

Lacan: subjektsteori & etik

Johan Hyrén

Lacan: The Theory of the Subject & Ethics

Abstract: Contemporary discourse theorists in the tradition following Ernesto Laclau and Chantal Mouffe are often heavily influenced by the work of the French psychoanalytical theorist Jacques Lacan (1901–1981). Hence if one is to really understand and engage with this tradition one also has to get a grip of Lacan. Lacans work is polymorph but it is mostly his general theory of the *subject* and how this relates to *ethics* that has proven to be most important and influential. This text gives a clear and in-depth introduction to these aspects of Lacans theory.

Den franske psykoanalytikern Jacques Lacan (1901–1981) utgör idag en självklar referens inom vår tids diskursteoretiska diskussioner. En bidragande orsak till detta torde vara inflytandet av den slovenske filosofen och psykoanalytikern Slavoj Žižek, vars texter bidragit till att återaktualisera Lacan. Bland annat har Žižeks arbeten medverkat till att både Chantal Mouffe och Ernesto Laclau numera kommit att adoptera en Lacaninfluerad subjektförståelse som utgångspunkt för sitt tänkande (Mouffe 1992: 11; Laclau 1990: 60; Torfing 1999: 56). Inom den nutida diskursteoretiska diskussionen är det framförallt Lacans tankar kring subjektet som konstituerandes av en inneboende och oöverkomlig ”brist” som är viktig att utveckla en förståelse för. Denna brist ger enligt teorin upphov till ett begär att överkomma densamma, vilket förser subjektet med en inneboende ”motor”. Strävan att överkomma bristen påverkar relationen till våra medmänniskor och har inte sällan synnerligen problematiska etiska konsekvenser. Åsikterna om huruvida Lacans inflytande över den diskursteoretiska diskussionen är av godo går isär. Vissa är delvis skeptiska och menar att begäret att överkomma bristen bör förstås som ett kulturbundet fenomen som kanske främst bör kopplas till det maktmodus som Foucault kallade ”Viljan att veta” men att hans tankat kring etik ändå äger viss giltighet (Hyrén 2013: 239–244).¹ Andra förefaller svälja Lacan men hull och hår. Oavsett vilket är det nödvändigt att själv skaffa sig en grundläggande förståelse för Lacans subjektsteori och den med denna sammanhängande psykoanalytiska etiken, om man på allvar ska kunna förstå många av diskussionerna och skiljelinjerna inom den

1 För en av Foucaults diskussioner av psykoanalysen (av vilken han gjorde skiftande omdömen) se ”Maktens maskor” i *Diskursernas kamp* där han bl.a. diskuterar Freuds begrepp *die Tribe* [drift]. För en mer ingående presentation av ”viljan att veta” se band 1 av Foucaults *Sexualitetens historia*.

Johan Hyrén är verksam vid Statsvetenskapliga institutionen, Göteborgs universitet.
E-post: johan.hyren@pol.gu.se

diskursteoretiska traditionen. Min förhoppning är att följande text ska kunna bidra till en sådan förståelse.

Utgångspunkten för framställningen är främst Lacans egna texter, men den har också influerats av Žižeks tolkningar. Detta är fallet eftersom dennes framställning av den Lacanska subjektsteorin och etiken, har haft ett särskilt stort inflytande på den nutida diskussionen. Utöver Žižek har ett flertal andra källor används. I detta sammanhang bör Jürgen Reeders arbeten nämnas, då dessa visat sig vara särskilt behjälpliga. Lacans teori uppfattas ofta som relativt svårgripbar och jag kommer därför prioritera att göra genomlysningen av denna så begriplig som möjligt. Framställningen har koncentrerats till förståelsen av subjektet och hur detta relaterar till hans etik, för att på så vis ge en relativt djuplodande introduktion till de aspekter av Lacans teorin som har haft mest betydelse för diskursteorin. Arbetet kommer däremot inte att göra inträngande analyser av t.ex. genusaspekten eller på allvar genomlysa olika idéhistoriska infallsvinklar. Vill läsaren fördjupa sig i dessa eller andra aspekter av Lacans arbeten så finns det gott om mer extensiv sekundärlitteratur, varav några återfinns i textens referenser.

Lacans tre ordningar

En möjlig ingång till den Lacanska teorin i stort och till hans förståelse av subjektet och subjektivitet i synnerhet kan vara att åtminstone i grova drag skissa fram konturerna av de tre ordningar, *det imaginära*, *det symboliska* och *det reala*, som Lacan laborerar med i sitt teoribygge. Begreppen är mångfasetterade och mångbottnade och skiftar delvis betydelse under Lacans egen utveckling. Detta gör det svårt, för att inte säga omöjligt att ge någon kort och entydig definition av begreppen. Min förhoppning är dock att läsaren ska kunna bilda sig en djupare förståelse av dessa under resans gång. Det bör också poängteras att dessa begrepp är hårt sammanvävda och att det är omöjligt att dra knivskarpa gränser mellan dem. Trots detta tror jag det kan vara en poäng att lyfta fram åtminstone några riktlinjer för vår förståelse av begreppen. Vi kan ta hjälp av Reeder för att bilda oss en uppfattning om den *imaginära dimensionen*:

Det imaginära (...) är jagets ordning; det är det subjektiva register som i en mening verkar i riktning mot att knyta ihop, att ekvivalera och identifiera. (...) Det imaginära utgör ett universum av illusion och misskännande, och är därför utan möjlighet att på egna villkor uppenbara subjektets sanning” (Reeder 1990: 64).

Det imaginära är alltså enligt Lacan, ett sorts ytfenomen. Det är jagets verklighet, viken innefattar att genom misskänningar och illusionistiska konstruktioner försöka bringa ordning, mening och koherens till den upplevda världen. Denna i hög grad subjektiva ordning ska ställas mot den intersubjektiva *symboliska ordningen*. Detta är språkets ordning. Språket uppfattar Lacan som ett differentiellt system som är uppbyggt av oppositioner så som ”närvaro och

frånvaro, vara och icke-vara, (...) pojke/flicka, förälder/barn, liv/död, skuld/försoning, och liknande” (Reeder 1990: 64). Den symboliska ordningen är grunden för vår empiriska verklighet; det är i denna vi framlever våra liv. En grundtanke hos Lacan (och för övrigt hos Hegel) är att människans inträde i språket alierar henne från en direkt tillgång till tingen. Människans språklighet innebär ett slags förmedlat vara, där vi alltid upplever tingen genom ett språkligt raster. Vi har alltså inte en direkt tillgång till verkligheten som sådan, utan denna förmedlas alltid genom språket. Ändå är det runt denna oåtkomliga *reala* kärna som våra språk struktureras. Det *reala* befinner sig, efter vår etablering som talande subjekt, alltid bortom (eller kanske snarare under) vår psykiska verklighet, vilket är den enda verklighet vi har tillgång till. Detta tinget-i-sig-tänkande är då *en* aspekt av Lacans förståelse av den *reala ordningen*.

”Det *reala* är därför i sträng mening en ordning som ligger utanför det psykiska fält, men som verkar som dess utgångspunkt och bas; det är något mot vilket subjektet ständigt stöts och utgör samtidigt den bakgrund eller fakticitet som låter det växa fram” (Reeder 1990: 64)²

Den senare delen av citatet kommer vi få anledningar att återkomma till i samband med diskussionen av subjektets konstituerande brist, vilket också är en aspekt av det som Lacan kallar det *reala*. Denna brist ses nämligen som det empiriska varats transcendentala förutsättning. Grovt uttryckt så menar Lacan att bristen producerar den empiriska (symboliska) verkligheten. Vi återkommer som sagt till detta när vi fått tillräckligt mycket av den Lacanska teorin på plats för att kunna utveckla och göra denna tankegång begriplig. Låt oss därför vända oss till den Lacanska teorins förståelse av subjektets uppkomst.

Uppkomsten av subjektet

Av rubriken ”uppkomsten av subjektet” kan man möjligen ana att ”något” har existerat innan det så att säga blev subjekt. Hos Lacan utgörs denna förutttillvaro av en dyadisk oreflekterad enhet med modern. Modern tillfredsställer barnets alla behov, och barnet tror att det också fyller denna funktion för modern. Detta handlar då om en föreställd ursprunglig, försymbolisk (och därmed icke-förmedlad) existens. En tillvaro utan brist, vilket också beskrivs som ett tillstånd av *njutande (jouissance)*.³ Det bör kanske klargöras att ovanstående inte ska

² Se Lacan (2000) ”Objektet och Tinget” för en mer utförlig genomgång.

³ Frågan om hur man bäst bör översätta Lacans centrala begrepp, så som t.ex. *jouissance* och senare *plaisir* är omstridd. Jag har valt att i likhet med t.ex. Palm (2007) följa det mönster som brukas i den svenska översättningen av Lacans *Psykoanalysens Etik*, där *jouissance* översätts med ”njutande” medan *plaisir* översätts med ”njutning” (mer om detta nedan). Det bör dock observeras att de svenska översättningarna inte är konsekventa. För en fördjupad diskussion se t.ex. Mats Svensson ”Översättandets etik”.

förstås som något barnet *faktiskt* upplever, utan att det är en typ av efterhandskonstruktion där barnet (utifrån sin alienerade position i språket) *postulerar* att det funnits ett sådant tillstånd utan brist (och att det finns en verklig möjlighet att avskaffa bristen genom identifikation med ”rätt” begärsobjekt/signifikant).

Steget in i den symboliska ordningen tar barnet i och med att fadern, som upprätthållaren av incestförbudet,⁴ bryter den imaginära dyadiska enheten mellan barn och mor. Barnet kommer till insikt om att det själv inte är det enda objektet för moderns begär, utan att detta också riktas mot fadern. Barnet ställs då inför gåtan kring den andres (moderns) begär. Objektet för barnets eget begär är i detta läge fortfarande enbart modern, vilken tillfredsställer dess alla behov. Men modern har inte samma relation till barnet. Relationen mellan mor och barn är således asymmetrisk. Den fråga som barnet söker svar på är varför det är så. Svaret som det kommer fram till är att fadern har något som inte barnet har. Detta föreställda objekt som barnet tror att fadern är i besittning av kallar Lacan för den imaginära fallosen.⁵ Barnet uppfattar därmed att det lider av en brist, nämligen avsaknaden av fallos. Fallosen är så att säga det som saknas, och det är fadern som har den.

”Ur barnets synvinkel skulle detta skeende hypotetiskt sett kunna beskrivas som en överföring från ’Jag är fallos (för min mor), jag är hennes allt’ till ’Nej, jag är inte hennes allt, det är *han* (fadern, den tredje) som *har* den.’” (Reeder 1990: 42)⁶

Denna brist, eller avsaknad av fallos, försöker sedan barnet att övervinna. Detta sker i detta läge genom identifikationen med fadern (som föreställs ha fallosen). Det vi ser här är alltså en typ av substitution eller kanske snarare omdirigering av begäret, från modern till fadern.

”It is through this initial act of substitution (...) the substitution of one signifier, the desire of the mother, for another, the Name-of-the-Father (...) that the process of signification begins and the child enters the symbolic order as a subject of lack.” (Homer 2004: 56)

Genom denna identifikation hoppas barnet kunna erövra fallosen och

4 Fadern ska förstås som en symboliks position, som alltså inte behöver förkroppsligas av barnets verkliga fader. Incestförbudet (som i detta sammanhang handlar om uppbyggnaden av den dyadiska enheten mellan mor och barn) ses av Lacan som en universell regel/lag som gäller i alla kulturer; en tanke som han förövrigt hämtat från Lévi-Strauss.

5 ”The imaginary phallus is what the child *assumes* someone must have in order to be the object of the mother’s desire (...).” (Homer 2004: 55).

6 Här tycks dock barnet göra ett felslut. Barnet och fadern har vad jag kan förstå symmetriska positioner i förhållande till moderns begär. Att då sluta sig till att fadern har något som det själv saknar, är märkligt. Rimligen borde väl slutsatsen vara att barnet och fadern båda har fallos. Man skulle kunna fråga sig följande: Om barnet helt hade saknat fallos, hur förklarar det då att det trots allt är föremål för moderns begär?

därigenom återskapa känslan av helhet som gick förlorad i och med att fadern bröt upp den ursprungliga dyaden.

”Denna identifikation är i förstone en symptomatisk kompromissmanöver, i vilken barnet å ena sidan söker bryta sig ur den narcissistiska relationen med modern genom att identifiera sig med faderns fallos, men å den andra samtidigt söker bevara samma relation genom att (återigen) göra sig till föremål för hennes begär” (Reeder 1990: 44)

Barnet vill alltså vara fallosen för modern. Fallosen som tillfredsställer moderns alla begär. Resultatet av denna omdirigering är det begärande subjektet (\$).⁷ Detta är så att säga den ursprungliga brist som ger upphovet till subjektets begär och är således det som utgör själva motorn i det Lacanska subjektet. Bristen ger alltså upphov till begär vilket vi kan förstå som sökandet efter något förlorat. Den ovan beskrivna process som tar sin början i och med faderns intervention och sönderbrytande av den dyadiska tillvaron utgör Lacans version av Oidipuskomplexet. Detta ursprungliga berövande av enhet beskrivs också i termer av urkastration, symbolisk kastration och trauma, och det är detta som i Lacans teori ger upphov till bristens subjekt, som alltså betecknas med ett genomstruket \$ (vilket som sagt indikerar att det tillhör den reala ordningen).

Subjektet är så att säga denna brist (och begäret att överkomma den). Låt oss nu ta steget från uppkomsten av bristens subjekt, till subjektets första möjlighet att försöka överkomma denna brist. Detta sker främst i den imaginära ordningen, i vad Lacan kallar spegelstadiet. Det är också i samband med detta som jaget uppkommer.

Uppkomsten av jaget: Del 1

Ovan beskrev vi uppkomsten av bristens subjekt. Nästa steg är att beskriva jagets uppkomst. Detta sker alltså i det Lacan kallar för spegelstadiet. Grovt uttryckt går detta ut på att barnet (vid ca 6 månaders ålder) upptäcker sin reflektion i spegeln (förstådd i vid mening, så som alla typer av reflekterande yta, t.ex. moderna ansikte). Denna spegelbild kallar Lacan för den imaginära andre vilket symboliseras $i(a)$ (se nedan). Denna uppenbarelse av sig själv så som ”helt objekt”, stämmer inte överens med dess egen subjektiva fragmentariska kroppsupplevelse, eller vad vi med Lacankännaren Jacques-Alain Miller kan kalla ”intra-organisk oöverensstämmelse” (Miller i Lacan 1996: 18). Subjektet, vilket alltsedan urkastrationen konstitueras av en brist, ser nu

7 I texten nedan finner vi ett par grafer och symboler som kan vara till hjälp för att få grepp om Lacans teori. I dessa symboliseras de tre ordningarna på olika sätt. Som en hjälp att förstå dessa grafer kan det vara bra att veta att symboler som räknas till den *imaginära ordningen* symboliseras med kursiverade gemener; den *symboliska ordningen* symboliseras med versaler; medan den *reala ordningen* representeras av genomstrukna versaler.

möjligheten att i denna situation, övervinna denna genom att identifiera sig med sin spegelbild.

”Det jublande antagandet av sin spegelbild hos den lilla människovarelsen på detta spädbarnsstadium (...) tycks oss som en mönstersituation visa den symboliska grundform där *jaget* fällt ut i en ursprunglig form” (Lacan 1996a: 28–29)

Reeder (1990: 37) skriver:

”I identifikationen med den andre som dess imaginära like erfar barnet den första möjligheten att upphäva den brist som överskuggat dess tillvaro alltsedan den ursprungliga förlusten.”

Subjektet börjar identifiera sig själv med bilden, i ett ”jag är *det*” (vad Lacan kallar den narcissistiska identifikationen) vilket ger upphov till egot. Detta symboliserar Lacan med ett *e* (vilket indikerar att det tillhör den imaginära ordningen). Egot är alltså en imaginär funktion som har till uppgift att skyla över subjektets vara-brist. Jaget uppkommer genom en identifikation med något yttre, vilket samtidigt betyder att barnet uppfattar sig själv som objekt. Vi kan låta Reeder utveckla tankegången:

”Från detta ögonblick förblir subjektet bundet vid sin återreflekterande bild som den form i vilken han måste tänka sig enhet i förhållande till andras enhet i en värld befolkad av kroppar” (Reeder 1990: 36).

Barnets identifikation med sin spegelbild handlar om att framställa sig som älskvärd, dvs. som något som kan tillfredsställa moderns begär genom att ”vara” alternativt låtsas ha fallos. Lacan beskriver denna alienation i termer av ett existerande, eller om man så vill ett utanför-sig-själv-varande. Vi kan låta först Žižek sedan Lacan ge uttryck för just detta:

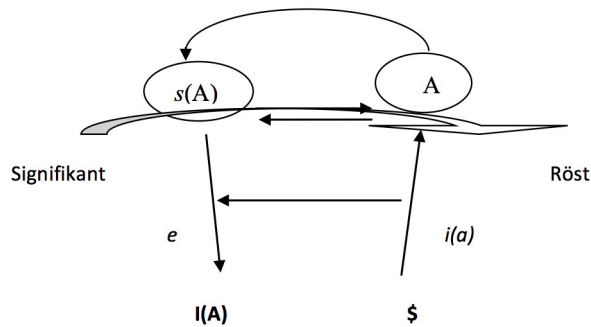
”För att uppnå en jagidentitet måste subjektet identifiera sig med den imaginära andre; han måste alienera sig själv genom att placera sin identitet utanför sig själv, i bilden av sin dubbelgångare” (Žižek 2001: 121).

”Vad är jaget, om inte något som subjektet först upplever som något för honom själv främmande inom sig? Det är först i en annan, som kommit längre, som är mer fullkomlig än han, som subjektet ser sig. I synnerhet ser han sin egen bild i spegeln vid en tidpunkt då han är förmögen att uppfatta den som en helhet, trots att han själv inte upplever sig som en sådan (...)” (Lacan 1996b: 56).

Uppkomsten av jaget: Del 2. Samt det empiriska varats natur

Den ovan beskrivna "första delen" av jagets uppkomst utspelade sig nästan uteslutande i den imaginära ordningen.⁸ Den andra delen av denna process handlar om övergången från en imaginär identifikation, till en symbolisk. Annorlunda uttryckt, så handlar det om subjektets inträde i den intersubjektiva symboliska ordningen där subjektet låter signifikanter representera sin identitet. Det är i och med detta steg som subjektet tar plats och blir en del av den symboliska ordningen. (Jag är: man/kvinna; kommunist/liberal, son/dotter, etc.) Annorlunda uttryckt: Vi talar alltså om subjektets inträde i diskursen. Ett relativt enkelt sätt att få grepp på denna del av Lacans teori är att gå via hans grafer, vilka visualiserar processen. Följande graf (modellerad efter Žižek 2001: 119) beskriver denna övergång.

Graf 1



Innan vi fördjupar oss i förhållandet mellan imaginär- och symbolisk identifikation, vilket är det mest intressanta sett ur ett subjektivationsperspektiv, ska vi kort gå igenom grafens olika symboler. Grafen läses från symbolen \$ vilken står för bristens subjekt, vars uppkomst beskrevs ovan i termer urkastration och trauma. Dess ursprung fann vi i faderns uppbrytande av den incestuösa dyaden mellan mor och barn. Relationen mellan bristens subjekt \$, den imaginära identifikationen $i(a)$ och egot e var den vi beskrev ovan i det så kallade spegelstadiet. Jag lämnar därför denna därhän. Symbolen A står för signifikanten⁹ (även kallad signifiant, nod, nodalpunkt, herresignifikant, mästersignifikant, m.m. vilket i grova drag täcker samma funktion) medan $s(A)$ representerar signifikantkedjan, dvs. den diskursiva fixeringen som ger signifikanten dess

8 Jag skriver "nästan" eftersom subjektets brist, vilket är själva drivkraften i identifikationsprocessen, inte tillhör den imaginära ordningen, utan den reala.

9 Jag väljer att använda benämningen signifikant istället för (den numera ovanliga) signifiant, vilket är det begrepp som används i originalöversättningarna av Lacans verk. Även i detta fall finns en diskussion kring vilken översättning som är mest adekvat (se återigen Mats Svenssons kommentar till översättningen av *Écrits* för en diskussion om detta).

betydelse. Symbolen I(A) som avslutar grafen betecknar den symboliska identifikationen, dvs. en position i den symboliska ordningen/diskursen. Slutligen har vi vektorn signifikant – röst, vilket handlar om ett kontinuum som sträcker sig från ljudbärande full eller fixerad mening, till ljud som helt berövats sitt meningsinnehåll.¹⁰ Följande sidor kommer fördjupa förståelsen av modellens relationer.

Den retroaktiva fixeringen av mening

Denna korta beskrivning ovan reser genast en viktig fråga. Hur kan det komma sig att symbolen för signifikanten A föregår signifikanskedjans fixering s(A)? Svaret är att Lacan menar att signifikantens meningen fixeras retroaktivt. Lacan skriver: ”Ty i kraft av sin natur föregriper alltid signifikanten meningen (...)” (Lacan 1996c: 185). Det är kanske enklast att förklara denna förståelse av språket genom att kontrastera den mot dess motsats. Två alternativ ställs således mot varandra, en konceptuell och en nominal ordning. Den förra utgår från en *deskriptiv* logik, medan den senare utgår från en *anti-deskriptiv* logik. Den deskriptiva konceptuella logiken hävdar att det finns vissa egenskaper hos ett ting och så fort vi ser dessa egenskaper i den empiriska verkligheten så underordnas detta fenomen konceptet/begreppet. Denna förståelse av språket har haft flera prominenta företrädare så som t.ex. Bertrand Russell och John Stuart Mill. Tankegången summeras av Laclau på följande vis: ”any objective reference involves a conceptual mediation: every name is associated with a set of descriptive features, so that when I find an object in the world showing those features, I apply that name to it” (Laclau 2006: 109).

Den anti-deskriptiva ansatsen har däremot sitt moderna ursprung hos Saul Kripke och dennes efterföljare. För denna inriktning så utgör namngivningen ett ursprungligt dop, vilket inte har med några egenskaper hos tinget att göra. Det är denna anti-deskriptiva förståelse av signifikanten som Lacan vidareutvecklar.¹¹ För att tala med Lacanska termer så fastläses begreppets innehåll retroaktivt, via fixeringen av signifikanskedjan. ”the unity of the object is only the retroactive effect of naming it” (Laclau 2006: 109). Detta betyder att innehållet i en mästersignifikant är radikalt kontingent (dvs. man kan t.ex. byta

10 Med det senare avses alltså rösten som meningslöst objekt. Žižek skriver att ”[r]östen är det som återstår efter det att vi subtraherat fästningens retroaktiva meningsproduktion från signifikanten” (Žižek 2001: 120). Det vill säga då vi dränerat signifikanten på allt meningsinnehåll.

11 Lacan vidareutvecklar alltså denna tradition vilken i många fall varit fast i tanken på att man måste kunna ”fastställa vad det är som upprättat det utpekade objektets identitet, bortom den ständigt föränderliga uppsättningen deskriptiva egenskaper (...)” (Žižek 2001: 110) I detta syfte uppfann man idén om en allvetande observatör som skulle kunna redogöra för den kausala kedjan ända tillbaka till det ursprungliga dopet. Lacans teori visar, enligt Žižek, att detta är meningslöst. Detta är fallet eftersom det är namnet/signifikanten *som sådan* som via sin retroaktiva fixering stödjer sin egen identitet.

ut alla ursprungliga element i begreppet demokrati och "det" är fortfarande demokrati.)¹² I Žižeks tolkning ges den retroaktiva fixeringen av signifikantens betydelse, en universell status och ser den som nödvändig för all socialitet. Uttryck som "jag tror på Amerika" betyder inte att man tror på ett visst objekt, utan att man tror på att även andra tror på detta objekt x. "Kort sagt är det inte objektet som sådant som jag identifierar mig med, utan intersubjektiviteten" (Palm 2007: 138).

Återvänder vi till grafen så står alltså symbolen S(A) för signifikanskedjan, vilken låses retroaktivt från införandet av A. Signifikanten ska således förstås som en "tom" plats, en ren form, utan andra egenskaper än förmågan att kunna fixera det symboliska fältet. Denna rena form kring vilken diskursen organiseras är ett uttryck för det reala.¹³ Kring noden A låses alltså andra signifikanter (som haft andra betydelser i andra diskursiva sammanhang)¹⁴ retroaktivt fast så att de tillsammans bildar en specifik diskurs. Denna diskurs eller signifikantkedja symboliseras S(A) och symboliserar på så sätt innehållet i (den rena formen) A.¹⁵ Detta är kanske inte helt lättfattligt och ett exempel kan därför vara på plats. Žižek tar kommunism som exempel på hur olika enskilda kamper och begrepp, via upprättandet av en signifikanskedja, sammanlänkas och ges en specifik betydelse:

"I det ideologiska fältet flyter en rad signifikanter omkring ('frihet', 'staten', 'rättvisa', 'fred') till dess att de kompletteras med någon mästernsignifikant (Kommunism') som retroaktivt bestämmer deras (och 'kommunismens') mening: 'frihet' kan endast uppnås genom ett överskridande av borglig, formell frihet, som endast är ett slags slaveri; 'staten' är det instrument som används av de härskande klasserna för att konsolidera sitt herravälde, marknadsbyte kan aldrig vara rättvist och likvärdigt då själva formen av likvärdigt utbyte mellan arbete och kapital implicerar förtryck; 'krig' är inneboende i klassamhället som sådant, varför endast en socialistisk revolution kan åstadkomma varaktig fred, och så vidare" (Žižek 2001: 118).

Begreppet kommunism är alltså en typ av namngivande, där man retroaktivt länkar samman olika signifikanter till en helhet och därigenom ger dem en specifik betydelse.

12 Det är detta som avses med tesen att "the name is the ground of the thing" (Laclau 2006: 109).

13 I detta perspektiv framträder nu den genealogiska utvecklingen som Lacans term "det reala" genomgått. Från en mer kantiansk "tinget i sig förståelse" där tinget befinner sig bortom mänsklig erfarenhet, mot idén om det reala som brist, vilken befinner sig i hjärtat av den mänskliga erfarenheten. "Det reala benämner först det som finns utanför den analytiska erfarenheten, men genom en lika topologisk som dialektisk omformning upptäcks det successivt befinna sig i dess centrum" (Miller, i Lacan 1996: 25).

14 "Så fort vi träder in i den symboliska ordningen är det förflutna ständigt närvarande som historisk tradition, och betydelserna av dess spår är aldrig givna; de förändras kontinuerligt med förändringen av signifikantens nätverk" (Žižek 2001: 66).

15 I tekniska termer så utgör (A) signifikanten, medan S(A) utgör signifikatet.

EFTERSLÄPNING OCH ÖVERFÖRING

För att förstå kopplingen mellan denna språkteoretiska del och den tidigare diskuterade subjektsteorin, så bör vi uppmärksamma begreppen *eftersläpning* och *överföring*. Eftersläpningen syftar på relationen mellan signifikant och signifikanskedja. Betydelsen fixeras retroaktivt i en eftersläpande rörelse. Denna process döljs av överföringens logik, vilket handlar om ett misskännande, dvs. att vi som subjekt inte uppfattat att fixeringen faktiskt sker retroaktivt, utan att vi har en känsla av att signifikantens betydelse redan fanns där från början. Vi har så att säga en känsla av att den blir vad den alltid varit; att vi avslöjat dess sanna natur. Lacan säger (kanske något kryptiskt) ”Att talet alltid inbegriper sitt svar, att det välkända ’Du skulle inte leta efter mig om du inte redan hade funnit mig’ endast med andra ord bekräftar denna sanning (...) (Lacan 1996d: 131).

Vi kan låta Žižek ge ett förtydligande av överföringslogiken:

”Överföring (...) är illusionen om att betydelsen hos ett element (vilken retroaktivt fixerats genom mästersignifikantens inverkan) legat inneboende i det från första början som dess immanenta essens” (Žižek s 119).

Det är således processen av överföring som gör att vi inte uppfattar den symboliska ordningens flytande karaktär, eller om man så vill; diskursernas radikala kontingens. För att greppa kopplingen mellan dessa processer och bristens subjekt måste vi erinra oss den roll som fallosen spelade i Oidipus (dvs. triangeldramat mellan barn, mor och far). Fallosen var det saknade objektet, vars ”återfinnande” skulle återge barnet det ursprungliga njutandet [jouissance] som det förknippas med den dyadiska tillvaron med modern. Efter inträdandet i den symboliska ordningen, är subjektet hänvisad till att försöka uppnå njutning, dvs. överkomma bristen i denna sfär (Lacan 2000b: 126). Lacan gör alltså en åtskillnad mellan två olika typer av njutning eller för att vara mer exakt, mellan njutning och njutande. Det förra ”Plaisir” (njutning) handlar då om försöket att uppnå den typ av njutning som står att finna inom den imaginära ordningen, medan det senare ”jouissance” (njutande) hänvisar till det ursprungliga, oförmedlade reala njutandet. Begäret så som det kommer till uttryck i den symboliska ordningen är ”begäret till den artikulation som skulle fullborda den mänskliga subjektivitetens vara” (Reeder 1990: 78)¹⁶; det vill säga som skulle övervinna bristen.¹⁷

16 Begreppet subjektivitet syftar hos Lacan på den specifikt klivna mänskligheten av både jaget (psykologins imaginära vara med sitt ursprung i spegelstadiet) och det omedvetna som är begärets hemvist och ursprung (med sitt ursprung i urkastrationen). Begreppet subjektivitet, som vi kanske främst förknippas med Foucaults etik, implicerar inte denna brist.

17 ”The phallus provides the vital link between desire and signification. It is desire that drives the process of symbolization. The phallus is the ultimate object of desire that we have lost and always search for but never had in the first place” (Homer 2004: 56–7).

Tankegången är således att subjektet projicerar en föreställning om "helhet" eller essens, mot signifikanten. Kanske är detta bäst beskrivet som att det sker en överföring av subjektets illusion om sin egen helhet till föreställningen om mästersignifikanten som hel. Lacan skriver: "Bildn av den egna kroppen utgör principen för all enhet människan erfar hos föremålen" (Lacan i Reeder 1990: 58). Reeder redogör för en liknande tankegång när han säger att vi kan se "hur jaget, och senare jagets objektsvärld, blir arvtagare till den mytiska och ursprungliga enheten med primärobjektet och till den tidiga moderliga omsorgen" (Reeder 1990:50). Man kan kanske uttrycka detta som att signifikanten föreställs ha fallos. Men lika lite som fadern någonsin var i besittning av fallos, så kan signifikanten vara det. Denna karaktäriseras som vi sett av sin tomhet. Signifikanten är ett tomt tecken som först retroaktivt fylls med mening. Vi kan uttrycka detta som att även herresignifikanten lider av en vara-brist. Det finns så att säga en tomhet i hjärtat av diskursen, vilket korresponderar med bristen i hjärtat på subjektet.

DET EMPIRISKA VARATS TRANSCENDENTALA FÖRUTSÄTTNING

Den empiriska, (dvs. den symboliska) verkligheten uppkommer, enligt Lacan, som en följd av subjektets konstituerande brist. Bristen är således det empiriska varats transcendentala förutsättning. Den logiska kedjan kan beskrivas på följande vis: Det är bristen som ligger bakom projicerandet av föreställningen om helhet/essens mot signifikanten. Denna föreställning om essens ger sedan upphov till våra försök att avslöja eller avtäcka denna; vilket i sin tur *producerar* verkligheten via den retroaktiva fixeringen av signifikantens/diskursens mening. Den ursprungliga föreställningen om en kärna (fallos) gör sedan att när vi väl har givit signifikanten ett innehåll, så uppfattar vi detta, via överföringsprocessen, som om det alltid varit för handen. Det blir vad det alltid varit. I sista hand är det således subjektets brist som förklarar alltings uppkomst, vilket gör att det också är rimligt att hävda att bristen i subjektet är korrelativ eller t.o.m. identiskt med bristen i signifikanten.

"Det är i denna precisa mening som, också hos Lacan, subjektet (signifikantens subjekt) [\$] och fantasins objekt [*lilla a*] är korrelativa eller direkt identiska med varandra. Subjektet är tomrummet i den Andre, och objektet det statiska innehållet som fyller upp detta tomrum. Subjektets hela 'vara' består av detta fantasiobjekt" (Žižek 2001: 223).¹⁸

18 I Lacans teori benämns detta objekt som vi föreställer oss ligga i hjärtat av signifikanten, så som dess essens, för l'objet petit a (objekt lilla a) vilket i likhet med fallos är ett begärsobjekt. Skillnaden mot fallosbegreppet tror jag främst ligger i att lilla a inbegriper fokuseringen av vissa aspekter av det begärda objektet (t.ex. en kvinnas bröst, etc.) vilka får fungera som ställföreträdande entiteter för den föreställda kärnan/essensen/helheten. Fallosen däremot står för det förlorade objektet som sådant. (Se också Reeder 1990: 62–63).

Sammanfattningsvis, menar Lacan, är det alltså *illusionen* eller föreställningen om att signifikanten har en dold kärna/essens som i efterhand producerar denna verklighet, dvs. som i slutändan också ger signifikanten ett innehåll. Žižek brukar säga, (i opposition mot dekonstruktionister): ”*det finns inget språk utan objekt*” (Žižek 2001: 179). Det är då detta illusionistiska begärsobjekt som avses.

Imaginär identifikation → Symbolisk identifikation eller *i(a)* → I(A)

Vi har nu kommit till en central del av Lacans teoribildning vilken kan kasta nytt ljus över de subjektivationsprocesser som är verksamma inom ett modernt (freudianskt/viljan att veta) samhälle. Framförallt gäller detta relationen mellan den bild jag har av mig själv och den subjektsposition/roll jag fyller. I Lacans teori symboliseras detta med *i(a)* och I(A). Förhållandet mellan *i(a)*, dvs. *den imaginära identifikationen* (vad Freud kallade *idealjaget*) och I(A) dvs. *den symboliska identifikationen* (hos Freud *jagidealet*) är komplex. Lacan diskuterar bl.a. detta i ”Drifter och hägringar” (Lacan 2000b: 135) men den mest tillgängliga exemplifieringen ger Žižek via genomlysningen av förhållandet mellan bild och blick. Förenklat kan man säga att det handlar om skillnaden mellan identifikationen med en viss *bild* och identifikation med den position som den första identifikationen bedöms utifrån (*blick*). När jag t.ex. identifierar mig som man, så innehåller denna process två olika typer av identifikation. Dels (a) identifierar jag mig på en imaginär nivå med vissa (aspekter av) mansförebilder, vilka har en central betydelse för mig. Dessa utgörs ofta av konkreta förebilder, t.ex. min far, men kan också vara uppbyggda kring ”fantasmer och dagdrömmar” (Reeder 1990: 52). Detta involverar då vad Lacan (1996a: 33) kallar *transitivism*,¹⁹ vilket handlar om subjektets sammanblandning med den andre. Detta är då ett analogt fenomen till det vi såg i spegelstadiet, då det fragmenterade subjektet identifierade sig själv med sin bild i ett ”jag är det”. I detta stadium så handlar sammanblandningen om subjektets identifikation med den ”bild subjektet håller fram för sig själv i sitt försök att leva upp till jagidealets [dvs. den internaliserade bedömningspositionens] påbud” (Reeder 1990: 51). Och dels (b) identifierar jag mig med jagidealet vilket just är denna symboliska position, varifrån denna rolltolkning ska bedömas. Det senare handlar således om identifikation med en fiktiv åskådare, vilken representerar den position utifrån vilken jag ser och bedömer mig själv.²⁰ Slutpunkten i grafen ovan, den symboliska identifikationen I(A), visar på hur individen så att säga intar och

19 Vi återkommer till detta vid diskussionen kring dödsdriften och aggressiviteten.

20 Jämför denne fiktive åskådare med Heideggers ”mannet”, vilket i grova drag handlar om de kulturella normerna.

identifierar sig själv som innehavare eller representant för denna position. Vi kan beskriva detta som den process där subjektet träder in i det sociala, dvs. intar en position i ett specifikt sociosymboliskt fält (en specifik historisk kontext med kontingenta roller). Subjektet blir en del av detta, genom att låta sig representeras av signifikanten.

”Lacan förstod hur han ur Freud skulle kunna utvinna skillnaden mellan idealjag, som han markerade *i(a)*, och jagideal, *I(A)*. På nivå *I* kan man utan vidare föra in det sociala. Idealet (*I*) kan på ett övertygande och fullt legitimt sätt konstrueras som en social och ideologisk funktion” (Miller i Žižek 2001: 128).²¹

Av detta kan vi således dra slutsatsen att det handlar om individens förhållningsätt till de socialt fastställda intersubjektiva rollerna. Den symboliska positionen *I(A)* är inte en identitet i vanlig mening, utan det handlar om den position varifrån subjektet sedan har att utarbeta ett svar på den Andres fråga: ”vad är jag där?” (Lacan i Reeder 1990: 86).

Observera att Lacan inte skriver ”vem är jag där” utan ”vad är jag där”. Vem-frågan tillhör den imaginära ordningen och är kopplad till jaget och dess identifikation med den imaginära andra (Reeder 1990: 86).²² Vad-frågan däremot har sitt ursprung i det symboliska, från den Andre. Det handlar här om signifikantens insisterande interpellation av subjektet, till en viss utsageposition, eller jagideal. Dessa jagideal är intersubjektiva och kan därför inte överskridas på samma sätt som är möjligt i den imaginära sfären. Min egen imaginära jagkonstruktion stöter så att säga på motstånd, i form av kollektiva normer. Ett exempel på sådana jagideal är *man* och *kvinn*a; *flicka* och *pojke*. Och genom interpellationen till någon av dessa signifikanter (t.ex. genom föräldrarnas ”min fina lilla pojke/flicka”) placeras subjektet i en utsageposition (*I(A)*), vilket alltså implicerar symbolisk identifikation. Det som då sker är att ”[n]ågot i mig talar och manar mig att söka svaret på frågan om mitt förhållande till den manliga och/eller kvinnliga positionen” (Reeder 1990: 86–87). Jag interPELLERAS alltså av omgivningen till en viss position i den symboliska ordningen, vilken jag blir tvungen att förhålla mig till. Vad är jag, i denna position? Hur ska jag tolka denna position, så att den blir ”jag”. (Här finns således vissa likheter med

21. Jämför Lacan 2000b. Žižek menar att förståelsen för detta gap mellan bild och blick är avgörande för att förstå t.ex. hysteri och tvångsneuroser. Han tar ett exempel med en extremt feminin imaginär identifikation (t.ex. identifikation med Barbie), och menar att denna troligen spelas upp för en (symbolisk)manlig blick, och att det är för denna position som hon försöker framställa sig som älskvärd (Žižek 2001: 123). Gapet finns alltid från början men hos tvångsneurotiker vidgas detta gap till en extrem, i princip oöverstiglig nivå; och den psykoanalytiska behandlingen går då ut på att få subjektet att inse att bedömningspositionen inte är extern, utan att det är hon själv som på ett symboliskt plan har identifierat sig med den aktuella positionen (Žižek 2001: 124).

22. Inom denna sfär är alla typer av överskridande identifikationer möjliga. Jag ”kan vara man eller jag kan vara kvinna; allt är reducerbart till identifikationer, till en fråga om hur jag styr ut mig eller hur jag vill intala mig ’vem’ jag är.

t.ex. Foucault i det att subjektet finner sig manad att inte tillåta sig att slukas av mannen.²³ Vi återkommer till detta i samband med diskussionen kring interpellationens misslyckande.)

En annan likhet med Foucault är att Lacan förknippar den symboliska ordningens utsagepositioner/subjektpositioner med makt. Inplaceringen i den symboliska ordningen är nämligen avgörande för vilken värld subjektet kommer att försöka realisera, och vi förstår således vilken makt som den symboliska ordningen har över oss. Lacan skriver:

”Om nu subjektet kan förefalla vara slav under språket, så är han förslavad i än högre grad under den diskurs, inom vars universella rörelse hans plats finns inskriven redan vid födseln (...)” (Lacan 1996c: 171).

Detta betyder helt enkelt att mitt beteende, (vad jag säger, hur jag handlar, vilka gester jag använder, etc.) kommer att skifta beroende på om jag blivit interpellerad som flicka eller pojke. Detta handlar som vi förstår om subjektets strukturella plats i relation till det reala. Det reala är då det råmaterial eller icke-gripbara ”ting” (lilla a) som artikulationen kretsar kring, men som den aldrig kan nå (i detta fall den tomma signifikanten *man* och *kvinn*.) Det är viktigt att förstå att utsagepositionen/jagidealet/I(A) rör sig om en *plats* i den symboliska ordningen och att intagandet eller tilldelningen av denna position innebär att subjektet låter denna position representera sig i förhållande till andra signifikanter och roller. Lacan uttrycker detta som att subjektets identifikation med herresignifikanten (A) ”representerar subjektet för andra signifikanter” (Palm 2007: 137).²⁴

”Att förstå positionslogiken handlar framförallt om att fatta positionen som en verklig *plats*, såsom vi kan förstå detta i familjedynamiska termer när vi till exempel talar om att någon blivit placerad som lillebror till de övriga – en position han kan komma att tilldelas långt upp i vuxen ålder. Utsagepositionen kan också exemplifieras som klasstillhörighet, vars materialitet jag tror är lätt att greppa” (Reeder 1990: 87).²⁵

Den senare delen av citatet rörande materialiteten är central eftersom det blottlägger just själva den strukturella konstruktionen av positionen. Denna uppfattas som ”i sig absolut, men i det levda endast möjlig att realisera i form av

23 Begreppet ”mannet” är givetvis hämtat från Heidegger. Det svenska språkets relativa närhet till tyskan gör att vi även i vårt språk återfinner det Heidegger pratar om. *Man* gör, *man* säger, *man* tycker. Att leva i enlighet med de anonyma förmaningar man får till svar genom att ställa frågor i stil med ”hur bör *man* handla” är att följa mannen. Se vidare Heidegger 2004: 167.

24 Jämför också Miller i Lacan 1996: 24.

25 I detta citat framkommer det tydligt vad Lacan menar när han säger att signifikanten representerar subjektet för andra signifikanter. X låter signifikanten lillebror representera sin identitet. Men lillebror har endast betydelse i förhållande till andra signifikanter, så som mor, far, storebror, storasyster, etc.

fantasmer, imaginariseringar och identifikationer” (Reeder 1990: 87). Detta förstår jag som att det alltid kommer att finnas ett glapp mellan rollen och min tolkning av den samma. Rollen ska förstås som intersubjektivt given, men min identifikation med denna, innehåller alltid vissa imaginära moment.²⁶ Vi kommer att få anledning att återvända till relationen mellan imaginära identifikationen $i(a)$ och den symboliska identifikationen $I(A)$ när vi ska diskutera Lacans förståelse av jaget. Låt oss nu ta en närmare titt på förklaringen till varför Lacan menar att vi aldrig helt lyckas bli identiska med rollen, dvs. varför interpellationen i någon mån alltid misslyckas.

INTERPELLATIONENS MISSLYCKANDE

Svaret på varför interpellationen aldrig blir fullständig hänger enligt Lacan samman med ovan avhandlade brist och närmare bestämt med omöjligheten att överkomma denna. Bristen gör att vi aldrig kan nå fullständig tillfredsställelse. Vi önskar på något sätt alltid mer än vad vi kan få. Allt hänger samman med det nirvanalikhande tillstånd som barnet, enligt Lacan, föreställde sig ha upplevt i sin försymboliska dyadiska samvaro med modern. Detta oförmedlade tillstånd är förknippat med rent njutande [jouissance]. Som vi sett har denna enhet ingen motsvarighet i verkligheten, utan den är endast en illusion som barnet upplevde. (Det var detta som vi ovan beskrev som en asymmetri i relationen mellan mor och barn, där barnet ställdes inför gåtan kring den Andres (moderns) begär.) Men även om denna enhet i egentlig mening aldrig funnits så är det denna som vi eftersträvar att återuppleva. Det är också detta löfte om tillfredsställelse och njutande som låg bakom vår föreställning om signifikantens essentialistiska karaktär och den retroaktiva fixeringen av signifikantskedjan. Men det visar sig att hur framgångsrika vi än är i att fixera en entydig betydelse till signifikanten, så lyckas detta aldrig överbrygga bristen. Vi uppnår aldrig fullkomlig njutning. Anledningen till detta är dubbel. Den totala njutningen omöjliggörs, dels av alienationen och dels av lilla a :s ickeexistens. Låt oss börja med alienationen, vilken i sig är dubbel till sin natur. Den första alienationen hänger samman med urkastrationen, vilken innebar förvisningen från den dyadiska enheten med modern. Det var denna alienation som gav upphov till bristens subjekt $\$$. Den andra alienationen hänger samman med subjektets etablering i den symboliska ordningen så som ett talande subjekt, vilket innefattar identifikation med en symbolisk position och förvisningen till ett förmedlat vara. Det var detta vi talade om i termer av att subjektet låter

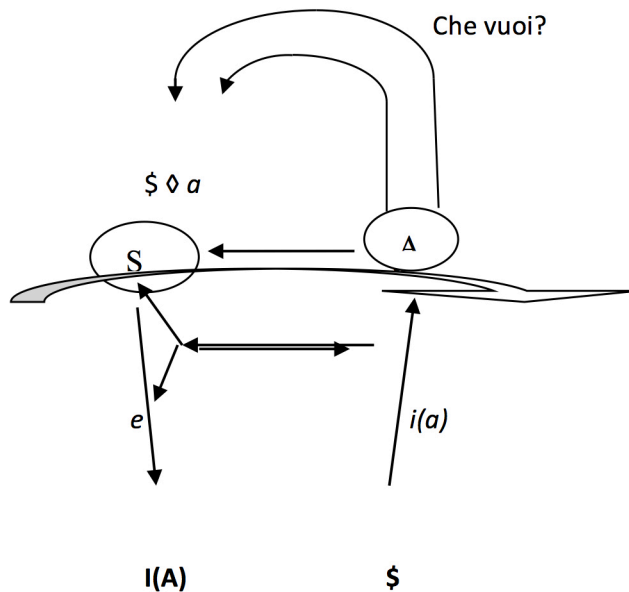
26 Reeder (1990: 186) talar om introjektion i stället för identifikation när det gäller subjektets förhållande till utsagepositionen $I(A)$. Detta eftersom identifikation enligt Lacan är något som sker i det imaginära. $I(A)$ tillhör den symboliska ordningen och att tala om symbolisk identifikation (så som t.ex. Žižek gör) skulle således riskera att leda till sammanblandningar. Jag för min del tycker att symbolisk identifikation är ett rimligt begrepp med tanke på att subjektet aldrig kan vara identisk med rollen, utan att det alltid finns med ett mått av imaginär identifikation.

signifikanten representera sin identitet. Båda dessa aspekter av alienationen gör att subjektet tvingas försöka uppleva njutande i förmedlad form. Dels på grund av förvisningen från den oförmedlade, dyadiska tillvaron och dels eftersom vi tvingas leva våra liv i förhållande till kulturellt specifika roller över vilka subjektet har marginell makt och således mycket små möjligheter att påverka. Vi är, för att parafrasera en nietzscheansk tankegång, en av kulturen formad lerklump, hänvisad att fylla de roller som vår specifika kultur råkat förse oss med. Det är språket, den symboliska ordningen, som föregår och bestämmer vårt vara. Detta gör att den njutning (plaisir) vi lyckas erhålla aldrig kan motsvara det ickeförmedlade njutandet (jouissance) som subjektet förknippar med den ursprungliga dyaden.

Den andra anledningen finner vi i lilla a:s ickeexistens. Mästersignifikanten är ett tomt tecken, eller ren form om man så vill. Och det har inga andra egenskaper än förmågan att upprätta en kontingent fixering av diskursens element. Detta gör att signifikanten aldrig helt lyckas motsvara vår förväntan om essens, och den kan därför heller aldrig helt fungera som ett fullvärdigt substitut som förmår skänka subjektet den efterlängtade totala njutningen. Vi är, skulle man kunna säga, hänvisade till att uppleva njutning genom jakten på ett ickeexisterande objekt.

För att fördjupa oss ännu mer i interpellationens misslyckande så ska vi nu genomlysna de processer som underliggjer identifikationsprocessen. Detta belyser då en annan aspekt av den ovan behandlade "vad-är-jag-där-frågan" som behandlades ovan. Följande graf (modellerad efter Žižek 2001: 129) kan hjälpa oss:

Graf 2



Vi känner igen den nedersta delen av grafen som visar på interpellationen till en signifikant och den därefter retroaktiva fixeringen av signifikanskedjan. På det imaginära planet inleds detta med identifikationen med den imaginära andre i(a), och den avslutades med subjektets identifikation med signifikanten, I(A) dvs. när subjektet låter signifikanten representera sig för andra signifikanter, vilket gör det till en del av den intersubjektiva symboliska ordningen. Men subjektet absorberas alltså inte helt och hållet av denna position. För frågan som subjekt ställs inför är nämligen varför den Andre begär detta av mig. Låt oss utveckla detta: Subjektet interPELLERAS till en viss signifikant och påläggs därigenom vissa mandat. Men subjektet ställs då inför den existentiella frågan om varför just hon interPELLERAS och blev pålagd dessa mandat. Subjektet ställs inför gåtan kring den andres begär (d), vilket ger upphov till frågan *che vuoi*, dvs. (italienska för "vad vill du").

"Subjektet vet inte varför han innehar en viss plats i det symboliska nätverket. Hans eget svar till den Andres *Che vuoi?* Kan endast bli den hysteriska frågan: 'Varför är jag det jag förmodas vara, varför har jag detta mandat? Varför är jag... (lärare, mästare, kung – eller Georg Kaplan)? I korthet: 'Varför är jag det som du (den store Andre) säger att jag är?'" (Žižek 2001: 131).

I grund och botten handlar detta om "en fundamental situation för människans vara-i-språket" (Žižek 2001: 131).²⁷

Alla symboliska identiteter I(A) som interPELLERAR subjektet är för det första historiskt kontingenta. För det andra är interpellationen ytterst helt godtyckliga, i betydelsen att det finns ingenting i subjektet, i form av en essens eller dylikt, som kan förklara varför just detta subjekt innehar just denna roll. Subjektet kan därför inte ge något svar på frågan som den store Andre ställer om varför just han/hon innehar ett visst handlingsmandat, en viss utsageposition. Varför? Svaret är givetvis att den enskilda existensen inte kan motiveras av den symboliska ordningen, den store Andre. De symboliska identiteterna, I(A) där identifikationen med signifikanten representerar subjektet för andra signifikanter, är som sagt fullständigt godtyckliga och det finns inget i subjektet i form av egenskaper, essens, etc. som verkligen kan motivera ett visst roll-innehav. Våra identiteter är i grund och botten godtyckliga och kontingenta.²⁸ Denna insikt ger upphov till existentiell ångest, vilket för oss över till fantasins funktion i den Lacanska teorin. Denna symboliseras med symbolkombinationen $\$ \diamond a$ vilket avslutar grafens överdel. Låt oss behandla denna för sig och samtidigt sätta den i relation till begäret, vilket finns med i fantasins formel, i form av subjektet.

27 Lacans benämner detta vara-i-språket *parlête*.

28 Steget över till t.ex. Sartre och den existentiellistiska filosofin där subjektet ytterst själv är helt ansvarig, via sina val, för sin egen existens ligger här inte långt borta.

FANTASI OCH BEGÄR

Den övre delen av grafen utmynnar alltså i symbolen för fantasi som utgör subjektets respons på *che vuoi*-frågan. Žižek säger att "[f]antasin är ett sätt att 'motbevisa' att den Andre, den symboliska ordningen, är strukturerad kring en traumatisk omöjlighet, något som aldrig kan symboliseras, och som i sista hand är njutning som real" (Žižek 2001: 143–4).

Denna omöjlighet finns med i symboliseringen av fantasin i form an *lilla a*, vilket är beteckningen för det imaginära objekt vi föreställer oss som liggandes i hjärtat av signifikanten, så som dess essens. Objekt *lilla a* symboliserar alltså bristen hos den Andre, den symboliska ordningen, samtidigt som det blir ett överskottsobjekt genom att människor tro på dess existens.

"Genom fantasins uttryck presenterar Lacan det omöjliga mötet mellan bristens omedvetna subjekt (\$) och *lilla a* som överskottsobjekt" (Palm 2007: 136).

Orsaken till att vi skapar föreställningen kring *lilla a*, beror alltså enligt Lacan på vårt begär att överkomma vår egen konstituerande brist. Denna symboliseras som bekant med \$ och vi såg ovan hur inträdet i den symboliska ordningen innebar att subjektets försök att skapa helhet (återvinna den föreställda dyadiska tillvaron och det njutande som förknippas med detta) flyttades över till denna domän (i form av en vilja att totalisera diskursen och därigenom uppleva njutning som fungerar som ett substitut för njutandet). Detta tar sig uttryck genom att subjektet projicerar en förväntan om helhet eller essens på signifikanten.

Fantasin har helt enkelt till uppgift att dölja tillvarons existentiella ångest. Fantasin syftar således till att framställa tillvaron som meningsfull och icke-kontingent; eller ännu heller: som *hel*. Denna helhet är dock inget annat än en fantasi eftersom det så att säga inte finns någon Andre bortom den Andre dvs. bortom den symboliska ordningen. Annorlunda uttryckt, det finns inget fundament, grund eller metaspråk som kan garantera diskursens stabilitet eller sammanhållande koherens och identitet. "Fantasin framträder därmed som ett svar på den outhärdliga gåtan *Che vuoi?*, om den Andres begär och brist" (Žižek 2001: 137). Fantasin är det som binder bristens subjekt \$ till fantasiobjektet *lilla a*. Reeder (1990: 93–94) förklarar:

"Lacans teori för fantasmen är integrerad med begreppet *l'objet petit a*. Objektet representerar den förlorade verkligheten för ett subjekt vars bevekelsegrund är att söka återupprätta kontakten med något förlorat. Subjektets rörelse manifesteras som dess begär, och begärets (or)sak är objekt *a*. Subjektet kan således inte förutsättas utan dess objekt, och dess ömsesidiga beroendeförhållande tecknar Lacan i 'fantasmens formel': $\$ \diamond a$ "²⁹

29 Parentesen runt (or) lämnar oss begreppet "sak". Poängen med detta är givetvis att objektet *lilla a*, just föreställs som ett objekt/sak. Ofta benämns också begärsobjektet *Tinget*. Mittensymbolen i

Fantasin är således själva formen för subjektets koppling till begärsobjektet lilla a, via vilket den föreställda dyadiska tillvaron (utan brist) ska återerövas genom identifikation med objektet. Detta är sedan i grunden kopplat till den individuella existensen, eftersom Lacan menar att det är en fantasi, dvs. en koppling till ett specifikt begärsobjekt, som står i centrum för individens artikulation av sin individuella identitet. Denna koppling ger en stabilitet i existensen vilket motverkar jagets fragmentation.

Det enda eller jagets strävan till koherens

Vi har nu kommit fram till ännu en central aspekt av den Lacanska teorin, nämligen jagets strävan efter koherens. Denna strävan har uppmärksammats av ett flertal teoretiker. Jag menar att Lacans position i vissa avseenden sammanfaller med t.ex. Nietzsche, just vad det gäller viljan att skapa en syntes av olika identiteter.

”In his [Nietzsches] view, the difference between a weak will and a strong will is that the former shows the incoherence of impulses whereas the later shows some of these impulses mastering the others and producing a sense of unity” (Hoy 2004: 54–55; jämför Nietzsche 1987: § 290).

Även Foucault delar denna ståndpunkt då han hänvisar till det antika idealet om självstyre, vilket rimligen bör uppfattas som ett försök att skapa en enhetlig, stabil identitet (Hyrén 2013). Samtidigt ska man kanske inte dra för stora växlar på dessa likheter. För Foucault och Nietzsche (lika väl som i min egen teori, *Självskapelseetiken*) ses denna stävan efter koherens som normativt önskvärd, vilket jag inte är säker på att Lacan nödvändigtvis skulle skriva under på. Visst kan en koherent jagkonstruktion bidra till en stark självkänsla, men uppnås den på fel sätt kan den ha synnerligen problematiska konsekvenser (något vi återkommer till under rubriken ”Etik”). Låt oss titta närmare på Lacans förståelse av jagkonstruktionen, vilken enligt Lacan är falloscentrisk. Detta är den i två bemärkelser. För det första finner vi bakom den imaginära identifikationen föreställningen om fallos, så som signifikanten för det som saknas. Det var detta vi talade om ovan i termer av en projicering av en förväntan om essens på signifikanten. Det finns en ”sanning” att upptäcka rörande t.ex. den kvinnliga eller manliga positionen. Vidare menar Lacan att fallosen alltid uppträder i beslöjad form. ”Den undergår en ständig förskjutning och blir därigenom förbytt i något annat: jag är min erigerade penis; jag är mina bröst; jag är min inflytelserike man; jag är mitt skarpa intellekt” (Reeder 1990: 53). Detta rör sig

den avslutande formeln kallade Lacan för ”poinçon” vilket är som en myntstämpel som ska garantera betalningsmedlets äkthet. Det är uppbyggd av de matematiska tecknen mindre än (<) och större än (>) och det signalerar på så sätt det omöjliga. Det betecknar samtidigt det specifika och unika hos individen.

alltså om de egenskaper och attribut som vi bygger vår självbild kring. I den mån som subjektet genom identifikation faktiskt äger fallosens ställföreträdare, skänker detta "ett mått av sammanhållning och vad Freud kallade *Selbstgefühl* –självkänsla" (Reeder 1990: 53). Identifikationen med vissa (förhandenvarande) egenskaper eller attribut hos idealjaget skapar en stabilitet i identifikationen. Det handlar då om en "tro" på den egna identifikationen. En tro på att jag verkligen är identisk med den bild jag identifierar mig med.

Detta är dock bara den ena funktionen som fallos fyller i detta sammanhang. Det har också en annan, och för vår del intressantare funktion, som vi kanske skulle kunna kalla global. Det handlar då om projektet att bringa samman alla dessa fragmenterade imaginära identifikationer till ett enhetligt Jag, eller i Lacans terminologi *det Enda (l'Un)*.

"[F]allos' funktionen i jagstrukturen är att erbjuda en möjlig form för förverkligandet av det symboliska *det Enda (l'Un)*, en signifiant som påkallar subjektets enhet och sammanhållning, och därmed ett skydd mot den regressiva upplösningen som ständigt hotar det (...) Dessa identifikationer utgör alla en kompromissbildning och ett symptomatiskt uttryck för ett [historiskt kontingent] omedvetet begär(...). I en ständigt pågående process är subjektet involverat i att konstruera och rekonstruera en bild av sig själv, mer eller mindre medvetet och för det mesta alldeles utanför den egna uppmärksamheten; en bild som tjänar syftet att upprätthålla en psykisk rymd, en 'inre verklighet', som erbjuder sig för introspektion, självbehärskning, (...)”³⁰(Reeder 1990: 54).

Skapandet av ett enhetligt subjekt som kan motstå känslan av fragmentation som är förknippat med identifikation med flera imaginära identifikationer (och roller) uppnås således, precis som hos Nietzsche, genom att en hierarkisk ordning skapas, där en identifikation tillåts dominera de andra. Därigenom skapas en mer sammanhållen och koherent identitet.

"Enligt lacansk syn är det alltid frågan om en fantasm, ett grundläggande mönster för subjektets artikulation som bildar den matris på vilken våra personliga myter och narrativ präglas. Sådana narrativ (...) tematiserar en människas individuella existens, och spelar därigenom en viktig roll i hennes karaktärsformation" (Reeder 1990: 96–97).

Enligt Lacans synsätt så befinner sig denna jagkonstruktion främst inom den imaginära ordningen och den förmår inte avslöja sanningen om subjektet. Subjektet är ju alls inte ekvivalent med denna imaginära konstruktion. Subjektet är i verkligheten brist. Subjektet är så att säga ontologiskt och det måste skiljas från det tänkande och medvetna jaget som legat till grund för mycket filosofiskt tänkande allt sedan Descartes. Lacan säger "jag tänker där

30 Det är intressant att Reeder fastslår att denna vilja till enhet har en genealogi och att den uppkom ca 500-talet före Kristus (Reeder 1990: 434, not 2, kap.4).

jag inte är, alltså är jag där jag inte tänker” (Lacan 1996c: 223). Vi kan skåda djupt och länge in i jagets verklighet, utan att för den skull däri någonsin kunna avslöja sanningen om subjektets natur. Låt oss avsluta med ett sammanfattande citat från Reeder (1990: 54–55):

”Men människan finner inte sin subjektivitet genom introspektion i jagets 'inre värld' av bilder och fantasmer; subjektet befinner sig på en annan skådeplats och jaget är i sträng mening oförmöget att med sina imaginära operationer uppenbara dess sanning. Jagets värld är en värld av illusion, vilket vill säga att jaget är vad dess 'tro' påbjuder det att vara. (...) Det skapande som äger rum i den narcissistiska identifikationen [identifikationen med idealjaget] är, som vi sett, präglad av idealiseringar och illusioner, eftersom subjektet förblandar sig med en utifrån kommande bild (...) jagets narcissistiska struktur präglas av en klyvning mellan subjektet och dess antagna bild (...) Denna klyvning placerar (...) hela denna struktur under rivalitetens, främlingskapet och misskännandets skugga. Människans tillvaro präglas av dessa brott och diskontinuiteter, och den imaginära funktionen uppenbarar sig genast då dess magi är påbjuden, så snar den (åtminstone för stunden) skulle kunna upphäva bristen (...). Hela tiden är det jaget som uppbär denna imaginära och narcissistiska funktion; jaget balanserar och väger ihop subjektets alla oförenligheter.”

JAGET, DÖSDRIFTEN OCH AGGRESSIVITET

Vi har nu fått tillräckligt mycket teori på plats för att kunna ta oss an den Lacanska etiken, vilken kommer ägnas särskilt intresse i detta arbete. Låt oss närma oss denna via dödsdriften. Lacan menade att Freud misstog sig när han kopplade denna mänskliga ”förstörelsedrift” (Lacan 2000c: 290) och kapaciteten till destruktion till en mytisk och biologisk dödsdrift. För Lacan är denna destruktiva sida av människan istället kopplad till själva jagstrukturen (Lacan 1996a: 33; McGowan 2013). Denna tankegång hämtar näring främst från Alexandre Kojévés Hegelläsning av relationen mellan herre och slav (Reeder 1990: 56). Det som jaget eftersträvar i identifikationen med sin spegelbild, är att dölja sprickan mellan den fragmenterade kroppsupplevelsen och den helhetsbild som spegeln visar. Jaget vill vara bilden. I hegelianska termer vill jaget framställa sig som ”ren abstraktion, som oavhängighet, och som negativitet” (Reeder 1990: 56). Men denna vilja eller drift leder samtidigt till att det uppkommer ett beroendeförhållande till den andre, vilken måste bekräfta och erkänna denna bild. Jaget har således hamnat i en nära på olöslig situation. Å ena sidan vill jaget förstå sig själv som oavhängig (som varandes ett helt oberoende subjekt som är det i sin egen rätt; som är sig själv nog) *samtidigt* som det uppenbarligen är beroende av den andra, vilken är den som så att säga utgör den reflekterande yta i vilken bilden framträder. Jaget har därmed ett behov av att kontrollera den andre och sin omvärld, för att på så vis kunna få bekräftelse på sin egen självbild. ”Idealiskt för subjektet är att erhålla den andres frivilliga erkännande av subjektet (något som uttrycks som *begäret efter*

den andres begär). Men kan man inte få detta återstår tvånget. ”Detta krav på kontroll präglar jaget så till den grad att det i en viss bildlig, men ibland mycket konkret, mening är berett att ingå en kamp till döden för att upprätthålla denna visshet om sig själv; en kamp till döden, vars mål är att tvinga den andre till underkastelse” (Reeder 1990: 56).³¹

Aggressiviteten är således kopplad till identifikationen med idealjaget i(a) vilket i sig härbärgerar en ursprunglig spricka. Vi kan därmed säga att vi bär förstörelsepotentialiteten inom oss, även om, som Lacan observerar, alla inte vill inse detta. ”De som föredrar sagor slår dövörat till när man talar om människans medfödda böjelse för *ondska, aggression, förstörelse, och även grymhet*” (Lacan 2000d: 251). Aggressiviteten riktar sig mot människor och ting som hotar den egna självuppfattningen och det görs i detta avseende således ingen skillnad mellan människor och ting i denna bemärkelse i den Lacanska teorin. Den riktar sig givetvis också mot kollektiva identiteter, så som nationstillhörighet, eftersom dessa i många fall ingår i individens jagkonstruktion. Det finns alltså en konflikt mellan att förverkliga en imaginär förståelse av mig själv som enhetligt koherent subjekt, och andras projekt att uppnå det samma. Enklare uttryckt: det finns en konflikt mellan min och andras ”helhet”. Förklaringen till detta finner vi just i den sammanblandning som är förbunden med identifikationsprocessen. En sammanblandning som innebär en kränkning av den andres alteritet, dvs. dess självständiga vara. Denna tvingas så att säga att spela den roll som jag behöver för att min jagkonstruktion ska gå ihop.

För att sammanfatta kan vi säga att vi har en objektiverande, och alltid i viss mån destruktiv relation till världen, vilket i detta sammanhang handlar om att vi tvingar in tingen och världen i en förståelsemall som gör det möjligt att bibehålla den imaginära självbilden. Annorlunda uttryckt: När min abstrakta absolutistiska (imaginära) självförståelse som varandes enhetligt/ det Enda är hotad, utlöser detta en aggression som syftar till att framtvunga ett erkännande eller en bekräftelse av denna helhet. Denna aggression innefattar alltid ett moment av destruktion och nedbrytning.

”Objektiveringen existerar inom aggressivitetens kontinuum, som sträcker sig alltifrån det rasande utbrottet till tolkandets subtila form av våld och varje gång jaget av inre eller yttre orsaker hotas eller ifrågasätts aktiveras den aggressivitet som redan från början legat till grund för konstituerandet av dess ’verklighet’ Och vad jaget på så vis försvarar är inget annat än dess specifika grad av misskännande, dess systematiska förvrängning av de reala

31 Om kampen faktiskt skulle få dödlig utgång vore detta givetvis ett misslyckande. Lacan skriver: ”Det är ju så när allt kommer omkring, att för att dialektiken i dödskampen, i kampen om den rena makten, alls skall komma igång, så får döden inte bli förverkligad, ty den dialektiska rörelsen skulle stanna av i brist på medkämpar, den måste vara inbillad” (Lacan 1996b: 58).

omständigheterna. Att människor kan vara beredda att hellre döda än avstå från omvärldens bekräftelse i detta avseende är väl känt” (Reeder 1990: 59).

Objektiveringen, dvs. tolkandet av verkligheten i termer som är förenliga med den egna jagbilden, är ett radikalt misskännande av verkligheten som sådan. Det är också ett underkännande och förnekande av andra människors alteritet. Lacan menar dock att aggressiviteten som är förknippad med den primära identifikationen (med idealjaget $i(a)$) mildras något i och med den sekundära identifikationen, dvs. med den intersubjektiva symboliska position som vi ovan kallat utasgeposition eller jagideal och som symboliserades $I(A)$. Det som sker är att subjektet underordnar sig den store Andre och identifierar sig med signifikanten, dvs. en position i den symboliska ordningen. Eftersom dessa roller är intersubjektiva så minskar konflikten och aggressiviteten. Dock förefaller det som att Lacan menar att denna process fungerar relativt dåligt i ett modernt samhälle, där individualiteten värderas högt. Övergången från $i(a)$ → $I(A)$ fullbordas inte alltid, vilket som sagt resulterar i en ökad isolation och fragmentering.

”Vi förefaller ha utsett jaget till vårt jagideal, och hänvisas därigenom till en allt högre grad av isolation” (Reeder 1990: 62).

Den symboliska identifikationen $I(A)$ handlar som sagt om hur jag slutligen *blir* rollen. Denna symboliska identifikation ($I(A)$) upplöser den imaginära identifikationen ($i(a)$) ”eller mer precist: som radikalt förändrar dess innehåll” (Žižek 2001: 128).

Förenklat kan man säga att man slutligen lyckas frigöra sig från den imaginära identifikationen med det enskilda (personen) och istället identifierat sig med rollen som sådan, som man nu är tillräckligt autonom för att själv kunna fylla. Och det är egentligen först nu som man *verkligen* identifierar sig med personen, eftersom man nu fyller samma position i den symboliska ordningen.

Etik

Så har vi slutligen kommit fram till den etiska dimensionen i Lacans teori. Min tolkning av den Lacanska etiken leder till en tvådelad framställning. Den första delen korresponderar med en existencialistisk etik, som handlar om att affirmera ett fristående från mannen, dvs. en etik som inte är helt väsensskild från vare sig Foucaults eller Nietzsches positioner (även om den förre aldrig skulle kalla sig existencialist). Den andra delen är mer specifikt Lacansk/Žižeksk och ger oss en nyckel till att förstå och kanske också undkomma t.ex. den rasistiska och antisemitiska logiken som uppkommer inom det paradigm som

karaktäriseras av vad Foucault skulle kalla *viljan att veta*. Jag ska försöka visa hur dessa båda sidor av etiken är sammanvävda hos Lacan.

ETIKEN: DEN FÖRSTA ASPEKTEN

En ingång till den Lacanska etiken kan vara genom imperativet "försaka inte begäret" vilket ska förstås som en uppmaning till människan att "*vara vaksam på i vilken utsträckning hon är sann mot sig själv*" (Reeder 2000: 78 emfas i original). Lacan själv uttrycker detta i följande termer: "Har ni handlat i enlighet med det begär som bebor er?" (Lacan 2000e: 422). I grund och botten kliver vi ner i samma spänningsfält som t.ex. Heidegger och Kirkegaard intresserade sig för, nämligen individens förhållningssätt till kollektivet (överjaget, eller mannen om man så vill). Lacan gör här samma typ av appell som de andra, dvs. uppmanar oss att inte utplånas genom ett uppgående i mannen. Han menar att ett totalt underkastande under en sådan ordning möjliggör (åtminstone delvis) "för subjektet att glömma sin subjektivitet [inre splittring]. (...) [Det] kommer ge honom möjlighet att glömma sin existens och sin egen död, och samtidigt (...) misskänna sitt livs särskilda mening" (Lacan 1996d: 112).³² Individens står här mellan två poler, varav den ena utgörs av en intersubjektiv etisk ordning, och den andra ett "frigörande" från denna. Den förra står i "det godas tjänst, vilket är den traditionella etikens syfte" medan den senare korrelerar med "begärets pol" (Lacan 2000e: 422). Den etiska ordningen bygger på sublimering, vilket handlar om att man "upphöjer ett objekt till Tingets dignitet" (Lacan 2000a: 157; jämför Lacan 2000b: 130, 137). Tinget är nära på analogt med begärsobjektet (lilla a) vilket är något som vi, som en följd av vår konstituerande brist, föreställer oss döljer sig bakom objekten. Ett ting, som vi föreställer oss, skulle hela bristen, eller om man så vill, stilla begäret och skänka njutande. Vi förstår därmed vad Lacan menar när han säger: "I analysen är objektet platsen för imaginära fixeringar som på det ena eller andra sättet tillfredsställer en drift" (Lacan 2000a: 157). Enligt Lacan hyser människan som vi sett en nostalgisk längtan efter detta förlorade ting, vilket vi i egentlig mening aldrig varit i besittning av, och som alltså saknar existens. Att då ge ett objekt status av ett Ting, innebär att man fyller denna frånvaro "med ett utvalt objekt [t.ex. idén om en viss samhällsordning] och därigenom skapa en illusion att det finns något att begära (...) Genom sublimeringen blir människan engagerad i ett kulturellt projekt inriktat på att frammana en bestämd objektsvärld och försvara den mot eroderande inverkan (Lacan i Reeder 2000: 76). Denna gemensamma värld är vad som åsyftas med begreppet "etisk ordning" och det är också denna som är mannens källa och hemvist. Men vad grundar sig denna etiska ordning på? Med

32 Det finns något i denna typ av beteende som många finner lockande. Att helt underkasta sig någon annans vilja, vare sig detta är en dominant partner, som är fallet i en masochistisk relation, eller Guds bud, som är fallet för troende, eller någon annan auktoritet, så innebär uppsägandet av den egna viljan en typ av (inverterad?)frihet. Reeder (2000:96) benämner detta som "*begäret att få försaka begäret*." Drivkraften bakom beteendet tror jag Heidegger lokaliserade genom att beskriva mannen som en typ av vara-avlastning.

vilken måttstock mäts den? Ofta hävdas det att den vilar på en "naturlig ordning"; ett förslag som Lacan inte ger mycket för: "I slutändan är denna naturliga ordning som måttet antas grunda sig på faktiskt maktens ordning – en mänsklig, alltför mänsklig makt" (Lacan 2000e: 423).³³

Men vad betyder då "frigörandet" från detta? Hur bör vi besvara Lacans etiska fråga: "Hur bör vi göra för att handla rätt nu när våra mänskliga villkor är givna" (Lacan i Reeder 2000: 76) vars svar vi fått i termer av imperativet "försaka inte ditt begär. Ja, svaret kan inte (lika lite som hos Foucault) vara att vi helt ska ställa oss utanför den etiska ordningen, eller diskursen om man så vill. Någon individuell existens som är helt fristående från den etiska ordningen är omöjlig att tänka sig. Det avslutande tillägget som Lacan gör till den klassiska etiska frågan kring "hur vi bör göra för att handla rätt", i form av "nu när våra mänskliga villkor är givna" visar att denna utväg är omöjlig. Detta tillägg syftar på bristen, dvs. det faktum att Tinget inte existerar, men att det är den gemensamma *föreställningen* om dess existens som producerat den empiriska verkligheten/etiska ordningen. Den etiska ordningen må vara en konstruktion som uppkommer runt en illusion (tinget), men det är trots allt den enda verklighet vi har att tillgå. Att vi skulle kunna nå fram till och njuta tinget som sådant, är således en obegriplig tanke. Efter vårt inträde i språket är vi så att säga dömda till ett förmedlat vara. Istället måste imperativet om att inte försaka sitt begär, handla om ett aktivt och individuellt förhållningssätt till den etiska ordningen. Annorlunda uttryckt: det handlar om att följa sin egen väg, individualisera existensen och inte låta sig slukas av mannen. Detta betyder att uppmaningen om att inte försaka sitt begär måste förstås i termer av ett visst motstånd mot den etiska ordningen (Lacan 2000e: 423). Och att ett leverne som "beslutsamt orienterat sig mot det godas tjänst" förnekar begäret och därmed spelar makten i händerna (Lacan 2000e: 428).³⁴ Vi ska senare se att motståndets möjlighet, enligt Lacan, hänger samman med förmågan att erkänna begäret.

Av detta följer att den etiska existensen alltid är tragisk, i den mening att konflikten mellan den etiska ordningen och unikheten i den individuella existensen är ofrånkomlig. Det är också förknippat med betydande risker att följa imperativet. Lacan skriver: "Subjektet har ofta haft goda skäl, de bästa skäl, för att försaka begäret" (Lacan 2000e: 429). Vi kan låta Reeder (2000: 79–80) utveckla tankegången:

"Till den tragiska dimensionen i strävan att inte försaka begäret hör därför det vägspel som är förknippat med att sätta det egna förhållandet till ordningen

33 Allusionerna duggar tätt. Som förespråkare för den "naturliga ordningen" lyfter Lacan (strax innan det citerade stycket) fram Aristoteles och dygdeetiken. Den produktiva makten som Lacan menar är den som egentligen frammanar den etiska ordningen, finner vi som bekant även hos Foucault. Och den avslutande anmärkningen om att det rör sig om en "mänsklig, alltför mänsklig makt" anspelar givetvis på Nietzsche.

34 Översatt till min terminologi (Hyrén 2013) så ser vi här en appell för ontologisk subjektivitet.

på spel: att ta risken att bli marginaliserad och förskjutet, anklagad och fängslad, att mista förståndet, dödas eller nödgas ta sitt liv.”

Dessa risker som är förknippade med uppmaningen att inte försaka begäret för med sig att vi är bra på att hitta mängder av övertygande skäl för att agera konformt i enlighet med konventioner, istället för att agera i enlighet med vår egen övertygelse. Denna tendens att inte vara sann mot sig själv, utmynnar inte sällan i ”en störning i vår självaktning” (Reeder 2000: 80).

Lacan tycks mena att detta tragiska drag i viss mån är ett kulturspecifikt fenomen, begränsat till den moderna västvärlden. Modernismen kännetecknas av två olika och motsatta rörelser. För det första har vi upplysningsprojektet som med dess utvecklingsoptimism utgör en harmoniserande kraft, som pekar i riktning mot en homogen världsbild. För det andra har vi den postmoderna tendensen att dekonstruera och ifrågasätta alla givna värden, vilket pekar mot fragmentation. En av de mest välkända analyserna som fångar båda dessa rörelser görs av Foucault i analysen av Kants text ”Vad är upplysning?”. Dels upplysningen förstådd som jakten på universella sanningar; och dels upplysningen som ett etos, som handlar om ett ständigt ifrågasättande och en vilja att visa på tänkandets historicitet. Det bör inte råda något tvivel om vilket upplysningsarbete som Foucault anser vara värt att följa:

”Låt dem få behålla sin barnatro som vill att man ska bevara arvet från upplysningen levande och fläckfritt. Denna vördnad är verkligen det mest rörande av förräderier. Det är inte vad som återstår av upplysningen som gäller att bevara, det är själva (...) frågan om historiciteten i tänkandet om det universella (...) som man måste bibehålla i nuet och bevara (...)” (Foucault 2008: 246).

Med den senare trenden följer också ett större motstånd mot konformitet. I mer traditionella samhällen gick övergången från imaginär identifikation till en symbolisk dito (dvs. $i(a) \rightarrow I(A)$) som vi sett relativt smärtfritt. I det moderna samhället med dess höga värderande och betonande av individualitet, har vi en tendens att motsätta oss denna passage.³⁵

Kanske kan man förstå detta som att individualismen fört med sig en attityd av ”satsa på dig själv och strunt i andra”. Att bejaka sitt begär är således inget entydigt positivt, eftersom det eroderar känslan av gemenskap som följer av ett uppgående i mannet, samtidigt som denna attityd kan skapa etiskt problematiska relationer till våra medmänniskor. Erosionen är ett (åtminstone delvis) ofrånkomligt pris som följer av att hörsamma Lacans imperativ om att vara sann mot sig själv och att inte försaka begäret.³⁶ Vinsten består dock i en ökad

35 Se Lacan 1996d: 112 för en utläggning kring den moderna tidens ökande jagfokusering.

36 Reeder är pessimistisk i detta avseende. Han menar att vårt facit över det Lacanska imperativet ger oss följande: ”>Försaka inte ditt begär> – både som analysens etiska imperativ och som modernismens hedonistiska appell – har underminerat den existerande etiska ordningen när inget heligt lämnas i fred” (Reeder 2000: 100). Reeders slutsats blir att den Lacanska etiken är

grad av autonomi i förhållande till makten (Lacan 2000e: 423–424). Lacans etik eftersträvar en balans mellan gemenskap och individualitet, en strävan som vi förövrigt också finner hos Foucault (se Hyrén 2013). Frågan är då hur denna balans uppnås. Lösningen finner vi i tanken att vi ska genomskåda fantasin och erkänna vår konstituerande brist. Detta ger upphov till en etisk hållning som gör det möjligt att respektera den andres alteritet. Det är framförallt Žižek som elaborerat denna andra aspekt av etiken. Bäst visas detta genom hans beskrivning av Judens funktion i den nazistiska diskursen.

ETIKEN: DEN ANDRA ASPEKTEN

Som vi kunnat konstatera så kommer subjektet enligt Lacan aldrig att kunna uppnå total njutning i den symboliska ordningen, *samtidigt* som det uppfattar ett tillstånd av totalt njutande som ett förlorat normaltillstånd. Subjektet är således dömt till evigt missnöje och en strävan mot begärsuppfyllelse. Alla avsteg från det totala njutandet uppfattar subjektet som om det blivit orättmätigt berövad sitt rättmätiga njutande; och någon (den 'andre') kommer att utpekas som orsak till denna oförrätt. Detta yttrar sig genom utpekandet av en syndabock, som utmålas som orsaken till diskursens oförmåga att uppnå en slutgiltig fixering, till vår oförmåga att nå fram till tinget. Den andre (vare sig detta är en individ eller en annan social klass, nation, folkgrupp etc.) uppfattas således som ett hot och vi när gärna fantasin att denne aktivt försöker underminera och beröva oss vårt njutande eftersom detta skulle förklara vår känsla av brist (vilket kommer till uttryck i oförmågan att åstadkomma en stabil diskursiv tillslutning). Samtidigt föreställer vi oss att den andre är i besittning av njutande, en tanke vi finner outhärdlig. För de samhällsvetenskapliga analyserna är således förståelsen för relationen till njutandet helt avgörande. Žižek sammanfattar betydelsen av begreppet njutande för analysen av nationalism i följande termer:

”What is at stake in ethnic tension is always the possession of the national Thing; the ‘other’ wants to steal our enjoyment (by ruining our ‘way of life’) and/or it has access to some secret, perverse enjoyment. In short, what gets on our nerves, what really bothers us about the ‘other’, is the peculiar way he organizes his enjoyment (the smell of his food, his ‘noisy’ songs and dances, his strange manners, his attitude to work – in the racist perspective, the ‘other’ is either a workaholic stealing our jobs or an idler living on our labor.)

otillfredsställande, framförallt vad det gäller respekten för den andre. Han vänder sig därför till Levinas vars ”avgörande insats på det etiska området [består] i att han söker rädda ett etiskt fundament som kan stå oberoende av en etisk ordning”(Reeder 2000: 101). Denna grund finner vi i mötet med den andre vars ”ansiktets imperativ är omedelbart och otvetydigt: >Du skall icke döda!>” (Reeder 2000: 99). Reeders pessimism står dock inte oemotsagd. McGowan (2013) menar t.ex. att den Lacanska etiken kan ge upphov till en kollektiv dimension och en ny form av gemenskap som inte grundas i en gemensam symbolisk identifikation, utan som förenas i sin singularitet och förmåga att genomskåda fantasin.

The basic paradox is that our Thing is conceived as something inaccessible to the other and at the same time threatened by him" (Žižek 1991: 165).

Vi kan precisera tankegången genom att lyfta fram Žižeks analys av Judens funktion i Nazityskland. Den hegemoniska diskursens fantasi kring Juden fungerar som ett utpekande av en syndabock som kan förklara den egna bristen på njutning, dvs. den totala realiseringen av det tredje rikets samhällsordning. Fantasin om Juden (den judiska konspirationen etc.) hjälper till att skyla över den egna bristen. Juden framställs som den som stulit njutandet vilket företrädare för den hegemoniska diskursen menar rättmätigt tillhör dem. Det handlar om "the theft of enjoyment" (Homer 2004: 63). Vi inbillar oss alltså att denna andre är den som njuter i vårt ställe. Vi utser således en syndabock som får bära skulden för vår avsaknad av njutandet (*jouissance*).

"This belief in the excessive *jouissance* of the Other is sustained through fantasy. Fantasy is one of the ways through which we reconcile ourselves to our dissatisfaction with our own *jouissance* and the impossibility of the real" (Homer 2004: 90).

"Det nazisterna då inte insåg var att det "är inte Juden som hindrar samhället från att uppnå sin fulla identitet med sig själv, utan dess egna inre, antagoniska natur, dess egen inre blockering, och det är denna inre negativitet [dvs. brist] som projiceras på figuren av Juden" (Žižek 2001: 148).

Žižek menar att detta gäller alla diskurser och sociala system (Žižek 2001: 60) och han hävdar att logiken är helt outhärlig om man ska förstå t.ex. rasismens orsaker. Håri finner vi anledningen till att Žižek ägnar mycket tid till att kritisera dekonstruktionister så som Derrida. Med dessa delar han visserligen en vilja att visa på diskursernas kontingens (även om de är oense om orsakerna till denna kontingens). Men Žižek menar att man måste gå ett steg längre. Man måste även lokalisera den analyserade diskursens "yttre fiende" som får bära skulden för dess eget misslyckande (dvs. dess oförmåga att realisera sig själv/självbild). Detta är ett viktigt element i samhällsanalyser som tar avstamp i denna teoribildning. Därmed möjliggörs också en annan typ av etisk blick. Målet för denna etik är att subjektet ska komma till insikt om den egna konstituerande bristen och utifrån denna insikt erkänna och tillåta den andres (t.ex. Judens) alteritet. Det handlar om att genomtränga fantasin och komma till insikt om dess reala kärna, om njutandets och den totala njutningens omöjlighet. Vi måste så att säga frigöra oss från tron på möjligheten att uppnå en "hel" identitet och "erkänna denna knut av imaginärt förslavande som kärleken alltid måste upplösa på nytt eller hugga av" (Lacan 1996a: 35). Vi måste komma till insikt om "samhällets omöjlighet" (för att tala med Laclau & Mouffes kanske mer välkända terminologi). Detta kan i Lacanska termer beskrivas som en perspektivförskjutning i utsagepositionen I(A), som just tar avstamp i erkännandet

av bristen. En förskjutning som innebär en ny etisk blick. Med denna insikt kommer också möjligheten att frikänna syndabocken (Žižek 2001: 137). Detta sker genom en identifikation med symtomen (juden/syndabocken) vilken representerar den egna bristen (Žižek 2001: 58). Vi ser här dubbelheten som genomsyrar Žižeks text. Den samtidighet av symboliskt och reallt; eller av det empiriska varat och dess transcendentala förutsättningar, om man så vill, (Palm s 179). Juden framträder som empiriskt eller symboliskt objekt *samtidigt* som detta objekt egentligen uppkommer som en effekt av det reala (bristen) och att vi således också kan säga att Juden är signifikanten för bristen *per se*. Det handlar om att förstå att utpekandet av denne är en funktion av den symboliska ordningens omöjlighet. Žižek (2001: 58) uttrycker detta på följande sätt:

”Det väl motiverade svaret till antisemitismen är därför inte ’judarna är inte sådana’ utan ’den antisemitiska idén om juden har ingenting att göra med judarna: den ideologiska judiska figuren är ett sätt för oss att täcka över inkonsekvenserna i vårt eget ideologiska system.”³⁷

RELATIONEN MELLAN DEN FÖRSTA OCH ANDRA ASPEKTEN AV ETIKEN

Kopplar vi nu samman de två aspekter av etiken så ser vi att de båda delvis sammanfaller. Återvänder vi till jagkonstruktionen/ det Enda som behandlades ovan, så ser vi att det sökande efter njutning (plaisir) som förknippades med jagets jämviktssökande, i själva verket, enligt Lacan, *avskärmar* oss från njutande (jouissance). Jagkonstruktionen/ det Enda är något som enligt Lacan enbart håller sig inom den imaginära ordningen och innefattar inte ett genomträngande av fantasin, dvs. erkännandet av bristen/begäret. Det är dock denna genomträngning (som vi beskrev som en förskjutning i utsagepositionen) som sätter oss i förbindelse men det reala och därmed också med moment av njutande (jouissance) (Reeder 1990: 333 McGowan 2013: 54–57). Detta ger oss nu en djupare förståelse för imperativet att inte försaka begäret, och att vara sann mot sig själv. Att inte försaka begäret är just att erkänna och kanske till och med bejaka, bristen. Vägen till njutande (jouissance) går således via erkännandet av begäret, vilket också är en central aspekt av att vara sann mot sig själv. Kunskapen om vår egen brist ger oss möjlighet att lägga band på aggressiviteten och i stället inta en attityd av ”låta leva”. Detta genomskådande av fantasin är enligt Lacan förknippat med njutande (Reeder 1990: 333; McGowan 2013: 98). Den Lacanska etiken leder därmed fram mot ett samhälle där alla har jämlika

37 Här kan man om man vill, med Reeder, göra en distinktion mellan moral och etik, där moral står för regler som upprätthålls via ”hot om sanktioner eller i bästa fall(?) med höga ideal och löften om belöningar” (Reeder 1990: 337). Etiken däremot ger en djupare *strukturell* förklaring till varför vi bör respektera och erkänna den andre. (Tilläggs kan att embryot till denna etik finner vi redan hos Heidegger i dennes begrepp ”mitsein” dvs. medvaro (Reeder 1990: 324)). Lacan vill lotsa oss fram mot ett etiskt förhållningssätt till vår omvärld.

möjligheter att bejaka sitt begär och därigenom uppnå någon form av autonomi i förhållande till mannen, samtidigt som den andres alteritet respekteras.

Självklar ska man inte tro att detta är en lätt uppgift som Lacan givit oss, eftersom denna attityd av "låta leva" samtidigt innebär att vi måste vara beredda på att sätta vårt ego/jagkonstruktionen, i vars namn vi utövat våld mot vår omvärld, på spel. Steget mellan njutande och ångest tycks således inte vara långt. Eller som Todd McGowan uttrycker det i sin bok om psykoanalysens politiska projekt: "It is an enjoyment that generates anxiety and suffering (...) but at the same time, it is the only enjoyment that leaves the subject satisfied rather than continually seeking a richer experience elsewhere" (McGowan 2013: 98). Lacans teori verkar ge oss tre möjliga sätt att hantera denna ångest. För det första kan man, liksom nazisten, klamra sig fast vid en essentialistisk förståelse av världen. För de som väljer denna strategi är utpekandet av syndabocken central för att kunna förklara det egna misslyckandet och för att kunna klamra sig fast vid sin vision. För det andra kan man försöka hålla ångesten på avstånd genom att ge in för lockelsen att ge upp den egna viljan och uppgå i mannen (i vilken skepnad denna nu än må uppenbara sig, kultur, sedvänjor, religion, etc.) utan att man för den skull måste nära en renodlat essentialistisk förståelse av världen. Slutligen har vi det etiska alternativet som handlar om att se sanningen i vitögat och erkänna begäret. Tanken måste här vara att man genom erkännandet övervinner ångesten och istället upplever stunder av njutande.³⁸ De två senare alternativen verkar (i olika hög utsträckning) ge möjlighet att frikänna syndabocken, men det är endast det senare av dem som också ger möjlighet att individualisera existensen. Det är också det val den Lacanska etiken förespråkar.

LACAN OCH STATSIVETENSKAPEN

Låt mig avslutningsvis återgå till frågan om Lacans relevans för statsvetenskaplig analys. Det är utan tvekan så att Lacans teori – framförallt efter att den via Slavoj Žižeks kritik³⁹ kommit att mer eller mindre inkorporeras i de inflytelserika diskursteoretiska ansatser som tar avstamp i Laclau & Mouffes arbeten – förser oss med en prisma genom vilket fenomen som t.ex. rasism, nationalism och konsumism framträder i nytt ljus (se t.ex. Stavrakakis 2007; Howarth, Norval & Stavrakakis 2009; McGowan 2013). Perspektivet ger också en förståelse

38 Man bör observera att det aldrig kan vara frågan om en fullständigt genomträngning och frigörande från fantasin, utan endast momentana genombrott är möjliga. Kanske kan man tolka Lacans övergivande av termen "fullt tal" (som signalerar en stark optimism gällande möjligheten att affirmera bristen) till förmån för en hållning som poängterar "hur subjektets sanning alltid är pas-toute – inte allt och hel" som en gradvis insikt om detta. Sanningen att säga så skulle ett totalt och full affirmation av bristen, innebära en total kollaps av den psykiska apparaten. "Psyket kan existera endast i kraft av att den upprätthåller det nödvändiga avståndet till den primära realiteten, [bristen/begäret] ja, den kan sägas vara själva detta avstånd, denna re-presentation" (Reeder 1990: 334).

39 Kritiken sammanfattas väl i texten "Beyond Discourse Analysis".

för varför Chantal Mouffe och andra teoretiker som arbetar inom den radikala demokratitraditionen, insisterar på nödvändigheten att betrakta demokrati som en "tom" plats. Att förstå subjektet och i förlängningen "samhället" i termer av *brist*, ger en möjlig förståelse för (a) den ständigt närvarande drivkraften att åstadkomma hegemoniska, diskursiva tillslutningar; (b) de potentiellt katastrofala konsekvenser som denna strävan riskerar att föra med sig; och (c) en förståelse för varför dessa projekt med nödvändighet misslyckas. Om vi kommer till insikt om att demokratibegreppet (precis som andra begrepp) saknar essentialistiskt grundat innehåll kan de mest katastrofala konsekvenserna (i form av utpekandet och straffandet av oskyldiga syndabockar) undvikas. Vi förstår att utpekandet av en syndabock blott är ett symtom på vår inneboende brist och denna insikt ger oss möjlighet att istället för att straffa den oskyldige, respektera dennes alteritet. Här blir också skillnaden mellan en psykoanalytiskt grundad tradition å ena sidan och traditionell statsvetenskap och politisk teori å den andra, som mest uppenbar. Allt sedan Aristoteles stipulerade att det gemensamma goda är den politiska aktivitetens mål, har detta tagits som en given utgångspunkt för många statsvetare. Psykoanalysen delar inte denna utgångspunkt, utan erbjuder istället ett sätt att förstå varför idén om ett gemensamma goda både uppkommer och misslyckas. Todd McGowan sammanfattar:

"Something about psychoanalytic thought inherently resists appropriation by a program aimed at the common good. Rather than helping with such a program, it almost inevitably testifies to the reasons for its failure (McGowan 2013: 2). The great challenge that psychoanalysis poses for emancipatory politics – and for politics as such – is its absolute rejection of the good or the good society. In the opening of the *Politics* Aristotle describes the good as the basic aim of political activity, and this aim has remained constant in the intervening 2,500 years. (...) From the perspective of psychoanalysis (...) [t]he good society is unattainable (McGowan 2013: 5).

Ernesto Laclaus genomlysning av hur olika typer av "rubbningar" eller dislokatoriska händelser [dislocations] med nödvändighet uppkommer och underminerar de diskursiva tillslutningarna utgör här en viktig pusselbit.⁴⁰ Även Žižeks Lacan-Hegel-influerade analyser av samtida fenomen är viktiga, men i vissa fall kanske alltför abstrakta och anekdotiska för att utgöra verkligt goda förebilder för samhällsvetenskaplig analys. Det jag har försökt att visa i denna artikel är dock att de fantasmatiske logiker⁴¹ som Žižek pekar på, *alltid* är i rörelse, i såväl vårt vardagliga bemötande av vår omvärld, lika väl som i de mer övergripande kollektiva politikiska, ideologiska projekten. För den som vill göra samhällsvetenskapliga analyser med hjälp av ett Lacan-influerat perspektiv finns dock

40 Se Hyrén 2013 för en genomlysning och en vidareutveckling av denna aspekt av diskursteorin.

41 Men "fantasmatiske logiker" avser jag här det narrativ, den världsbild och förståelse av vår verklighet som vi producerar i syfte att förklara och legitimera våra beslut och levnadssituation för oss själva och för andra.

bättre förebilder.⁴² En möjlig ingång till denna typ av analyser går via begreppet ”fantasi”. Det bör stå klart att fantasi i detta sammanhang inte står för något ”overkligt” utan snarare är ett sätt att hantera bristen vilket i sin tur ger upphov till vår verklighet. Etnologen Angelika Sjöstedt Landén uttrycker detta i sin introduktion till fantasi som diskursteoretiskt begrepp, som att ”i själva verket har/ges fantasier ofta makt att motivera och strukturera de praktiker som vi alla är insnärjda i. Fantasier om det goda eller rätta, mest effektiva, tillväxtskapande eller demokratiska blir till beslut som formar människors vardagsliv (Sjöstedt Landén 2012: 77). Fantasi är således främst att betrakta som något kollektivt skapat och som varandes ideologiskt till sin karaktär. Vi har ovan sett att fantasins funktion främst är att maskera motsägelser, inkonsekvenser och antagonismer (och därigenom dölja bristen). Fantasins bidrar således till att naturalisera diskursen och dess sociala relationer och gör det svårt att se att den sociala ordningen kunde vara annorlunda (Glynos & Howarth 2007: 145). Fantasins (t.ex. om det goda eller rättfärdiga livet) är normativ, samtidigt som vi vet att denna, enligt Lacans teori, aldrig fullt kan realiseras. Detta ger upphov till ett ständigt begär att hitta nya sätt att försöka förverkliga idealet, samtidigt som sökandet efter en syndabock (en befolkningsgrupp, politisk motståndare, olikänkare etc.) som kan stå till svars för de tidigare misslyckandena faller sig naturligt. (Det är som Lacan observerade förenat med stor fara att bryter mot normerna.) För samhällsvetenskapliga analyser som tar avstamp i fantasibegreppet är således fantasins normativa innehåll av sekundär betydelse. Det primära är istället att ta reda på hur människor förhåller sig till dem. Är fantasin ifrågasatt eller inte? Är subjekten medvetna om diskursens kontingens? Denna typ av analyser kan inte bara hjälpa oss att förstå varför vissa politiska händelseförlopp går snabbare än andra i de kan framförallt identifiera situationer där risken för utpekande av oskyldiga syndabockar är överhängande. Ur etisk synvinkel är det senare centralt.

För min egen del utgör det diskursteoretiska perspektivet en del av en förståelseram där de empiriska observationerna av verklighetens kontingens blir begripliga.⁴³ Analyserar man statsvetenskapens och den politiska teorins cen-

42 Se t.ex. Glynos och Howarths *Logics of Critical Explanation* och Stavrakakis *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, and Politics*.

43 Däremot är jag inte övertygad om att Laclaus och Mouffes vändning mot en Lacansk subjektförståelse egentligen var av godo, då den återinfört en arkimedisk punkt (i form av subjektet) vilken på sätt och vis undergräver antiessentialismen. I slutändan handlar det om hur man ska förstå subjektets drivkraft att eftersträva diskursiva tillslutningar. I den Lacanska tradition vars huvuddrag jag försökt att begripliggöra i denna text kopplas drivkraften till en ahistorisk och ofrånkomlig brist, medan man i den Foucaultianska traditionen (som jag själv mer ser mig som del av) ser drivkraften som ett historiskt och därmed kontingent fenomen, kopplat till det fragmentariska subjektets försök att förena olika subjektpositioner. Dessa skillnader till trots, finns en klar överlappning mellan perspektiven vilket gjort att jag, vid utarbetandet av min egen rättviseteori – *Självskapelseetiken* – kunnat dra nytta av flera av de insikter som den Lacanska etiken bär på. (Se Hyrén 2013 för en fördjupad analys av relationen mellan perspektiven.)

trala begrepp (så som demokrati, frihet, rättvisa etc.) ur ett genealogiskt perspektiv, blir begreppens extrema plasticitet uppenbar. Våra A-kurser i demokratiteori inleds ju t.ex. också ofta med att konstatera att Aristoteles förståelse av demokrati inte har särskilt mycket gemensamt med de nu förhärskande meningstillskrivningarna till begreppet; lika väl som vi kan kontrastera det hegelianska frihetsbegreppet mot det liberala och komma till slutsatsen att de i många avseenden är varandras motsatser. Den mest rimliga konsekvensen av dessa empiriska observationer borde kanske vara att statsvetare (i den mån de på allvar reflekterar över dessa frågor) i högre utsträckning anslöt sig till en antiessentialistisk vetenskapsteoretisk position där man bejakar en nominalistisk begreppsförståelse och uppmärksammar möjlighetsbetingelserna för hegemonisering av en viss meningstillskrivning. Foucault har givetvis försett oss med ovärderliga verktyg med vars hjälp denna typ av genealogiska analyser kan företas. Det är dock lika uppenbart att Lacan har mycket att bidra med, t.ex. genom att ha teoretiserat hur den retroaktiva fixeringen av mening går till, samt hur denna är kopplad till subjektet via fenomenen *eftersläpning* och *överföring* som vi genomlyst ovan. Vi vet dock att de flesta statsvetare är – den empiriska evidensen till trots – Platonister. Det Lacan förser oss med är en teori som kan förklara varför detta platonska begär att projicera en *föreställning* om essens mot våra centrala begrepp uppkommer. Huruvida Lacan kan hjälpa fler statsvetare att se igenom detta begär återstår att se.

Litteraturlista

- Foucault, Michel, 2008. "Vad är upplysning?", i Götselius, Thomas & Olsson, Ulf (red.), *Diskursernas kamp*. Eslöv: Symposion.
- Foucault, Michel, 2002. *Sexualitetens historia, bd. 1: Viljan att veta*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- Glynos, Jason & Howarth, David, 2007. *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*, New York: Routledge.
- Heidegger, Martin, 2004. *Varat och tiden, bd. 1*. Göteborg: Daidalos.
- Homer, Sean, 2004. *Jacques Lacan*. London: Routledge.
- Howarth, David, Norval, Aletta & Stavrakakis, Yannis (red.) 2009. *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change*. Manchester: Manchester university press.
- Hoy, David, 2004. *Critical Resistance: From poststructuralism To Post-critique*. Massachusetts: The MIT Press.
- Hyrén, Johan, 2013. *Självskapelseetik bortom Foucault: En rättviseteori för ett mångkulturellt, liberalt och demokratiskt samhälle*. Göteborgs studies in politics nr 131. Göteborgs universitet: Statsvetenskapliga institutionen.
- Lacan, Jacques, 1996a. "Spiegelstadiet som utformare av jagets funktion sådan som den visar sig för oss i den psykoanalytiska erfarenheten", i *Écrits: Spiegelstadiet och andra skrifter*. Borås: Natur och Kultur.

- Lacan, Jacques, 1996b. "Neurotikerns personliga myt", i *Écrits: Spegelstadiet och andra skrifter*. Borås: Natur och Kultur.
- Lacan, Jacques, 1996c. "Bokstavens instans i det undermedvetna – eller förnuftet sedan Freud", i *Écrits: Spegelstadiet och andra skrifter*. Borås: Natur och Kultur.
- Lacan, Jacques, 1996d. "Talets och språkets funktion och fält i psykoanalysen", i *Écrits: Spegelstadiet och andra skrifter*. Borås: Natur och Kultur.
- Lacan, Jacques, 2000a. "Objektet och Tinget", i *Psykoanalysens etik*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Lacan, Jacques, 2000b. "Drifter och hägringar", i *Psykoanalysens etik*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Lacan, Jacques, 2000c. "Dödsdriften", i *Psykoanalysens etik*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Lacan, Jacques, 2000d. "Kärleken till nästan", i *Psykoanalysens etik*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Lacan, Jacques, 2000e. "Etikens paradoxer", i *Psykoanalysens etik*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Laclau, Ernesto, 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto, 2006. "Ideology and post-Marxism", *Journal of Political Ideologies* 11(2), s 103–114.
- McGowan, Todd, 2013. *Enjoying What We Don't Have: The Political Project of Psychoanalysis*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Miller, Jacques-Alain, 1987. "Les responses du réel" i *Aspects du malaise dans la civilisation*. Paris: Navarin.
- Mouffe, Chantal, 1992. "Preface: Democratic Politics Today", i *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London: Verso.
- Nietzsche, Friedrich, 1987. *Den glada vetenskapen*. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Palm, Fredrik, 2007. *Det odödas analys: En studie av centralproblematiken i Slavoj Žižeks samhällsanalys*. Uppsala Universitet: Sociologiska institutionen.
- Reeder, Jürgen, 1990. *Begär och Etik: om kön och kärlek i den fallocentriska ordningen*. Stockholm: Symposion.
- Reeder, Jürgen, Cecilia Sjöholm & Zagorka Zivkovic, 2000. *Tingets imperium. Tre läsningar av Jacques Lacans Psykoanalysens etik*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Sjöstedt Landén, Angelika, 2012. "Fantasi som diskursteoretiskt begrepp och etnologiskt blickfång", *Kulturella perspektiv*, 2012:3–4, årg. 21, s 77–83
- Stavrakakis, Yannis, 2007. *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Svensson, Mats. "Översättandets etik" <http://www.psykoanalys.org/files/Oversattandets%20etik.pdf>
- Torfin, Jacob, 1999. *New Theories of Discourse*. Oxford: Blackwell.
- Žižek, Slavoj, "Beyond Discourse Analysis", i Laclau, Ernesto, 1990, *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj, 1991. *Looking Awry*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Žižek, Slavoj, 2001. *Ideologins sublimes objekt*. Göteborg: Gläntan.