatisk *händelse*, där fotografiet blir det Reala som aldrig kan vare sig införlivas eller lösgöras.

Det är med andra ord frågan om fyra väldigt olika artiklar som utifrån lika olika angreppssätt knappast kan göra anspråk på någon enighet eller gemensamma slutsatser. Men trådar mellan artiklarna kan ändå dras på en rad olika sätt och bildar tillsammans en väv som förhoppningsvis kan bidra till en insikt om att alla som använder ett språk aldrig har gjort annat än talat om döden och friheten.

Om att åter-vända till friheten och döden

Kant, Hegel, Kierkegaard, Lacan

Ervik Cejvan¹ och Admir Skodo

Kants symtom

Även om Kants *Kritik av det praktiska förnuftet* (KPF) kan läsas som ett fristående arbete har det en viktig relation till *Kritik av det rena förnuftet* (KRF), för i den förra är Kants uppgift att visa att det ligger i den rena förnuftets natur att vara praktiskt (d.v.s. med förmåga att kausalt åstadkomma vissa tings existens), även om relationen till en början kan te sig antinomisk. Om Kant i KRF argumenterar för att tingen-i-sig är oåtkomliga för oss i vår teoretiska kunskap är så inte fallet i KPF; för det praktiska förnuftet måste vi postulera åtkomst för ting-i-sig eller noumena. Detta leder till paradoxen att som *frihetens* subjekt måste man göra sig själv till ett noumenon, men som *naturens* subjekt ett fenomen som lyder under naturens lagar, d.v.s. man är inom denna

1 Ervik Cejvan är doktorand i religionsfilosofi vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Han skriver en avhandling om den franske psykoanalytikern Jacques Lacans och den svenske teologen Anders Nygrens reflektioner om kärleken.

domän av varat ofri: ”the paradoxical demand to make oneself, as subject of freedom, a noumenon, but simultaneously also, with regard to nature, a phenomenon in one’s own empirical consciousness”.² En läsning av Kant, som kommer att göras här, har som sin utgångspunkt relationen mellan *form* och *innehåll*. Detta gäller inte enbart Kant, denna ingång kommer att utgöra vårt åter-kommande (i dubbel bemärkelse) tema från Kant till Hegel, Kierkegaard och Lacan.

När det gäller det praktiska bruket av förnuftet är Kants tänkande om form och innehåll glasklart: formen ska vara viljans bestämmande basis och innehållet ska i strikt bemärkelse helt sättas å sido. När det gäller KRF är så givetvis inte fallet, eftersom innehållet, d.v.s. fenomen av ting-i-sig, är själva förutsättningen för formen, d.v.s. de rena förståndskategorierna. Vi är inte intresserade av den senare i någon stor grad, det är KPF som intresserar oss. Innehåll kan hos Kant i vid bemärkelse betecknas som sinnesintryck och känslor som har sin basis inte hos förnuftet eller viljans frihet, utan i något objekt utanför subjektet, något i naturen.³ Kant förnekar inte att vår vilja är ”patologiskt affekterad” (pathologically affected) av ett innehåll som inte kan härledas från friheten, snarare tvärtom. En praktisk princip (practical principle) är hos Kant ett påstående som innehåller en universell bestämning av viljan och under sig har flera praktiska regler. En praktisk princip är en maxim, eller subjektiv, om den av subjektet endast ses som giltig för honom/henne, medan den är en praktisk lag, eller objektiv, om den anses

2 Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, översatt av Werner S. Pluhar. Introduktion av Stephen Engstrom, Indianapolis/Cambridge 2002, s. 10.

3 Enligt Kant kan man definiera naturen, i vid bemärkelse, som existensen av ting under lagar. Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 62.

vara giltig för varje rationellt väsen. Men, eftersom människan inte *helt* är determinerad av förnuftet måste de praktiska reglerna ha formen av imperativ, av ett *bör* som uttrycker den objektiva nödvändigheten av handlingen. Maximer är principer men de kan inte kallas imperativ. Om imperativen inte bestämmer viljan helt, men endast i relation till en åtrådd effekt, d.v.s. när de är villkorliga, är de föreskrifter men inte lagar. Lagar ”must be categorical [...] must be independent of conditions that are pathological and that hence adhere to the will contingently”.⁴ Lagar i-sig måste vara en tillräcklig basis för viljans bestämning redan innan subjektet frågar sig om den åtrådda effekten ligger inom dess kapacitet eller vad som krävs för att åstadkomma denna effekt. Vi kan redan nu se att Kant är mån om att rensa alla ”patologiska” element från det praktiska förnuftet. Problemet är att Kant vidhåller patologin, *i dubbel bemärkelse*: dels vidhåller han det faktum att objekt i den sinnliga världen alltid kommer att bestämma, till en viss grad, finita rationella varelsers vilja; dels kan vi urskilja en patologi i Kants tänkande om det praktiska förnufts egentliga objekt: Andra, reala, objekt för att tala med Lacan. Den förra patologin är Kant fullt medveten om, vilket vi kan se redan i hans första teorem om praktiska principer som förutsätter ett objekt (materia) för begärets⁵ kraft som viljans bestämmande basis.⁶ Bara det faktum att detta görs till ett teorem är talande. Hela KPF är ett försök att undkomma denna patologi, paradoxen är att det

4 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 31.

5 För Kant har begäret en högre och en lägre kraft. Den lägre förutsätter sinnlighet (sense) för att uppnå känslan av njutning, medan den högre endast förutsätter förståndet (understanding). Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 33.

6 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 33.

sker i en *förskjutning* till en Annan patologi. Låt oss titta lite närmare på Kants argumentation.

Kants tredje teorem utsäger att om en rationell varelses maximer ska bli praktiska universella lagar måste han/hon se dem som principer som innehåller viljans bestämmande basis inte i egenskap av innehållet men endast formen. Innehållet i en praktisk princip är viljans objekt. Om man nu i en lag tar bort allt innehåll, d.v.s. alla viljans objekt, återstår den rena formen för en universell lagstiftning.⁷ Anledningen till att innehållet måste rensas är att det är kontingent, d.v.s. även om viljans objekt, det sinnliga objektet, är förenligt med alla andra människors mål, är det inte tillräckligt för en lag, eftersom de undantag som man kan göra är oändliga och kan inte på ett omfattande vis bestämmas av en universell regel. Om inte objekt i den sinnliga världen är bestämmande för viljan innebär detta att viljan är fri i transcendental mening. Dess bestämmande basis är lagens form, således refererar frihet och den praktiska lagen till varandra. Medvetande om frihet kan inte komma från friheten själv, för det första tänkande om frihet är negativt och inte heller kan vi sluta oss till friheten från erfarenheten, eftersom den lyder naturens mekanismer. Det är den moraliska lagen vi blir medvetna om direkt, d.v.s. så snart vi skapar maximer, och eftersom förnuftet visar den moraliska lagen som en bestämmande basis som inte kan störas av sinnliga villkor och är oberoende av dem, leder detta direkt till begreppet frihet. Den transcendentala friheten *kan* vara bestämmande för varje handling. Vi möter här ett berömt kantianskt tankeexperiment. Kant ber oss att föreställa oss en man vars furste ber honom, med hot

7 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 40.

av dödsstraff, att ge ett falsk vittnesmål mot en ärlig man som fursten vill ruinera under svepskäl. Denna man *kan* överväga att övervinna sin kärlek till livet oavsett dess omfång. Han måste medge *utan tvekan* att det är *möjligt* för honom att göra så. Han bedömer att han kan göra så eftersom han är medveten om att han bör göra så och han får kunskap (cognizes) om sin frihet, en frihet som han annars hade varit omedveten för honom hade det inte varit för den moraliska lagen.⁸ Vi möter här ett analogt begreppspar till form-innehåll, nämligen möjlighet-aktualitet där formen tillhör, i egenskap av *universell form*, det möjliga, medan innehållet tillhör det aktuella. Kant lägger alltid möjligheten över aktualiteten, d.v.s även om aktualiteten motsäger den moraliska lagens universalitet har subjektet alltid möjligheten att välja att handla i konformitet med den. Leder inte detta till en parallelism i Kants tänkande? D.v.s. som innehållets, aktualitetens, fenomenens subjekt är subjektets handlingar ofria, eftersom subjektet dels har begått handlingar i det förflutna som han/hon inte längre kontrollerar och dels är affekterad av naturens omständigheter vars kausalitet subjektet inte kan manipulera. Men som ett noumenalt subjekt är subjektet ett ting-i-sig som för varje handling kan säga att han/hon *kunde* ha valt att inte göra det:

[...] subject, who on the other hand is also conscious of himself as a thing in itself [...]. Now, in this regard the rational being can rightly say concerning every unlawful action which he commits that he could have omitted it, even though as appearance it is sufficiently determined in

8 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 44.

the past and is to this extent unfailingly necessary [...].⁹

Den fria viljan och den patologiskt affekterade viljan tillhör alltså oupplösligt ett och samma subjekt, men ska hållas isär på ett radikalt sätt: ”Hence using the *nature of the world of sense* as the *type* of an *intelligible nature* is also permitted, so long as I do not transfer to the latter any intuitions and what depends on them, but refer to it merely the *form of lawfulness* as such [...]”.¹⁰ Är inte detta ett försök att nå enhet, att omintetgöra subjektets radikala splittring? Så är fallet utan tvekan, Kants paradox är att splittringen blir ännu djupare, den blir något annat. Detta Andra måste Kant postulera för att bestämma *objektet* för det praktiska förnuftet, d.v.s. framställningen av ett objekt som är effekten av den fria viljans kausalitet: det högsta goda. Det måste dock noteras att detta objekt inte föregår den moraliska lagen, som är *a priori* men kommer efter och genom den, annars faller vi tillbaka till den sinnliga världen och hamnar utanför frihetens sfär.¹¹

En naturlig ingång till vår tes om det Andra hos Kant är hans tankar om den moraliska känslan (moral feeling), d.v.s. att den objektiva moraliska lagen i-sig, *a priori*, utgör en drivfjäder (incentive) för subjektet att lyda den. Detta är en märklig känsla, då den är *a priori* och inte har som bestämmande basis ett objekt i den sinnliga världen. Som underkastelse för en lag, som en befallning därmed, inbegriper

9 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 124.

10 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 92.

11 P.g.a. friheten är det onda också en möjlighet. Som Kant skriver i *Religionen inom det blotta förnuftets gränser*, Stockholm 2004, s. 20, att människan föds varken god eller ond, men som fri.

denna känsla ingen njutning eller behag (pleasure), snarare obehag. Men eftersom denna befallning är en effekt av ens *eget* förnuft, *upphöjs* man genom den och således är denna känsla självtycke (self-approval). Denna känsla är ingenting annat än en manifestation av det sublimes, där subjektet inser att samtidigt som det är patologiskt affekterat av den sinnliga världen, är den medveten om dess översinnliga existens och högre kallelse:

He now lives because it is his duty, not because he has the slightest taste for living. This is how the genuine incentive of pure practical reason is constituted. This incentive is none other than the pure moral law itself insofar as this law allows us to discern the sublimity of our own suprasensible existence and subjectively bring about, in human beings, respect for their higher vocation: viz., in human beings who are conscious at the same time of their sensible existence and of the dependence, linked therewith, from their – to this extent – very pathologically affected nature.¹²

Som denna känsla är även objektet för det praktiska förnuftet fullständigt *a priori*. Det är moraliskt nödvändigt att genom friheten frambringa det högsta goda, det måste alltså postuleras för att moralen ska *kunna* frambringa det högsta goda. Men det högsta goda innebär att vara dels högst (supreme), d.v.s. det tillstånd och betingning som själv är obetingat, dels helt (complete), d.v.s. den helhet som inte är del av en större helhet av samma art. Det högsta goda innebär ett sådant till-

12 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 113.

stånd av lycka och dygd, d.v.s. att vara i total överensstämmelse med den moraliska lagen, att vara *helig*. Detta måste alltså postuleras för det praktiska förnuftet, men då vårt vara är finit och patologiskt affekterat måste vi därför även postulera *själens odödlighet*, så att vi kan *ad infinitum* fortsätta vår strävan mot denna fulländning. Kant kan postulera denna tes p.g.a. *möjligheten*. Det sammna gäller det andra postulatet, nämligen *Guds existens*. Lycka är ett tillstånd där en rationell varelses vara i världen fortgår i total överensstämmelse med hans/hennes vilja och önskan, det vilar på harmonin mellan naturen och hela varelsens syfte såväl som viljans väsentliga bestämmande basis: den moraliska lagen. Men då vi talar om den sinnliga världen kan vi inte säga att varelsen är sin naturs orsak, det visar oss KRF, hur kan då praktiska principer nå harmoni med naturen? Återigen, då detta är ett praktiskt problem är det nödvändigt att postulera en sådan harmoni, vi *bör* sträva efter att nå det högsta goda, det måste därför också vara *möjligt*. Man måste därmed också postulera existensen av en naturens orsak som helhet, skiljt från naturen och som innehåller grunden för denna harmoni, därför är grunden för moralens harmoni med naturen postulerat i Guds existens. Att postulera denna Gud är en fråga om *rationell tro* (rational faith). *Man ska komma att bli, i möjligheten, Kants Andre genom självet*. Detta kan endast ske i oändligheten, vilket är detsamma som att säga att det endast kan ske i signifiantkedjan, i den Andre, i den Andra meningen. Betänk relationen mellan Akilles och Briseis, grundat på en av Zenons paradoxer, som återfinns hos Lacan:

When Achilles has taken his step, gotten it on with Briseis,
the latter, like the tortoise, has advanced a bit, because she

is 'not whole', not wholly his. Some remains. And Achilles must take a second step, and so on and so forth. [...] the tortoise [...] its step too gets shorter and shorter and it never arrives at the limit either. [...] It is quite clear that Achilles can only pass the tortoise – he cannot catch up with it. He only catches up with it at infinity (*infinitude*).¹³

Kant är en Mästare, utan tvekan, men i sina försök att ge lagens bokstav (letter of the law) en ande (spirit of the law) missar han att se att något Annat är i görningen redan i lagens bokstav – han kommer halvvägs, vilket hans vidhållande vid *a priorin* visar.

Hegel retroaktivt uppfyllande Kant: symtomet förskjuts till förutsättningen

Om Kants är ett försök att radikalt separera formen från innehållet är Hegels ett som ekvivalerar formen med innehållet. *Den Andre är hos Hegel självet i en coincidentia oppositorum*. I vår strävan efter Sanningen, Andens blivande i-och-för-sig, är det inte endast *substansen* men också *subjektet* som måste bejakas: ”everything turns on grasping and expressing the True, not only as *Substance*, but equally as *Subject*”.¹⁴ Detta innebär att *negationen* måste bejakas, man måste vänta med det negativa (tarry with the negative). Just detta är dialektiken, d.v.s. Andens blivande i-och-för-sig genom *negationen*. Det är just därför som

13 Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge. Encore 1972-1973*, översatt med noter av Bruce Fink, New York, London 1999, s. 7-8.

14 Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, översatt av A.V. Miller med analys av texten och förord av J.N. Findlay, Oxford 1977, s. 10.

Žižek, en lacanian, är en hegelian.¹⁵ Hegel är den ”mest sublime av alla hysteriker”, som Lacan en gång uttryckte det.¹⁶ Även Hegel postulerar universalitet, men han postulerar det *i* partikulariteten, individualiteten. Kanske kan vi se relationen mellan Kant och Hegel som relationen mellan Platon och Aristoteles? Men Hegel kanske inte är radikalt separerad från Kant, båda är ”det fattbaras filosofer”; förnuftet – antingen i form av det rena, som i-sig är praktiskt, förnuftet eller dialektiken – *är* vägen till Sanningen, det är Sanningens högsta uttrycksform i den sinnliga världen. Av denna anledning är det kanske inte alltför radikalt att endast tala om en förskjutning av symtomet hos Hegel – en förskjutning till själva förutsättningen. Objekten i den sinnliga världen var för Kant orsaken till patologin, och varför skulle de inte vara det, ”For, the inclinations vary, grow with the indulgence that one allows them, and always leave behind an even greater void than one had meant to fill”.¹⁷ Se hur väl Kant inser begärets logik, en logik där begärets (or)sak är det ”i objektet mer än objektet självt”, det som Lacan kallar *objet petit a*. Denna *negativitet* i objektet inverteras av Hegel som förutsättningen för *positivitet*. Hos Hegel är friheten insikten om nödvändigheten av bestämning som alltid redan är förutsättningen för Sanningen. Och den ultimata bestämningen är *döden* – endast döden kan negera individens finita natur i en *aufhebung* som samtidigt upphöjer den till ett högre plan av vara. Är inte detta självaste Kierkegaards *praxis*?

15 Se exempelvis Žižek, Slavoj, *Ideologins sublima objekt*, Göteborg 2001.

16 Och som Žižek benämnde sin avhandling, *Le plus sublime des hysteriques. Hegel passe*.

17 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 150.

*Kierkegaard retroaktivt uppfyllande Hegel:
den Andre i dess Annanhet*

Även om form ekvivaleras med innehåll hos Hegel är det formen, det abstrakta tänkandet, som utgör förutsättningen för innehållet, därför skriver Kierkegaard att ”Selvmord er den eneste Existents-Consequents af den rene Tænken”.¹⁸ Om nu målet är att abstrahera bort existensen, det finita och det enda sättet att göra det är genom att negera det finita, det individuella, torde man göra detta så snart som möjligt, nämligen genom att begå självmord. Vilken hegelian har gjort detta? Enligt Kierkegaard måste vi förstå abstraktionen *i* existensen, i individualiteten; relationen mellan form och innehåll är ofattbar för människans kunskap – en radikal klyfta, något Annat, står mellan formen och innehållet, d.v.s. mellan individen och den eviga saligheten (och givetvis Gud). Gud är den helt Andre, negativitet, i Hans Annanhet har vi ingen kunskapsmässigt fattbar relation med Honom – det finita kan inte förstå det infinita, det ofullständiga kan inte förstå det fullständiga. Att Gud alls befattar sig med människan är en akt av outgrundlig kärlek (uudgrundelig Kjærlighed), vilken vill överbrygga den radikala skillnaden och frambringa en absolut likhet (absolute Lighed). Denna kan endast åstadkommas i den absoluta paradoxen eller kristendomens existensmotsägelse: ”Christendommens Existents-Modsigelse har jag søgt at udtrykke i det Problem: at en evig Salighed afgjøres her i Ti-

18 Kierkegaard, Søren, *Afslutende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Eksistentielt Indlæg. Af Johannes Climacus. Udgiven af Søren Kierkegaard.. Samlede Værker. Bind 10. Afslutende uvidenskabelig Efterskrift. Andet halvbind*, København 1991, s. 15.

den ved et Forhold til noget Historisk”.¹⁹ Problemet är att individens existens utgörs av såväl ändlighet som oändlighet, men detta endast i en paradoxal union – det är *tron* på denna paradox som är den kierkegaardianska Tron (Troen). För den eviga saligheten fattas oss, den är *omöjlig* ur såväl existens- som kunskapsmässig synvinkel. Att tro på den är att tro att den inträffar i *Ögonblicket* (*Øieblikket*): en rumstidslig, eller historisk, punkt som förenas med evigheten. Fullständigt absurt! Kan ni föreställa er något mer absurt? Man gör bäst i att skratta bort det, man bör bli en Humorist. Är man en kantiansk etiker bör man bli en Ironiker.

* * *

Låt oss återgå till självmordet, denna ”Existents-Consequents af den rene Tænken”. Självmord är inte nödvändigtvis lika med *själ(v)*mord, utplåning av själen, evighetssignifianten. Självmordet, i denna *ironiska* uppmaning, kan förstås som *Øieblikkets* ex-istentiella konsekvens. När evigheten penetrerar ändligheten, förgörs inte den historiska kontinuiteten? Är det inte *då* existensen viker undan för ex-istensen, när självet skådar sin historia i ögonblickets öppning? Med andra ord, självet finns i tidsligt perspektiv som hör till den oändliga kedjan av det signifierade. Meningens förskjutning, där meningen uppträder, skär i denna oändliga rörelse, alienerar oss från det eviga, producerar ständigt den Andre: Gud, ja kanske även själva *Øieblikkets*. En omvänd rörelse, eller

19 Kierkegaard, *Afslutende uvidenskabelig Efterskrift*, s. 76.

en rörelse i retroperspektiv skulle bli att skåda det oändligas konsekvenser. Kierkegaard har ett recept för detta i *Gjentagelsen* (Upprepningen). Även om upprepningen drivs av hoppet eller av tron om en återgång till den förlorade kärleken *innan* den uppdagades i sin reala form, innan den symboliska kastrationen avslöjade att det förlorade aldrig har ägts, i upprepningens reflektion framträder det Andra, hoppets och trons Ting, det lacanianska *objet a* sådant som det är i sig, en fantasm. Kierkegaard utplånar inte sitt *objet a* (Regine likaväl som den eviga saligheten), han skådar det som ett symtom, han begär inte längre, han *njuter* (av) själva symtomet, gör det till ett *sinthom*. Men vad är själv-mordet i detta? Utplånar han inte begäret till fantasmen, häver han inte begärets oändliga rörelse, tvingar det bakåt, till sig *själv*? Är det inte i *Øieblikket* begäret *stundar*, för-blir det konstanta begäret?

En paradox gör sig gällande: upprepningen häver upprepningen, begäret upphör om man begär, inte vad som har "förlorats" men vad som alltid var där, någonting bakom den Andres chimär – men endast i paradoxen, ångesten. Tidsligheten, begäret, en kedja av förskjutningar upphör sin oändliga rörelse då "oändligheten" visar sig vara en *cirkulation*, en ständig rörelse kring begärets objekt som aldrig kan nås. Kierkegaard upprepar inte det ouppnåeliga men vad han redan har. Han fryser det och stoppar signifiernans ringdans. Den Andres begär är vägen till någonting *Annat* så länge man inte begär *mer* men tar tillvara det som redan finns. Kierkegaards "själv-mord", inte minst det han begär i *Upprepningen* är en etisk och religiös handling som dock inte bör förväxlas med vidhållande av det egna begäret, så som vi har det i Lacans läsning av Antigone. Antigones självmord har utplånat *hennes* själv. Lagen inför vilken Antigone framstår som en omöjlig kvinna får rätten

på sin sida. Antigone tror att hennes självmord är hennes. ”Försaka inte ditt begär” (Lacan) som gäller för Antigone är precis vad Kierkegaard sätter till verket. Han *för-or-sakar* sitt begär och så till den grad att det leder honom till insikten om den Andres begär (som är hans eget begär). Önskar inte psykoanalysen åstadkomma just en sådan insikt? Är inte detta vad Kierkegaard gör i sitt ”experimentella psykologi” i *Upprepningen*? Kierkegaards ”religiösa” *aufhebung* och Antigones utplåning av sin egen intighet (inför Lagen) kännetecknar två sidor av självmordets etisk-religiösa horisont. Kierkegaard förevisar *sitt* begär, gör den verksam med hans ursprungliga och i upprepningens operation medvetandegjorda intention, från existens till ex-istens. Antigone förgörs och förevisar den Andres begär, från intigheten (”Kvinnan finns inte”) till skapelse *ex nihilo* (rekapitulation av Lagen/Fallos). Antigone perverterar lagen om ”*jouissance* bortom fallos”, och återupprättar den Andres lag om kvinnan, om *femme fatale* som alltid får sitt straff. Lagen (den Andres) upprätthålls av perversionens funktion för att, Lacan *dixit*, perversion ”formulerar en annan eller samma moral”. Kierkegaards grepp är annorlunda. Han ställer sig på kastrationens, ex-istensens sida, han motstår sublimeringen och perversionen som den Andre återför(för) förlorade själar med. Kastrerad är så klart, den Andre.

Friheten, av det hela att döma, är ett etiskt val av den symboliska kastrationen (”döden” genom *själv*-mord) framför Lagens (den Andres begär) ideologiska fantasmer. Antigone är lik Mel Gibson i *Braveheart* som ropar: ”De kan ta våra liv men inte vår frihet!” Kierkegaard är lik Gud som korsfäster sin ende Son.

* * *

Att leva i en gemenskap, ett samhälle är att leva efter ett relativt *telos*, där subjektiviteten måste försakats till förmån för intersubjektiviteten. Att leva i en sådan sammanslutning utgör inte en frihet, att delta i ett demokratiskt samhälle innebär inte att leva i frihet – nej, i en gemenskap måste man försaka dels sin subjektivitet och dels sitt absoluta *telos*, d.v.s. evig salighet. Endast i subjektiviteten, i våndor och lidanden, i *ångesten*, kan friheten, som Andens förverkligande *möjlighet*, förstås.²⁰ Det är därför Kierkegaard skriver att av alla regeringsformer är den monarkiska den bästa:

Af alle Regjeringsformer er den monarchiske den bedste, fremfor nogen anden begundtger den og omfreder de Privatiserendes stille Indbildninger og uskyldige Galskaber. Kun Demokratiet, den meest tyranniske Regjeringsform, forpligter Enhver til positiv Deeltagelse, hvilket allerede vor Tids Selskaber og General-Forsamlinger ofte nok kan paamine En om. Er det Tyrannie, at Een vil regjere, og saa lade os Andre være frie? Nei, men det er Tyrannie, at Alle vil regjere, og ovenikjøbet forpligte Enhver til at deeltage i Regjeringen [...].²¹

20 Möjligtvis *spökar* Hedeggers Intet-som-visar-sig-i-ångesten här, den gjorde så till den grad att jag [A.S.] bestämde mig för att läsa ”Vad är metafysik”, översatt av Konrad Marc-Wogau, *Filosofin genom tiderna. 1900-talet. Texter i urval av Konrad Marc-Wogau*, Stockholm 1993. Den enda *möjliga* läsningen tycks vara en retroaktiv sådan, en som *eo ipso* följer uppskjutningens/skillnadens logik, *et voilà Derrida entre avec la différance*. Denna koncisa och [alltför] bristfälliga not ger vid handen en axel, nämligen Kierkegaard-Heidegger-Derrida, men givetvis i omvänd ordning.

21 *Afslutende wvidenskaplig Efterskrift*, p. 281.



Kunde Kierkegaard förutse att det demokratiska deltagandet kan leda till "ångestframkallande" paranoia: vad är *mitt* val? En sådan "klinisk" karakterisering av ångesten har så klart väldigt lite att göra med Kierkegaards ångest men det kan säga oss någonting om skillnaden mellan valet som ångesten öppnar upp och om den demokratiska förpliktelsen till val. Ångest är en insikt i friheten som stirrar tillbaka från avgrundens djup, (fria) viljans förmåga till (kantiansk) *etisk* handling och Andens förverkligande i paradoxen. Om demokrati, så som vi kan förstå Kierkegaard, innebär allas deltagande i maktkampen, vad händer med *valet*? Är inte monarkin en *humoristisk* skapelse: en kung är en kung för att han utropar sig till kung, eller ännu värre, för att vi vill ha honom som kung? Vårt deltagande i monarkins emancipation delar nästan identiska principer med demokratins maktlogik. Symbolens primat är uppenbart i båda fallen. Monarkin, kronan på Guds verk, förpliktigar oss inför tron(en). Demokratien innebär allas del i makt-deltagandet, men också plikten att upprätthålla makten som vi får bära ansvaret *för*. Men, demokratien har åtminstone ett konventionellt ansvar (mänskliga rättigheter osv.) mot sina väljare (som också är demokratins tillsättare), medan en monark ansvarar antingen inför Gud och/eller sin egen vilja.

Vad Kierkegaard inte ser, om vi nu mot all förmodan inte längre tar hans syn på demokrati med humor, är maktlogiken i förhållande till ansvar, där ett propert ansvar bör vara Lagens ansvar mot sina propagandisters tro och/eller deltagande. Skulle inte detta innebära lagens

självsuspension? I båda fallen bör det stå klart att friheten faller utanför ramarna för det symboliska, vi åstadkommer ingenting genom att helt enkelt utropa den – friheten genom lydnad eller deltagande. Frihet berör en del av oss som inte följer den symboliska men den reala lagen som varken monarkins eller demokratins gåva förmår trösta – ett gap öppnas upp av ångesten, gapet mellan ett liv i gemenskap och dödens ensamhet. Ångesten *insisterar* etiken, hur vi deltar i vår egen frihet i ljuset av själens fruktansvärda natt.

* * *

Vi har ett *personligt* ansvar i demokratin – att fritt bruka våra fri- och rättigheter innebär att fatta *beslut* och begå *handlingar* inför vilka vi måste stå till svars. Om jag fattar beslut X måste det *rättfärdigas* av Y, Z, osv. Vi existerar i demokratin – den symboliska Lagen *insisterar* också en etisk hållning, men en relativ sådan, en som är alienerande. Hur annars försona en ren subjektivitet (se hur vissa analytiska filosofer talar om ”qualia”) med en intersubjektivitet? Men vi måste inte glömma att vi även *ex-isterar*, Lagens kedja av signifikanter kan endast *avslutas* med ett ”beslut-i-det-reala”, för beslutet förblir alltid hemligt: Gud, ”Jag är den Jag är”, den tomma signifikanten, kom med imperativet ”Abraham offra din ende son!”, Abraham svarade med frågan ”varför min Gud?”, ”för att jag säger det”, svarade Gud. Abraham höll i kniven, *fast beslutet* att offra Isak. Vilka signifikanter rättfärdigar detta beslut, denna tänkta handling? Etiken är i sista hand en tro. Reflektera över ditt beslut att rösta på (v) eller (m), vari ligger den rättfärdigande instansen? Varför

blir du arg över ett tal, ett argument, ett rättfärdigande? Varför blir du glad över retorik? Något radikalt Annat är i görningen i ditt beslut, det är ditt begär, objet a som du står inför. I demokratin väljer du, du är *fri* att välja, men du är även *tvingad* att *förskjuta* något Annat – det finns en logik i detta, vi kallar det metafor och metonymi. Förskjutningen blir till förträngning, sedan symtom, sedan överskridande/perversion, en alltid redan integrerad beståndsdel av Lagen. Du är fri att välja, du skapar Lagen (ska vi kalla det kollektiv intentionalitet), du är fri att överträda Lagen – detta *är* Lagen. Har ingen annan märkt det? *Vi existerar i Systemet*. Men detta system har lärt sig, kan ni tänka er!, från Kierkegaard! Inte nog med att vi existerar i Systemet, *vi existerar i Systemet*. Detta är endast *halva* sanningen, ni måste veta att detta inte är ex-istensen, ex-istensen är den andra halvan. All detta vet du ... men ändå.

Det vore en alltför snabb slutsats att göra Kierkegaards Gud till den derrideanske Andre, den helt Andre, för Kierkegaard vill inte, som Derrida, sätta den helt Andre åt sidan och därmed skapa en ny tolerans²², snarare är det icke-mötet med den Andre som *konstituerar* mötet med den Andre. Kierkegaard snarare är en lacanian, eller rättare sagt, Lacan är en kierkegardian!:

Som den samtida till utvecklingen av Hegels system, som var Systemet rätt och slätt, såg det, som han såg det, sjöng,

22 Se Derrida, Jacques, "Foi et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison", *La religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo. Avec la participation de Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias et Vincenzo Vitiello*, Paris 1996.

markerade Kierkegaard att ångesten är här tecknet eller vittnesmålet av ett existentiellt gap. Jag för med mig vittnesmålet som att den freudianska doktrinen är den som klagör den.²³

* * *

Ångesten kan betraktas som en vilja att inte vilja, nej, rättare sagt, viljan att *kunna*, men endast kunna, inte kunna *göra* – i så måtto icke-vilja i vilja. Poängen är att viljan framträder som en konsekvens av denna antinomi och bortom den som vilja i en mening vi inte viste att vi alltid redan hade vetat. Lacans ”vittnesmål” avser olusten som en förutsättning för begäret. Friheten är inte där för att lagen tillåter den men för att lagen kan förbjuda den. Av sådan produktiv antinomisk logik att döma, vad som är svårare att bekräfta i existensen och vad som ligger bakom gapet är förbudet, olusten och döden, eller så som vi ser på friheten, begäret och livet genom den Andres ögon som ger oss en annan mening än den vi alltid redan vet mycket väl ... men ändå. Kierkegaards ångest kan jämföras med Freuds *dödsdrift*, en osökt (o)förståelse av varats (o)möjliga antinomitet, som uppdagar subjektets anonymitet, gör gapet synligt, i förhållande till hennes egen identitet. Rör vi oss inte inom vad Lacan kallar ”det imaginäras inträngande i det reala”? Det imaginära, den Andre är där (här) som en givare av frihet, begär och liv, men i vår osökta strävan att ”uppröra Acheron” (*Acheronta movebo*) när den Andre (*superos*) inte kommer oss till mötes och begränsar oss till

23 Lacan, Jacques, *Des-Noms-du-Père*, Paris 2005, s. 75. Vår översättning.

förbud, olust och död, pekar ångesten och dödsdriften på det existentiella gapet. Är inte detta ett möte med vår egen alienation? Icke-mötet med den Andre (Gud) sker alltså i form av ett möte av vad den Andre främmandegör oss ifrån.

Lärdomen: den Andre finns inte, ty det är (och *är*) gapet i det Ena. Det kanske inte finns någon Andres Andre men det finns den Andres Ena. Å andra sidan visar Lacan i *Encore* att det Ena är kastrerat av icke-allt ("kvinnan") som innebor detta Ena *helt*. Men, det finns en *jouissance* som är "hennes" och som varken vi eller "hon" vet någonting om. Bara när det kommer – och kommer det inte när vi inte vill, som ångesten och döden? Det är viktigt att se metaforer bakom det hela. Lacan var själv helt i språket och sa inte *mer*. Vi bör inte ta honom på orden, den Andres ord. Inte ens mästarysterikan Lacan ["hysterika", ty han situerar sig på den kastrerade sidan] kunde slippa den Andra meningen i sitt tal, som alltid gör sig gällande i uttalandet av en (för)förståelse "bortom fallos". Den Andres Ena är precis vad som förgör den andre – det Ena är inte helt, inte *det* hela.

Vår fråga om frihet men också om död gör etiken återigen gällande. Om vi tar allvarligt hänsyn till den psykoanalytiska erfarenheten, till "doktrinen som klargör" det hela som Kierkegaard och Systemet antecknade, ter sig inte behovet av ett propert *förhållningssätt* till doktrinen nihilisation (av både det Ena och den Andre) oerhört akut? Vi har plötsligt ett ansvar av ett annat slag. Den freudianska doktrinen klargörande som förhoppningsvis bär med sig förståelsen tar ifrån oss ansvaret mot den Andre men desto mer initierar den subjektets ansvar i ljuset av ett seende *i sig* självt *qua* splittrat. Nihilismen som uppdragas lämnar oss inte åt ingenting(et), men åt gapet *där vi alltid var* (det

splittrade subjektet som ”inte” vet att hon *är* den Andre lever exakt upp till det ingenting). Ångesten och dödsdriften är en påminnelse av frihetens etiskt-religiösa funktion, kanske att befria oss. Det är i icke-mötet med döden, när vi möter den i friheten *från* döden som vi blir fria – i Anden: i någonting annat som nedtecknades som 'Anden'.

* * *

Vi tycks ha åter-vänt till Kant, Kants sublimitet, det sublimes kort och gott; det som tvingar själen att tänka naturen som en uppsättning av idéer. Det sublimes omger oss som någonting *underliggande*, en väl bevakad osedlighet vi alla bär med oss tillsammans med den polerade ytan. Ironins konst, den som Kierkegaard är en mästare av, plockar fram det underliggande till ytan, genomskådar sanningens äkta negativitet. Kant visste detta, men vi vet det genom Hegel. Ingen Kant, ingen Hegel; varför tror ni att negativiteten, symtomet, patologin är Hegels principer? De är också, ska vi säga enligt en läsning, Kants principer. Hegel kom att veta vad Kant inte visste att han hela tiden hade vetat. Friheten är riktad mot döden – detta är dess begränsande horisont, men som horisont innehållande något annat. Vi ser inte bortom horisonten, vi uppfattar inte horisonten med våra sinnen *i sista hand*. Vi seglar inte på ett skepp. Se, vår splittring manifesterar sig i horisonten – ett något som vill ha *mer*, det är endast något och som sådant (icke-)allt. Frihet, det är väl en sak vi alltid bär med oss, är det så att vi måste *bli* fria? Det finns någonting som hindrar oss från att *vara* det, samma sak som hindrar oss att ex-istera i ångesten, i negationens negation, i den oändliga

friheten som öppnar alla dörrar för att man *vill* det – ett något som vill ha mer frågar sig: *Vad vill jag?* Viljans öppna möjligheter omintetgör valet som upprätthåller subjektets relation till den Andres begär. Vad är alternativet till begäret, om man skall bestå som subjekt?

Frihet, en sak man dör för, eller – någonting måste dödas: en *sak* man älskar, om vi våldför oss på Oscar Wilde. Kierkegaard upptäckte kärleken som en befriande *gärning*. Vi har det hos Lacan: *att ge vad man inte äger till någon som inte vill ha det* – en negationens negation. Kärlek är, liksom döden, en icke-sak. Kärlekens lik-het med döden är påfallande men inte sammanfallande. Vi kommer fram till en skiljeväg. En väg till friheten – inför Lagen – leder till döden; nekrofilins triumf: Antigones självdöd, Tristan och Isolde, Romeo och Julias tragedier. Den andra vägen leder till kärleken som upphöjd över lagen säger: ”Jag vill befria er.”

Referenser

- Derrida, Jacques, "Foi et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison", *La religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo. Avec la participation de Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias et Vincenzo Vitiello*, Paris 1996.
- Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, översatt av A.V. Miller med analys av texten och förord av J.N. Findlay, Oxford 1977.
- Heidegger, Martin, "Vad är metafysik", översatt av Konrad Marc-Wogau, *Filosofin genom tiderna. 1900-talet. Texter i urval av Konrad Marc-Wogau*, Stockholm 1993.
- Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, översatt av Werner S. Pluhar. Introduktion av Stephen Engstrom, Indianapolis/Cambridge 2002.
- , *Religionen inom det blotta förnuftets gränser*, Stockholm 2004.
- Kierkegaard, Søren, *Afslutende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskraft, Existentielt Indlæg. Af Johannes Climacus. Udgiven af Søren Kierkegaard.. Samlede Værker. Bind 10. Afslutende uvidenskabelig Efterskrift. Andet halvbind*, København 1991.
- Lacan, Jacques, *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge. Encore 1972-1973*, översatt med noter av Bruce Fink, New York, London 1999.
- , *Des-Noms-du-Père*, Paris 2005.
- Žižek, Slavoj, *Ideologins sublimes objekt*, Göteborg 2001.

Det ljusa och det mörka rummet

Fotografiets limbo mellan död och frihet.

Moa Goysdotter

”Svindel är någonting annat än rädsla för att falla.
Det är /.../ lusten att falla, som vi sedan
förskräckta försvarar oss mot”¹

I. FILOSOFISK SVINDEL

När jag ser ett fotografi får jag filosofisk svindel. I stället för att sansat låta mig roas av den fotografiska bilden väcker den vittfamnande eviga frågor om materialitet och andlighet, rummet och tiden, sinnevärld och idévärld hos mig. De återgivna objekten och de fotograferade människorna på bilderna förändras snabbt från att vara första anblickens ”farmor” eller ”skolavslutning” till att bli nav i mitten av existentiella grubblerier. Objekten trängs undan av en existentiell nyfikenhet inför det faktum att den fotografiska bilden avbildat tiden och rummet. Och

1 Ur Kundera Milan, *Varats olidliga lätthet*, Stockholm, 2002 (1984), s. 75

av en undran inför vilken verklighet det är som registrerats.

Kant och Platon skulle ha blivit fotografiteoretiker om de levat i vår tid. Kant skulle ha fått myror i huvudet av kamerans lek med den noumenella världens ointaglighet. Är det tinget-i-sig som kameran registrerat? Om det är tinget-i-sig som finns på fotot, är det då det vi ser, när vi tittar på bilden – eller ser vi en bild (tinget-för-mig) av tinget-för-sig? Visar bilden den noumenella världen som den ser ut oberoende av vårt medvetande vid ett fruset ögonblick (kameran ljuger som bekant inte), eller kan bilden reduceras till ett i raden av medvetanden – en visuell registrering jämbördig med vilket som helst av våra individuella medvetanden – en sorts kamerans medvetande? Helt enkelt: säger den fotografiska bilden något mer om verkligheten än det vi kan se med våra ögon? Och vad består detta ”mer” i så fall av? Platon skulle ha kunnat komplicera sin grottliknelse genom att hänvisa till ett fotografi. Kan en objektiv registrering av ett ting sägas höra hemma i sinnevärlden? Eller har man, i och med fotograferingsprocessen, transcenderat den och rört sig mot idévärlden och rent av lyckats fånga detta ”mer” – en tingets idé? Detta är det första allvarliga problem som fotografiet uppväcker hos mig: vad är det för värld, för rum, som återges?

Det andra problemet, oupplösligt knutet till det förra, inbegriper den fotografiska bildens relation till tiden. Kameran kan stanna tiden och därmed upphäva den. Men, lika lätt som det är att se att kameran och fotografiet besitter en sådan upphävande funktion är det att se motsatsen. Genom sin frysning av tidens förlopp blir fotografiet ett bevis för att tiden verkligen förlöper. På så sätt konfirmerar fotografiet tidens gång, vårt åldrande och alltings flyktighet.

Dessa två problem, gärna i kombination med varandra, ger fotot en aura av mystik och har gjort att det bildats en rad myter kring den fotografiska praktiken. Att de dessutom ramas in av en mekanisk och naturvetenskapligt baserad process gör det inte mindre intressant. Förnimmelsen av att det inuti kameran äger rum en ohelig allians mellan mystik och naturvetenskap gör att jag upplever fotografiet som en oemotståndlig konflikthärd och en ytterst tilldragande paradox.

II. DET LJUSA RUMMET

Kameran i transcendensens tjänst²

Kring förra sekelskiftet, när röntgenstrålning och andra strålningsfysikaliska och kemiska upptäckter aktualiserade föreställningen om ytterligare, för det mänskliga ögat osynliga, dimensioner, hamnade kameran i centrum. Dåtidens utbredda teori om att mänskliga tankar och känslor utgjordes av fina, för dåtidens vetenskap ännu omätbara, strålar var ett tillägg till eter teorin som, fram till Einsteins tid, utgjorde grund för de naturvetenskapliga teorierna. Idén om att tankar, känslor och avlidna själar var energi möjliga att materialisera återfanns i flera av dåtidens starka ockulta läror som teosofin och spiritismen. I mer natur-

2 Stycket baserar sig på egen forskning kring ämnet och finns att läsa i den opublicerade kandidatuppsatsen *En naturlag skrifven av Honom som evigt sig förbarmar. Om de svenska spiritisternas försök att legitimera sig vetenskapligt under 1800-talets sista decennium*, samt i den lika opublicerade magisteruppsatsen *Den objektiva andligheten. En diskursanalytisk undersökning av psykologiämnets etablering i Lund*, båda tillkomna vid Historiska institutionen i Lund mellan åren 2005 och 2007.

vetenskapligt orienterade kretsar försökte man också fånga det undermedvetna och själen i kamerautrustade laboratorier. Åren kring 1900 gjordes många försök runt om i Europas städer att fånga dessa strålar med hjälp av kamerans plåtar, som visat sig strålningskänsliga för de av en slump nyss upptäckta röntgenstrålarna. Längre var det oklart vilket användningsområde kameran skulle få och om den kunde ge tillgång till mer kunskap än människans sinnen kunde ge henne. Det var uppenbart att så var fallet, när den användes i naturvetenskapliga sammanhang, eftersom den till exempel kunde användas för att förstora detaljer inom medicinen. Borde då inte detta gälla för övrig, mer vardaglig eller konstnärlig fotografering också? Hoppet fanns om att kameran var bryggan områdena emellan – ett universalverktyg som kunde upplösa dimensioner och registrera det hittills oregistrerbara, liksom den förutspåddes kunna eliminera gränsen mellan naturvetenskapens materiella värld och de mer metafysiska, andliga och konstnärliga områdena.

I spiritistiska kretsar användes kameran flitigt som bevismaterial för att en andedimension faktiskt existerade. Normalt sett var det medier som stod i förbindelse med denna värld, och som förmedlade kontakt mellan det jordiska och andevärlden. Mediet ansågs kunna försätta sig i ett mentalt tillstånd där tid, rum och sinnenas särskiljande i den mänskliga världen var upphävda. Där var alla sinnen ett, och en total okategoriserad frihet rådde. Liksom en temporal samtidighet. Anarki, men ändå en gudomlig ordning. När spiritisterna ville göra sin lära naturvetenskapligt legitim, åberopade de den naturvetenskapligt rumsrena kamerans beviskraft. Kameran jämfördes med mediet och ansågs även den ha tillträde till den andliga sfären. Liksom mediet kunde kameran

omvandla den andliga energin till materiella ting, som var möjliga att uppfatta för de mänskliga trubbiga och primitiva fem sinnen. Resultatet uteblev med största sannolikhet, och de bilder av ”andar” som bevarats till eftervärlden är klumpiga och oärliga dubbelektioner. Vita, halvgenomskinliga, fullt mondänt påklädda kroppar i aftontoaletter skymtar i bakgrunder eller svävar över sittande fotograferades huvuden. Men idén och förhoppningen om kamerans andliga räckvidd framträder genom bilderna. De människor, som inte nöjde sig med metafysiska bevis för själens fortsatta liv efter döden, skulle genom dessa få fysiska bevis på att icke-fysiska dimensioner existerade. Detta ter sig naturligtvis otroligt motsägelsefullt och innehåller många intressanta paradoxer. Den viktigaste för min redogörelse är att se hur påståendet om frihet efter döden krokarnar och går av. Spiritisternas lära gick ut på att anden lösgjorde sig från kroppen efter döden och fortlevde som energi i en högre sfär. I en naturvetenskaplig hegemoni gick det inte att göra teorin legitim bara genom teoretiska och metafysiska argument. Därför var man tvungen att översätta de immateriella andarna till en materiell skepnad via kameran. Den transcendentala friheten upphörde då att vara synonym med lösgörandet av anden från kroppen. För att bevisa att friheten verkligen existerade måste den bevisas genom att det andliga immateriella översattes till något materiellt via kameran. En logisk krumbukt som föll spiritisterna i fatet. Det spiritistiska exemplet speglar ett av de sammanhang där kameran, på grund av sina inneboende egenskaper, tänkts kunna göra översinnliga registreringar av abstraktioner, transcendentia i förhållande till den materiella världen.

III. DET MÖRKA RUMMET

Fotografiet som dödens budbärare

Roland Barthes utgår i sin *La Chambre Claire* (1980) från en sådan tanke om att kameran har en förmåga att ”se mer” än ögat. Men här är det snarare fråga om att bilden av ett objekt, den visuella återgivningen av objektet i sig, kan rymma mer än objektets formella egenskaper och alltså inte om kamerans mystiska förmåga att nå in i andra världar. Boken är skriven under nostalgiska omständigheter. Barthes mor har just gått bort, och boken är anteckningar kring sorgprocessen bearbetad genom försöket att uppsöka moderns essens i någon av de fotografier som finns bevarande av henne. Barthes hyser förhoppningen om att finna moderns själ inkapslad i någon av de exponeringar han går igenom i hennes kvarlåtenskap. Barthes är alltså ute efter att bekräfta sin mentala bild av modern via en specifik materiell bild, som på något sätt återger en känsla av hennes essens.

Några år innan Barthes skrev *La Chambre Claire*, reflekterar han över fotografiet som ett objekt möjligt att underkasta en strukturell analys i syfte att frilägga dess speciella dragningskraft. Barthes utgår då naturligtvis från att fotografiet går att betrakta och analysera som en text. För att ett objekt ska vara en text i Barthes mening, krävs att det har två nivåer – en konnoterande och en denoterad. Barthes hävdar emellertid att den fotografiska bilden, vilken bör avgränsas till sådana bilder som återger verkligheten på ett objektivt registrerande sätt och alltså inte förvränger den genom konstnärliga och bildtekniska hjälpmedel, på

grund av dess förhållande till verkligheten är ett *analogon* av denna. En fotografisk bild visar alltid allt av sig själv. Detta innebär att fotografiet saknar en konnotationsnivå, och i förlängningen att det inte finns något kodat budskap i bilden för oss att dechifrera. Men utan en konnotationsnivå vore den fotografiska bilden oförmögen att framkalla några djupare intryck på oss och skulle också vara ointressant ur en strukturalistisk synvinkel. Detta är inte Barthes mening. Fotografiets konnotationsnivå är därför, säger han, inte belägen inom bilden själv utan finns representerad någonstans utanför själva bilden, i betraktarens reception av bilden. Efter att ha pekat ut i vilken riktning man bör söka efter den lämnar Barthes oss.³ Vad konnotationen består i, och hur den påverkar oss som betraktare, förklaras inte. Fortsättningen av reflektionen går att finna i *La Chambre Claire* skriven några år senare. Fortfarande är det dragningskraften hos fotografiet som Barthes försöker förklara, men denna gång har han gett upp den strikta strukturella analysen och angriper i stället problemet ur en mer emotionell synvinkel.

En sentimental och ödmjuk Barthes möter oss där den stramt strukturalistiske auktoritären tidigare lämnat oss. Moderns död har gjort honom mjuk. Nu blir känslan av samhörighet med gångna tiders människor och den därtill hörande känslan av nostalgi av central betydelse. Fotografiets länk mellan oss och historiska objekt blir här till ett bevis för strukturalismens idé om människan som levande inom ett nät av kulturella koder – förhållandena nätets knutar emellan är visserligen flyktiga och omartikulerbara, men själva beståndsdelarna i den kultu-

3 Stycket baseras på Barthes, Roland, "The Photographic Message" i *Music, Image, Text*, 1977, s. 15 – 31.

rella texten är samma över tid. Detta är en tanke han formulerat redan i "Strukturalistisk aktivitet" år 1967: "[V]arje reflekterande över det historiskt fattbara innebär att man har del i detta som kan fattas(...), skriver Barthes"⁴. Språken i texterna skiftar, men orden – eller i alla fall bokstäverna – förblir de samma. Tanken sammanfaller med hans reflektioner kring fotografiet. När vi ser ett gammalt fotografi av en nu död person blir vi medvetna om vår egen existens och därmed upphörandet av denna existens. Betraktandet av fotografiet blir på så vis en universellt giltig psykoanalytisk och nostalgisk aktivitet i Barthes resonemang. Fotografiets konnotationsnivå är på så vis en underliggande mänsklig samhörighetskänsla inför insikten, att livet är en resa mot döden för oss alla.

La Chambre Claire är dedikerad till *L'Imaginaire* av Jean-Paul Sartre, och Barthes tar här upp tankar som figurerar i Sartres diskussion kring vår reception av bilder. Men diskussionen är ett steg i motsatt riktning bort från Sartres fenomenologiska utgångspunkter att utreda hur bilder framstår för vår erfarenhet och endast för denna, och lämna därhän vad de möjligtvis har för existens i ett rum skilt från oss. Barthes fäster sin diskussion bortom det vi ser och kognitivt förnimmer och orienterar sig i stället mot det vi känner och mot fotografiets relation till abstrakta enheter som tid, rum och existens. Sartre beskriver hur han en gång ställts framför ett porträtt av Karl VIII och erfarit en *irrationell syntes* i och med att objektet för avbildningen varit frånvarande, sam-

4 Barthes, Roland, "Strukturalistisk aktivitet", *Kritiska essäer*, Lund, 1976, s. 241

tidigt som intrycket av honom varit närvarande.⁵ Det är denna känsla av "irrationell syntes" som även Barthes erfar och utreder i termer av begär och sentiment. Dissonansen mellan den samtida närvaron och frånvaron leder honom så småningom fram till slutsatsen kring vad fotografiets mystiska kärna består i. Fotografiet förflyttas i diskussionen alltmer från att vara föremål för ett ljust, trösterikt och hoppfullt uppsökande av bevarat liv och bevarad själ mot en mörk fastlåst död. Att utsätta sig för fotograferingsprocessen betyder också det, att man dör en smula. Barthes skriver: "... each time I am (or let myself be) photographed, I invariably suffer from a sensation of inauthenticity, sometimes of imposture (comparable to certain nightmares). In terms of image-repertoire, the Photograph (the one I intend) represents that very subtle moment when, to tell the truth, I am neither subject nor object but a subject who feels he is becoming an object: I then experience a micro-version of death (of paranthesis)...".⁶

Barthes konstaterar att fotografiet är det vad Lacan kallar *det reala*. Objekten, personerna etc. som är avbildade på fotografiet, det vill säga fotografiets referenter i verkligheten, är omöjliga att skilja från fotografiets representation. Referentens envishet, dess laminerade karaktär, är just det som utgör fotografiets ontologiska särart i förhållande till andra bilder. Just detta, att den fotografiska bilden inte kan lösgöra sig från sin referent, innebär att varje fotografi blir de dödas återkomst. Att bilden inom sig själv bara har en denotationsnivå är vad som gör

5 Sartre, Jean-Paul, *The Psychology of Imagination*, , New York, 1968 (1948), s.29

6 Barthes Roland, *Camera Lucida* , Reading, 2000 (1980), s. 13 f.

att vi får kontakt med det reala när vi ser på ett foto, och därför psykoanalytiskt upplever konnotationen inom oss i form av en melankolisk känsla av förgänglighet och flyktighet. Det som först förefaller vara en platthet hos fotot – att det bara har en denoterande nivå och ingen konnotationsnivå, är alltså just det som ger fotot dess dragningskraft då det är detta som oupplösligt laminerar fotot med det reala. Detta, att referenten verkligen varit där, det Barthes kallar för fotots *noeme*, är det utmärkande för upplevelsen av fotot.⁷ Detta skapar ett melankoliskt bevis för kontingens. Mystriet sker alltså för Barthes inom människan, och inte i kamerans kropp eller i bildens yta. Kamerans förmåga, att magiskt nå in i andra fysiska världar, har förbytts i den fotografiska bildens förmåga att nå in i våra hemliga psykiska världar av döds- och förgänglighetsmedvetande.

Det är lätt att förstå att kontakten med verkligt liv som en gång varit, med nödvändighet också blir kontakt med döden. Det känner vi alla till och från. Men vad gör detta med oss? Stannar det vid en rysning? Susan Sonntag kallar fotografiet för en ”inventering av vår dödlighet” och påpekar att [”E]ftersom den fascination fotografier utövar är en påminnelse om döden, vädjar den också till sentimentaliteten. Fotografier förvandlar det förflutna till ett föremål för ömsint aktning, rör ihop moraliska distinktioner och avväpnar historiska bedömningar genom det allmänna känslsvall som uppstår vid betraktelsen av en svunnen tid.”⁸ Tanken är en negativ aspekt av den tanke Barthes formulerat som strukturalismens universella kraft – den underliggande känslan av

7 Barthes, *Camera Lucida*, s. 77

8 Sonntag Susan, *Om fotografi*, Smedjebacken, 2001 (1973), s. 79f.

samhörighet, inför förståelsen att vi alla tillhör samma teckensystem. Sonntag föreslår att den ökade förståelse och känsla av samhörighet som uppstår via en melankolisk översvallande irrationell berusning, också kan få allvarliga moraliska implikationer som följd. Kontakten med det reala kan ge oss moralisk dimsyn.

IV. I LIMBO

Diskussionen ovan har varit ett försök att peka på den fotografiska bildens kluvna samtidiga natur, dels som livsbevarare och dels som dödsbegrävtare. Fotografiets gåtfulla dragningskraft som Barthes försökte frilägga genom strukturalistisk analys, men som inte lät sig infångas, finner han i stället när han hänger sig åt känslan och sentimentet. Men diskussionen är emotionellt grundad och den språkliga framställningens klangbotten finns i en stor sorglig känsla av att livet är bitterljuvt och att vi vandrar dödsdömda genom det. Denna dödsdom undertecknas varje gång vi der ett fotografi av en levande varelse. Kanske är fotografiets relation till tiden och rummet alltför blodvarmt och irrationellt för att kunna inringas genom teoretisk analys? Är det denna oformulerbarhet, eller känsla av det sublima, som lockar oss så? Älskar vi denna svindlande limbo för att den gör oss maktlösa och desperata? Lusten att falla, som vi sedan förskräckta försvarar oss mot?

Referenser

Barthes Roland, *Kritiska essäer*, Staffanstorps, 1967

Barthes Roland, *Music, Image, text*, London, 1990 (1978)

Barthes Roland, *Camera Lucida. Reflections on photography*, Reading, 2000 (1980)

Goysdotter Moa, *En naturlag skrifven av honom som evigt sig förbarmar. Om de svenska spiritisternas försök att legitimera sig vetenskapligt under 1800-talets sista decennium*, opublicerad kandidatuppsats, Historiska institutionen, Lunds universitet, vt 05

Goysdotter Moa, *Den objektiva andligheten. En diskursanalytisk undersökning av psykologiämnets etablering i Lund*, Historiska institutionen, Lunds universitet, vt 07

Kundera Milan, *Varats olidliga lätthet*, Stockholm, 2002 (1984)

Sartre Jean Paul, *The psychology of imagination*, New York, 1968 (1948)

Sonntag Susan, *Om fotografi*, Smedjebacken, 2001 (1973)

Tankar om Platon, aristokratin och metafysiken

Robert Azar

Han fann det i högsta grad orättvist att en båt, så full av ondska, av grymhet och gemen ruttonhet skulle färdas på ett sådant hav och under en sådan himmel. Båten med alla pojkar som liknade gestikulerande och obscena apor, med den sälle och uppblåste Saro vid rodet var som en beklämmande och överklig syn. Då och då önskade han att den skulle sjunka i djupet. Och han tänkte att han gärna skulle ha dött, till den grad nedsmittad kände han sig av denna orenhet, liksom uppfrätt av maskar. Hur avlägsen var nu inte den morgon då han första gången hade sett Bagno Vespuccis röda tälttak... Avlägsen, liksom från en annan tid.

Alberto Moravia, *Agostino*

I.

Platon räknar stolta anor. Fadern är släkt med Perikles, modern med Solon. Charmides är hans morbror och Kritias är kusin till hans mor. De båda är delaktiga i såväl hans dialoger som de trettio tyrannernas statskupp. Däri deltagar även Alkibiades, Kallias och Glaukon, vilka

inte är några demokratiivrare. I deras anda talar Pausanias i *Gästabudet* föraktfullt om den Kärlek som ”obetydliga män” upplever och syftar närmare bestämt på den kärlek, som hör ihop med den Pandemiska, folkliga, ja demokratiska Afrodite.¹ Som Sokrates själv säger ”är det så att en grupp ynglingar från mycket rika familjer med gott om fritid frivilligt slår följe med mig därför att de tycker att det är roligt att höra på när jag sätter människor på prov.”² Likaså får han i *Theaitetos* säga, att guden förlänat honom konsten att ”förlösa unga, förnäma män.”³ Stone har hävdad, att Sokrates i själva verket blir åtalad för att ha varit lärare till dessa män, i synnerhet till Kritias och Alkibiades, vilka när de vuxit till sig tillfogar det demokratiska Athen så mycken skada under de trettio tyrannernas välde.⁴

Platons härkomst och hans egen såväl som hans mästares umgängeskrets politiska läggning utövar ett starkt inflytande över hans filosofi. Jag skall försöka visa, att man med vissa restriktioner kan, eller kanske till och med bör, förstå denna filosofi som en aristokratisk metafysik.

Den aristokratiska metafysiken träder i kraft, då aristokratin inte längre förmår grundlägga sina privilegia i ett militärt övertag och i stället tvingas försvara dessa, genom att hänvisa till en oföränderlig och gudomlig ordning. Karakteristiskt för just den aristokratiska metafysiken är att den föreskriver att blodet, det vill säga bördens, markerar en skillnad i värde mellan människor på grundval av vilken makten, före-

1 Platon, *Gästabudet*, 181 a.

2 Platon, *Sokrates försvarstal*, 23 c.

3 Platon, *Theaitetos*, 210 d.

4 Stone, I. F., *Rättegången mot Sokrates*, övers. Lars E. Petterson, Stockholm 1991.

trädesvis den ekonomiska, bör fördelas. De skilda uttrycken för en sådan metafysik syftar alla till att försvara denna skillnad i den mån som detta gynnar den egna familjen, antingen direkt eller indirekt genom att exempelvis ståndet favoriseras. Således är det befogat att misstänka att den aristokratiska metafysiken i regel uppträder där, varest vi har starka familjeband.

Etnologiska undersökningar och vår samtid visar att familjen som privilegierad institution inte kan motiveras genom en hänvisning till naturens ordning. Engels har i ett sent arbete spårat den patriarkala familjens ursprung till behovet av att veta vem fadern är för att i den förstfödde sonen skapa en rättmätig arvtagare. Jag följer honom, ty det förefaller mig vara lönlöst att söka spåra frågan ”vems är sonen?” till ett annat behov än att bevara rikedomarna inom familjen. Av dessa rikedomar spelar husslavarna (*famuli*) en betydande roll, därav latinets *familia*. ”Ordet *familia*”, skriver Engels, ”betyder inte från början den nutida källborgarens ideal, sammansatt av sentimentalitet och husliga tvister. Det syftar hos romarna ursprungligen inte ens på det äkta paret och dess barn, utan uteslutande på slavarna. *Famulus* betyder husslav, och *familia* är samtliga en man tillhöriga slavar.”⁵ Familjen finner alltså sin ekonomiska motivering snarare inom en jordägande aristokrati, än inom en handels- och näringsidkande medelklass. Om familjeinstitutionen kan överleva inom en demokrati, vilket är tvivelaktigt, så är det tack vare människors fruktan för ensamheten.

Demokratin, den handels- och näringsidkande medelklassens statskick, behöver inte försvara familjebanden och är alltså i behov av en

5 Engels, Friedrich, *Familjens, privategendomens och statens uppkomst*, Göteborg 1982, s. 72.

annan metafysik än aristokratin. Det fågnar mig därför inte att ha anlitat ett så vackert ord som aristokratisk metafysik, ty det skulle kunna inleda oss i tro på att det inte finns någon demokratisk metafysik. Även den parlamentariska demokratin är i behov av eviga lagar. Stora författare som exempelvis Marx och Camus har satt fingret på detta. Marx har hållit före att ”i en tid och ett land där t. ex. kungamakten, aristokratin och bourgeoisien strider om makten och där alltså makten är delad framträder doktrinen om maktens fördelning som den härskande tanken och den formuleras som ’evig lag’.”⁶ Och Camus har skrivit att ”den upproriska slaven hävdar att det finns något inom honom som gör det omöjligt att godta det sätt varpå han behandlas av sin herre” och kallat slavens revolt för en metafysisk sådan.⁷ Slaven protesterar mot sina villkor i egenskap av människa, men först måste han ha ett metafysiskt begrepp om vad som är mänskligt.

Det demokratiska samhället agerar, liksom alla samhällen, som om dess lagar vore naturliga, men metafysiken framträder icke desto mindre i lagen, eftersom lagen ålägger sina upprätthållare en föreställning om vad en människa är genom att tillskriva henne diverse rättigheter och skyldigheter. Om upptäckten av samhällskontraktet lär oss någonting, så är det just att lagen måste grundläggas i en av människorna upprättad metafysik. Att inte hålla med om att alla lagar grundläggs i metafysiken – och att exempelvis försöka grundlägga dem i en naturlig ordning – är att bekräfta det motsägda, eftersom naturen vid sidan av

6 Marx, Karl, *Den tyska ideologin i Texter i urval*, övers. Sven-Eric Liedman m.fl., Stockholm 2003, s. 114.

7 Camus, Albert, *Människans revolt*, övers. Gunnar Brandell, Stockholm, 2002, s. 37.

blodet är det metafysiska begreppet *par excellence*. Man behöver bara läsa en sida av Rousseaus hand för att förstå detta. Ja, att läsa Paulus förslår. ”Hedningarna”, skriver han, ”har inte lagen, men om de av naturen fullgör lagens krav, då är de sin egen lag, fast de saknar lagen. Därmed visar de att det som lagen kräver är skrivet i deras hjärtan; om det vittnar också deras samvete och deras tankar när tankarna anklagar varandra och försvarar sig.”⁸ De moderna samhällena har visserligen, som Legendre har framhållit, begått ett mord på hjärtat som metafor, men de fortsätter likväl att försöka grunda samvetet i en naturlig ordning, denna gång genom vetenskapen. Om man kan lura i människorna att det är *naturligt* att känna så eller så, kan man lura dem till vad som helst. Det är skrämmande att inte ens världskrigen har kunnat producera ett kollektivt medvetande om att det mänskliga barbariet ingen känner någon gräns. Man har löst problemet genom att sluta identifiera sig med 30-talets tysk; vi är människor av ett annat slag, således är vi inte lika benägna till brottslighet. Jag skulle vilja säga, om än inte utan tvekan, att den neoreligiösa och av ”vetenskapen” belagda tron på att samvetet är grundat i människans natur, och inte hennes i kultur, ja tron eller förtröstan på att samvetet skulle ”finnas i vår hjärna”, bebådar inte bara upplysningens död utan kan även sägas verkställa den, givet att upplysning bör medföra ateism.

8 Rom 2:14-15. Översättningen återger ej den inte blott ur stilistisk hänsyn betydelsefulla parallellen mellan *fysei* och *heutois* i *nomon mē echontes beautois eis in nomos*. Om *beautois* kan tänkas svara mot *fysei*, emedan de båda står i dativus agentis, är det rimligare att skriva, inte att de är sin egen lag, utan att de är lagen av sig själva. Vulgatan översätter visserligen passagen med *legem non habentes ipsi sunt lex*, men den skriver om *fysei* till ett adverb, *naturaliter*, ehuru den mycket väl skulle kunna låta *natura* stå i ablativus agentis.

Gör jag då rätt i att misstänka att samtidens metafysik om metafysikens död hotar vår intellektuella skärpa? Nietzsche förutser någonting liknande när han upptäcker att metafysiken finns i all moral, inte bara den kristna, utan även den demokratiska, och att den demokratiska i själva verket bygger på den kristna och förstärker den. Jag utgår således från att metafysiken finns överallt, där lagarna talar genom oss. *Inter arma silent leges*: kanske är det, omvänt, endast och allenast där, varest vapnen tvingar lagarna till tystnad, som metafysiken är frånvarande. När Karl X Gustav rycker fram mot Köpenhamn, och avvisar danskarnas erbjudande om förnyade fredsförhandlingar, säger en dan: ”I himmelen finnes en rättvis Gud, och till hans dom och i hans hand anbefalla vi oss och vårt fädernesland.”⁹ På detta sätt är det rimligt att den framryckande hoplitfalangen tvingar den attiska aristokratin från handling till metafysik. Den finner, för att parafrasera en berömd formulering hos Marx, då i metafysiken sitt *andliga* vapen, under det att medelklassen i hoplitfalangen har funnit sitt *materiella* vapen.

II.

Enligt den vedertagna åsikten är *Sokrates försvarstal* en av de första texter som Platon skriver, om inte den första. Här ställer han sin mästare inför en folkdomstol, vald genom lottdragning, inte juridisk kompetens, vilken i egenskap av jury skall döma honom till döden. I verket framhåller han sin mästars förakt mot pöbeln och misstro mot dess

9 Citeras efter Isacson, Claes-Göran, *Karl X Gustavs Krig*, Lund, 2004, s. 189-190.

förmåga att skipa rättvisa. Av textens tonfall framgår det att Platon inte erkänner den demokratiska domstolen som rättskipande instans. Man kan få intrycket av att Platons egen rättvisa inte är av denna världen, då han låter Sokrates, som nyligen befunnits skyldig till döden, säga att han ser fram emot att ”bli kvitt dem som påstår sig vara domare här och i stället möta de riktiga domarna” i Hades.¹⁰ Den som använder sig av verb som ”påstår” och adjektiv som ”riktig” implicerar att det finns en annan, med avseende på den gängse transcendent sanning om det rätta. Sokrates hänvisar till denna sanning som till ett rättskipande subjekt: ”Nu går jag härifrån, av er befunnen skyldig till döden – de där går härifrån, av sanningen befunna skyldiga till uselhet och orättfärdighet.”¹¹

Platon är närvarande vid den rättegång som är urscenen för hans visdomskärlek.¹² Han känner instinktivt att Sokrates är oskyldig och att Sokrates således blivit utsatt för pöbelns orättvisa. Platons storhet ligger i att han sätter han sin instinktiva känsla på prov och frågar sig, på vad han åberopar sig för att hävda att Sokrates har dömts med orätt? Hur han vet, vad som är rätt och vad som inte är det?

Jag har såsom åsikt att Platons filosofi i sin helhet svarar mot dessa och därmed befryndade frågor, och till Platons försvar skulle jag, ehuru djävulen inte är i behov av någon advokat, vilja säga att den människa

10 Platon, *Sokrates försvarstal*, 41 a.

11 Platon, *Sokrates försvarstal*, 39 b.

12 Platon, *Sokrates försvarstal*, 34 a och 38 b. Efter att ha framkastat två beundransvärda förslag till sin bestraffning, bespisning hos prytanerna och ”kanske” en silverminas böter, säger Sokrates att ”Platon, Kritobulos och Apollodoros uppmanar mig att yrka trettio minors böter, och de går själva i borgen” (38 b). Platon nämner också sig själv i *Faidon* (59 b) som en av dem som inte närvarande vid Sokrates död: ”Platon var sjuk, tror jag.”

som liksom han väljer bort den massproducerade godheten är mer demokratisk än andra. Det är inte helt osannolikt att en sådan människa, därest hon finnes, skulle känna glädje vid följande ord av Platon: ”De säger att det goda är att förstå sig på det goda, som om vi fattade vad de menar bara de uttalar ordet god.”¹³

I regel läser vi Platon *genom idéläran* och söker så att säga spåren efter denna idélära överallt i hans verk. Jag föreslår däremot att vi läser honom *genom hans aristokratiska kritik av den demokratiska rättskipningen* och söker spåren av denna kritik i hans idélära.

Att vi vanligen läser honom genom idéläran beror möjligen på att vi i våra dagar har svårt att identifiera oss med den ihärdighet, varmed Platon utfrågar det rättas idé, och detta eftersom vi i regel tror oss ha nått Sanningen genom att ha blivit uppfostrade i så kallade demokratiska värderingar. Vi tillskriver oss därmed implicit en enastående förmåga att ifrågasätta oss själva! Men gåvan av fritänkande, mot vilken ett givande skuldmedvetande blott undantagsvis ansvarar, utövar inte sällan ett förslappande inflytande på oss och driver oss lika ofta till dumhet genom att hylla vår förmäthenhet som upplysning. Platon befinner sig någon helt annanstans, och detta berövar oss vid en första anblick möjligheten att taga oss an hans verk.

Hur skulle vi ha reagerat, om en människa frågade oss varför vi värderade någonting högre än någonting annat? Fordom kunde vi referera till Texten, men nu kan vi bara referera till oss själva och därmed upphöja vårt eget begär till universell måttstock för vad som är gott

13 Platon, *Staten*, 505 c. I *Försvaret* (28 b) säger Sokrates indirekt att en man ”i allt sitt handlande” bör ”fråga sig om han gör rätt eller orätt och handlar som en god människa eller en ond.”

och inte. Liksom vargen i fårakläder, gömmer sig inte sällan ett sådant narcissistiskt beteende under tomma och otadliga slagord såsom Vetenskapen och Demokratin. På Platons tid finns sådana referenser, såsom *aretē* och *sōfrosynē*. Han ifrågasätter dessa, eftersom de ligger till grund för hans tids syn på vad som är rätt och inte. Således reglerar de juryns uppförande. En annan likhet mellan dagens demokrati och den atheniska är, tror jag, att de delar den föreställningen att det alltid är majoriteten som har rätt. Upplýsningen uppfinner ”folket”, eller snarare befriar den kristna idén om folket från den feodala aristokratins missaktning, för att låta det besvara frågan, vad det rätta är. Upplýsningens ”folk” utgörs av medelklassen och socialismens av proletariatet, på vars axlar uppgiften, att befria världen från ondska, ännu vilar.

III.

Begreppsparet bas och överbyggnad härrör från *Till kritiken av den politiska ekonomin*, ett så kallat förarbete till *Kapitalet*, som flitigt lästes vid skolbänkarna, sannolikt på grund av dess relativa lättillgänglighet. Jag själv använder ogärna begreppsparet, eftersom det kan ge upphov till förenklingar. Ibland förefaller dock, möjligen av just detta skäl, dess användbarhet vara överväldigande. Användbart är det i synnerhet då det gäller att ge uttryck för de efterverkningar som den materialistisk-dialektiska historieuppfattningen har. Att ge upphov till dessa efterverkningar har Marx i en av sina ungdomstexter beskrivit som ”historiens uppgift.” Som bekant handlar det om att upphäva den eländiga

filosofin, det vill säga ideologin, till förmån för den rena vetenskapen.¹⁴ Med utgångspunkt från basen utvecklar den rena vetenskapen förståelse för hur *sanningen* om det *hinsides* etablerats inom en viss epok med bestämda produktionsförhållanden. Därmed förvandlas ”kritiken av himlen till en kritik av jorden, *religionskritiken* till en *rättskritik*, *kritiken av teologin* till en *kritik av politiken*.”¹⁵

Den materialistisk-dialektiska historieuppfattningen brukar bemötas med följande ord: den stämmer, men inte helt och hållet, det finns andra orsaker också. Detta är en standard formulering, som måste ifrågasättas. Man kan exempelvis kräva, att någon som hävdar att denna historieuppfattning inte bör vara allenarådande, skall ange exempel på när och på vilket sätt andra orsaker träder i kraft.

Jag tror mig vara den lycklige ägaren av ett sådant exempel. I *Manifestet* skriver Marx och Engels, att ”de billiga varupriserna är det tunga artilleri, med vilket [bourgeoisien] skjuter ner alla kinesiska murar och varmed den tvingar barbarernas hårdnackade främlingshat att kapitulera. Den tvingar alla nationer att tillägna sig bourgeoisiens produktionsätt, om de inte vill gå under; den tvingar dem att hos sig själva införa den så kallade civilisationen, dvs att bli bourgeoisie. Med ett ord:

14 I ett inflytelserikt avsnitt i *Anti-Dühring* kontrasterar Engels på detta sätt *filosofi* mot *ekonomi*. ”[...] de yttersta orsakerna till alla sociala förändringar och politiska omvälvningar är enligt denna åsikt att sökas inte i människornas hjärnor, inte i deras ökade insikt i den eviga sanningen och rättvisan, utan i de förändringar som produktionen och utbytet genomgår. Med ett ord: de ligger inte i den ifrågavarande epokens *filosofi* utan i dess *ekonomi*.” Engels, Friedrich, *Herr Eugen Dührings omvälvning av vetenskapen*, Stockholm 1979, s. 367-368.

15 Marx, Karl, *Till kritiken av den Hegelska rättsfilosofin* i *Texter i urval*, övers. Sven-Eric Liedman m.fl., Stockholm 2003, s. 38.

den skapar sig en värld efter eget beläte.”¹⁶ Men det finns, tror jag, en annan faktor, utöver de billiga varupriserna, som skulle kunna kasta ljus över globaliseringens ansenliga förmåga att omvända folk, ja över den liberala missionens sällsamma bärighet, och denna står att finna på begärets nivå.

Liberalismen har brutit ned familjen, varmed den har också brutit ned generationsskillnaderna, och i takt med att de västerländska samhällena har blivit incestuösa, har lagens bud, som grundläggs i incestförbudet, förslöats. Under 50-talet visar Lévi-Strauss i sina antropologiska studier, att incestförbudet är universellt och att det reglerar alla samhällen världen över. Lagens bud, som alltså grundläggs i detta förbud, ger, som Paulus har insisterat på, upphov till begäret. Begärligt är det som är förbjudet, och njutningen uppstår först, då förbudet överträdes. Den fria marknaden söker otillfredsställda begär. Finner de sådana, skapar de produkter som skulle kunna tillfredställa dem. Ibland intalar den oss till och med att den kan tillfredställa begär, som den inte kan tillfredställa; vi kallar detta charlataneri för reklam. Genom att lansera en produkt som skulle tillfredställa ett dittills bortträngt begär, erkänns begäret och förlorar snart sin anknytning till förbudet. För dem som lever i västerlandet kan företeelser, vilka skulle ingjuta skam i civiliserade människor, framstå som alldagliga. Skvallerpressen är enligt min åsikt en sådan företeelse, liksom nästan alla tidningar som ges ut i Sverige. Därmed har liberalismen, i civilisationens namn, lyckats ge upphov till ett sällsamt barbari. För människor, som inte lever i detta barbari, framstår det dock som vällustens paradiset, en bild

16 Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Det kommunistiska manifestet*, 1997, s. 16-17.

av lyckan, ett löfte om evig vår. Här borta råder inte längre det förbud, vars överträdande skulle ge upphov till begärets tillfredsställelse. Här går man fri från familjens krav. Här har efternamnet ersatts med ett avindividualiserande förnamn, som reducerar alla till kamratliga, varandra duande kuggar i ett och samma maskineri och som markerar att man är en del av en stor familj, samhället, folkhemmet. Att förbjuda nian det tvångsrekryterade juridikstudenter emellan var för övrigt en av nazismens uppfostringsmetoder.¹⁷ Dragningskraften hos detta barbari kan, vid sidan av den strikt marxistiska modellen, belysa globaliseringens effektivitet.

Låt oss återgå till Platon! Det ligger nära till hands att betrakta den herakleitiska läran om alla tings förflyktigande och förgänglighet, och den därav betingande *homo mensura*-satsen, som ett uttryck på överbyggnadens nivå för att basen förändrats. Den uppkommande medelklassens förkapitalistiska produktionssätt, grundat på handel snarare än jordäggande och gäldslaveri eller slaveri, förflyktigar på tre dagar den hittillsvarande världen för att bygga en ny. En berömd formulering i *Det kommunistiska Manifestet*, som visserligen avser den moderna kapitalistiska medelklassen, gör gällande att bourgeoisie överallt,

där den kommit till makten, [har] förstört alla feodala, patriarkala och idylliska förhållanden. Den har obarmhärtigt slitit sönder de brokiga feodalband, som band samman människorna med deras naturliga ledare, och icke kvarlämnat några andra band mellan människa och människa än det

17 Se Haffner, Sebastian, *En tysk mans historia. Minnen 1914-1933*, övers. Karin Mossdal, Stockholm 2003, s. 252.

nakna intresset, det känslolösa ”kontant betalning”. Den har dränkt det fromma svärmeriets heliga rysning, den riderliga hänförelsen och det spetsborgerliga vemodet i den egoistiska beräkningens iskalla vatten. Den har upplöst den personliga värdigheten i bytesvärdet och i stället för de otaliga lagstadgade friheterna satt den samvetlös friheten alena. [...] Den fortgående omvälvningen i produktionen, det oavbrutna omskapandet av alla samhällsliga förhållanden, den eviga osäkerheten och rörelsen skiljer bourgeoisens epok från alla andra. Alla fasta inrotade förhållanden med sitt följe av gamla ärevärdiga föreställningar och åskådningar upplöses, alla nybildade föråldras, allt heligt profaneras, och människorna tvingas till sist att betrakta sin levnadsställning och sina inbördes förhållanden med nyktra ögon.¹⁸

En inneboende seghet präglar det sätt på vilket överbyggnaden förändrar sig efter basen, vilken visar sig i traditionernas motståndskraft. Utan denna seghet skulle vi idag inte ha haft något tänkande kvar; vi skulle bara haft det nakna intresset, det känslolösa ’kontant betalning’. Jag föreslår att vi betraktar Platons metafysik som ett uttryck för denna traditionens seghet, och inte som ett uttryck för att de ekonomiska förutsättningarna för ett nytt adelsvälde åter är för handen. Platons metafysik bjuder oss en sällsam möjlighet att besinna hur en nostalgisk längtan efter andra produktionsförhållanden tar sig uttryck i metafysiska svärmerier och hur de kan utgöra grundvalen för ett filosofiskt resonemang.

18 Marx & Engels, *Det kommunistiska manifestet*, s. 14-15.

Aristokratins och bourgeoisens skilda produktionssätt motsvaras av skilda världsåskådningar. Den förra är förankrad i det förflutna, den senare i framtiden, det vill säga, den är inte förankrad någonstans. Den aristokratiska ideologin rymmer i regel tanken, att världen har föråldrats och att den skyndsamt löper mot sin undergång. Detta dekadens-tema gör sig exempelvis gällande hos den kuvade senatsaristokratin under principiatet liksom hos den europeiska adeln under absolutismen. Man kan förklara förekomsten av en dekadensens tematik på många sätt. Det synsätt, som jag ger företräde åt, är enkelt och hovsamt. Det räcker med att läsa om Ovidius för den aristokratiska metafysiken karakteristiska beskrivning av guldåldern. *Aurea aetas* utmålas som en tid då människorna gjorde det rätta, utan att först ha måst läsa hotande lagbud i tavlornas stela brons, *verba minantia fixo aere*, ja som en tid då människorna följde lagen så spontant, att varken straff eller fruktan påträffades, *poena metusque aberant*. Ovidius besjunger alltså uttryckligen en tid, som skulle ha ägt rum innan lagarna blivit nedtecknade. Detta sker på begäran av plebejerna, en begäran som de grundar i sin nya ekonomiska makt. Därför kan man säga, att Ovidius med sina beskrivningar av silver-, järn- och kopparåldern ger en allegorisk redogörelse för följderna av bourgeoisens framväxt, som successivt rubbar den naturliga och spontana ordning, som skulle ha rått under adelsväldet. Så framhäver han exempelvis, att bonden, under guldåldern, levde lycklig på sitt eget värv.¹⁹ Under järnåldern rubbas denna naturliga ordning, då segel spännes för vind i syfte att trotsa främmande vågor.²⁰

19 Ovidius, *Metamorfoses*, I, 110-111: "mox etiam fruges tellus inarata ferebat,/ nec renovatus ager gravidis canebat artistis."

20 Ovidius, *Metamorfoses*, I, 133-136: "vela dabat ventis nec adhuc bene noverat il-

Idén om guldåldern, liksom idén om att världen har åldrats till det sämre, är ett nödvändigt komplement till den aristokratiska ideologi, som vill bevara status quo eller till och med återvända till en förfluten tid. Aristokratin vänder sig således i regel mot det förflutna, snarare än mot framtiden. Det är också i det förflutna som den finner grunden till sin makt: härkomsten. Ju äldre härstamning, desto ädlare släkt. Hänvisningen till historien blir därmed ett sätt på vilket aristokratin legitimerar sin makt och sitt agerande i nuet. Ja, historien utvecklas till en politisk instans, en maktbricka i spelet om makten, och för aristokratin handlar att skriva historia om att skildra det egna husets dater, snarare än om att vetenskapligt redogöra för *wie es eigentlich gewesen ist*. Om det adliga historieskrivandet under den första hälften av 1600-talet skriver Englund, ”att historien var en moralpedagogisk genre och ej en vetenskap i vår mening. Ur det förflutna skulle historieskrivarna dra fram exempel för samtiden att inspireras av. Erfarenheter ur historien spelade dessutom en betydande roll för adelns politiska tänkande överhuvud. Historien handlade i hög grad om moraliteter, om att avfatta domar, att godkänna eller förkasta. Eftervärldens dom var en realitet att ta hänsyn till.”²¹

Bourgeoisien däremot är inte intresserad av det förflutna. Nytt och modernt är modeord. Nya moderna produkter framställs ständigt medan andra föråldras i samma takt, och ”alla fasta inrotade förhållanden med sitt följe av gamla ärevördiga föreställningar och åskådningar upp-

los/ navita, quaeque prius steterant in montibus altis,/ fluctibus ignotis exsultavere carinae [...]

21 Englund, Peter, *Det hotade huset. Adliga föreställningar om samhället under stormaktstiden*, diss., Stockholm 1990, s. 112.

löses, alla nybildade föråldras.”²² All det förflutnas helighet och prakt tages i anspråk av reklamen och kommersialiseras. Detta leder till en normaliserad och normaliserande profanisering av tidigare värden och uppfattningar, och som medför att människor inte längre rådfrågar historien; sålunda är föräldrarna inte längre några förebilder för sina barn. På detta sätt har man även inom politiken slutat hänvisa till historien; den är ingen instans som rättfärdigar ett handlande i nuet. I stället talar man om tillväxt, modernisering och framåtskridande. Den moderna politiken är därför inte i behov av historiens sanktion, annat än som en dimmig och grå motpol, vars skugga skulle kunna kasta ett månljus över liberalismens obestridliga ekonomiska framgångar. Detta skulle för övrigt kunna förklara det som kallats den moderna historielösheten.

Liksom alla aristokrater lever Platon i historien, övertygad om att världen ständigt åldras och avlägsnar sig från en förlorad guldålder, där tingen varit på sina platser och där lagen inte behövt nedtecknats, eftersom den varit skriven i människornas hjärtan. Han själv lever i dekadensens tidsålder. Det är sent på jorden och tiden är ur led.

Det skall således inte förvåna oss att i åtskilliga av hans flitigast citerade utläggningar av idéläran, finna indicia på att han uttryckligen längtar bort från sin tid. När han talar om att återerinra sig någonting, som funnits före detta liv, förstår vi honom bäst, om vi betraktar hans utläggning som uttrycket för en längtan efter något som funnits, inte före livet, utan före den onda och besvärliga tid i vilken han lever. ”Allt det där var en eftergift åt minnet, som fick mig att längta efter flydda

22 Marx & Engels, *Det kommunistiska manifestet*, s. 15.

tider och bereda ut mig för mycket”, heter det i *Faidros*.²³

Självs är han omedveten om detta, men längtan är inneboende i hans tal och ger sig där tillkänna, inte som en lapsus linguae, utan som en omskrivning. Med andra ord, Platon snubblar inte över orden, ty som han själv skriver är han inte diktare. Men man skulle kunna likna honom vid en människa, som vill tillfredställa en önskan som hon är omedveten om, och som ägnar sin tid åt att utarbeta en teori som skulle erkänna en sådan önskan som lovlig. Vid sin död har Swedenborg teorin klar, men han har inte skridit från teori till praxis.

Således är det enligt Platon omöjligt, att gripa tag i de oföränderliga tingens ”annat än med tankens resonering; den sortens ting är osynliga och kan inte uppfattas med ögat.”²⁴ Detta bör, åtminstone enligt min synvinkel, förstås som att dessa ting inte är för handen i hans tid. Och när han i *Theaitetos* spyr sitt förakt över sådana som ”inte tror att något är till än sådant som de kan ta ordentligt på med händerna”,²⁵ bör det förstås som att han vänder sig mot de historielösa och vinningslystnas medelklass, vilken inte noterar det som finns mellan människorna: skönheten, idéerna och historien. Så kan vi också läsa följande passage ur *Faidros*: ”Men att utifrån det som finns här återerindra sig om det som finns där är inte lätt för alla själar.”²⁶

Mot denna bakgrund bör vi besinna, att vi enligt Platon når sanningen genom erinring (*anamnēsis*). Detta ord har religiösa konnotationer – minnets musa heter Mnemosyne – och knyter därmed an till det

23 Platon, *Faidros*, 250 c.

24 Platon, *Faidon*, 79 a.

25 Platon, *Theaitetos*, 155 e.

26 Platon, *Faidros*, 250 a.

svåröversatta *homoiōsis theō* och dess omgivningar.²⁷ Ett helleniserande uttryck hos Vergilius, *Musa, mihi causas memora* ("Musa, du som kommer mig att minnas"), påvisar för övrigt ihärdigheten hos denna tradition, som besynnerligt nog skall överleva kyrkofädernas angrepp.²⁸ När vi erinrar oss någonting, minns vi kunskap, sann *doxa*, eller som Platon säger, *epistēmē*, som latent slumrar inom oss, vilket förutsätter att *epistēmēs* tid en gång funnits, mindre före livet än i en föregående tid. I *Menon* talar Platon i högstämnda ordalag om att slaven, vars *epistēmē* Sokrates förlöst, har lärt sig vad han kunnat i en annan tid: "Och om han inte har fått dem i det nuvarande livet, då är det väl alldeles klart nu att han hade dem och hade lärt sig dem i någon annan tid?"²⁹ I *Faidon* säger han det ännu tydligare: "Under en föregående tid har vi lärt oss det som vi nu erinrar oss."³⁰ På glömskan, *lēthē*, av denna tid följer alltså förlusten av *epistēmē*. "För med glömska", spørjer Sokrates, "menar vi väl att man förlorar *epistēmē* (*ē ou touto lēthēn legomen, ō Simmia, epistēmēs apobolēn*)?"³¹ Denna glömska markerar, skulle man kanske kunna säga, övergången från en aristokratisk till en borgerlig

27 I *Theaitetos* (176 b) får Sokrates säga att filosofen, undflyende denna världen, strävar efter att bli en gud lik (*homoiōsis theō*). I Diotimas anförande talar han om att vara "gudarna kär" och menar att gudarnas gunstling är så odödlig en människa kan bli. (Se Platon, *Gästabudet*, 210-212.) Enligt ett resonemang i *Timaios* kan endast en Gud och de människor som är "gudi behagliga" komma till kunskap om de "ännu högre principerna (*hai d'eti toutōn archai anōthen*)." (Platon, *Timaios*, 53 d. Jfr med *Faidros* (249 c), där det som gör en gud gudomlig är detsamma som gör filosofen fullkomlig.) Därför måste också, så heter det i *Staten* (383 c), idealstatens väktare "bli så gudfruktiga och gudalika så långt detta är möjligt för en människa."

28 Vergilius, *Aeneiden*, I, 8.

29 Platon, *Menon*, 86 a.

30 Platon, *Faidon*, 72 d.

31 Platon, *Faidon*, 75 d.

världsåskådning, som liksom alla världsåskådningar grundläggs i ett karaktäristiskt sätt att kritisera samhället.

IV.

Det finns ingen samhällskritik som inte är metafysisk, ty man måste, för att hävda att en lösning är bättre än en annan, åberopa sig på vissa värden. Om någon vill göra gällande att den frihet som exempelvis klä-
dindustrin säljer *inte* är sann frihet, så är han metafysiker. I ljuset härav bör vi läsa Platons ironiska anmärkning på retorikens verkningskraft: genom att hålla lovtal över en åsneskugga, kan retorn lura en okunnig publik att åsnan är en häst.³² Det postmoderna, frigjorda och spralliga universitetet fordrar att vi kritiserar Platon för att ha trott att "hästheten" finns. Liksom ett oansvarigt barn förefaller det misskänna följden av sina schackdrag. Förmodligen kommer vi inte att få ett samhälle, vars medborgare regelbundet utsätter sina värderingar för kritik, utan ett samhälle som mot bättre vetande tror sig ha gjort upp räkningen med traditionella värderingar, för att nu och framgent fördomsfritt leva i sanningens rike. Därav min fruktan, att demokratin kommer att ställa sig schackmatt, i värsta fall utan att lägga märke till det.

Ett samhälle som verkligen har befriat sig från metafysik, är ett samhälle där pengar är det enda möjliga värdet. Dess medborgare slavar under penningen. "Det grymmaste och mest fullständiga slaveriet

32 Platon, *Faidros*, 260 c-d.

växer fram ur den mest extrema friheten”, skriver Platon.³³

Att inom demokratins ramar teoretisera fram *kravet* på ansvarstagande och självkritik vore kanske en god idé? På detta sätt skulle kanske demokratin kunna undkomma den extrema frihetens – och ansvarslöshetens – slaveri, som har sitt upphov i att den har normaliserat det vansinne som består i att inte ifrågasätta de värderingar på grundval av vilka den fullföljer sin civiliserande mission och uppfostrar sina medborgare till att kritisera andra värderingar, såsom Platons. Om denna självkritik inte äger rum, förvandlas paradoxalt nog demokratin till en platonism utan förbehåll, ty om ”moderniteten” har lärt oss någonting så är det att *alla* värden är metafysiska och att så synnerligen gäller de värden som utger sig för att vara grundade i en sann och icke-metafysisk ordning.

Glädjeron över metafysikens död genom liberalismen varslar om en förestående robotisering av människan, ty vad vore en robot om inte en människa som ej utsatte samhället för kritik och som försummade att ifrågasätta sina moraliska ställningstaganden – och som samtidigt var programmerad att tro sig göra just detta? Hys alltså ingen tillit till människor som segerrusiga förkunnar metafysikens död, ty de förkunnar även, med eller utan berätt mod, den tänkande och ansvarstagande människans död. Vad vi idag avvisar som ”metafysik” kan först gå ur tiden, då vi har slutat ifrågasätta våra egna moraliska ställningstaganden.

33 Platon, *Staten*, 565 a.

Referenser

- Camus, Albert, *Människans revolt*, övers. Gunnar Brandell, Stockholm 2002.
- Engels, Friedrich, *Familjens, privategendomens och statens uppkomst*, Göteborg 1982.
- , *Herr Eugen Dührings omvälvning av vetenskapen*, Stockholm 1979.
- Englund, Peter, *Det hotade huset. Adliga föreställningar om samhället under stormaktstiden*, diss., Stockholm 1990.
- Haffner, Sebastian, *En tysk mans historia. Minnen 1914-1933*, övers. Karin Mossdal, Stockholm 2003.
- Isacson, Claes-Göran, *Karl X Gustavs Krig*, Lund 2004.
- Marx, Karl, *Den tyska ideologin i Texter i urval*, övers. Sven-Eric Liedman m.fl., Stockholm 2003.
- , *Till kritiken av den Hegelska rättsfilosofin ideologin i Texter i urval*, övers. Sven-Eric Liedman m.fl., Stockholm 2003.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Det kommunistiska manifestet*, 1997.
- Ovidius, *Metamorphosen*, ueb. Georg Wickram, Berlin 1990.
- Platon, *Gästabudet i Skrifter I*, övers. Jan Stolpe, Stockholm 2000.
- , *Sokrates försvarstal i Skrifter I*, övers. Jan Stolpe, Stockholm 2000.
- , *Faidon i Skrifter I*, övers. Jan Stolpe, Stockholm 2000.
- , *Menon i Skrifter II*, övers. Jan Stolpe, Stockholm 2001.
- , *Faidros i Skrifter II*, övers. Jan Stolpe, Stockholm 2001.
- , *Staten. Skrifter III*, övers. Jan Stolpe, Stockholm 2003.
- , *Theaitetos i Skrifter IV*, övers. Jan Stolpe, Stockholm 2006.
- Stone, I. F., *Rättegången mot Sokrates*, övers. Lars E. Pettersson, Stockholm 1991.
- Vergil, *Aeneid*, trans. Rushton Fairclough, London 2000.

Döden och historikern

*Hauntologiska parafraseringar av Marx
riktade mot liberalismens begär till evigheten*

Sara Edenheim

What do historians really fabricate when they “make history”? What are they “working on”? What do they produce? Interrupting their erudite perambulations around the rooms of the National Archives, for a moment they detach themselves from the monumental studies that will place them among their peers, and walking out into the street, they ask, “What in God’s name is this business? What about the bizarre relation I am keeping with current society and, through the intermediary of my technical activities, with death?”¹

Det finns en tanke om att historikern levandegör det förflutna och att kampen mellan olika historiker och skolor därför inte handlar om något annat än *vad* som levandegörs. Alla historiker kan på så sätt göra människor odödliga genom att lyfta upp dem ur glömskan och in i historiens minneslund oavsett teoretisk eller metodologisk inriktning. Zygmunt Baumans studie över döden och moderniteten är ett exem-

1 de Certeau, 1988:56

pel på detta perspektiv där han menar att demokratiseringsprocessen inom historieämnet har lett till att vem som helst kan bli odödlig och att det därför har vuxit fram ”odödlighetsmäklare” som genom sitt inflytande över framför allt media och kulturliv, kan sälja odödligheten till högstbjudande.² Historikerns position är där högst framskjuten i form av att vara den som legitimerar och avgör vem och vilka som blir odödliga genom att hävda specifik och professionell kunskap om dessa döda människor.

Den historieforskning som ägnar sig explicit åt döden skiljer sig inte heller nämnvärt från denna tanke: döden i historikerns tappning blir ett fenomen som alla andra som kan och bör historiseras. Det hermeneutiska inslaget dominerar i det fallet och forskningsfrågan behandlar allt som oftast saker som hur man beskrev döden under olika epoker, hur begravningsriter och minnesmonument har förändrats över tid, etc.³ Denna text önskar dock lägga fram andra perspektiv rörande historikerns förhållande till döden; argument som berör just *historikerns* relation till den faktiska döden och inte den lek med ord som exempelvis Bauman använder sig av när han skriver ”odödlighet” eller det fjärmande avståndet från döden som en historisering innebär. För vi vet att även om en människas gärningar kan beskrivas i historiska verk, betyder det likväl inte att denna människa återuppstår i vare sig kött eller ande på grund av det. De diskussioner som kommer att beröras här, är således ett försök att föra samman några andra betydelsefulla filosofers

2 Bauman, 1994:213ff

3 Se exempelvis Bauman, 1994; Laqueur, 2002; Åkesson, 1997

teser om döden och det förflutna och att studera dem utifrån den besynnerliga uppgift historiker har tillskrivit sig själva: att skriva om döda människors verk och handlingar. För att hamna där börjar dock denna text med en av dessa betydelsefulla filosofers död.

Den enes död, den Andres bröd

När Walter Benjamin dog på grund av ”Teser om historiens filosofi” var det en inte så lite ironisk händelse att just han, i ett ingenmansland mellan Spanien och Frankrike, så abrupt fick se döden i vitögat. Han flydde Hitlers agenter i Paris och mördades av Stalins dito i Spanien. Fången mellan de som mördar för genealogi och de som mördar för ideologi, fanns det nog få utvägar kvar för en judaistisk historiematerialist.⁴

Frågan är självfallet vad jag vill säga med detta? Eller snarare, vad jag tror att jag har gjort genom att skriva om Benjamins död? Är det Benjamins erfarenhet av denna händelse jag vill komma åt? Vad kan jag veta om den? Ingenting. Vad kan jag gissa? Våldigt mycket. Vad skulle en sådan gissning i så fall tjäna till? En sort universaliserande identifikation mellan honom och mig? Kräver inte en sådan identifikation att jag

4 Jag vet ingenting om Benjamins död och förmodligen vet ingen annan heller någonting. Journalisten Stuart Jeffries presenterar tesen ovan i en artikel publicerad i *The Observer* (8 juli, 2001) och jag har i min tur läst om denna artikel i Slavoj Žižek, 2006a. I Jeffries’ artikel hänvisas till den kontroversielle debattören Stephen Schwartz som ligger bakom en studie av sovjetiska agenters närvaro i Spanien under andra världskriget och hur de 1940 mördar Benjamin i Port Bou på order från Stalin på grund av Benjamins kritik mot Moskva (se ”The Mysterious Death of Walter Benjamin” i *The Weekly Standard*, 11 juni 2001). Vad alla skribenter verkar vara eniga om är dock att Benjamin bar med sig ett nytt manus till ”Teser om historiens filosofi” och att detta kom på villovägar och försvann efter hans död. Av intresse i detta sammanhang är, som i alla historiska sammanhang, endast *att* jag skriver om hans död.

tar mig vissa kolonialiserande företräden? Kanske jag rent av fyller den flytande signifikanten Benjamin med något som jag vill ska vara (en del av mitt) kött och blod; eller tänk om jag tror att jag, genom min besvärjelse, återuppväcker honom från de döda för att han, som en osalig ande, ska få upprättelse genom mina ord!

Inga av alternativen är egentligen så absurda eller ovanliga som de möjligtvis kan tyckas. För även om jag inte tror att en ande de facto lyssnar, händer det likväl någonting när en text skrivs eller en historia berättas. Men det är en händelse som drabbar mig (och läsaren) - inte någon annan. För denna and(r)e finns inte, men likväl måste vi bete oss som om den finns för att någonting ska kunna hända. Således har jag skrivit texten om Benjamin för att vi ska kunna tala om den, precis som vi kan tala om de texter som Benjamin har skrivit (men inte om Benjamins erfarenhet av att ha skrivit texterna). Benjamins text (liksom allt annat språkligt) är den Andre, men inte Benjamin själv. Häri ligger skillnaden mellan Lacans Andre (*le grand Autre*) och Lévinas' andre (med ett ansikte). Den förstnämnda existerar inte, trots att vi betar oss *som om*, medan den senare existerar trots att vi alltför ofta betar oss *som om inte*. Det är denna distinktion jag vill påvisa relevansen av, eftersom den lacanianska Andre innebär att jag *trots allt* anar att jag endast talar till mig själv och till läsaren. Denna, inte särskilt avancerade, men ändå nästan omöjliga vetenskap, kan nämligen spela en viss roll i mitt förhållningssätt till både döden och det förgångna. För även om vi tror oss vara sekulariserade ateister eller åtminstone förmögna att särskilja på vår eventuella tro och vårt arbete, begår vi alla det fatala "misstaget" att sitta i ett arkiv och "känna historiens vingslag". Hur ofta föreställer vi

oss inte författarna till vårt källmaterial som närvarande, lyssnande och kännande, såsom speciellt återuppväckta genom historikernas magiska metod? Hur enkelt är det inte att göra denna känsla till en drivkraft i forskningen: att läsa och skriva om människor (de förblir inte källmaterial särskilt länge) för att på så sätt förstå dem och, genom denna förståelse, ge dem en retroaktiv upprättelse? Är det inte till och med det som nämnda Benjamin förfäktade i den text som blev hand död?

Benjamins historiematerialistiska messianism implicerar en politik som riktas bakåt i tiden, eller rättare sagt till nutidens definition av det förgångna: "History is the subject of a structure whose site is not homogenous, empty time, but time filled by the presence of the now."⁵ Verklig förändring kan enligt Benjamin endast ske om man slutar att respektera historicismens kronologiska och progressionistiska tidsuppfattning och "spränger upp historien" genom att använda den till det man känner är rätt och nödvändigt för att nå upprättelse gentemot den borgerliga klassen. "Historical materialism wishes to retain that image of the past which unexpectedly appears to man singled out by history at a moment of danger. The danger affects both the content of the tradition and its receivers. The same threat hangs over both: that of becoming a tool of the ruling classes."⁶ Framtidens proletära diktatur däremot, uttalade sig inte Benjamin om: framtiden finns inte för att vi ska sia om den, utan för att dess blotta existens inger hopp om någonting odefinierbart annat. Benjamins messianism var med andra

5 Benjamin, Teser... XIV

6 Benjamin, Teser...VI

ord inverterad i förhållande till Hegel, det vill säga det var genom det förflutna som den messianska eran hade en möjlighet att förverkligas.

De religiösa termerna i *Teser om historiens filosofi* (messianism, absolution, monad) ska man ta på en viss sorts allvar; Benjamins retroaktiva absolution innebär en tro på upprättelse där de förtryckta klassernas vedermödor i det förgångna, genom att bli synliggjorda i samtiden, kunde ge upphov till en revolution och därigenom skulle föregångarnas vedermödor inte ha varit förgäves. Vad man däremot bör undvika är att jämställa denna avlösning, befrielse eller gottgörelse (*Ablösung*) med de officiellt framförda ursäkter för brott i det förgångna som till stor del har kommit att dominera det senmoderna pseudo-hanterandet av så kallade historiska trauman. Benjamins upprättelse är förvisso retroaktiv, men framför allt ett medvetet redskap för nutida förändring, inte omedvetet anakronistisk med status quo i sikte. I de officiella, statliga ursäkternas fall utgår man inte ifrån ett hopp om avlösning genom revolution, uppoffringar och drastisk samhällsförändring, utan snarare, i typisk identitetspolitisk anda, ifrån att syftet med historisk forskning är att fastställa skuld och ansvar för onda gärningar för att på så sätt veta vilken grupp som ska be vilken annan grupp om ursäkt respektive (ekonomisk) ersättning. Med andra ord, syftar ursakten till att reda ut vilken grupp som åter ska reproduceras som offer och vilken som, på oftast dunkla grunder, ska reproduceras som givmilda välgörare. I en artikel om Benjamin och Derrida, frågar sig statsvetaren Wendy Brown apropå dessa ursäkter, om ”väl skulden är fastslagen och ett mått av offerskapande säkrat genom en ursäkt eller genom en materiell kompensation, ska den historiska händelsen antas vara avslutad, förseglad i

form av det förgångna, 'botad' eller 'fullbordad'? Är denna remittering till lagen och till en skuld- och betalningsekonomi ett sätt att försöka framställa det förflutna som verkligen förflutet, ett sätt att befria samtiden från det förgångna? Vilken oro över hur dessa förgångna trauman *lever* i samtiden kan betecknas av impulserna att lösa dem genom en diskursiv struktur bestående av orätter, skulder och återbetalningar?"⁷

Denna typ av ursäkter är med andra ord kanske snarare symptom på en oförmåga att inse det egna livets bundenhet till det förflutna (men inte till historien) och, skulle jag även vilja tillägga, den egna oförmågan att förstå att våra ord inte är magiska i den bemärkelsen att de kan återuppväcka de sedan länge döda för att ge dem upprättelse. En oförmåga som i sin förlängning nog inte bottenar i något mindre banalt än den egna dödsfruktan, men som ändå tar sig enorma och politiska uttryck. För ursäkterna riktar sig endast i retoriken och i det medvetna till de döda och deras efterlevande; i praktiken och i det omedvetna riktar de sig till samtiden och då inte i syfte att se till att "vi kan gå vidare" utan snarare dess motsats: att "vi" kan rentvå oss själva från åtminstone *någoting*, alternativt återskapa oss själva som, alltid redan, rentvådda offer.⁸ Men den skuld vi rentvår oss ifrån har inget med den egna samtidens ogärningar att göra; vi söker med andra ord inte förlåtelse för något brott som vi personligen faktiskt har begått lika lite som vi söker vedergällning för något brott som vi personligen faktiskt har råkat ut för. Vi

7 Brown, 2001:140; *min övers.*

8 För en intressant studie i hur produktionen av ett universellt legitimerande offer-skap kan äga rum genom museer och utställningar, se Wendy Brown, 2006 (speciellt kapitel 5).

söker istället förlåtelse respektive vedergällning för något som är lagom abstrakt och på lagom avstånd från den egna traumatiska känslan inför döden: vems död passar sig då bättre för detta ändamål än det anonyma, om än ibland avlagset besläktade, oskyldiga offrets orättfärdiga död? Speciellt när det har skett i en kontext som vi vill frånsvara oss, genom den paradoxala handlingen att ”erkänna” vår kollektiva skuld. Självklart erkänner vi inte vår skuld genom att be om ursäkt för andras handlingar; vi gör i princip precis tvärtom: vi alierar oss (ytterligare) från deras handlingar genom att säga att *vi* aldrig hade gjort något liknande, där det ultimata, cirkulära beviset på detta är just vår ursäkt.⁹

Den väsentliga frågan i detta sammanhang är, i Jean-Luc Nancys ord, ”[b]ut what will we say, if it must be averred that faults were committed in the name of the same principles as our own, [...]?”¹⁰ Det vill säga, på vilket sätt kan man be om ursäkt för något som vi också gör idag, av samma anledningar, utifrån samma världsbild som den vi genom ursäkten försöker aliera oss ifrån? Är det ens en ursäkt om man inte inser detta samband (och kan man be om ursäkt om man inser sambandet) eller är det snarare en fråga om projicering och förkastning?¹¹

9 Denna text behandlar mest explicit historieämnets folkmoordsdiskurs, men skulle förmodligen likaväl kunna tala i samma termer vad gäller andra historiska forskningsområden. Att vilja ”lyfta fram” och ”visa på” marginaliserade människors liv (även de som dör utan specifika umbäranden), innebär även det likartade element. Likaså kan forskning kring en stat eller en mäktig person eller instans innebära en ”subjektifiering” där historikern drivs av en vilja att rentvå eller döma dessa institutioners handlingar och beslut genom att visa på en *förståelse* eller en *oförståelse* för det inträffade.

10 Nancy, 1990:107

11 Bauman har här bidragit till den väsentliga slutsatsen att förintelsen och mo-

Det är med andra ord relativt tydligt att denna vanligt förekommande typ av politiskt och medialt uppbackade "orsäker" inte direkt leder till ett möte med det traumatiska. Istället verkar den officiella ursäkten och dess kontext syfta till att sätta in de döda i ett hanterligt och alienerande sammanhang. Att "sätta in i ett sammanhang" (historisera, förklara, orsaksbelägga) är egentligen detsamma som att objektifiera det förflutna och att vägra se det traumatiskt *meningslösa* med döden. Genom dessa sammanhang söker man ge meningslösheten en mening, där döda människor *måste* kommas ihåg, gottgöras, räddas. Det är ett betungande krav som vi aldrig kan leva upp till (om jag vore religiös skulle jag nog mena att det är självhävdelse och hybris att tro att man kan återuppväcka och avlösa de döda, men jag menar istället att det räcker med att helt pragmatiskt konstatera att vi inte kan föra en dialog med de döda¹²). Således vill vi ge mening åt den meningslösa döden eftersom det är ett lättare projekt än att erkänna att döden faktiskt är just meningslös. Inte helt olikt traumatiserade lägerfångar försöker vi med andra ord sätta in oss själva i ett sammanhang genom att göra (en) historia av det godtyckliga och meningslösa.

derniteten är intimt sammankopplade och att vi idag inte kan komma undan denna intimitet hur mycket vi än önskar: "Det är inte Förintelsen vi har så svårt att förstå oss på i hela dess ohygglighet. Det är vår västerländska civilisation som genom Förintelsen har gjorts i det närmaste obegriplig [...]" (Bauman, 1989:126) Denna alienering inför vår egen samtid verkar leda till att vi ständigt glömmer dess symbios med förintelsen och istället betar vi oss som om det moderna samhället kan fortleva utan humanitära katastrofer genom att rendera just förintelsen som unikt obegriplig.

12 Det är i så fall snarare en dialog med den Andre, då denna part alltid är inblandad där något språkbaserat inträffar, av samma anledning som en dialog mellan två levande människor är omöjlig (det är snarare tal om en dialog: subjektet, objektet och den Andre).

Genom samma förkastande (*foreclusion*) av dödens förintande meningslöshet, tillskriver historikern även de faktiska offren i det förgångna en position inom den historiska forskningen där de endast får mening genom sin död, de blir liktydiga och enbart identifierbara genom sin död; kort sagt, de *blir* sin död. Det är därför historikern tror att hon räddar dem genom att skriva om deras liv, eftersom detta liv för en historiker endast får en mening och ett mål när deras död frammanas. Deras liv måste således sättas in i ett sammanhang där begränsningen av sammanhanget alltid sätts med hjälp av två årtal: en början och ett slut. Funnes inte det sistnämnda hade det inte varit en historisk text.¹³ Men trots att döden verkar så uppenbar och nödvändig för historikerns arbete, menar många historiker att de gör något *med* den döde och dess före detta liv *per se*. Att det aldrig kan handla om en dialog med den döde, utan alltid redan är en monolog från historikerns sida, är så lätt att förtränga, speciellt när det verkar finnas så många andra (historiker eller inte) som, i närmast symbios med historikerns metod, vill identifiera sig med dessa döda för just deras utmärkande döds skull och som därför kräver att offerskapet (och därmed dödsögonblicket) reproduceras igen (och igen). De vill gärna få sin identifikation att framstå som en prosopopeia, men deras symbiotiska förhållande med *historikern* (inte det förflutna) avslöjar deras omedvetna, appropierande syften.

Genom att på så sätt i skriftlig form iscensätta liv och död, verkar vi tro oss kunna fylla dessa begrepp med kontroll och mening. Men varför vill historikern göra detta till sitt yrke? Varför detta upprepade iscen-

13 Detta går utöver den historiska biografins genre, då en övervägande majoritet av historiska undersökningar använder sig av årtal på samma sätt som dödsannonser.

sättande av andra människors död och trauman? Vilken subjektiv och maktrelaterad funktion fyller detta upprepande? Att dö är ju ändå alltid en unik och osymboliserbar erfarenhet ("Chaque fois unique, la fin du monde"¹⁴), så det kan i egentlig bemärkelse inte handla om en önskan att förbereda sig inför den egna döden. *Tror* vi kanske att vi förbereder oss samtidigt som vi försöker undvika hela tanken på den reella, egna döden genom att projicera döden på andra, redan döda människor och utifrån det kunna säga: "titta, döden är inte så farlig - det gäller bara att, som jag, (över)leva medan de andra (redan alltid) dör och, oavsett vilket, kommer även de döda att leva vidare genom *min* text!". I så fall kan vår senmoderna fascination för massmord inte tolkas som en omsorg för (de alltid individuellt) döda, utan istället kanske fascinationen handlar om att massmordet inbjuder till att beskriva dödandet i dess morbida, fetischistiska detaljer med en legitim möjlighet att kunna göra detta i oändliga variationer, om och om igen? "Se, döden är inte unik eller reell, den tar sig miljoner olika former och drabbar endast de andra och de redan döda! Jag, däremot, (över)lever!". Nekrofilin är i så fall mycket utbredd inom den senmoderna historieforskningen och dess tillhörande identitetspolitik, och en hysterisk och förkastad dödsfruktan verkar genomsyra basen för denna fascination.¹⁵

14 Titeln på Derridas franska utgåva (2003) av *The Work of Mourning*, 2001 ("Jordens undergång – var gång unik")

15 Inte sällan har jag funderat över de bilder och texter över förintelsens offer som min generation systematiskt har matats med via media och skola. Vad innebär det egentligen att så oproblematiskt ge en hel generation tillgång till bilder och berättelser om djupt kränkta, torterade och mördade människor? Vad har en ung person egentligen för valmöjligheter i mötet med sådana bilder? Finns inte en risk att man försöker slå ifrån sig denna verklighet genom att antingen bortse från det *individuellt* traumatiska och istället fullständigt identifiera sig med det *kollektiva* offerskapet för

Dödsdrift och trauma

I *Bortom lustprincipen* definierar Freud dödsdriften som ”en inneboende strävan hos det levande organiska att återställa ett tidigare tillstånd”.¹⁶ Detta tolkas som liktydigt med en omedveten och destruktiv önskan att förrinta jaget och tar sig uttryck i ett tvångsmässigt upprepande och frammanande av obehagliga händelser. Lustigt nog skulle man kunna säga att önskan att återbringa eller komma tillbaka till ”ett tidigare tillstånd” även står rätt högt upp på historikerns önskelista: den ultimata,

att, utan annan anledning, skapa en lika kollektiv offeridentitet, eller, genom att kategorisera ansiktena och kropparna som någonting radikalt *annorlunda*, på ett likartat sätt avpersonifiera och därmed alienera sig från både offren och bödlarna, eller, som en ännu enklare utväg, helt enkelt säga att ”detta kan inte ha hänt”? Riskerar vi med andra ord inte lika mycket att ge upphov till ressentimentgruppidentiteter och hegemonisk multikulti-moralism som förintelseförnekare och nynazism genom dessa bilder? Oavsett vilket är förmodligen dessa självutnämnda ”motpoler” ett uttryck för samma nekrofila fascination, där ett närmast pornografiskt läsande och tittande driver subjektet att ”lära sig mer” om folk mord under den legitima (och statligt subventionerade) historieforskningens flagg. (se även Segev, 1993) Om man skulle läsa dessa bilder på samma sätt som Žižek läser fotografierna av Titanics vrak på 4000 meters djup i Nordatlanten blir eventuellt det oroväckande fetischistiska syftet tydligare: ”Titanic är ett *Ting* i Lacans mening: det materiella överskottet, materialiseringen av en hemsk, omöjlig njutning. Att titta på vraket ger oss inblick i en förbjuden domän, ett rum som borde ha förblivit osett. De visuella fragmenten är ett slags koagulerade kvarlevor av njutningens flytande tillstånd, ett slags förstenad skog av njutning. [...] Titanics vrak fungerar i detta som ett sublimt objekt; ett faktiskt, materiellt objekt upphöjt till det omöjliga Tingets status. Kanske är alla försök att beskriva Titanics metaforiska innebörder endast ett försök att undfly detta Tingets skrämmande inverkan, ett försök att neutralisera Tinget genom att reducera det till något enbart symboliskt, göra det meningsfullt. Vi talar vanligtvis om hur den fascinerande närvaron hos ett ting fördunklar dess innebörder. I detta fall gäller dock motsatsen: betydelseorna fördunklar den skrämmande effekt som dess närvaro utövar.” (Žižek, 2001:83f)

16 Freud, 2003:283 (*Jenzeit des Lustprinzips*, 1920)

men alltid omöjliga, *metoden* som många historiker i hemlighet drömer om. Men självfallet gör jaget detta omöjligt; detta jag som står i vägen och påminner om att vi lever här och nu och inte vill gå med på att ”det var bättre förr” innan vi fick ett språk, en kunskap, en moral, etc. Tänk om man kunde förgöra detta jag och återgå till det samvetslösa, ansvarslösa och fullständigt omnipotenta tillståndet! Det är den upplevda förlusten av detta som var ”bättre förr” som driver oss ”tillbaka” och det är den traumatiserande insikten att vi inte *kan* komma tillbaka som måste förkastas. Vårt begär cirklar således runt det traumatiska som det dras mot, men samtidigt absolut inte vill snudda vid (då det skulle förgöra begäret en gång för alla). Med andra ord, vi fetischerar ”det otänkbara” (*döden*), men skyr dess reella effekter (*att dö*). Måhända att man till och med skulle kunna påstå att vi har döpt om *döden* till *historia* för att på så sätt kunna hänge oss åt denna fetisch på ett tryggt avstånd från själva ordet i sig självt?

Freud menade att alla aggressiva, destruktiva handlingar som människor försätter sig själv i eller dras till har sin orsak i denna dödsdrift, som förvisso var överordnad lustprincipen, men som även innehöll ett element av begär och tillfredsställelse då driften blev just fetischistisk/masochistisk.¹⁷ Således reproduceras destruktiviteten i det vakna tillståndet, samtidigt som drömmen kämpar med att om och om igen ställa oss inför det traumatiska. Effekten är återkommande mardrömmar där

17 Freud menar att dödsdriften sällan kan riktas utåt och därför istället tvingas att rikta sig inåt, mot det egna jaget. Detta är således upprinnelsen till masochism, som han även delar in i olika subkategorier, varav ”moralisk masochism” är den intressantaste i detta sammanhang då den i princip är liktydig med Nietzsches ”slavmentalitet” (för mer om Freuds ”icke-läsning” av Nietzsche, se Ons, 2006)

deras upprepning beror på att analysanden (ännu) inte hade fått insikt i vad mardrömmarna var symptom på. Om denna insikt infann sig, skulle analysanden så sakteliga kunna hjälpa sig själv att hantera det traumatiska i vaket tillstånd, mardrömmarna skulle ändra form och bli mindre okontrollerade och den upprepade destruktiva handlingen åtminstone något mindre begärlig. Lacan beskriver dödsdriften på likartat sätt som en nostalgisk och fåfång längtan tillbaka till ett ”ursprung”; men hans tolkning av drömmarnas funktion i sammanhanget är tydligare och mer explicit: om drömmen inte har något annat syfte än att förlänga vår sömn är det endast när drömmen blir obehagligare än den vakna verkligheten som vi vill vakna.¹⁸ Drömmen är i sådana fall inte en flykt in i fantasin utan snarare dess motsats: ett möte med det Reala som, om vi inte vet hur vi ska hantera detta möte, leder till att det istället är vår vakna verklighet som är en flykt till fantasins värld.¹⁹ På samma inverterade sätt är vårt beteende i vaket tillstånd inriktat på att förverkliga våra (mar)drömmar i en form som vi tror oss kunna hantera (eller såsom Slavoj Žižek i sedvanligt rättfram anda formulerar det: ”we do not dream about fucking when we are not able to do so; rather we fuck in order to escape and quell the exorbitant power of the dream that would otherwise overwhelm us.”²⁰).

Detta ställer historikerns mantra att ”vi lär oss historia för att inte återupprepa den” i en intressant dager. För har vi inte här att göra med ett

18 Lacan, 1977:57f

19 Se även Žižek som i olika sammanhang har förtydligat och utvecklat denna poäng hos Lacan och som sammanfattar det med att ”reality is for those who cannot sustain the dream.” (Žižek, 2002:198)

20 Žižek, 2006b:60

uttalande som direkt förnekar att vi åtskilliga gånger har återupprepat ”historien” (traumat) och att vi, just genom detta förnekande, inte heller kommer att kunna lära oss att hantera det traumatiska oavsett hur många historieböcker vi har läst. Ett närbesläktat fenomen finner man i den samtida diskursen rörande förintelsen, där mottot ”Det får aldrig ske igen!” på många sätt är ett direkt förkastande av alla de andra systematiska (mass- och folk-) mord som har inträffat både före, under och efter andra världskriget.²¹ Anledningen till dessa upprepningar står inte nödvändigtvis att finna i en *brist* på historisk kunskap, utan ironiskt nog snarare i dess överflöd, där historisk fetischism drivs av ett begär till ett ”ursprungligt” tillstånd oavsett hur blodigt eller orättvist detta tillstånd definieras.²² Istället för att hantera ett trauma genom att möta det Reala i våra drömmar (och vi har alla minst ett trauma att hantera), tror vi oss istället kunna iscensätta detta möte under mer kontrollerade och fetischistiska former i vaket tillstånd.

Žižek fördjupar Lacans resonemang och gör det än mer relevant för historiker, när han menar att upprepningen är nödvändig för att händelsen ska kunna göras till lag så att det retroaktivt ser ut som en kausalitet i historicistisk bemärkelse: ”Upprepning fungerar därmed som en kungörelse av lagen, av Faderns Namn som ersättning för den döda, mördade fadern; den händelse som upprepas erhåller retroaktivt, genom denna upprepning, sin lag. [...] den symboliska tilläggnelsen av en trau-

21 Se även Milchman/Rosenberg, 2000 rörande forskningsläget om förintelsens betydelse i relation till andra folkmord.

22 För argumentet att ett överskott av kunskap och fixering vid minne föder mer våld, se även Mayer, 1993 eller Maier, 1993

matisk, icke-symboliserbar händelse.”²³ Anledningen till upprepandet finner man även här i en oförmåga att möta det traumatiska, men det väsentliga är den ”sanningseffekt” (i *nästan* foucauldiansk bemärkelse) som blir dess resultat och som historikern har en högst aktiv del i: ”Vad som här försvinner ur sikte är det sätt på vilket den så kallade historiska nödvändigheten som sådan *konstitueras genom misskännande*, genom opinionens initiala, misslyckade förståelse av dess verkliga karaktär – med andra ord just på det sätt som sanning uppstår ur misskännande. Det avgörande momentet är här händelsens förändrade symboliska status. Då den inträffar första gången uppfattas den som ett godtyckligt trauma, som ett inträngande, något icke-symboliserat reall. Endast genom att upprepas kan händelsen vinna erkännande som något symboliskt nödvändigt – den får en plats i det symboliska nätverket, uppfattas som en del av den symboliska ordningen.”²⁴

En upprepning kan förmodligen sägas ske på två sätt: att den faktiska handlingen utförs en gång till eller att man muntligt eller skriftligt upprepar vad som hände (dock alltid genom iterabilitet). Både orsaken till upprepningen och dess effekt har dock liknande resultat och syften, den sistnämnda endast i en mindre psykopatisk tappning. Förvisso är det alltså inte historikern som tar till vapen, dödar eller använder fysiskt våld; realitetsprincipen tvingar här dödsdriften att ta sig uttryck i andra typer av handlingar, bland annat genom ”moralisk masochism” och språkliga lapsus såsom just imperativ i stil med ”Det får aldrig ske

23 Žižek, 2001:73

24 Žižek, 2001:72

igen!”²⁵ Således skulle man kunna kosta på sig en parafrasering av Marx: Alla stora världshistoriska händelser och personer förekommer två gånger – den ena gången som trauma, den andra gången som fetisch.

Det förflutnas verklighet

Vilken bundenhet till det förflutna finns det i så fall när historien inte kan vara annat än nekrofila/thanatofoba projiceringar mot en väv av redan möjliggjorda händelser? Här krävs det en viss finmotorik och Benjamin kan till en viss del bistå med den då han är ett simultant exempel på det jag vill kritisera och det jag finner intressant. Benjamin vill att vi ska utnyttja historia för våra egna syften, där “våra syften” är liktydiga med historiematerialismens politiska projekt. Han tror inte att historisk kunskap kan användas på något annat sätt än som inspiration, som ett sätt att väcka massans ilska. Vad som oroar Benjamin är att den fiende som han ibland kallar för historicism och ibland för socialdemokratien har lyckats spä ut denna ilska genom att stöpa om arbetarklassen i nuet till räddare av framtidens arbetare, istället för hämnare åt det förflutnas arbetare: ”This training made the working class forget both its hatred and its spirit of sacrifice, for both are nourished by the image of enslaved ancestors rather than of liberated grandchildren.”²⁶

25 För den som betvivlar att ord och deras upprepningar inte fylls med faktiskt innehåll i senmoderniteten, räcker det kanske att påminna om fasaden på Lärarhögskolan i Malmö där ordet ”frihet” inte endast är skrivit ett flertal gånger, utan även upprepas på flera olika språk. Tron på det performativa ordet (det vill säga att själva upprepandet av ordet ”frihet” i sig kommer att göra oss fria) är snarare en dominerande del av den liberaldemokratiska ideologin. Historikerns upprepning av dödan- det i skriftlig form kan därför inte tolkas som en helt oskyldig handling.

26 Benjamin, Teser...XII

Istället för att, som Marx, förlöjliga franska revolutionens härmande av romerska imperiet, menar således Benjamin att detta var ett bra exempel på hur historia kan användas (om än i bourgeoisiens händer) eftersom det ändå inte finns någon oskyldig historia som i kronologisk ordning bara kan beskrivas för att i sig själv bidra med ”kunskap” (det finns ingen ”tom tid”) och det förflutna kommer alltid tillbaka (om än alltid redan i nya kläder).²⁷ Istället skulle historiematerialisten, likt en tiger, ta gigantiska och respektlösa språng till den epok som passade bäst för nutiden (*Jetztzeit*). Sådana hopp var revolutionära och skulle avlösa (*ablosen; redeem*) de offer som makthavarnas historiker velat glömma och tysta ned och Benjamin citerar (en smula paradoxalt) Nietzsche i detta sammanhang: ”We need history, but not the way a spoiled loafer in the

27 Marx är i den bemärkelsen den mest historienihilistiska av de här nämnda filosoferna: ”Människorna utformar själva sin historia, men de gör den inte efter eget gottfinnande, inte under omständigheter som de själva valt utan under omständigheter som är omedelbart förhandenvarande och nedärvda. Traditionen från alla döda släktled trycker som en mara på de levandes hjärna. Och när de just synes vara i färd med att omvälva sig själva och tingen, att skapa något som man dittills aldrig skådat, just i sådana revolutionära krisepoker besvärjer de ängsligt gånga tiders andar att komma till hjälp, lånar deras namn, kampparoller, kostymering för att i denna gamla ärevördiga förklädning och med lånade språk uppföra de nya världshistoriska scenerna.” ”1800-talets sociala revolution kan inte hämta sin poesi ur det förgångna utan endast ur framtiden. Den kan inte ta itu med sig själv, förrän den befriat sig från all övertro på det förgångna. De tidigare revolutionerna behövde de världshistoriska minnena ur det förgångna för att bedöva sig själva ifråga om sitt eget innehåll. 1800-talets revolution måste låta de döda begrava sina döda för att komma fram till sitt eget innehåll. Där gick frasen utöver innehållet, här går innehållet utöver frasen.” (Marx, *Louis Bonapartes 18:e brumaire*, 2003:150ff) Det är på denna punkt som även Derrida vill revidera Marx: där Marx hyste hopp om att det ändå går att göra sig fri från det förflutna genom en ontologi där kunskapen om samtidens egen skapelse inte skulle behöva vara beroende av (det förflutnas) spår (*mara; spectres*), menade Derrida, i hyfsad linje med Benjamin, att det radikala snarare vore att se dessa spår som möjligheter för framtiden (*l'à-venir*). (Derrida, 1993) Se även nedan.

garden of knowledge needs it”²⁸. Benjamins historieskrivning kan här tyckas vara en föregångare till den identitetsförstärkande historia som, i olika skepnader, har dominerat historieämnet sedan 1960-talet och framåt (socialhistoria, kvinnohistoria, homohistoria, folkmordshistoria, osv.). Det som skiljer honom från dessa senare versioner är dock hans totala öppenhet med att denna metodologi i grunden handlar om messianism. Denna övernaturliga ståndpunkt återfinns endast mellan raderna hos dagens historiker, eftersom en dylik religiositet är ett absolut *non grata*. Det är denna ärlighet som gör Benjamin intressant. Han säger nämligen egentligen att historien är till för att leka med, även om leken är på blodigt allvar; han säger att kronologi är ointressant eftersom det är enskilda händelser från det förflutna (inte de stora linjerna) som kan inspirera och hänföra.

Samtidigt säger han att historikern inte får glömma någonting överhuvudtaget: ”A chronicler who recites events without distinguishing between major and minor ones acts in accordance with the following truth: nothing that has ever happened should be regarded as lost for history.”²⁹ Men här måste han väl skoja med oss! Det finns ju inget arkiv i världen som kan hysa all den informationen, så hur kan han begära en sådan omöjlighet av oss? Eller kanske att han menar att vi inte ska tro att vi kan veta vad som var viktigt respektive oväsentligt i det förflutna och att det är själva denna insikt om våra egna rangsystem och begränsningar som är väsentlig? Banalt kan tyckas även det, men definitivt mer

28 från *Bruk och missbruk av historien*

29 Benjamin, Teser...III

genomförbart och med konsekvenser som jag betvivlar att vi faktiskt är helt beredda på. Speciellt med tanke på att subjektet till största delen (måste) konstitueras av just, till synes oviktiga, händelser som vi aldrig kan veta någonting om och framför allt inte råda över trots att vi inte sällan vägrar att inse vår finita kunskap och status. Vi har med andra ord kanske att göra med en sorts insikt om att det *omedvetna* styrs av det förflutna utan sorterande filter, men att vi inte nödvändigtvis måste, eller ens kan, sätta namn på alla dessa förflutna detaljer?³⁰

Hur kan man i så fall tolka följande uttalande om det förflutnas närvaro i nuet: "[f]or every image of the past that is not recognized by the present as one of its own concerns threatens to disappear irretrievably."³¹ Pålägger detta inte oss ansvaret att skriva om de förkastade händelserna för att visa att de tillhör nutiden lika mycket som det förgångna, det vill säga att orättvisor har skett och fortfarande sker. Tanken är förmodligen att vi och läsarna ska bli förbannade och vilja bidra med förändring. Detta bidrar åter till att placera Benjamin nära den historieskrivning som vi redan känner till (socialhistoria, kvinnohistoria, etc.) och som i sin senmoderna form har visat sig vara ungefär lika radikal och samhällsomdanande som den hegemoniska identitetspolitiken i allmänhet. Tolkar man däremot istället Benjamin utifrån hans "nietzscheanska" influens, så får vi ett upprop för att det är just de händelser som den

30 I *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Origin of German Tragic Drama, 1998) verkar Benjamin explicit förespråka denna hållning, då han i en kritik mot vad han kallar "vänsterns melankoli" skriver att "melankoli förråder världen för kunskapens skull. Men i sin orubbliga självupptagenhet, omfamnar den döda objekt i sin kontemplation för att kunna befria dem." (Benjamin, 1998:157)

31 Benjamin, Teser...V

samtida hegemoniska historieskrivningen inte vill kännas vid som kan ge en ledtråd om vilket samhälle nutiden *begär*. Då blir det istället en fråga om att gräva fram den smutsiga och maktgiriga genealogin, den som visar hur moralen inte är ett pre-ontologiskt faktum eller ett kategoriskt imperativ, utan en maktutövning som inte i första hand är intressant för att den är orättvis mot marginaliserade och förföljda, utan för att moralismen i sig är en hämmande faktor som inverterar hela offerskapet och förvandlar människor med makt och möjligt inflytande till ressentimentala slavar. I detta fall förleder dock förmodligen Benjamins Nietzsche-citat oss en smula: Benjamins messianism drar trots allt det längsta strået i slutändan där offren är arbetarklassen och deras revolution ska baseras på hat, hämnd och moralism i en ganska klassisk ressentiment reaktion. Mer givande är därför kanske att följa Benjamins egen metod och göra en anakronistisk läsning – spränga upp historien – och, såsom både Brown och flera med henne, lägga Benjamin jämsides med Derrida.³² Då förvandlas istället de ”bitar av det förflutna” som hotar att försvinna på grund av nutidens hegemoniska historieskrivning till derrideanska spöken och Benjamins messianism kan, med ett par väsentliga revideringar, läggas in i Derridas specifika (icke-)messianska ”kommande framtid” (*l'à-venir*).

Derrida myntade begreppet ”hauntology”: en fransk-engelsk ordlek då det engelska ordet med fransk brytning uttalas precis som ”ontology” men syftar på verbet *to haunt* (hemsöka, spöka). Derrida utvecklade genom detta begrepp en hel teori om det så kallade marxistiska spöket

32 Brown, 2001

och vår uppfattning av det förflutna som något som ständigt hemsöker oss. Grundläggande här är Derridas förståelse för det möjliga och dess beroende av omöjliggörandet; det som har gjorts och åter igen görs omöjligt i nutiden, utgör alltid den utsida som vår egen existens är beroende av.³³ Ingen händelse är därför determinerad och därför innebär varje händelse alltid att ett antal andra möjligheter förkastas. Dessa möjligheter renderas omöjliga i efterhand (bland annat genom teleologisk, kronologiskt baserad historieskrivning) och cementerar den inträffade händelsen såsom den enda möjliga. Således är varje inträffad händelse intimt beroende, till och med konstituerad, av de omöjliga och förkastade alternativen som på så sätt omringar händelsen som just osynliga spektra. De kan inte erkännas eller tillskrivas någon existens (de har ju inte inträffat), men ändå insisterar de på uppmärksamhet, en uppmärksamhet som historikern/subjektet för det mesta helst inte vill bli påmind om då den skulle innebära en möjlighet att tänka inte enbart historien annorlunda, utan även nutiden och det egna jaget: ”Jag är inte jag i mig själv. Jag är inte ens jag bara på grund av inträffade händelser i det förflutna. Jag är jag för att jag inte erkänner andra möjliga jag, det vill säga även på grund av *icke* inträffade händelser i det förflutna.” Således skulle man kunna säga att det (självfallet) inte är de döda som återkommer, det är deras förkastade möjligheter att ha levt ett annat liv som hemsöker oss. Eller såsom Brown, i närmast parafrasering av Marx, uttrycker det: ”I en historisk dimension är det följaktligen de döda och de ännu-*ej*-födda som *trycker på sina begränsningar och krav* med en omistlig men osynlig kraft [*power*], en kraft som även överskrider våra

33 Derrida, 1993

vedertagna utformningar av aktörskap [*agency*].”³⁴ Det okonventionella aktörsskapet uppstår för att det inte är *de döda* som gör detta, det är vi som *upplever* att de gör detta och således är det uppenbarligen frågan om ett aktörskap som kräver ett omedvetet.³⁵

Det förflutna, precis som det omedvetna, kan vi aldrig greppa eller förstå i sig självt. Vi kan inte sätta ord på det utan att samtidigt göra det till något nutida och medvetet. Men vi vet ändå att det finns ett förflutet, för dess tecken är samtidigt överallt omkring oss: tecken som alltid och oavsiktligt medför ”lämningar” (*remainder*) eller ”spår” (*trace*).³⁶ I (ännu) en parafrasering av Marx använder litteraturvetaren Judith Butler språket som liknelse i det sammanhanget: “Vi väljer inte det språk vilket vi föds in i, vilket betyder att vi föds in i en uppsättning spår som på det stora hela har förlorat sitt upphov [*origins*] men som konstituerar det oåterhämtligas överlevnad.”³⁷ Det är med andra ord inte dessa spårs källor eller ursprung som påverkar oss, det är inte heller deras specifika ålder eller tillskrivna storhet som är av betydelse, utan det är som insis-

34 Brown, 2001:149 (min övers.; min kursiv.)

35 Som Liz Stanley så precis framför det i följande citat, verkar det ibland lätt att glömma att Derridas projekt alltid är materialistiskt: ”Such ‘materialist’ and ‘realist’ approach to lives and reality is not usually associated with Derrida or de Man in either deconstructionist accounts or those of critics of deconstructionism, although it is a strong feature of the work of both: They are better social theorists than either their followers or their critics give them credit for.” (Stanley, 2002:15, n.3)

36 Rättare sagt, de engelska texterna rörande Derridas hauntologi använder dessa begrepp. Derrida använde *la trace* respektive *la restance* (*resistance* + *reste*), vilka är relativt allmänna derrideanska begrepp som lika bra kan ha en (icke-)spatial som en (icke-)temporal mening.

37 Butler, 2005:31

terande, om än oftast förträngda, *bevis* på både subjektets bundenhet och förgänglighet som dessa spår är av intresse. Man skulle med andra, och engelska, ord således kunna säga att "the past is before us" i *enbart* dess spatiala mening: vi står alltid framför det förflutna och stirrar in i dess husväggar, dess dokument och dess landskap utan att vi kan se det som det förflutna *per se*, då de alltid redan är de spår som *utgör* nutidens husväggar, dokument eller landskap, oavsett om det handlar om samma husvägg, dokument eller landskap som för 300 år sedan.³⁸ Dessa lämningar är därför inte enbart det som konstituerar oss, utan de är i sin tur helt och hållet beroende av *våra* möjliggörande handlingar och Butler fortsätter därför: "We inherit the traces of the dead even when we were not the intended recipients, but in the moment that we give away our own words, we participate in a certain wild future of inheritance, one for which no framework for kinship exists. We are not sure 'who' survives, but there is a surviving that takes place, spectral, haunted, in and through the trace."³⁹

Det "spökiga" i sammanhanget är att varje lämning som överlever ("står över livet"; *survivre*) är en samtidig uteslutning av andra möjliga och omöjliga lämningar. Ett nedrivet hus skapar en tom plats för ett annat hus som därför är beroende av det nedrivna huset för sin existens, och på samma sätt innehåller ett dokument negativa spår av alla de oskrivna

38 Ordet "utgöra" är faktiskt rätt passande, då det implicerar att något görs "uti-från"- från någon annanstans, -samtidigt som det implicerar det som faktiskt bildar någonting här och nu. Derridas syfte att implodera "ute" och "inne" kan således sägas skymta fram i detta lilla germanska begrepp.

39 Butler, 2005:32

eller försvunna texter som aldrig fick/får en chans. Det är med andra ord frågan om den derrideanska dekonstruktionen, där en text i både sin snävaste och sin bredaste bemärkelse alltid utesluter någonting som därmed konstituerar texten genom sin frånvaro (ett *a* är ett *a* för att det inte är ett *b*, *c*, *d*, *e*, *I*, *2*, *3*, *§*, *?*, *#*... etc., där dessa andra möjliga tecken utgör *a*:s spår). Dessa andra möjligheter befinner sig således inte *i* texten utan måste med nödvändighet befinna sig utanför och kan endast insistera (i motsats till *existera*) från någon annanstans (*elsewhere; ailleurs*). Varje lämning är en materialiserad möjlighet som bär med sig spektra av andra, immateriella möjligheter och detta *vet* vi även om vi inte alltid erkänner det. I psykoanalytisk mening är ett sådant erkännande ofta omöjligt för subjektet då vi, precis som allt annat, har materialiserats utifrån samma premisser. För att då ”slippa” påminnas om denna förkastade vetenskap, verkar vi ibland föredra att fördjupa oss in absurdum i lämningarnas *ursprung* som om de funnes enbart i och för sig själva och därför skulle fungera som legitimerande bevis på vår egen autonoma livsbana och närvarons metafysik i allmänhet. Som vi ska se senare leder detta enligt Derrida inte sällan till en oroande ansvarslöshet och oförmåga att sörja, men det kastar även ljus över historikerns begär till både detaljerna och den berättelse som de ska passas in i: denna fascination som strävar mot att förkasta det som ”insisterar från någon annanstans” för att det utgör det obestridliga beviset på vår egen oetiska hållning och betvingande förgänglighet.⁴⁰

40 “Detta missförstånd avslöjar inte ett oavsiktligt misslyckande å forskarens eller filosofens sida. Det handlar faktiskt inte om en ignoransens synd eller en brist på kunskap. Det är inte för att de inte vet [*faute de savoir*] som européer inte läser deras historia som en historia om ansvar. De europeiska historikernas missförstånd rörande historicitet, vilken redan i första hand är ett missförstånd om vad som län-

Det är bland annat oförmågan att sörja som Benjamin varnar oss för i artikeln när han i sin kända beskrivning av Paul Klees tavla *Angelus Novus* skriver: ”Där vi ser en kedja av händelser, ser han bara en enda katastrof som fortsätter att trava spillror på spillror som vräks framför hans fötter. Han skulle gärna vilja stanna och återuppväcka de döda och göra helt det som har slagits sönder.”⁴¹ Det förflutna är här inget annat än en hög av döda människor, det är oundvikligen så, och ändå önskar vi (för vår egen skull, liksom för andras och i synnerhet för den Andres skull) att det ska vara något mer, att det ska finnas en mening med all denna död. Så vi vill skapa helhet i detta kaos och, genom denna helhet, (åter)upprätta de döda. Det är en högst religiös önskan som historikern hyser, men som framgår ovan inte var något som den messianske Benjamin själv trodde på: just den typen av upprättelse var omöjlig av den enkla anledningen att dött är dött och det förflutna endast skärvor i nutiden politiska spel. (”Men en storm blåser från Paradiset och den har tagit tag i hans vingar med en sådan kraft att han inte kan fälla in dem. Denna storm driver honom oemotståndligt mot framtiden mot vilken hans rygg är vänd, medan traven av spillror framför honom växer skyhögt. *Denna* storm är vad vi kallar för framsteg.”⁴²)

kar samman historicitet med ansvar, förklaras tvärtemot med den höga grad i vilken deras historiska kunskap förhindrar, begränsar eller genomdränker dessa frågor, grunder och avgrunder, för att med naiv förmäthenhet totalisera eller naturalisera dem, eller, vad som innebär samma sak, förlora sig själva i detaljer.”(Derrida, 1996:4, min övers.)

41 Benjamin, Teser...IX

42 Ibid.

Benjamins messianism riktade sig därför inte heller mot framtiden utan istället mot dessa skärvor av det förflutna (*monader*) och deras sprängkraft i nutiden. För Derrida har denna messianism dock tömts på sitt historiematerialistiska innehåll och den alltid kommande framtiden (som alltid förskjuts framåt) är av högsta intresse då den inger hopp om (och rädsla för) att allt fortfarande kan hända. Till skillnad från Benjamin valde därför Derrida att kalla denna syn för messiansk *utan messianism* och han fokuserade på framtiden för att han såg *både* det förflutna och framtiden som bestående av samma stoff i form av aldrig helt definierade (*o*)*möjligheter*. Det förflutna *var* inte enbart kontingent utan *är* det fortfarande genom dess ständigt hemsökande spöken och framtiden är ett löfte utan innehåll där det är just dess innehållslöshet som är det hoppfulla och emancipatoriska.⁴³ Det är också just detta tillstånd som innebär förmåga att ta ansvar och att sörja det förkastade. Det kan låta som ett märkligt krav men utgör faktiskt grunden i en derrideansk etik som historiker kanske kan ha viss nytta av.

Låt oss använda en kliché i form av attacken mot *World Trade Center* den 11 september 2001 som exempel. Vad som gjorde denna händelse traumatisk för västvärlden är inte det centrala i sammanhanget (om än inte oväsentlig i andra sammanhang, då det är en fråga som avslöjar en rad olika postkoloniala identifikationer som många av oss nog inte var särskilt stolta över då vi inför just denna katastrof fann oss maktlösa att förhindra våra tårar). Frågan är istället vad vi alla inte tilläts att sörja, oavsett identifikation och hemvist. Jag var förmodligen inte den

43 För en mycket klagörande diskussion om skillnaden mellan Benjamins och Derridas messianska anspråk, se Ware, 2004

enda som under ett kort ögonblick strax efter händelsen upplevde att allt fortfarande var möjligt och att det någonstans (*ailleurs*) ruvade en helt fantastisk möjlighet att bryta status quo. I grova ordalag kan man formulera det som att inte enbart den amerikanska regeringen, utan alla världens regeringar (höger eller vänster) hade *möjlighet* att säga: ”Våldet slutar här. Vi vill inte mer. Vi har förstått. Vi är bättre än de som mördar.” Istället begärde vi alla, från höger till vänster, att få veta *vem* som låg bakom attacken och vi bidrog på så sätt till att naturalisera hämnden som den enda möjligheten.

Det handlar alltså om de ointetgjorda möjligheter som vi inte tillåts att sörja eftersom de skulle avslöja både USA:s och våra egna handlingar efter attacken som möjliga men inte nödvändiga. Vi skapade (oundvikligen) att antal spöken som hemsökte oss och då spöken är abstrakta och saknar kropp är de mycket svåra att sörja som objekt.⁴⁴ På grund av denna svårighet att sörja och det otillåtna i att erkänna denna etiska

44 Žižek kastar här in en protest i form av Hegel som menar att förvisso finns det inget värde i att fylla framtiden eller definiera rättvisan med storheter som Gud, Kommunismen eller Naturen. Men gengångarna kan och bör likväl avslöjas som ”en liten bit verklighet” för att påvisa vårt eget *förmedlade* (icke-ontologiska) vara. Spökerna bör därför inte definieras som abstrakta: Hamlet snackar med dödskallen som om det vore den människa som skallen en gång hörde ihop med och det är medels detta snack som Hamlet blir Hamlet – men inte för att han *nödvändigtvis* tror att skallen kan höra honom, utan just för att skallen är ett dött ting som inte kan ge svar på tal. Således *blir* skallen spöket, eller som Hegel uttrycker det: ”Andens vara är ett ben”, det vill säga det sublimes hyser ingen fantastisk hemlighet som vi (enligt Derrida) inte bör nämna vid namn, utan är alltid något torftigt materiellt som aldrig helt kan representera Anden. Det är just på grund av detta misskännande och just för att den tar upp plats (men aldrig ”tillräckligt”), som det världsliga objektet fyller ut den tomhet som annars vore det outhärdliga alternativet. (Žižek, 2001:227ff ; se även översättarens efterord, s. 274ff).

förlust inför oss själva, kom förlusten att hemsöka oss och till vårt vänster-melankoliska försvar tog vi till det tunga artilleriet i form av förkastande och projicering: ”Nej, det kunde inte ha skett annorlunda. Nej, det är inte vårt fel. Det är enbart Bushs och högerns fel”. Och i samma stund kan man säga att vi stängde dörren till andra möjligheter i framtiden.⁴⁵ För att förhindra att dessa förluster (i ordets båda bemärkelser) blir en paralyserande och identitetsinvestering melankoli, krävs det således att vi erkänner och sörjer att det inte enbart är Bush som stänger denna dörr. Ett sådant erkännande kräver därför alltid en vägran att investera i en fix och utopisk framtid – den (o)möjlighet som nämndes ovan skulle inte med nödvändighet ha lett till en *bättre* värld, endast en *annan* värld. En fix framtid är nämligen lika paralyserande och totaliserande som en fix samtid och hoppet står till det kontingenta *i sig*. ”Den kommande framtiden” (*the future-to-come; the "not yet"; l'à-venir*) är därför enbart väsentligt för dess obestämbara möjligheter – inte dess bestämbara – då den i sig själv innebär ständigt nya stunder av möjliggöranden, ständigt nya chanser att välja det svåra, omöjliga, besvärliga, komplexa istället för det lätta, förenklade, narcissistiska, ressentimenta. Denna erkännande sorg är en derrideansk *etisk* handling.

45 Se Wendy Browns artikel om Benjamins ”left melancholy”, Brown 1999. Väsentligt i sammanhanget är också att det som har gjorts omöjligt inte behöver vara något som vi definierar som ”det goda”, det vill säga det finns inget krav på att förlusten är en förlust av något som vi önskar även om mitt exempel ovan kan verka antyda det.

Det radikala anspråket och rättvisan

Att (er)känna att spår och spöken utgör en konstituerande del av den egna samtiden och det egna subjektet leder till ansvarstagande för denna samtid. Ansvar drivs i sin tur, enligt Derrida, av en förståelse för rättvisa som har lite gemensamt med vår konventionella förståelse för rättvisa som liktydig med balansräkning och vedergällning. Rättvisa hos Derrida kan, precis som den kommande framtiden, inte fyllas med innehåll. ”Att vara rättvis” är därför något som alltid förskjuts framåt och som är omöjligt att veta om man är eller inte. Rättvisa är således inte möjligt som ett (distributivt eller retributivt) tillstånd, men däremot alltid som en möjlighet.

En liknande position intar demokrati, där det samhälle som hävdar att man har *uppnått* demokrati genom just detta uttalande avslöjar sig själv som totalitärt med avsikt att monopolisera vad demokrati är och kan vara. I det liberala samhället och den samtida forskningen finns dock samtidigt en rädsla för att bli utpekad som just uteslutande och totalitär och resultatet är inte sällan ett kolonialiserande försök att inkludera allt och alla (i samma samhälle, i samma teori, i samma forskningsstudie). Vad som därmed förkastas är att ett beslut som utesluter något har gjorts och alltid måste göras. Det går inte att inkludera allt, då upphäver vi *différance* och vår egen existens – ett tillstånd som brukar tillskrivas psykosen – och därför står vi inför det nödvändiga i att se beslutet i varje specifik situation; först då kan vi argumentera för det ena eller det andra på ett rättvist sätt. Frågan är förstås hur Derrida och andra så kallade poststrukturalister kan tala om ett eget, individuellt

beslut? Derrida svarar dock med att det inte är *vad* vi beslutar som är det väsentliga, utan att vi vet att ett beslut har skett: "[...] om handlingen bara utgörs av en enkel tillämpning av en regel, att genomföra ett program eller utföra en beräkning, då är den kanske legal, i enlighet med rätten, och kanske metaforiskt rättvis, men det vore fel att säga att beslutet är rättvist. Helt enkelt därför att det inte har funnits något beslut i det här fallet."⁴⁶ Samtidigt menar Derrida att en lag eller rätt är nödvändig för rättvisan, men endast för att en världslig lag, använd på rätt sätt, ger möjlighet till det föregivna beslutet: "För att till exempel en domares beslut ska vara rättvist måste det inte bara följa en rättslig regel eller en allmän lag, utan det måste stå för den, bejaka den, styrka dess värde genom en tolkande, återupprättande handling, som om lagens begränsning inte fanns dessförinnan, som om domaren själv uppfann den vid varje fall."⁴⁷ Det är denna "galna" låtsaslek, där domaren själv vid varje tillfälle bör ta ställning till lagen och bruka den som om den vore hennes eget ansvar, som är en förutsättning för beslutet. Med andra ord, vi har inte valt våra lagar själva och vi kan inte heller bryta eller förändra dem utifrån en icke-konstituerande position, men vi kan behandla lagen *som om* vi vore ansvariga för hur den appliceras i den enda position där vi kan påverka något: i det enskilda fallet här och nu. Det vill säga raka motsatsen till det *som om* vilket hellre betar sig som om lagen är någon annans ansvar och därför kräver en universell, oargumenterad applicering. Detta "personliga" ansvar att erkänna sitt beslut som just ett beslut är således en handling som kräver en sorts

46 Derrida, 2005:33

47 Derrida, 2005:33

strategisk historielöshet – ”som om lagens begränsning inte fanns dessförinnan, som om domaren själv uppfann den vid varje fall” – som inte bortser från det förflutnas konstituerande kraft, men däremot vägrar att respektera dess uttalade krav på legitimitet bara för att det *har hänt*.

Derridas ”totaliserande” konstaterande att uteslutning är nödvändigt för mänskligt handlande och tal är därför inte en helt välkommen insikt i en liberal demokrati eller en historieforskning där historisering och hermeneutik utgör existensberättigandet. Detta även när Derrida menar att det våld som alltid krävs vid uteslutningar kan placeras på en glidande skala och att den ena änden av denna skala är mer eftersträvansvärd än den andra. Den så kallade postmoderna hållningen inkluderar förvisso inte sällan denna Derridas insikt i en eller annan tappning, men, såsom Brown visar verkar vi tro att det innebär ett slut på det emancipatoriska projektet och alla möjligheter till en annan samhällsordning: ”Om sanningsregimer oundvikligen är totalitära, vad återstår då av de emancipatoriska anspråken på det bästa sättet att reglera och styra mänskliga varelser? [...] På ett perverst sätt verkar denna känslighet mot fundamentalism överlämna oss åt samtiden, inte för att den är friare eller på andra sätt bättre än alternativen, utan för att strävan efter konkreta alternativ oundvikligen inbegriper oss i den avsiktliga kungörelsen av en sanning, i motsats till att förhandla eller passivt leva under en sådan.”⁴⁸ Vad som alltså lätt kan glömmas bort i dagens postmodernism är att Derridas filosofi de facto gör ett universalistiskt, a-historiskt anspråk och att det är tack vare detta an-

48 Brown, 2005:101 (min övers.)

språk som Derrida (eller Lacan eller Brown) kan vara radikala.⁴⁹ Det är nämligen frågan om ett fundamentalt annorlunda anspråk som, till skillnad från socialkonstruktivism, historisering, identitetspolitik eller universella mänskliga rättigheter, inte kan annekteras av den samtida (neo)liberalismen.⁵⁰

För historiker borde detta vara intressant, då de nödvändiga (men kontingenta) uteslutningar som ger upphov till derrideanska spöken, öppnar upp för en diskussion om både ansvar och skuld i förhållande till förfluten tid. Ansvar har redan kort berörts ovan och det visade sig ha väldigt lite att göra med ”ansvaret att berätta vad som hände”. Skuld, å sin sida, är ett icke-begrepp hos Derrida. För att förtydliga detta, kan jag återupprepa Butlers ord ovan: “We inherit the traces of the dead *even when we were not the intended recipients* [...]”. Frågan är vilken skuld som kan uppstå gentemot tidigare generationer när deras intentioner aldrig träffar den kommande framtid de hade i åtanke? Eller när de spår som är effekten av deras handlingar kanske inte ens hade en intention riktad mot framtida generationer, utan endast handlade om egna positioneringar, egen överlevnad, egen subjektivering? Således blir den skuldideologi som en stor del av den politiskt applicerade historiska forskningen idag är beroende av meningslös. Istället för obetalda räkningar från det förflutna som vi skulle ha i uppgift att betala, kan man

49 Bör tilläggas att jag här syftar på Lacans begärsteori i generella termer; i dess specifika delar kan man dock diskutera de universella anspråk han gör vad gäller könsskillnaden (se framför allt Butler, 1993, kap. 2 och 7).

50 Derrida är dock något mer hoppfull inför de mänskliga rättigheternas möjligheter än jag är här. Se exempelvis Derrida, 2001.

hellre tala om arv eller gåvor, men även då endast i den derrideanska meningen av gåva ("Man kan förmodligen säga att en gåva som kan kännas igen som en sådan i dagsljus, en gåva avsedd för erkännande, omedelbart skulle upphäva sig själv."⁵¹) där givaren av nödvändighet förblir okänd och erkännandet av gåvan såsom en gåva med adressat och krav på reciprocitet genast medför en diskvalificering. Således bör den inte inge skuld oavsett innehåll eller avsändare. Huruvida vi vill ha "gåvan" eller inte är oviktigt, den är redan given (i form av spår och lämningar) och oavsett om den var avsedd som en gåva eller inte (vanligtvis inte), har den ändå formen av ett *överlämnande*. Måhända Derridas ordval ändå verkar måla den i positiv dager, men om man drar sig till minnes att Benjamin kallade denna gåva för "spillror på spillror som vräks framför [oss]" kanske dess förutsättningslösa värde blir tydligare.

Vad återstår då för historikern att göra på skuldens och förlåtelsens område? Derrida kan här själv fungera som metodologiskt exempel när han i en artikel från 1999 (*Le Siècle et le pardon*⁵²) ger exempel på hur de offentliga ursäkter som dominerar vår samtid begår brott mot just gåvans och förlåtelsens grundregler så fort de har ett mål eller ett syfte: "Varje gång som förlåtelsen står i ett ändamåls tjänst, om än ett ädelt och andligt sådant (återlösning, frälsning, försoning eller räddning), varje gång som den syftar till att återupprätta ett normaltillstånd (socialt, nationellt, politiskt eller psykologiskt) genom ett sorgearbete, genom någon minnesterapi eller minnesekologi, då är 'förlåtelsen' oren – lik-

51 Derrida, 1995:29

52 I *Le Monde de débats*, december 1999; översatt i *On Cosmopolitanism and forgiveness*, Routledge 2001

som dess begrepp.”⁵³ I så motto kan förlåtelsen endast vara en exceptionell handling där den tid som anses nödvändig för att läka alla sår inte finns, där ingen medlare finns, där ingen mening finns: ”[f]örlåtelsen är inte och bör inte vara vare sig normal eller normerande eller normaliserande. Den bör förbli exceptionell och extraordinär, ett försök att göra det omöjliga: *som om den avbröt den historiska tidslighetens vanliga flöde.*”⁵⁴ Har tid passerat, har vi en ny generation som talar för den förras gärningar. Det må vara att parterna förväntas försonas och be om förlåtelse, men det är just för att förlåtelsen då är förväntad, uppsatt som ett krav, som den inte längre förlåter mer än det som då anses vara förlåtligt. *Att förlåta det oförlåtliga* är, enligt Derrida, därför den enda riktiga förlåtelsen. Självklart blir en sådan förlåtelse omöjlig i derrideansk mening: ”det är det omöjligas galenskap”.⁵⁵

Utifrån denna korta och mycket förenklade redogörelse av Derridas förlåtelse, kan historikern kanske ändå dra slutsatsen att den omöjliga förlåtelsen är en typ av ideal som det är mänskligt omöjligt att uppnå. Det är således inte upp till en stat, en domare eller ens en anhörig, att förlåta eller förlåtas. Och lika lite är det upp till historikern som i sin strävan att skapa förståelse för förflutna människors tankar och handlingar (oavsett om de bedöms som goda eller onda), inte sällan går över gränsen från ”förståelsen” till den orena ”förlåtelsen”. Om där ens finns en gräns: ”Vad gäller förlåtelse är det *à ena sidan* nödvändigt för båda parter att förstå försyndelsens natur [*the nature of the fault*], att veta

53 Derrida, 2001:31 (översättning i Ricoeur, 2000:569)

54 Derrida, 2001:31 (översättning i Ricoeur, 2000:569; min kursiv.)

55 Derrida, 2001:45

vem som är skyldig till vilken ondska gentemot vem, etc. Redan det en mycket osannolik sak. [...] Samtidigt är det i själva verket nödvändigt att alteritet, icke-identifikation, till och med oförståelse, förblir oreducerbart. Förlåtelsen är därför förryckt. Den måste, med klarhet, dyka ner i det obegripligas natt. Kalla detta för det omedvetna eller det icke-medvetna om du vill. Så snart som offret ”förstår” förövaren, så snart som hon utbyter, talar, instämmer med honom, har försoningsscenen påbörjats och med den, denna ordinära förlåtelse som är allt annat än förlåtelse.”⁵⁶

För historikern krävs det därför förmodligen ett annat sätt att hantera de döda, där vår egen kunskaps ändlighet (*fnitude*) tas på allvar. Detta är en rätt svår uppgift för en företrädare för ett ämne som är helt fokuserat på att förstå eller beskriva det förflutna: vi jämför, räknar, studerar, analyserar och berättar om döda människor som om vi upptäcker någonting som tidigare har varit osynligt; någonting som endast historikern kan göra på rätt sätt och därför har ett legitimt (det vill säga lagligt) anspråk på. Vari ligger vårt egenintresse i detta? För ett sådant finns oavsett om det även finns en allmännytta eller inte. Varför blev vi annars just historiker och inte någonting annat som anses vara lika legitimt allmännyttigt? Vari ligger tillfredsställelsen att berätta en historia ”från” just det förflutna? Att finna ett dokument som kan berätta ”mer”? Att lägga samman, förklara och klassificera förgångna händelser? Att kronologisera? Handlar det om möjligheten att kunna sätta punkt efter att detta liv, denna epok, denna nation, denna lag har gjorts

56 Derrida, 2001:48f (min övers.)

synligt, för att sedan gå vidare till nästa i en strävan efter att rädda ytterligare ett liv från dödens glömska? Ligger det skrämmande som vi vill undvika just i att låta alla dessa döda människor förbli en del av en anonym massa som vi inte vill identifiera oss med? Vi räddar de dödas liv genom att (åter) ge dem ett namn, en livsberättelse och en död, men är drivkraften vår egen rädsla för att inte själva få denna ynnest efter vår död? Att bli en i den anonyma massan? En spillra i Benjamins hög av katastrofer? Är det därigenom odödlighet *för oss själva* vi söker? En narcissistisk odödlighet som, till synes paradoxalt, uppnås genom att arbeta mot det förflutnas tillstängning (*closure*) och därmed mot en finit tid med ett löfte om evigt liv efter att historien är slut?

I så fall har vi parallellt med viljan att göra oss själva odödliga genom att rädda andra (i en anakronistisk invertering av den gyllene regeln: ”såsom jag har handlat mot de döda, kommer också jag att bli behandlad efter min död”), även drivkraften att skriva färdigt historien eller livsberättelsen och knyta igen det förflutnas påse genom de årtal vi tillskriver den dödes liv eller en epok, den kontext vi ger en lag eller en nations utveckling: en början, ett slut, ett antal ”närliggande” händelser som antas ha med saken att göra – aldrig ”ailleurs” – och som historikern själv sätter in berättelsen. *I den meningen är vi alla ”fukuyamianer”*; alla historiker tror på den kompletta, slutna historien (”vi är bara inte där riktigt än”), varför skulle vi annars vilja förstå/förlåta det förflutna när det de facto inte finns något att förstå? Det yttersta beviset på detta är att få, om ens några, illdåd har blivit förlåtna av dem som drabbades, det vill säga historien är full av oavslutade relationer och händelser som ingen (längre) kan avsluta. Det förflutna är ofullständigt, men histori-

kern drivs på av begäret att göra det fullständigt, att göra gapet mellan det förflutna och samtiden osynligt, igenklistrat, igenfyllt med trådar, pilar och sammanhang. En enda stor, sluten helhet utan skillnader och gränser (en liberal dröm om något!)⁵⁷ 58

Det är därför tydligt att dessa två drivkrafter är beroende av varandra, till och med reducerbara till samma typ av fetischistiska (döds)drift: att nå den tillslutna, kompletta historien där tiden slutar, utan att behöva konfrontera döden personligen. Måhända är det därför möjligt att använda sig av Benjamin och Derrida för att konstatera att förhållandet mellan odödlighet och ändlighet borde vara det omvända, här sammanfattat i en närmast truistisk mening: *det förflutna är oändligt och historikern är dödlig*. Vi kan inte återupprätta (*ablohsen*) det förflutna och själva det faktum att den rena förlåtelsen är omöjlig påvisar just hur inkomplett det förflutna alltid är. Således är det inte vår uppgift att läka sårn – det var de nu dödas uppgift och de lyckades inte.⁵⁹ Ingen kan

57 Se exempelvis Göran B. Nilson i *HT*, 2005:2 som upprepade gånger skriver: "Det förflutna sträcker sig ända fram till nuet." (Nilson, 2005:189)

58 Denna slutsats kan tyckas säga emot Michel de Certeaus (och Derridas) observation att västerländsk historieskrivning är beroende av en konstruerad uppdelning mellan det förflutna och nuet (de Certeau, 1988), men hans poäng är snarare densamma: historikern delar upp det förflutna i bitar ("epoker) för att skapa en sorts objektifierande distans som historikern samtidigt vill omsluta med sin "tidlösa" kunskap: "Historiography tends to prove that the site of its production can encompass the past: it is an odd procedure that posits death, a breakage everywhere reiterated in discourse, and that yet denies loss by appropriating to the present the privilege of recapitulating the past as a form of knowledge. A labor of death and a labor against death." (de Certeau, 1988:5)

59 "Låt de döda begrava de döda" upprepade Marx ett antal gånger. Samma ord tillskrivs även Jesus. Poängen är självfallet att det är en omöjlighet för de döda att begrava de döda, men att de trots allt är de enda som *kunde* ha gjort det. De döda

göra det åt dem och därför bör vi lära oss att leva med de spöken som är resultatet av dessa (ständiga) misslyckanden. Det är den enda läxa historikern egentligen har att lära ut.

För att kunna leva med dessa spöken, krävs således ett sätt att sörja förlusten av vår omnipotens. Derridas texter om sorg berör i första hand sorgen över en bortgången närstående människa, men frågan är hur användbar hans strävan efter en icke-approprierande sorg kan vara i samband med ”förlusten av kontrollen över det förflutna”? Om vi omformulerar det som att historikern (alltid redan) har förlorat det förflutna och att hon, trots detta, till största delen har ägnat sig åt återupprättelsen, har vi redan där gjort förlusten något mindre abstrakt. Strävan att återupprätta, berätta om, lägga till rätta, organisera och förstå det förflutna kan i så fall ses som ett försök att sörja som till fullo approprierar och kolonialiserar det som inte kan tala historikerns samtida språk (inte olikt den rumsliga kolonialiseringen som ägde rum parallellt med historieämnets framväxt och institutionalisering i västvärlden). Det är en förlust som inte erkänns men som samtidigt är helt avgörande för själva driften att fylla det förflutna med innehåll. Det är med andra ord det som gör detta sorgearbete till en melankolisk och självreproducerande förlust. Det är Benjamins ängel vi åter står framför: den historiens ängel som gärna vill stanna tiden, knyta igen påsen, för att hjälpa offren från det förgångna, men som inte kan av den enkla anledningen att det förflutna är någon annanstans och historikerns makt är begränsad. Vägran att inse denna maktlöshet leder till en melankolisk historiker.

misslyckades således med sin uppgift, men det är inte vår uppgift att göra den åt dem eftersom vi inte ens *kunde* ha gjort det.

Hur kan vi då sörja annorlunda, utan att fylla de döda med vårt innehåll, utan att (åter)fylla oss själva med det vi tillskriver de döda? Derrida laborerar med några alternativ när han frågar om "[...] den mest betryckande, eller den mest dödliga av otrohet [är] den *möjliga sorg* som skulle göra till en inre del av oss själva den bild, idol eller ideal av den andre som är död och som endast lever inne i oss? Eller är det den omöjliga sorg som genom att lämna kvar åt den andre dess alteritet och därigenom respekterar hans ändlösa försvinnande, antingen vägrar eller är oförmögen att ta in den andre i sig själv som i en sorts narcissistisk grav eller kassavalv."⁶⁰ Att inte sörja alls är med andra ord hans svar.⁶¹ Återigen en omöjlighet – men kanske endast i fallet med närståendes bortgång? Måhända är den betydligt mer möjlig just i fallet med historikern, där ju läxan var att lära sig att leva med spöken och inse det förflutnas konstituerande inverkan utan att förälska sig i dess detaljer. Eller som Brown formulerar det i sin analys av just Derridas önskan att *lära sig att leva till slut*⁶²: "[a]tt lära sig att leva utan all denna rekvisita innebär i sin tur att lära sig att tillämpa en etisk hållning och att sträva efter politisk rättvisa inom en värld som är kontingent, oförutsägbar, inte helt vetbar och styrd av vare sig yttre krafter eller av inre logik.[...] Spöken utgör således sinnesbilden av ett postmetafysiskt sätt

60 Derrida, 1986:6 (min övers.)

61 Derrida gör en skillnad mellan att *inkorporera* en förlust (melankoli) och att förlusten *introjiceras* (den döde blir en sort självständig del i det inre, inte en sammanblandning, vilket gör det lättare för den sörjande att komma över sorgen, men det kolonialiserande momentet kvarstår dock). "Icke-sorg" är det som Derrida ser som både en lösning på sorgen (den äger ju inte rum) och på kolonialiseringsproblemet då den respekterar den andres alteritet och ändlighet. (Derrida 1986)

62 Derrida, 2003:25

att leva; ett sätt att leva som är genomsyrat av element – kan vi kalla dem för 'materiella villkor'? – som inte står under vårt inflytande och som inte heller kan tyglas av några förnufts-, utvecklings-, framstegs-, eller strukturprojekt. Spöken gestaltar det omöjliga i att, genom endera kunskap eller handling, behärska det förflutna eller samtiden. De gestaltar nödvändigheten i att begripa vissa av det förflutnas implikationer för samtiden endast som spår eller effekter (snarare än som strukturer, axiom, lagar, eller determinationslinjer) och att begripa till och med dessa som ombytliga.⁶³

Återigen kan eventuellt Lacan vara till hjälp inför denna svåra uppgift. Derrida lämnar oss nämligen med rätt många omöjligheter, i synnerhet när hans egna sista ord var ”nej, jag har aldrig lärt mig hur man lever. Inte alls!”⁶⁴ Måhända det är för att det är omöjligt, men för historikern kanske det räcker med att låtsas? Om vi vanligtvis har låtsats att det är möjligt att fylla gapet mellan det Reala och diskursen (vi fortsätter ju för att vi, *trots allt*, vet att det inte lyckas), borde vi ju lika bra kunna låtsas någonting annat istället, med lika materiella effekter som resultat.⁶⁵ Då jaget existerar på grund av ett misskännande är vi med största sannolikhet inte beredda att ge upp denna existens genom att verkligen

63 Brown, 2001:145f (min övers.)

64 Citerad i Butler, 2005:27 (original i *Le Monde*, 04-08-18); (min övers.)

65 ”Häri ligger logiken i det omedvetnas 'list', det sätt på vilket det omedvetna bedrar oss. Det omedvetna är inte någon transcendent, ouppnåelig insikt som vi inte är förmögna att omfatta, utan snarare – för att använda Lacans ordlek på *Unbewusste* – *une bévue*, ett överseende. Vi överser med hur vårt handlande redan är inbegripet i det sakernas tillstånd som vi betraktar, hur vårt misstag är inkluderat i själva sanningen.” (Žižek, 2001:69)

ta till oss ”sanningen”. Således kan vi åtminstone försöka att misskänna oss själva *på andra grunder*. Enligt Lacan är den psykoanalytiska etiken inte nödvändigtvis att förstå och lösa problemet med varför vi inte kan ta in denna kunskap om våra egna förutsättningar, utan snarare att förstå att priset för en sådan kunskap är självupplösning. Det är ju snarare så att strävan mot det gränslösa, fullkomliga tillståndet kännetecknar de holistiska ideologierna och deras vidhängande dödsdrift och det målet delar inte psykoanalysen. Tvärtom. Det ”enda” analysanden kan göra är därför att känna till sitt begär i den meningen att man vet att det inte finns någon hemligt innehåll i, bortom eller bakom begäret trots att subjektet, för sin fortsatta existens, måste bete sig *som om* så vore fallet. Det är denna vetskap som skapar ett etiskt ansvar i form av en misstänksamhet hos subjektet gentemot den Andre oavsett om kunskapen om att den Andre inte existerar verkligen är ”inkorporerad” eller inte (hur kan en sådan kunskap överhuvudtaget vara inkorporerad, när det är misskännandet som förutsätter en kropp?). Detta är en sorts erkännande av metafysikens nödvändighet för existens (som vi känner den), men med ett viktigt upprop för att inte ta denna metafysik på dödligt allvar. Eller som Žižek, genom att citera ett slovenskt punkband, uttrycker det: ”Like Americans, we also believe in God, but *unlike them we do not trust Him.*”⁶⁶

66 Žižek, 2005:208 (kursiv i original). ”In so far as God is one of the names of the big Other, this paradoxical statement renders quite adequately the Lacanian attitude towards the big Other of language: a Lacanian is not a cynic who acknowledges only enjoyment; he counts on the efficiency of the big Other, yet he does not trust it, since he knows that he is dealing with an order of semblance...” (ibid.). Man skulle även kunna säga att syftet är att upphäva ”dålig oändlighet” på det sätt som juden i Žižek, 2001:75ff, ”avslöjar” sin hemlighet för polacken genom att, så att säga, tala om vad han gör genom att inte tala *om* hur han gör det, utan istället *göra* det genom *att* tala...

När det förflutna finns framför oss

Om man funderar på historikerns känsla för kronologi i samband med de spöken och symptom som det förflutna oundvikligen för med sig, är det kanske möjligt att finna en ingång till en annan metodologi. Här är psykoanalysens praktik ett bra exempel på hur symptom inte följer sedvanlig tideräkning, men ändå inte kan sägas följa en lika sedvanlig teleologi. Žižek (igen) ger oss den direkta kopplingen till historien: ”Lacans svar på frågan om varifrån det bortträngda återkommer är därför, paradoxalt nog: från framtiden. Symptom är meningslösa spår, vars betydelse inte kan upptäckas, inte grävas fram ur det förflutnas gömda djup, utan endast kan konstrueras retroaktivt genom det sätt på vilket analysen frambringar en sanning, en symbolisk ram, som ger symptomen deras plats och betydelse. Så fort vi träder in i den symboliska ordningen är det förflutna ständigt närvarande som historisk tradition, och betydelserna av dessa spår är aldrig givna; de förändras kontinuerligt med förändringen av signifikantens nätverk. Varje historisk brytningspunkt, varje uppkomst av en ny mästarsignifikant, förändrar retroaktivt innebörden av alla traditioner, omstrukturerar det förflutna och gör det läsbart på ett nytt sätt.”⁶⁷

Detta kräver självklart ytterligare förklaring och Žižek är (ovanligt) tillmötesgående och ger oss ett par berättelser om fiktiva karaktärer som reser tillbaka i tiden i syfte att ändra på framtiden, men det visar sig att det är just deras närvaro i det förflutna som gör att framtiden (det

67 Žižek, 2001:66

vill säga karaktärens egen samtid) ser ut som den gör. Oidipus är ett sådant exempel, för även om ingen tidsresa äger rum, är det just hans försök att förhindra spådomen (genom att fly) som gör att spådomen besannas: ”händelsen *blir vad den alltid har varit*.”⁶⁸ Detta betyder inte att allt är determinerat (Oidipus kunde ha stannat kvar hos sin fosterfamilj och spådomen hade fallit i glömska); snarare betyder det att det är först i efterhand som kontingenta händelser kan tillskrivas en (alltid konstruerad) mening. Historikern skapar därmed en idé om att besitta unik kunskap om det förflutna som de som levde i det förflutna inte hade möjlighet att inneha. Ett tydligt tecken på detta är att vi själva tillskriver framtida historiker en större kunskap än vår egen – framtidens historiker kan förklara *oss* (och därigenom döma och sedan förlåta vår okunskap).⁶⁹ Enligt Žižek är det här frågan om en klassisk överföring: ”Vad är en resa till framtiden om inte ett sådant ’övertagande’, där vi på förhand förutsätter en särskild kunskap hos den andre, en kunskap om betydelsen hos våra symptom? Vad är det, om inte just en *överföring*? Denna kunskap som den andre förmodas besitta, är en illusion. Den andre har ingen sådan kunskap, utan den etableras endast i efterhand, som en effekt av vår – subjektets – egen signifikant.”⁷⁰ Vi tillskriver således framtiden en kunskap om oss (precis som vi tillskriver oss själva en kunskap om det förflutna) som i själva verket är helt beroende av vår egen begränsade, finita kunskap. Det är utifrån det inte så underligt att

68 Žižek, 2001:68

69 Se exempelvis åter Göran B. Nilson i HT, 2005:2: ”Men facit har hon [historikern] i handen, och redan det möjliggör för henne att anlägga nya fruktbara perspektiv på situationer och skeenden, som varit omöjliga att åstadkomma för de samtida iakttagarna och kreatörerna.” (Nilson, 2005:194f)

70 Žižek, 2001:66

vi reproducerar samma saker om och om igen.⁷¹

Žižek tillägger dock även att denna överföring, som egentligen är en överföring av kunskap på den Andre, är ”en nödvändig illusion, för paradoxalt nog kan vi endast utveckla en kunskap om våra symptom via illusionen om att den andre redan äger den, och att vi endast övertar den.”⁷² Detta ekar Lacans grundläggande maxim att sanningen endast uppstår via misskännande och vi återvänder därför till den psykoanalytiska etiken där målet inte är sanningen bakom sanningen, utan att misskännandet är sanningen. Nu är insikten dock även inkluderad i tiden och den kräver därför en anpassad metodologi av historikern: en metodologi som ”tar över” kunskap med vetenskapen att den egentligen kommer från oss själva, det vill säga ett sätt att välja och använda material på som inte förutsätter att det innehåller kunskap i sig själv som historikern ”bara” sammanställer eller tolkar utifrån sin subjektiva position, utan att själva valet av material alltid redan är just ett val – ett

71 En del historiker verkar till och med mena att det är något positivt. Göran B. Nilson ger i alla fall uttryck för en sådan ståndpunkt när han i ett försök att erkänna sociala konstruktioner helt blåser förbi poängen och istället indirekt avslöjar varför verkligheten (den symboliska ordningen) ”råkar” vara i direkt överenskommelse med den liberala historikerns fantasi och begär till status quo: ”Däremot kan proffshistorikerns uppgift ingalunda vara den att fastställa *wie es eigentlich gewesen*, hur det gick till i verkligheten, eftersom människans verklighet ofrånkomligen är och förblir en social konstruktion. Visserligen och tursamt nog uppvisar denna konstruktion till stora delar en anmärkningsvärd stabilitet i tid och rum, som ger oss anledning att tro att den står i samsvar med den ”riktiga” verkligheten, den som existerar oberoende av människans uppfattning av densamma.” (Nilson, 2005:194) Med andra ord ett ganska tydligt exempel på en omnipotens-fantasi, som strävar efter att göra den egna världsuppfattningen universell och det egna subjektet odödligt.

72 Žižek, 2001:66

beslut – som kommer från oss själva. Ett val som således kommer från den egna samtiden och som genom denna ”aktörsposition” innebär ett ansvar för att det förflutna görs ”till det som det alltid har varit”.

I alla fall om man följer Derrida för vilken rättvisa ju är en fråga om att *veta* att man gör ett beslut, att man väljer att ta ett beslut när man följer en lag eller regel.⁷³ För Žižek är det kanske istället frågan om varför man ska välja något som kallas för material överhuvudtaget. Han talar nämligen hellre om ”den etiska handlingen proper” än om rättvisa och att denna handling *överskrider* alltid lagens norm, snarare än argumenterar *för* den: ”ett överskridande som, till skillnad från en simpel kriminell förbrytelse, inte endast bryter mot den rättsliga normen, utan omdefinierar vad som *är* en rättslig norm.”⁷⁴ Det är med andra ord inte ett överskridande som hänvisar till en ”högre” lag eller en ”utomrättslig” moral, såsom Derridas rättvisa i viss mening kan sägas innebära. Det är ett överskridande som syftar till en annan lag som ännu inte har universaliserats men som genom handlingen får möjlighet att ”ta över”. Både Derrida och Žižek kan här sägas vara eniga om att det värsta alternativet är att följa lagen av egoistiska skäl – för egen vinnings skull eller av rädsla för repressalier. Det alternativ som hos Derrida utpekas som det ”bästa” alternativet (och som ligger nära Kants etik) är att följa lagen utifrån en känsla av en högre moral som står ovanför lagen (”out of

73 Se gärna Skodos redogörelse och kritik mot Derridas definition av generellt ansvar och absolut ansvar i *FTI*, 2007:1. Diskussionen utgår där från *The gift of death* (Derrida, 1995), medan den i denna artikel härrör från *Lagens kraft* (Derrida, 2005) och *Marx spöken* (Derrida, 2003).

74 Žižek, 2002:170 (min övers.)

duty”). Žižeks introduktion av överskridandet (inte helt olikt det civila motståndets eller Antigones val), pekar istället ut möjligheten att *bryta* mot lagen ”out of duty” som den etiska handlingen proper. Det som Kant benämnde ”diabolisk ondska” (att bryta mot lagen endast ”for the sake of it”) blir här en möjlighet för det hitintills omöjliga.⁷⁵ Självfallet menar Žižek att det inte handlar om vare sig ondska eller godhet i detta fall – det är endast frågan om ett relativt pragmatiskt konstaterande att ”någoting” nytt och oväntat händer vid ett målmedvetet och oegenlyttigt överskridande. Med tanke på att de allra flesta illdåd sker i lagens namn (även det narcissistiska *brottet* sker i lagens negativa namn), är det förmodligen ändå inte en alltför långsökt *förhoppning* som Žižek här knappt vågar implicera.

Den etiska handlingen proper kan i historikerns fall kanske sägas handla om att lagen om vad som utgör ett ”material” inte följs och att historikern (om det fortfarande är frågan om en historiker) genom sin handling påvisar en annan moralisk ordning genom denna aktion mot den hegemoniska. Tydligt är i det fallet att en sådan uppenbart ohistorisk myt som exempelvis Oidipus, i form av ”icke-material”, kan ha en hel del att göra med historieämnet och dess begär till den Andre. För hur kan historikern fullfölja sin huvuduppgift - att förstå samtiden (sig själv) med hjälp av det förflutna (symptomen) - utan material från ”någon annanstans” (*ailleurs*)? Speciellt när denna samtid så påtagligt inte *vill* leva med spöken och spektra, inte vill ha ansvar för en massa framtida möjligheter, utan istället hellre strävar efter kausala förkla-

75 Žižek, 2002:165ff

ringar och tydliga mål där vi själva, paradoxalt nog, vill definieras som våra egna herrar. En samtid som är beredd att svälja en sådan gigantisk paradox för att kunna leva *som om* man kan ha både ock, allt och mer, evigt liv och obegränsad förmåga, är rätt skrämmande och dess effekter är tydligt observerbara: det samtida subjektet vill inte ha politiska olikheter, men däremot en obegränsad valfrihet i snabbköpet; det samtida subjektet vill kunna "vara sig själv" genom att delta i livsstilsinriktad masskonsumtion. Vi är således tillfreds med liberalismens motto att allt är tillåtet, men inget är möjligt. Eller för att avsluta med ännu ett citat av Žižek: "Tack vare alla dessa Hollywood-filmer och ekologernas katastrofscenarier, är det idag lättare att föreställa sig en total katastrof som utplånar allt liv på jorden än en radikal förändring av det sociala livet. Kort sagt, en asteroid träffar jorden, men kapitalismen överlever."⁷⁶ Det är detta tillstånd historikern bör försöka att inte enbart förstå, utan även att ändra på med hjälp av "materiella tigersprång" som strävar efter de (o)möjliga alternativen.

76 ur *Courrier international*, no 867, juni 2007 (min övers.)

Referenser:

- Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Polity 1989
- , *Döden och odödligheten i det moderna samhället*, Daidalos 1994 (1992)
- Benjamin, Walter, *The origin of German tragic drama*, Verso 1992 (1928)
- , “Theses on the Philosophy of History”, *Illuminations* (red. Hannah Arendt), Cape 1970 (el. www.leedstrinity.ac.uk/depart/media/staff/ls/WBenjamin/CONCEPT2.html)
- Brown, Wendy, “Resisting Left Melancholy”, *boundary 2* vol. 26 no 3:1999
- , “Specters and Angels: Benjamin and Derrida”, *Politics Out of History*, Princeton University Press 2001
- , “Feminism Unbound: Revolution, Mourning, Politics”, *Edgework – Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press 2005
- , *Regulating aversion: tolerance in the age of identity and empire*, Princeton University Press 2006
- Butler, Judith, *Bodies That Matter - on the discursive limits of “sex”*, Routledge 1993
- , “On Never Having Learned How to Live”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol. 16 no 3 2005
- de Certeau, Michel, *The Writing of History*, Columbia 1988 (1975)
- Derrida, Jacques, *Memoires for Paul de Man*, Columbia University Press 1986
- , *The Gift of Death*, University of Chicago Press 1996 (1992)

- , *Marx spöken: skuldstaten, sorgearbetet och Den nya internationalen*, Daidalos 2003 (1993)
- , *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge 2001 (1977; 1999)
- , *The Work of Mourning*, University of Chicago Press 2001 (2003)
- , *Lagens Kraft*, Symposion 2005
- Eng, D.L./Kazanjan, D., "Introduction: Mourning remains", *Loss: The Politics of Mourning* (red. Eng, D.L./Kazanjan, D), University of California press 2003
- Freud, Sigmund, "Bortom lustprincipen", *Valda skrifter*, Natur och kultur 1995 (1920)
- Gilroy, Paul, *Postcolonial Melancholia*, Columbia University Press 2006
- Lacan, Jacques, *The four fundamental concepts of psycho-analysis* (red. Jacques-Alain Miller), Hogarth/Norton 1977
- Laqueur, Thomas, "Places of the dead in modernity" in *The Age of Cultural Revolutions: Britain and France, 1750-1820* (red. Colin Jones & Dror Wahrman), University of California Press 2002
- Maier, Charles S., "A surfeit of Memory? Reflections on history, melancholy and denial", *History and Memory* vol.5 no2, 1993
- Marx, Karl, *Louis Bonapartes 18:e brumaire*, Arbetarkultur 1971 (1852)
- Mayer, Arno J., "Memory and History – on the poverty of remembering and forgetting the Judeocide", *Radical History Review* 56:1993
- Milchman, Alan & Rosenberg, Alan, "Hågkomst och glömska - den sociala konstruktionen av en minnesgemenskap om förintelsen", *Sidor av förintelsen I* (red. Roger Fjellström & Stephen Fruitman), Studentlitteratur 2000 (1998)
- Nancy, Jean-Luc, "Our History", *diacritics* 20.3 1990

- Nietzsche, Friedrich, *Om historiens nytta och skada - en otidsenlig betraktelse*, Rabén Prisma 1998 (1873)
- Nilson, Göran B., "Historia som vetenskap", *Historisk Tidskrift* 2:2005
- Ons, Silvia, "Nietzsche, Freud, Lacan", *Lacan – The Silent Partners* (red. Slavoj Žižek), Verso 2006
- Ricoeur, Paul, *Minne, historia, glömska*, Daidalos, 2005 (2000)
- Ronell, Avital, *Finitude's score - essays for the end of the millennium*, University of Nebraska Press 1994
- Segev, Tom, *The seventh million - the Israelis and the Holocaust*, Hill and Wang 1993
- Skodo, Admir, "Universalistriden, och andra anmärkningar om etik och politik", *Forum för teoretiska interventioner*, 2:2007
- Stanley, Liz, "Mourning Becomes...: the Work of Feminism in the Spaces Between Lives Lived and Lives Written", *Women's Studies International Forum* vol. 25 no 1:2002
- Ware, Owen, "Dialectic of The Past/Disjuncture of The Future – Derrida and Benjamin on The Concept of Messianism", *Journal for Cultural and Religious Theory* vol. 5 no 2:2004
- Žižek, Slavoj, *Ideologins sublima subjekt*, Glänta production 2001 (1989)
- , *The Metastases of Enjoyment – On Women and Causality*, Verso 2005 (1994)
- , *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in The (Mis)Use of A Notion*, Verso 2002 (2001)
- , *The Parallax View*, MIT Press 2006a
- , *How to read Lacan*, Granta 2006b
- Åkesson, Lynn, *Mellan levande och döda - föreställningar om kropp och ritual*, Natur och kultur 1997

Information till skribenter

Ni som önskar att få er text publicerad i FTI ska skicka den i redigerbart format, exempelvis Microsoft Word eller OpenOffice till redaktion@teoretiskainterventioner.se

Tekniska instruktioner

- Längd: ca 5 000 ord (inklusive mellanslag) eller ca 30 000 tecken (inklusive mellanslag).
- Fotnoter förläggs längst ner på sidorna.
- Referenslista skrivs ut på sista sidan.
- Referens sker enligt följande mönster:

Bok: Žižek, Slavoj, *The Puppet and the Dwarf*,

Cambridge, London 2003.

Vid första citeringen av boken ska hela namnet, hela titeln, förlagsort och år skrivas ut. Vid följande citeringar av samma bok/artikel skrivs endast efternamnet samt en del av titeln ut, exempelvis Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, s. 10.

Artikel i tidskrift: Skodo, Admir, "Att dekonstruera västerlandets historieteori och historiefilosofi. En läsning av Robert Youngs *White Mythologies*", *Forum för teoretiska interventioner* 2006:1.

Artikel i antologi: Taylor, Mark C., "Refusal of the Bar", *Lacan & Theological Discourse*, red. Crownfield, David, Wyschogrod, Edith, Raschke, Carl A., New York 1989.

Efter mottagandet av er text kontaktar vi er snarast möjligt med beslut om huruvida vi vill publicera den eller inte.

