

Rasmus Sandnes Haukedal

---

# Livsverda og underverda

Om forvrengd kommunikasjon og psykoanalyse

---

NTNU, Trondheim, 2. juni, 2014



Takk til den eminente professor Helge Høibraaten for tolmod, ærlegdom og skarpsinn, Lars Nylander for hjelp med Lacan, Ståle Finke for lærerike førelesingar, Per Ivar Grini for evigvarande “Haber-mas”, the Norwegian Research Council ISP-FIDE for stipend, VERP jr. for fruktbare innspel og mamma og pappa for (bl.a.) korrektur.

## INNHALD

Forord .....	5
Innleiing .....	8
Mellom kausalitetshypotese og fortolking – psykoanalyse som djupnehermeneutikk .....	11
Livsverda og systemet – Habermas’ revisjon av forvrengd kommunikasjon .....	31
Mellomspel: Signifikasjon og representasjon.....	51
Subjektet som mislukka representasjon.....	61
Subjekt og struktur .....	77
Siste akt: ein forsona tilstand? .....	97
Litteratur: .....	111
Sluttnotar:.....	113



## FORORD

Utgangspunktet for denne masteravhandlinga var ei interesse for ideologi som fenomen, og ein mistanke om at Jürgen Habermas' skildring om systematisk forvrengd kommunikasjon (utifrå Freud) frå *Knowledge and Human Interest* mangla noko, og om det kunne vere fruktbart å kontrastera denne med ei anna lesing. Til dette meldte Jaques Lacan saman med Slavoj Žižek seg som tenlege sparringpartnarar, med deira aksent på det umedvitne som intersubjektivt fenomen. Kvar Habermas' språkteori ikkje tillet at språket frå opphavet (transcendentalt sett) er forvrengande – då det ville truge med å slå beina under tanken om at det finst eit ibuande språkleg telos – hevdar Lacan at språket med naudsyn er prega av ufullstendigheit, og at dette er tett knytt til subjektivitet. Diskrepans på dette punkt til trass: dei stend dei i same tanketradisjon, og delar tanken om ideologi som eit språkleg fenomen. Sjølv om vi stend i fare for å forskreve oss gjer desse fellestrekka ei samanlikning mogleg. Vi kan ta med oss Peter Dews'ord om relasjonen Habermas-Lacan: “At first sight it might appear an unlikely point of comparison. But, as I hope to show, Lacan’s conception of the structure of intersubjectivity bears remarkable similarities to that of Habermas, while diverging – in a illuminating way – at certain philosophically crucial points.”<sup>12</sup>

Med faren for å hamne i spagat medviten gjer vi somme innleiande avgrensingar: vi skal ikkje forsøkje å syne kven som les Freud “riktig”, då dette ville medføre eit filologisk arbeid langt utover rāmene for denne avhandlinga. Vi spør oss kor stor konseptuell distanse det finst mellom tenkarane, og vi skal halde eit *dobbelt kritisk perspektiv* ope – sjølv om vi i større grad vil sjå på problem kring psykoanalysens posisjon i Habermas' teori (og rette kritikk mot Habermas lesinga av Freud), enn å påpeike eventuelle manglar i Lacans teoridanning. Ein viss ubalanse er difor uunngåeleg. Å heve ein rettleig kritikk mot begge let seg (diverre) ikkje gjere innanfor avgrensingane vi er gjevne.

Det kan *prima facie* verke som om den seinare Habermas' teori om livsverda som horisont for all erfaring, gjev psykoanalysen ei så underordna rolle at ei samanlikning med Lacan er avkorta i utgangspunktet, og at ein difor burde halde seg til å samanlikne Lacan med den yngre Habermas' teori (sidan han her er meir interessert i psykoanalysens potensial). Dette kan vere ei legitim innvending, men på trass av denne vil vi ikkje unnlate å skildre den seinare delen av Habermas forfattarskap, då vi berre kan tydeleggjere kva striden står om i ljøs av teorien om kommunikatív handling. Då den yngre Habermas manglar ein fullt ut utvikla språkteori, vil at ei samanlikning med Lacans (post)strukturalisme berre vere rettferdig om vi let den seine Habermas kome til orde. Det er heller ikkje mogleg å syne Habermas' subjektivitetsomgrep utan at vi syner hans

meir pregnante teori.

Det skal syne seg at sjølv om Habermas ikkje skriv særleg om psykoanalyse i seinare verk, så tener teorien framleis ein viktig funksjon i Habermas' byggverk. Vi kan sjølvsagt ikkje leggje alle aspekta ved dei ovanfor nemnde filosofar fram i dagen, men vi skal synleggjere korleis dei ser på kommunikasjon, den moglege forvrenging av den og moglege botemiddel. Som filosof for kommunikatív handling og forfektar av tanken om at kommunikasjon har innfiltra i seg normative føresegn, implisitt, som taus kunnskap, skulle ein kanskje tru Habermas ikkje kunne vedkjenna seg tankar om at kommunikasjon kan vera systematisk forvrenng. Likevel er det nettopp dette han i *Knowledge and Human Interests* gjer; han reiegjer for korleis umedvite meiningsinnhald kan strukturera den manifest kommunikasjon bak ryggen på individa. Seinare er synet på det umedvitnes influens endra hjå Habermas: psykoanalysen kan framleis forklara forvrenngd kommunikasjon på individnivå og kople dette til dei universelle mønstra for kommunikasjon i ei avleia rørsle, ei kollektiv forvrenging kan berre forklarast utifrå tanken om *systemets kolonisering av livsverda*.

Parallelt til dette vil undersøkinga vår knytte an til representasjonalisme-problematikken ein kan spore hjå filosofane vi strir med. Korleis kjem vi til kunnskap om verda og oss sjølv, og kor dei eventuelle grensene for kunnskap og representasjon kan teiknast opp? Kjem menneskeleg kunnskap i stand gjennom at subjektet passiv mottek eit bilete av verda som det i isolasjon må verifisera, eller er kunnskap noko er med på å produsera som praktiske vesen i ei verd av overlevert meining? Eller finst det ein tredjeposisjon kvar det ikkje gjev meining å skilje mellom passive og aktive moment i erkjenninga, og kvar det er meiningslaus å tale om at anten reseptivitet (passiv) eller spontanitet (aktiv), då vi er så samanfiltra med verda som meiningsstruktur at vi ikkje kan skilje tydeleg mellom verda som objekt og individet som subjekt?

Både Habermas og Lacan tenderar mot den tredje posisjonen, p.g.a. deira vektlegging av sanning og subjektivering som ein intersubjektiv funksjon. Sjølv om vi berre innimellom vi tale eksplisitt om problematikken knytt til representasjon er det tydeleg at problemstillingane vi stend ovanfor er gjennomsyra av relevante innsikter kva gjeld spørsmål kring vår epistemiske relasjon til verda.

Vi kan etablara eit preliminært omgrep om kva representasjonalisme er for å syne at vi har å gjere med anti-representasjonalistiske tenkarar, sjølv om deira brot med representasjonalistisk tenking kan vere ufullendt i somme høve. Kort fortald er representasjonalisme fundert i ein tanke om at verda som objekt føreligg uavhengig av subjektets erfaring av denne. Det grunnleggande problemet vert utifrå dette å føre saman

den subjektive erfaringa av verda med den objektive verda sjølv. Det emblematiske eksempelet på denne type tenking er Descartes og hans metodiske skeptisisme: etter å ha synt korleis sansemessig erkjenning er fallibel, førestil Descartes seg at han drøyer eller at ein vond ånd villeiar han, slik at han ikkje eingong kan stole på matematiske eller logiske sanningar. Han vi kort fortald syne at han manglar dei perseptuelle verktya som trengs for å vite om verda røyndleg korresponderar med slik han erfarar denne. Han må difor gå vegen om fornufta, og kjem gjennom denne fram til eit sikkert, rasjonelt, utgangspunkt for all tenking: “cogito ergo sum”, “eg tenkjer difor er eg til”. Frå dette punktet skal han utleie alle andre sanningar, men berre med hjelp av Gud som garantist – den som aldri kan villeie Descartes, av di det utgjeng frå omgrepet “Gud” at han ikkje er villeiande (Gud er per definisjon god om vi fyl Descartes).

Descartes førestil seg at verda er gjeve til han som eit mentalt bilete, mogleg å utsetje for skepsis, men han undrar seg ikkje over det faktum at han berre kan stile seg spørsmålet om verdas eksistens dersom han tek ei verd kvar det gjev meining å stile spørsmålet i det heile teke for gjeve på førehand. Utifrå dette kan vi sjå kva som kjenneteiknar den representasjonalistiske tilnærminga: 1) eit tydeleg skilje mellom objekt og subjekt, 2) ein tanke om at desinteresse og rasjonell innsikt er vegen til kunnskap, 3) tanken om at det isolerte, punktuelle, subjektet er i stand til å innsjå universelle sanningar utan språkleg samkvem med andre individ og 4) ideen om at ein har ein *mentalt bilete* av verda, og det er dette bilete ein må rettferdiggjere for å kunne ha kunnskap. Den grunnleggande tanken er at verda er gjeve til oss passivt, og at det gjeld for oss å fordøye denne og dinest sjå kva vi stend att med. Sartre samanfatta det då han skreiv: “‘He devoured her with his eyes.’ This expression and many other signs point to the illusion common to both realism and idealism: to know is to eat.”<sup>3</sup> Vi skal sjå etter teikn på denne type tenking og dens motsetnad gjennom heile oppgåva.

## INNLEIING

Det verkeleg krevjande ved alle forsøk på å drive filosofi er fagets inherente sjølvrefleksivitet – altså det at ein stadig kan verte fanga i argumentasjonsrekker som står i opposisjon til eller går utover det teorien ein forfektar opnar for –, ein refleksivitet som gjer at ei metodologisk sjølvmedvite heile tida må vera tilstade for at ein ikkje skal ende i inkonsistente blindspor. Habermas og Žižeks tenking er i høgste grad prega av konstant refleksjon kring metodologi. Men finst det døme på at noko har unngått deira blikk og snike seg inn bakvegen utan at dei er dette merksame? Eit fyrste delspørsmål vil vere om det noko forkjært i Habermas omgang med Freud, noko vil berre kan undersøkje etter ein omveg kring Habermas' seinare tankar kring ideologi og subjektivitet. Vi skal få fram kva han kan ha oversett i ljøs av Lacans teori.

Vi kjem til dette, men vi må byrje noko basalt og sjå på ideologinemninga i generelle termar, før vi gjer oss familiære med dei to tenkarane sine tankar kring ideologi og kommunikasjon. Ideologi er eit notorisk vanskeleg omgrep å definera, då vidt forskjellige tankeretninga har påberopt seg definisjonmakta, noko som gjerne har gjeve oss eit ideologiomgrep som i seg sjølv er ideologisk lada. Er det då mogleg etablere ein kritisk standard for kva ideologi er? Då Heidegger retta si kritikk mot heile den moderne filosofihistoria var det (han kalla) den “metafysiske” støtretninga han ville til livs. Tanken om ein menneskeleg essens tilhøyrer denne tendensen. Klassiske ideologikonsepsjonar der ideologiens funksjon består i å tildekke røynda, er gjerne implisitt avhengige av ein kritisk standard som fortel om ei meir autentisk måte å eksistera/erkjenne på. Denne standarden kan sjåast som eit uttrykk for skjult essensialisme. Ein kan t.d. ikkje hevda, at menneskje er framandgjort innanfor marknadskapitalismen, utan å relatera framandgjeringa til ein ikkje-framandgjort (autentisk) tilstand. (For Marx er denne tilstanden kommunismen.)

Marx makta likevel å syne korleis *symptomet* (i hans tilfelle arbeidarklassen innanfor kapitalismen) som ikkje passar inn i det ideologiske feltet, er eit avfallsprodukt som uttrykker sanninga med heilskapen. I tråd med dette legg både Habermas og Žižek vekt på korleis åtferdsmessige symptom indikerar ideologisk forvrenging, men dei vil begge seie at Marx låst fast i ein tanke om å ha tilgang til eit privilegert perspektiv kvar ein kan unndra seg ideologiens makt. Marx hevda dimed for mykje, dessutan kan ein hevda at Marx' perspektiv er forelda i og med utviklinga av mediastyrte subsystem. Vi vil fokusera på korleis ideologi fungerer, og difor fjerne oss frå den meir ålmenne bruken av omgrepet, kvar det tyder tanketradisjon eller idésystem, dvs. ideologi som positivt fe-



nomen ein stend i medviten relasjon til. Vi vil delvis sjå om ikkje dette ideologiomgrepet er ideologisk, og om vi ikkje må gå utover den visuelle/medvitne modellen for framandgjerung – til fenomen som berre syner meiningsmangel- og løyse i det språklege domene – for å syne korleis ideologi opererar. Ideologi er difor knytt til praksis, til språklege fenomen og mogleg forvrenging av desse.

Avhandlinga består av seks delar: dei to fyrste gjeld skilnaden på den yngre og den eldre Habermas' behandling av systematisk forvrengd kommunikasjon, og korleis dette er relatert til psykoanalysens status innåt i systemet hans. Dinstem kjem eit kort mellomspel kvar nokre av grunntrekka i strukturalismen vert synleggjorte og vi ser noko på representasjonismeproblematikken. Dinstem kjem ein del om Lacan og om Žižek, sjølv om vi ikkje skal skilje tydeleg mellom desse tenkarane, sidan Žižek er lacanianar. I den siste delen vil vi sjå på kvar vi ender opp gjennom å samanlikne kva teoriane fortel oss om språk og ideologi.

Det er krevjande å syne heilskapen i teoriane vi har å gjere med. Framlegginga, spesielt av Lacan og Žižeks teori, er “botntung”, av di vi ofte har måtte avvente med å syne den fulle tydinga av eit omgrep til vi har forklart eit anna. Eit visst tolmod kan difor vere gunstig frå eit lesarperspektiv.



Depth-hermeneutic understanding takes over the function of explanation. It proves its explanatory power in self-reflection, in which an objectivation that is both understood [*verstehen*] and explained [*erklären*] is overcome. This is the critical accomplishment of what Hegel had called comprehending [*begreifen*].

– Habermas<sup>4</sup>

#### MELLOM KAUSALITETSHYPOTESE OG FORTOLKING – PSYKOANALYSE SOM DJUPNEHERMENEUTIKK

Det er tydeleg kontinuitet i Habermas tankar kring ideologi: han går frå idéen (frå “Science and Technology as Ideology”) om at vår relasjon til teknologi og vitenskap bidreg til depolitisering gjennom reduksjon av praktiske problem (kort sagt: framvekst av teknokratisk tenking hemmande for kommunikasjonens moglege horisontutvidingar og demokratisk styre),<sup>5</sup> til tanken om at menneskeleg kommunikasjon har vorte til systeminteraksjon og menneska til passive konsumentar (i tydinga “reduisert til klientar/gjort til objekt”).<sup>6</sup> Men kvar han i fyrstnemnde versjon av ideologi ligg tett opptil tanken om ideologi som noko som tener den herskande klasse – då han held fram med å hevde at denne ideologiens funksjon mellom anna er å oppretthalde kapitalismens *status quo* –, er sistnemnde ein konsekvens av ei ikkje-intendert utvikling, av at livsverda avfødar ein verdinøytral sfære (systemet: kvar ein interagerar med eit innskrenka, reinar språk), og at denne etter kvart vert autonom og overbyrdar livsverdas kommunikative infrastruktur.

I *Knowledge and Human Interests* gjeld ideologisk forvrenging innskrenking av kommunikasjon. Habermas mål er å syne korleis dei kunnskap-konstitutive interessene berre fungerer ideologisk dersom deira legitime verkefelt vert overskrida. I det som fyl skal vi sjå på dei tre ulike antropologiske interessene beskrive av Habermas. Vi må generalisere noko, då det er ikkje rom for å sjå heile gangen i Habermas argumentasjon, eller å gjennomgå posisjonane han argumenterer mot i detalj. Habermas’ ideologiomgrep er relatert til dette: Ideologi er kort sagt meningsstrukturar og symbol som bidreg til å halde opp skjulte maktstrukturar. Ideologi hindrar kritisk tenking. Habermas held dimed fast i dikotomien sanning/ideologi.<sup>7</sup> Berre gjennom autentisk kommunikasjon kan ein framskaffe forståing og sjølvrefleksjon, utan at dette er det same som å sei at forståinga nokosinne *de facto* vert fullbyrda, eller at fullstendig transparens er mogleg. Vi skal i denne delen streve etter å syne kvifor.

I

Den grunnleggande tesen i *Knowledge and Human Interests* er at interesse er inherent i kunnskap:<sup>8</sup> interesse utgjer kunnskapens *transcendentale basis*, noko som er knytt til (det vi noko anakronistisk kan kalle)<sup>9</sup> *språkets dobbeltstruktur*, dvs. det at språket samstundes 1) kan nyttast i kognitive augemed og 2) dannar utgangspunktet for denne utnyttinga – dvs.: språket er basis *for* og produkt *av* all meiningsdanning. Han vil syne kvardagspråkets konstituerande rolle for vitskapens objektomene, og korleis tanken om at kunnskap fri frå interesse er ei idealistisk etterleving, fremjande for ei instrumentell haldning, som hindrar ein i å sjå dei praktisk-sosiale tilhøva si influens på den empiriske avdekkinga.

Med dette vil Habermas fyrst og framst den ahistoriske (og asosiale) positivismen til livs. Positivisme (her presentert som ein heilskapleg størrelse for å halde det enkelt – Habermas rettar hovudsakleg skyts mot Mach og Comte) er ei form for representasjonistisk tenking kvar ein førestil seg at sanning og metode er identiske kategoriar, og at det finst ein slags automatikk i måta sanning vert avdekkja på. Ein opererar med ein tanke om at verda føreligg uavhengig av subjektets fortolkande intervensjon, og at det einaste ein treng gjere er å representere den i eit vitskapleg språk. Dette er uttrykk for korrespondanseteorien for sanning, kvar ein søkjer å jamføre teoretiske påstandar med objektiv røynd, utan å sjå korleis denne røynda (som objektivdomene) ikkje kan verte gripe uavhengig av språklegginga. Ein fordreiar måten erkjenning oppstend på, hevdar Habermas, som mot dette vil fremje ein teori om tre invariante, kvasi-naturlege (abstrakte)<sup>10</sup> menneskjelege interesser, konstitutive for tre distinkte kunnskapsdomene. Dette er eit forsøk på å teoretisera menneska sitt brot med naturen, "... [it – R.S.H] marks a shift out of "Kantian" philosophy of consciousness into a "Hegelian" philosophical anthropology."<sup>11</sup> I det som fyl skal vi kartleggje kva interesser det er snakk om hjå Habermas, før vi dinest søkjer å kople det heile opp mot Habermas' tankar kring ideologi.

Vi kan byrje med *teknisk interesse*: Karakteristisk for naturvitskaplege forklaringar er at det transcendentale rådeverket bestemd før den empiriske testinga. Det ein siktar etter er såleis å beherska naturen. Ein søkjer kausalforklaringar – instrumentell kunnskap ein kan nytte seg av direkte.<sup>12</sup> Interesse er tydelegast uttrykt innanfor naturvitskapane. Positivismen er eit (av fleire) uttrykk for denne interessa, og eit grunnleggande trekk ved tankeretninga er å ugyldiggjere alle modellar for kunnskap som ikkje kan syne til strenge empiriske modellar. Ein attrår sikker, etterprøvbar og lovmessig kunnskap, fundert i strikt metodologi. Dinest frikoplar ein vitskapen frå epistemologiske føresegn.<sup>13</sup> Epistemologi vert dimed vitskapsfilosofi, men å identifisere kunnskap med vitskap er

berre mogleg gjennom å underslå den daglegspråklege danningprosessen som opnar opp domene for vitskap overhovudet, hevdar Habermas.

Teknisk interesse er ikkje i seg sjølv ideologisk, men positivismen (som kollektivt uttrykk for denne interessa) er det.<sup>14</sup> Gjennom positivismen får den tekniske interessa ei skin-objektivisme, med manglande metodisk sjølvrefleksivitet. Ein gjeng fram aksiomatisk-deduktivt; altså, ein bestemmer på førehand kva som skal telje som data, og alt som fell utanfor er rekna som irrelevant. Posivismen fjernar metafysiske spørsmål frå diskusjon,<sup>15</sup> samstundes opererar ein med ei førforståing som ikkje er anerkjent, noko ein t.d. ser i det impliserte (illegitime) skilje mellom tilsynekomst og essens.<sup>16</sup> Dette er knytt til ein objektivistisk illusjon, hevdar Habermas – ein tek for gjeve at “... the relations between empirical variables represented in theoretical propositions are self-existent.”<sup>17</sup> Ein overser korleis ein aldri representerar simple fakta *i seg sjølv*, korleis resultat kjem som konsekvens av fallibel testing. “As soon as the objectivist illusion is turned into an affirmative Weltanschauung, methodically unconscious necessity is turned to the dubious virtue of a scientific profession of faith.”<sup>18</sup>

Trua på å etablere “rein” teori har gjort (delar av) vitskapen ideologisk. Posivismens problem var å rekne det instrumentelt innskrenka språket, derivert frå kvardagspråket, som like mangfaldig som språket det er derivert frå. På individnivå er dette ein filosofisk feil, på eit sosialt nivå ein ideologisk illusjon. Ein må dekke til denne innskrenkinga, og ein reknar difor språket ein nyttar seg av som reflektivt, som sitt eige metaspråk – utan å inkorporere intensjonsaspektet ved menneskeleg handling.

Habermas er merksam på at sirkelslutninga han tilskriv positivistisk epistemologi òg kan beteikne hans eigen epistemologi – “every consistent epistemology is caught in this circle from the beginning”<sup>19</sup> – sidan undersøking av korleis kunnskap er mogleg i seg sjølv er ei form for kunnskap (situert i ein horisont av meining). Men han vil åtskilje ein god epistemisk sirkel frå ein dårleg. Han vil syne at hans eigen posisjon ligg tettare opp mot hermeneutikken, kvar det avgjerande ikkje er å kome seg ut av sirkelen, men å kome seg inn på riktig måte. I hermeneutiske undersøkingar fastlegg ein ikkje ein streng metodikk på førehand; ein utarbeidar arbeidshypotesar som ein reviderer i lys av fortolkingsarbeidet. Då det transcendentale råmeverket ikkje er etablert *a priori* vert sirkelen dynamisk.

## II

I streng forstand er det ikkje snakk om ein (hermeneutisk) sirkel, men om ei ellipse – ein alltid avkorta progresjon – då språk og praksis er samanfiltra i ein hermeneu-

tisk analyse, som aldri vert avslutta. Sagt annleis: Ein må heile tida gripe konteksten meininga oppstend innanfor, og ein kan ikkje tre utanfor konteksten for å sjå om eit fortolkingsarbeid er avslutta. Det konkrete syner alltid ut over seg sjølv til heilskapen, og heilskapen til delane. I og gjennom fortolking vert konteksten sjølv endra. Dette sikrar stabilitet:

It bans the danger of communication breakdown in both dimension: the vertical one of one's individual life history and the collective tradition to which one belongs, and the horizontal one of mediating between the traditions of different individuals, groups, and cultures.<sup>20</sup>

I hermeneutisk forståing kjem *praktisk interesse* kvar ein siktar etter å oppretthalde “the intersubjectivity of mutual understanding” til syne: ein aktualiserer og modifiserer den kulturelt bestemd førforståinga gjennom dialog med teksten ein tolkar. Dette er å vere seg merksam korleis eitkvart utkast til forståing er ei føregriping av heilskap, og at denne føregripinga ikkje kan skje i eit vakuum. Ein er alltid prega av den historiske kontekst ein er situert i; konteksten tener som moglegheitsvilkår for fortolking overhovedet – noko som syner at desinteressert forståing (også her) er ein illusjon. Del og heilskap stend i ein dialektisk relasjon kvar dei berre er å forstå i ljøs av kvarandre, dei impliserar kvarandre gjensidig, men er ikkje på same nivå. Dei ulike delane er å rekne som konkrete moment av heilskapen, og peikar mot det Habermas kallar “a habitual social context of life.”<sup>21</sup>

Sjølv om han deler fleire av hermeneutikkens grunnantakingar rettar Habermas skyts mot hermeneutikken, av di den kan verte offer for ei illusjon liknande den vi kopla til positivisme. Dette er freistinga av å eliminera fortolkars førforståing, å ignorere korleis ein ikkje kan gripe verda eit fortolgingsobjekt er skrive i utanom gjennom å nytte seg av omgrep som høyrer til eins eigen fortolkingshorisont. Gadamer er merksam den positivistiske fallgruva,<sup>22</sup> men sidan teorien hans er avgrensa til å operere innanfor tradisjonen kan den verte offer for ideologi utan å kunne påsyne det. Gadamer manglar ein metodologi for korleis ein skal kome i ein kritisk relasjon til eigen tradisjon, då “... facts are first constituted in relation to the standards that establish them” Hermeneutikken kan vere eit ideologikritisk verkty, men er makteslaus dersom språket innanfor den konkrete tradisjonen allereie er forvrengd; då ein i for stor grad kviler på tradisjonens ressursar utfordrar ein den ikkje radikalt nok.

Den hermeneutiske tilnærminga vart forstått ontologisk av Gadamer, beskrivande for menneskje eksistens *in abstracto*. At den hermeneutiske sirkelen gjer verda forståeleg

fortel oss at den er fruktbar. Hjø Habermas spelar det hermeneutiske perspektivet ei anna rolle: Gadamer maktar for så vidt å gjere reie for korleis tradisjonar, kulturar og grupper kjem til forståing av kvarandre, men manglar syn for korleis metodisk sjølvrefleksjon endrar sitt objekt gjennom iakttakinga, og korleis den grip etter noko som ligg utanfor språklege relasjonar, men likefullt påverkar dei.<sup>23</sup> Kva type temporalitet (progresjon) forståingsprosessen har kjem heller ikkje fram, seier Habermas. Gadamer oppvurderer tradisjonane si makt, noko som gjer at han endar opp i ei slags fordomsfetisjering – eit forsvar for “sterilisert kunnskap” kvar tradisjonsoverleveringa vert overdeterminerande:

Certainly, knowledge is rooted in actual tradition; it remains bound to contingent conditions. But reflection does not wear itself out on the facticity of traditional norms without leaving a trace. It is condemned to operate after the fact; but, operating in retrospect they unleash retroactive power. We are not able to reflect back until we have first learned to follow them blindly through coercion imposed from without. But as reflection recalls that path of authority through which the grammars of language games were learned dogmatically as rules of worldview and action, authority can be stripped of that in it that was mere domination and dissolved into the less coercive force of insight and rational decision.<sup>24</sup>

Det utgjeng frå sitatet ovanfor at Habermas’ poeng mot Gadamer er at han underslær kommunikasjonens forløyingspotensial. For å synleggjere kvifor Gadamer ikkje går langt nok kan vi føregripe djupnehermeneutikken og den *emansipatoriske interessa* denne manifesterar. Kvar hermeneutikken er prisgjeve konteksten ein opererar innanfor, er dialektikken mellom det generelle og det individuelle innanfor djupnehermeneutikken mogleggjerande for forståing på tvers av ulike horisontar – utover tradisjonens grep. Ein etablerar såleis ei form for objektivitet, forstått som kjennskap til rådevilkår for eiga erfaring. Det ein konfronterar er allereie konstituert, men vert samstundes til gjennom prosessen: “[...] [one – R.S.H] does not proceed subject to transcendent rules, but at the level of transcendental rules themselves.”<sup>25</sup> Dvs.: ein er ikkje berre på nivået kvar ein belyser eit konkret meiningsinnhald og ser korleis dette syner til ein spesifikk tradisjon sine formale aspekt – ein ser korleis desse formale aspekta sjølv har vorte konstituert og korleis dette pregar innhaldet. Her er det ifylgje Habermas ikkje noko skilje mellom erfaring og teori, då relasjonen mellom det sedimenterte (historiske) og det interaktive språknivået vert avdekkja.

Det vi etter kvart skal eksplisere som *systematisk forvrengd*

*kommunikasjon* er kommunikasjon som vert strukturert utifrå prinsipp som ikkje sjølv syner seg i språket, dvs. undertrykt meiningsinnhald:

This is what we encounter in the case of pseudocommunication, where the participants do not recognize any communication disturbances. Pseudo-communication produces a system of reciprocal misunderstandings which, due to the false assumptions of consensus, are not recognized as such.<sup>26</sup>

Om ein forfektar språksynet uttrykt i representasjonalistiske teoriar – spesielt korrespondanseteorien for sanning (*copy theory of truth*), kvar verda er sett som totalsummen av fakta og språket primært er eit informasjonsmiddel – kan ein ikkje gripe kva systematisk forvrengd kommunikasjon er.<sup>27</sup> Denne forma for naiv realisme heng saman med positivismens monologiske tilnærming til empirisk avdekking, og syner ein privatspråkleg tendens. Kva meiner vi med privatspråkleg? Uttrykker kjem frå Wittgenstein og gjeld ein språkleg illusjon om at ein kan etablere kriteria for korrekt språkbruk monologisk. Wittgensteins argumentasjon mot moglegheita av eit *meningsfullt* privatspråk er intrikat, men hovudpoenget er at ein ikkje er i stand til identifisere ulike fenomen, korkje ytre (t.d. farge) og indre (t.d. smerte), utan at ein allereie innehar dei omgrepslege verkty tileigna gjennom språkleg sosialisering.<sup>28</sup>

Vi skal sjå at systematiske forvrengingar er fundert i ei meir grunnleggande form for privatspråk enn det Wittgenstein skildra, ei form som berre kan knytast til institusjonell makt og ideologi (som framandgjort medvite). Forvrengingane innanfor positivismen er å rekne som privatspråklege, då det er strukturellskap mellom forvrengingane ein kan avdekkje gjennom terapi og måten positivismen eleverer det instrumentelle språket til å vere sjølvtilstrekkeleg i transcendentale høve. (Habermas kallar då også ersatninga av erkjenningssteori med vitenskapfilosofi ei forvrenging.) Tendensen er privatspråkleg av di ein manglar blikk for dei intersubjektive kriteria naudsynlege for empirisk tilgang til objektet ein observerar. Den som har danna seg eit privatspråk feilaktig meiner å ha eit meiningsfullt språk, og ikkje ser at det må utnytte seg av daglegspråket (som er kollektivt konstituert) for å bekrefte om dette *de facto* er tilfelle.

Når Habermas framleis nyttar seg av uttrykket “transcendentale vilkår for erfaring” er det ikkje i same forstand som t.d. Kant nytta seg av det. Habermas forfektar ein tanke om dei transcendentale vilkårs *kvasi-transcendentalitet*. Dei ligg *ikkje* utanfor sfæren for mogleg kommunikasjon; dei stend heile tida i fare for å verte endra gjennom å verte aktualiserte i kommunikasjon. Samstundes er dei mogleggjerande. Auka innsikt kan sjåast som forbetringar i ekplikasjon, men det er ikkje snakk om å røyneleggjere eit



(statisk) føreliggande potensial. Det Habermas seinare skal utarbeide grundigare som *livsverda*, er som abstrakt og historisk entitet i *dynamisk* samspel med konkretisert dialog, og kan aldri ha den same status som “metafysiske” modellar for transcendentalitet, noko vi skal sjå tydelegare etter kvart.

### III

I sitt søk etter dei ulike objektdomenerens genese kjem Habermas fram til interesse som ein grunnleggande drivkraft for kunnskap. Dei to fyrste interessene beskrive ovanfor kan berre gripast som *kunnskaps-konstitutive* i ljøs av den frigjerande interessa som kjem til uttrykk i psykoanalysen: “While the motion and substance of critical self-reflection is filled in by the content of technical and practical reason, Habermas saw emancipatory reflection as the very form of such endeavors.”<sup>29</sup> Habermas snakkar då også om ein særskild *retroaktivitet* – ei reflektiv rørsle – i forståinga, og at det er denne krafta som gjer at ein kan lausrive seg frå tradisjonens åk.<sup>30</sup> Dei kunnskap-konstitutive interessene er korkje instinktueller kategoriar eller fråkopla frå menneskjas naturlege utvikling – dvs. dei må *forståast* og *forklarast*.<sup>31</sup> Vi kan difor hevda at Habermas’ frigjerande interesse er sekundær og primær samstundes: sekundær sidan dei andre formane utgjør refleksjonens materiale; primær sidan dette materiale er danna på bakgrunn av antakingar om at kommunikasjon er uforstyrra, noko ein berre kan avdekkje gjennom djupnehermeneutikk.<sup>32</sup>

Djupnehermeneutikken går metodisk utover det sedimenterte for å syne korleis dette kan verte strukturert av ekskommunisert språkmateriale: det ein søker er fortrendt meining, “harde knutar” som berre kan løysast opp gjennom ei rørsle utover, det Freud kalla transferens (overføring). Freud fortel om ein viss motstand i ego mot å anerkjenne det undertrykte, noko som kjem fram i form av draumesensur. Denne affektive sjølvsensuren vert overvunne i suksessfull analyse, kvar kunnskap og interesse fell saman. Kunnskap er ein vesentleg del av den frigjerande interessa som er knytt til dei patologiske tvangsmekanismene (libido). Overføring av undertrykt meining er mogleg gjennom ei form for masochisme kvar ein konfronterer eit arkaisk meningsinnhald, og ikkje må avslutte terapien prematurt. Terapeuten må (nærast) tvinge analysanden til å ta ansvar for forvrengingane. Dette er analysens moralske dimensjon, og krev at analysand får analysand til å gjennomleve forvrengingane ikkje berre intellektuelt, men òg emosjonelt. For Habermas er dette ein slags dialogisk strid, noko som skal betone det dramatiske ved analysen.<sup>33</sup>

Ein

kan berre forstå kva dette ekskommuniserte uttrykkjer gjennom å forklara korleis det oppstod:

Knowledge-constitutive interests can be defined exclusively as a function of the objectively constituted problems of the preservation of life that have been solved by the cultural form of existence as such ... [it] cannot be comprehended in the biological frame of reference of reproduction and the preservation of the species.<sup>34</sup>

Det finst grensar for eksplikasjonen av kva interessar er: vi kan ikkje forklara *kvi- for* vi er interesserte frå naturens side, sjølv om det er nærliggande å kople det til kommunikasjon.<sup>35</sup> Kunnskap har eigenverdi utover det å reprodusera arten, og berre i ljøs av den frigjerande interessa som kjem til uttrykk i terapi er det mogleg å påpeike dette.<sup>36</sup> “Cognitive interest is therefore a peculiar category, which conforms as little to the distinction between the empirical and the transcendental or factual and symbolic determinations as to that between motivation and cognition.”<sup>37</sup>

I psykoanalytisk sjølvrefleksjon vert ein stild andsynes seg sjølv *som interessert*, som engasjert i eigen sjølvformasjon. Analysen syner korleis interesse disponerer all kunnskapssøkjen, korleis interesse opererer gjennom fornuft: “As an act of freedom interests precede self-reflection just as it realizes itself in the emancipatory power of self-reflection. This unity of reason and interested employment of reason conflicts with a contemplative concept of knowledge.”<sup>38</sup> Her er det ikkje noko skilje mellom handling og innsikt. Det er snakk om den praktiske fornufts forrang, noko som peiker mot korleis ein alltid er situert i ein konkret livsstruktur (som samstundes er ein interessestruktur). Refleksjonen si kraft gjer det mogleg å gripe korleis desse strukturane blei etablerte, då teori og praksis fell saman.

#### IV

Før vi held fram er ein kort gjennomgang av nokre av Freuds mest grunnleggande termar naudsynt. Freud skil mellom ulike psykiske nivå: på eit fullstendig umedvite nivå finn vi det han kalla id (*es*); dette er setet for subjektets mest grunnleggande psykiske impulsar (psykisk energi, dvs. libido). Id opererer utifrå *lystprinsippet*, som dikterer at ein mest mogleg effektivt skal maksimera lyst (og unngå ulyst) framføre alt anna. Id er rekna som den eldste delen av psyken.

Ego, som hovudsakleg opererer på det medvitne nivå, er aktøren som må balansera mellom dei andre instansane av psyken. Ego må undertrykkje dei libidinøse kreftane frå id for å tilpassa seg til krava frå sosiale røynd. Som den rasjonelle og sensurerande

instans, kan ikkje ego tillate impulsar som trugar homeostasen, likevekta mellom lyst og smerte, og kan heller ikkje la dei libidinøse kreftane kome til sin rett, av di dette er opplevd som umoralsk. Libidinøs trong må difor språkleggjerast til lyst, og såleis tem- jast, dvs. gjort samfunnsmessig akseptabelt.

Overeg medierar mellom det umedvitne og det medvitne, og er for Freud egoets internaliserte versjon av samfunnets reglar, eit uttrykk for den gjengse moral. Overeg er samstundes undertrykkande og faderleg, både uttrykk for moral og idealet ego stevar etter å røynleggjere. Ego treng difor overeg for å ha stabile orienteringspunkt. Overeg opererer som oftast i konflikt med id, då sosial lyst og libidinøs trong sjeldan overlappar. Dette leier til krysspess på ego, kva umedvitne krav dreg denne i ulike retningar sam- stundes. Id fortel ego at det skal maksimere lyst, medan overeg fortel at det ikkje skal gjere det. Gjennom realitetsprinsippet kan egoet uthalde dette presset. Ego straffar seg sjølv – nektar seg sjølv å fylgje lystprinsippet – via overeg, og unngår med dette at un- dertrykkinga er ego medviten. Overegets si rolle er altså å undertrykkje motstanden ego har mot late det undertrykte kome til overflata. Det umedvitne som søkjer oppover, vil kome til uttrykk, men via overeg kan ego halde det i tømme. Overeg undertrykkjer undertrykkinga slik at ego kan oppretthalde stabilitet.

This defence of the subject against his own illicit motivations does not have the charac- ter of conscious self-control but is itself unconscious; on that account, the Superego re- sembles the Id, since the symbols of the Superego are 'sacralized', exempted from ar- gumentative, rational communication.<sup>39</sup>

Ego er den “eigentleg” undertykkande instans, medan overeg er danna gjennom at ego internaliserar krav som kjem utanfrå, i fyrste omgang frå faren, seinare frå ulike instansar som erstattar denne. Ego vil med dette ikkje oppleve at det flyktar frå seg sjølv, men at det er ein høgare autoritet som gjennomfører undertrykkinga. Denne au- toritetens påbod er ikkje ekskluderte frå offentleg kommunikasjon, men dei er immuni- serte mot innvendingar. Dette er steget kvar lystprinsippet (som søkjer homeostase) vert om til realitetsprinippet. Dette skjer kort forklart gjennom utvikling av impuls kontroll, og det refererar til impuls kontrollens modnadsnivå. Ego vil på dette stadiet gjennomføre “realitets-testing” (det vil skilje mellom kva som skjer i eigen psyke og ytre verd), og er budd på å imøtegå alle dysfunksjonelle, overskridande libidinøse krav med undertryk- kande manøvrer, utan at ein opplever desse som sjølvpåførte. I staden for å tilfredstille lyst umiddelbart, lærar ego seg å utsetje lysttilfredstiljing av di dette er sosialt tenleg.

The super-ego is the intrapsychic extension of social authority. The ego then exercises the function of censoring the instincts under the supervision of the super-ego. As long as it acts as the executive organ of the super-ego, the defensive process remains unconscious.<sup>40</sup>

Overeg er den straffande introjeksjon som regulerer måta ego kan nyte på. Ego føler seg som konsekvens skuldig, og den umedvitne skulda kjem som ein konsekvens av egoet eiga undertrykking. Det rømmer frå ansvaret for undertrykkinga gjennom å lyde overeg. Ego oppnår ei form for fridom gjennom realitetsprinsippet. Det finst i ein viss forstand to undertrykkingar, to måtar å unngå ubalanse på: 1) eksternalisering eller projeksjon, dvs. overføring av påtrengande psykisk energi frå det indre til det ytre, t.d. andre menneskje, og 2) internalisering gjennom overeg, dvs. identifikasjon med sosiale påbod. Eksternaliseringa i andre menneskje er utgangspunktet for den seinare internaliseringa av overeg.<sup>41</sup> Overeg er dimed ein reaktiv entitet, ein konsekvens av ambivalensen faren gestaltar og undertrykkinga subjektet føretek seg for å uthalde dette.

Etter denne avgrensa utlegginga av Freuds teori kan vi sjå på Habermas' djupnehermeneutikk: kvar hermeneutisk analyse ser på det medvitne og manifeste meiningsinnhald er djupnehermeneutikkens mål å avdekkje meininga til dei umedvitne forvrengingane – korleis det undertrykte bidreg til struktureringa av språklege uttrykk. Hermeneutikken handsamar forvrengingar som skuldast ytre påverknad (t.d. historiske omstende); desse er ikkje systematiske, då dei skuldast kontingente tilhøve kring t.d. kulturell overlevering av meining. I kontrast til dette er psykoanalysen i si kjerne ein konfliktuell vitskap: ein støyter stadig på motstand som syner den permanente (og systematiske) konflikten mellom individuell lyst (lystprinsippet kopla til ego via id) og sosiale krav (realitetsprinsippet, kopla til ego via Overeg). Dette forklarar kvifor fortrengeing finn stad – ein ekskluderer det uynskja, ein “delingviferer” det ved å fjerne det frå offentleg interaksjon. Målet med analyse er difor å avdekkje skjulte maktrelasjonar i språket.

Vi kan ikkje synleggjere alle fasettar i fortrengeingsmekanismen no,<sup>42</sup> men vi må syne kvifor Habermas meiner det er mogleg å bringe det undertrykte til overflata, då dette vil utgjere ei forståingsråme for resten av teksten. Det umedvitne syner seg på overflata, det syner seg som forstyrrende element i kommunikasjon, *parapraxis* som t.d. tungeglippar eller feillesingar, fenomen som både syner og dekkjer til sjølvbedrag. Slike fenomen har (potensielt sett) symbolsk karakter, men går utover reglane for daglegspråket. Det er dette Freud kallar *symptom*:

They restrict the flexibility margin of speech and communicative action. They can deprecate the reality content of perceptions and thought processes, unbalance the emotional economy, ritualize behavior, and immediately impair bodily functions. Symptoms can be regarded as the result of a compromise between repressed wishes of infantile origin and socially imposed prohibitions of wish-fulfillment.<sup>43</sup>

Symptoma er i kausalrelasjon til det som vert undertrykt, fortel Habermas; dei fungerer som substituttar. Dei syner privasjonen av meningsinnhald, som indirekte hemmar og forvrengar egos forståing av kommunikatív meining. Det er av denne grunn at Habermas hevdar at grensene for kommunikasjon vert danna i subjektets indre. Systematisk forvrengd kommunikasjon er berre mogleg fordi umedvite meningsinnhald har vorte fortrengd, "... but which creeps into public speech and observable actions through detours, and thus urges toward consciousness."<sup>44</sup> Nøkkelen til emansipasjon er sjølvrefleksjon. Habermas funderer den antropologiske interessa i frigjeri i ein naturleg kraft, det Freud kalla libido.<sup>45</sup> Libido er ei kraft med utopisk støtning som opphavleg opererar på eit individuelt nivå, men som – ifylgje Habermas – vert absorbert av det sosiale systemet. Difor kan vi ikkje gripe libido i reinform. Det som leier oss bort frå naturen, språk, er det einaste "... whose nature we can know."<sup>46</sup>

Ein må utover hermeneutisk analyse fordi det ikkje handlar om å fatte meininga av den forvrengde teksten, men *forvrengingane sitt eige meningsinnhald*. Er dette å seie at det umedvitne har ibuande meining, eller at eventuell umedviten meining alltid er parasittær på daglegspråket? Habermas verkar optera for det siste alternativet; det umedvitne hadde meining før det vart undertrykt, og denne meininga kan verte ført attende til medvita, men det umedvitne har ikkje sjølv noko meining; all den meining det vert tildelt skjer med utgangspunkt i eit fellesspråk. Latent meining er altså det ein er ute etter:

[...] a portion of the author's orientation that has become inaccessible to him and alienated from him and yet belongs to him nevertheless. Freud coins the phrase "internal foreign territory" to capture the character of the alienation of something that is still the subject's very own.<sup>47</sup>

Tekstuelle obskuritetar er såleis naudsynte konsekvensar av kreftar som ego ikkje rår over, kreftar som ego strevar etter å sensurera. Det som vert synt i analyse er såleis punktet kvar makt og meining kryssar kvarandre. Som privatspråklege og undertrykte har symptoma berre potensiell meining, men gjennom å bli brakt til daglegspråket vert det klårt kva symptoma tyder. Dette er å seie at symptoma i ein viss forstand må føre-

liggje som meiningsfullt potensial før fortolkinga som syner deira tyding. Er dette plausibelt? Det fyl vel ikkje automatisk frå det faktum at ein kan oversetje det umedvitne til språk at det var språkleg i utgangspunktet?

## V

Habermas normalitetskriterium er knytt til kongruens mellom språk og åtferd.<sup>48</sup> Undertrykking vil syne seg på overflata i form av åtferd som ikkje samsvarar med språk. Inkongruens er teikn på språkleg privatisering, utstøytt språkleg mening. Dette heng saman med at han frå Wittgenstein tek innsikta om at språk og handling ikkje kan åtskilas stringent. Eins gestar har berre mening i ljøs av eit fellesspråk kvar kriterium for åtferd er etablert intersubjektivt. Daglegsspråket er sitt eige metaspråk, "... in virtue of its ability to incorporate into its own dimension even the non-verbal life expression through which it itself is interpreted."<sup>49</sup> Difor kan ein ikkje tale om noko objektivt metaspråk, eit privilegert punkt kva ein kan skode språkets valens frå. Forvrengingar kan avdekkast på grunn av den komplementære relasjonen mellom daglegsspråk, handling og andre (ikkje-språklege) uttrykksformar, og (p.g.a.) moglegheita ein har til å omforma desse fenomenen til språkfenomen.

Thus the criterion of 'normality' resides in the unity of (conscious) intention-of-signification that governs all three forms of expression. More precisely, since our conscious intention coincides with what can be expressed in language, 'normality' resides in the translatability of all our motives into intentions which can be expressed in public, intersubjectively recognized language.<sup>50</sup>

Her er ei presisering høveleg: Freud skil i *The Ego and the Id* mellom eit *dynamisk* og eit *deskriptivt* omgrep om det umedvitne. Å kalle det umedvitne latent kan konnotera at det er snakk om noko *førmedvite* – altså noko som ikkje er like radikalt heterogent til det medvitne som det umedvitne. Ei deskriptiv forklaring av det umedvitne er å definera det umedvitne negativt: dette er å seie at det umedvitne er det som ikkje er medvite (utan at dette krev aktiv undertrykking). Dersom vi snakkar om det umedvitne som deskriptiv skil vi mellom latent og undertrykt umedvite.

Habermas angrip Freuds skilje mellom *ordrepresentasjon* og *tingrepresentasjon*. Freud nytta seg av desse omgrepa for syne skilnaden på vaken og sovande tilstand, og for å få fram korleis ein i desse tilstandane relaterer ulikt til mentale fenomen: i draume, kvar sensureringsinstansane er suspenderte, kjem ein i kontakt med idear som perseptuelle bilete, lausrive frå daglegsspråk. Språklege uttrykk syner seg *som bilete* i draume, og er

difor radikalt tvitydige.<sup>51</sup> I vaken, medviten tilstand er kontakten med dette innhaldet alltid sosial-språkleg strukturert, ikkje umiddelbar.<sup>52</sup> Biletleg tankeinnhald syner seg åleine i primære prosessar, medan sekundære prosesser vedkjem medviten bearbeiding. Skilje mellom desse prosessane vert oppløyst av Habermas, av di han ikkje vil snakke om umedvitne tilstander som noko *sui generis*. Draumen er metaforisk, den syner mening som berre kan konnoterast i vaken tilstand, oppfylling av ynskje ein ikkje anerkjenner, men draumens metaforikk er berre avleia. Draumespråket er parasittært på daglegspråket det forvrenger: “for dreams are not in themselves social utterances, not a means of giving information.”<sup>53</sup>

Habermas ser ut til å forkaste tanken om noko latent umedvite – det Freud kalla umedvitne ynskje – som er fundamentalt undertrykt, men held fast i tanken om latente draumetankar som kan førast attende til medvite. Dette er å nivellera skilje mellom primære og sekundære prosessar i Freud: Habermas kan ikkje tenkje seg eit biletleg språk før det symbolske språket – det fordreia bilete kjem alltid etter at symbolet har vorte utstøytt. Habermas tek til orde for ein modell kvar det fordreia er ekskommunisert, men ikkje strukturelt utilgjengeleg (berre nesten).<sup>54</sup> Reifikasjon vert for Habermas til gjennom at sosiale prosessar vert fråkopla frå menneskjelege interesser; dette er det umedvitnes forvrenging av det medvitne, men det umedvitne er ikkje ein syntaks i si eiga rett – det er ikkje meningsfullt i seg sjølv, berre gjennom å kome attende til daglegspråket. Habermas er i dette høve på kollisjonskurs med Freud.<sup>55</sup> Kvifor kan ikkje det umedvitne vere eit eige språk?

Habermas hevdar at ein særskild *lagnadskausalitet* pregar dei umedvitne fenomena, “[...] because it prevails through the symbolic means of the mind.”<sup>56</sup> Dette er knytt til Hegels skildring av forbrytaren som forbryt seg mot det intersubjektive fellesskapet og erfarar utstøytinga som lagnad heilt til han innser at brotsverket sjølv skapte lagnaden. Når han vert seg merksam dette kan forbrytaren reintergrerast. Lagnadskausalitet vert til gjennom at subjektet gjer seg sjølv til substans. Denne forma for kausalitet utgjer ei form for mytisk andrenatur, og fortel oss at er libido lausrive frå rein naturkausalitet (som utelukkande fyl driftsmessige krav til evolusjonær tilpassing), sjølv om libido har biologisk basis. Lagnadskausalitet kjem i stand ved at medvite motivasjonar vert gjort til årsaker for handling gjennom å verte undertrykte, og vert forsteina i bilete som t.d. syner seg i draume. Habermas vil seie at denne forsteininga leier oss attende til ein arkaisk, biletleg forståingsform utan relasjon til tingrepresentasjon (som berre kan etablerast i ikkje-forvrengd kommunikasjon).<sup>57</sup> Lagnadskausalitet er knytt til ein dialektikk kvar instrumentell handling (arbeid) erstattar sosiale relasjonar.

Dialektisk sjølvkonstitusjon fortel at sjølvkjennskap vert til gjennom møte med den andre, og at ein kommunikativ avtale mellom ego og alter ego instituerar mediet kvar det individuelle og universelle vert skapt. Habermas held fast i den dialektisk relasjonen mellom det partikulære og det universelle: det er karakteristisk for kommunikativ handling at ein ikkje ganske enkelt subsumerer individuelle tilfelle under (abstrakte) universelle kategoriar, men at ein dialogisk etablerer det *konkret universelle*. Det er dette ein gjer når sjølvrefleksjon og kunnskap fell saman. Det er eit kausalband mellom det medvitne og umedvitne fordi det umedvitne har si genese i eksklusjon av medvite meningsinnhald. Ein kan tale om ei dialektisk rørsle i analysen av di subjektet konfronterar noko tidlegare familiært i framand modus:<sup>58</sup>

It [the trauma] removes from public communication the linguistic interpretation of the motive of action that is being defended against. In this way the grammatical structure of public language remains intact, but portions of its semantic content are privatized. Symptom formation is a substitute for a symbol whose function has been altered. But this grammatical connection has as it were gone underground.<sup>59</sup>

Lagnadskausaliteten vil operera bak subjektets rygg såframt subjektet ikkje identifiserar seg med det utstøyte meningsinnhaldet. Hegels tanke om at sjølvkjennskap vert til gjennom den andre – i dette tilfelle den andre som umedvite materiale – ligg til grunn for dette. Samsvarar dette med Freuds konsepsjon av det umedvitne?

J.M. Bernstein hevdar at Hegel assosierer den særskilde temporaliteten i lagnadskausalitetens med tragedien, og at Habermas ikkje vil anerkjenne dette: “The recognition of self in absolute otherness that is the goal of Hegelian dialectic [...] is not the sublation or dissolving of otherness, but its acceptance as ground. Life is aporia; dialectic is fate and tragedy.”<sup>60</sup> Bernsteins poeng er at Habermas ikkje vil sjå korleis Hegels lagnadskausalitet aldri vert oppløyst, at ein del av subjektet alltid vert verande ukjend for subjektet. Dette fortel oss om ein slags uoppløyseleg narrasjon i all erkjening. Ein oppløyser ikkje det tragiske gjennom å bringe det ekskommuniserte attende til det intersubjektive, ein gjer ikkje den andre transparent; det ein gjer er å erkjenne eksistensens tragiske dimensjon. Vi kjem attende til møtet med den andre i den siste delen av avhandlinga.

## V

Habermas vil bort frå Freuds meir “hydrauliske” modell – som fortel at sinnet er som ein slags trykkokar, kvar traume – som gjennom undertykking har funne sin opp-



haldsstad hjå id – heimsøkjjer ego og gjer det ustabil, noko som gjer tanken om eit integrert ego antitetisk.<sup>61</sup> Dette brotet med Freud er ein føresetnad for Habermas' versjon av "wo es war, soll ich werden".<sup>62</sup> Det undertrykte må kunne (re)appropriast av ego, og dette er mogleg av di ego, som proto-lingvistisk potensial, er likeopphavleg med id i Habermas' auge, då egoet som flyktar frå libidinøse impulsar allereie er innanfor eit intersubjektivt fellesskap.

Freuds strukturmodell fortel ikkje at det umedvitne berre er id, det førmedvitne overeg og det medvitne ego, men at dei tre strukturmomenta har ulike gradar av umedvite aspekt. Id er, om vi fyl Freud, per definisjon umedvite, men ego og overeg er prega av både umedvitne og medvitne aspekt. Habermas reknar ikkje id som radikalt undertrykka: egoets undertrykking er ikkje derivert frå ei meir opphavleg undertrykking, ei undertrykking gjennomført før egoet er å rekne som ein språkleg aktør. Id må kunne kome til uttrykk språkleg. Her hevdar Habermas Freud kjem til kort:

Now the distinction between word-presentations and asymbolic ideas is problematic, and the assumption of a non-linguistic substratum, in which these ideas severed from language are "carried out," is unsatisfactory. In addition, it is not clear according to which rules (other than grammatical rules) unconscious ideas could be connected with verbal residues. At this point the absence of a developed theory of language makes itself felt. It seems to me more plausible to conceive the act of repression as a banishment of need interpretations themselves.<sup>63</sup>

Vi har sett at ego overfører undertrykkinga til superego. Difor vil subjektet oppretthalde eit skin av uforstyrta kommunikasjon, "[b]ut for this undisturbed communication under the conditions of denial, he pays the price of communication disturbance within himself."<sup>64</sup> For Habermas kan ego tileigne seg id, men det er ikkje å seie at ego med dette når attende til seg sjølv i "naturleg" form. Likevel skal dette vere ei innfanging av noko ego ein gong hadde tilgang til på eit intersubjektivt nivå.<sup>65</sup> Tanken er altså at det ikkje er mogleg å snakke om eit språk før språket for Habermas – språket kan ikkje tenkjast å ha noko som ikkje passar inn, noko som aldri lét seg subjektivera, då dette er å seie at all kommunikasjon er forvrengd i større eller mindre grad. Framandgjeringa må kunne oppløysast gjennom identifikasjon med det ekskluderte.

Analysen er kjenneteikna av at objektet ein søkjer kunnskap om er identisk med situasjonens kognitive struktur – dvs.: ein kan ikkje skilje metodologien frå den faktisk utøvinga av analyse. Det er ikkje eit nivåskilje mellom desse prosessane. Vidare er det berre mogleg å bekrefte om rådeverket er passande indirekte, gjennom at analysanden

verifiserer analysens utkast til forklaring av symptomets mening, og derfor aldri på konklusivt vis. Symptom er å rekne som svar utan spørsmål. Gjennom analysen skal ein finne spørsmåla.

Ein instinktteori er naudsynt for å kunne forklara libidinøse og aggressive tendensar, og psykoanalyse kan frambringe fusjon mellom interessene beskrive ovanfor, ein fusjon kvar terapi og teori, fornuft og interesse, samanfell fordi dei transcendentale føresetnadane for analysen er eit produkt av analysen sjølv. Samstundes held Habermas fast i ein tanke om at ego kan kome attende til “den originale scene” – dvs. reappropriere den fulle tydinga av undertrykkinga – av di han meiner at “kvar id no er, har ego vore”. Denne lesinga stend i somme høve i opposisjon til det Freud hevda.<sup>66</sup> Det er hjå Freud vanskeleg å spore ein opphavleg einskap; egoets flukt frå seg sjølv skuldast disharmoni mellom ego og (det ego erfarar som) ukjende krefter i egoet sjølv og hjå andre (mora, faren). Autonomien Habermas tilskriv ego er ikkje tydeleg hjå Freud. Som tekstuel belegg kan vi sjå kva Freud sjølv skriv:

It is true that in the metapsychological sense this bad repressed content does not belong to my ‘ego’ – that is, assuming that I am a morally blameless individual – but to an ‘id’ upon which my ego is seated. *But this ego developed out of the id*, it forms with it a single biological unit, it [the ego] is only a specially modified peripheral portion of it [the id], it is subject to the influences and obeys the suggestion that arise from the id.<sup>67</sup>

Dei primære prosessane er konsipert annleis Habermas, av di han vil forklara kva reglar som gjeld for det umedvitne si påverknad på språket. Han kan berre akseptera ein rekonstruert versjon av Freud kvar det umedvitne er danna på bakgrunn av autonom undertrykking. Lorenzers lesing av Freud opplyste Habermas;<sup>68</sup> saman med denne oppjusterar Habermas egoets rolle, noko som seinare skal mogleggjere Habermas’ teori om moralsk utvikling. Analysens status som idealvitskap for frigjering i *KHI* er dimed ein avart av Freuds analyse, ein avart kvar identitet (mellom ego og id) er primært framfor ulikskap, og kvar alle motivasjonar skal kunne bringast fram i dagen.

## VI

For Freud er det ikkje nokon kvalitativ skilnad mellom gruppeterapi og individterapi; individet er å rekne som eit mikrokosmos som syner utover seg sjølv mot kollektivet det høyrer til. Av denne grunn kan ein seie at terapien viser det universelle i det individuelle. Som føresetnad for analysen stend altså tanken om at individets utvikling er generisk i visse høve, dvs. at den ontogentiske og fylogentiske utviklinga samsvarar.

Dette ser Habermas: "Like the repetition compulsion from within, institutional compulsion from without brings about a relatively rigid reproduction of uniform behavior that is removed from criticism."<sup>69</sup> Vi har sett at overeg syter for at det ikkje er ei umiddelbar kontakt mellom ego og den eksterne-interne natur av libidinøse ynskjer.

Kor stor undertrykking som faktisk føreligg er bestemt av materielle tilhøve og kan som såleis avslørast, hevdar Habermas. Teknisk kontroll over natur bidreg til endring av realitetsprinsippet, men denne utviklinga er ikkje berre hemmande, den gjer det også mogleg for menneskja å løsna på "det institusjonelle råmeverket". Det er her Freud kan utfylle Marx tanke om "falskt medvit":

Increasingly, parts of cultural tradition that at first have only a projective content can be changed into reality. That is, virtual gratification can be transposed into institutionally recognized gratification. "Illusions" are not *merely* false consciousness. Like what Marx called ideology, they too harbor utopia. If technical progress opens up the objective possibility of reducing socially necessary repression below the level of institutionally demanded repression, this utopian content can be freed from its fusion with the delusory, ideological components that have been fashioned into legitimations of authority and be converted into a critique of power structures that become historically obsolete.

It is in this context that class struggle still has its place. The system of power maintains general repressions, which are imposed likewise to all members of society. As long as it is administered by a social class, then *class-specific* privations and denials are linked to the general ones.<sup>70</sup>

Freud var ambivalent kva gjaldt moglegheiter for frigjering, noko ein tydeleg ser i t.d. *The Future of an Illusion*, kvar han vonar at vi vil overvinna religiøse illusjonar og erstatte dei med illusjonar som har ein annan kognitiv status (mottakelege for rasjonell kritikk). Samstundes held at det er lite truleg at religionar faktisk vil verte museale gjenstandar. Han forkastar ikkje idealet om ein ikkje-undertrykkande sivilisasjon, men han er redd at nye illusjonar skal verte like totalitære som dei gamle. Årsaka til Freuds resignasjon ligg i at han tilskriv ideologi og makt ei for djuptgåande rolle (noko som heng saman med energimodellen beskrive ovanfor), seier Habermas. Freud gjer seg med dette skuldig i *før-kritisk* skinn-objektivisme:

The libidinal and aggressive instinctual forces, the prehistorical forces of evolution, permeate the species and determine its history. But the biological scheme of the philosophy of history is only the silhouette of a theological model; the two are equally precritical. The conception of the instincts as the prime mover of history and of civilization as the

result of their struggle forgets that we have only *derived* the concept of impulse privatively from language deformation and behavioral pathology. At the human level we never encounter any needs that are not already interpreted linguistically and symbolically affixed to potential actions.<sup>71</sup>

Umedvitne motiv antek alltid form som *fortolka trong*. Det er altså ikkje mogleg å iakttta dei instinktuelle kreftane *an sich*, difor seier Freud for mykje om han hevdar å ha funne ahistoriske fenomen – predeterminerande og strukturerande for all vidare utvikling. Habermas hevdar at Freud ikkje såg kva rekkevidde sjølvrefleksjonens kraft har. Innsikta ein kan kome til gjennom sjølv refleksjon er, for Habermas, nok til å stogge det umedvitne sin påverknad, då det i terapeutisk kritikk er samsvar mellom teori og terapi – samt mellom intuisjon og frigjering. Motstanden i det umedvitne kjem til syne og analysanden overfører den indre konflikten over på analysen, noko som tilslutt gjer analysanden i stand til å konfrontere seg sjølv. Interesse er konstitutiv for kunnskapen sjølv, og sidan Habermas vidare hevdar at “... the interest inherent in the pressure of suffering is also immediately an interest in enlightenment [,]”<sup>72</sup> er det klart at avdekking av patologiar er ei interesse skapt av tildekkinga sjølv. Vi kan seie at det finst ei interesse i uforvengd kommunikasjon ibuande i fornufta sjølv. Såframt menneskja er underkasta forvengd kommunikasjon vil interessa det har i sjølvbevaring anta form av frigjerande fornuftsinteresse.

Ein må skape ein stad kvar subjektet *som id* og subjektet *som ego* kan treffe kvarandre, kvar objekt og subjekt kan tale med kvarandre. Dette er kvar ego gjenopprettar sin autonomi i staden for å vere tingleggjort, og skjer i overføringa mellom analysanden og analysen. Omgrepa ego, id og overeg tillét ein presentasjon av korleis dette gjeng føre seg, men berre skjematisk, sidan individets danningshistorie er for unik til å gripast gjennom rigide modellar. Gjennom analysen vert eit nytt språk skapt *ad hoc* (på bakgrunn av ekskommunisert meining) og det gjeld for analysen å oversette dette språket til eit intersubjektivt språk, men dette er ikkje å seie at ein har intersubjektivt etablerte kriterier for suksess eller fiasko. I prinsippet kan ein aldri sikkert vite at analysen er over.<sup>73</sup> Analyse kan seiast å vere mellom *kausal-analytisk* og *hermeneutisk-forståande* metode nettopp på grunn av dens konfliktuelle status. Ein nytteger seg ikkje av kjende kausalrelasjonar, ein etablerar og oppløyser dei samstundes: “... it does not make it its first task to remove the symptoms, it is behaving like causal therapy. [...] [I]t owes its efficacy to overcoming causal connections themselves.”<sup>74</sup>

– Ein søker dimed ikkje å bemektige seg objektet slik ein gjer i empirisk

forsking, og ein har heller ikkje moglegheit for anna enn individuell verifikasjon. Det opphøveleg subjektive som har koagulert til (andrenatur) tvangsmekanismar, vert endra gjennom fortolkinga; korleis kausalrelasjon og objektomene vert forandra samstundes. Det finst ikkje noko invariant, ikkje-mediert meiningsinnhald; subjektets fortolking av symptom har ein skapande dimensjon, men det ikkje er snakk om danning *ex nihilo*. Det er postulert at ein graviterer mot sanning, men det finst ikkje noko eit utanforliggende punkt, ein stad utanfor prosessen kvar ein kan påpeike om ein nærmar seg sanning. Det handlar om å verte seg medviten korleis eins erkjenningssyn har vorte etablert, og å uthalde at ein ikkje kan kome seg lenger enn ein immanent kritikk.

Språket vert forureina av det mørke bakgrunnen av psykisk liv, ein bakgrunn som berre kan kommuniserast indirekte. Gapet mellom det manifeste uttrykk og det som ligg bakanfor kan berre approksimativt lukkast gjennom interpretasjon, men det må i prinsippet vere mogleg å frambringe det latente i sin heilskap. Fornufta har eit uavlatelig viljesaspekt ved seg, men subjektet ikkje kan velje horisonten denne opererer innanfor. Horisonten er alltid allereie gjeve som sedimentert meiningsreservoar, som dynamisk og uferdig (*energeia*). Forsøk på å etablere objektivitet, forstått som vitenskapleg innsikt utan normative føringar (interesse), er dimed fäfengd. Einkvar teori som pretenderer objektivitet må med strukturelt naudsyn undertrykkje interessa som konstituerar råmevilkåra for teorien.

Sjølv om han hevdar at ikkje er samsvar mellom det metateoretiske råmeverket og dei kliniske resultat av psykoanalysen, er dette ikkje nok til at Habermas oppgjev ynskje om å realisere psykoanalysenes von om frigjering gjennom sjølvrefleksjon. Psykoanalysen er ikkje eksakt nok til å lyde det innskrenka språket som gjeld innanfor naturvitenskapane, og hadde det tilstreva denne form for objektivitet ville det dementert dens forløyssande kraft. Psykoanalysens potensial ligg i å skildre kausalrelasjonar som overskrider naturvitenskaplege kausalitet, men for å tilføre Freud ein meir konkret språkteori må psykoanalyse forståast som *djupnehermeneutikk* utifrå ein (proto)kommunikativ språkmodell. Dette er *ikkje* å seie at djupnehermeneutikken er ein mangelhypotese for Habermas (at han forfektar den fordi han ikkje har noko anna å gripe til). Habermas hadde tru at ein kunne avlese kollektiv forvrenging utifrå Freuds samfunnsteori, men skal vende bort frå denne tanken og distansere seg frå alt som liknar kollektiv terapi og filosofisk antropologi.

Vi har sett at Habermas kan skuldast for å miste ein djupnedimensjon ved Freuds teori, då ein utifrå Freud også kan hevde (som Lacan gjer) at strukturelement av det undertrykte meiningsinnhaldet ikkje kan kome til uttrykk språkleg, då dei i ein viss for-

stand alltid er utanfor den symbolske struktur. Det er ikkje Habermas' posisjon at det finst ein essens bakanfor livsverda, sjølv om han i *KHI* held fast i at ein kvasi-naturleg kraft (libido) ligg til grunn for det umedvitne. Gjennom kommunikativ handling syner det partikulære utover seg sjølv, og det kan finne stad ei slags syntese. Sanning er presumptivt i emning, men kan aldri gripast som anna enn som *tilbliving* – stadig på veg til språket. Analysen treng eit preliminært omgrep om normalitet, ein kritisk standard for kva ikkje-patologisk kommunikasjon er. Habermas hevdar at Freud tek denne normalitet for gjeve: Freuds teori impliserer difor ein språketeori, men hjå Freud kan ein berre spore ansatsar til ein slik teori. Det er fyrst og framst dette Lacan kan tilføye.

Our first sentence expresses unequivocally the intention of universal and unconstrained consensus. – Habermas<sup>75</sup>

## LIVSVERDA OG SYSTEMET – HABERMAS' REVISJON AV FORVRENGD KOMMUNIKASJON

Gjennomgangen ovanfor kasta ljøs over Habermas fyrste modell for systematisk forvring kommunikasjon: det var her snakk om ekskommunikasjon på bakgrunn av traume, og dinest danning av symptom som uttrykk for dette undertrykte meiningsinnhaldet. Oppgåva for psykoanalysen å bringe dette undertrykte attende til språket, ei tese gjort sannsynleg gjennom ei noko rasjonalistisk lesing av psykoanalysen, som i nokre høve verkar bryte med Freud. Det vi no er ute etter er å presentera Habermas' seinare tese om *systemets kolonisering av livsverda*, og vi vil gå fram i eit noko konfrontativt modus. Korleis passar denne modellen saman med den førre, og i kor stor grad er det snakk om kontinuitet i Habermas' tenking?<sup>76</sup>

I *Theory of Communicative Action II* er det sosiologi og sosialpsykologi Habermas syntetiserar med filosofi. Han fremjar dimed tanken om eit dobbelperspektiv kvar samfunnsforskning og filosofi går hand i hand, og vil distansera seg frå alt han ser som totalitetstenking (kvar ein forklarar heilskapen utifrå eit privilegert, ahistorisk, perspektiv og ikkje ser at graden av strukturell differensiering i det moderne ikkje tillèt dette).<sup>77</sup> Målet er å påsyne korleis den moderne livsverda utdifferensierar tre ulike gyldigheitssfærar med medhøyrande gyldigheitskrav, og korleis dette skjer på bakgrunn av ein refleksiverande språkleggjeringsprosess som desentererar subjektet og gjer det mogleg å fiksera ulike domene for gyldigheit. Det som Habermas tidlegare (i *KHI*) omtala som kvasi-transcendentale interesser, vert rekonsipert som strukturelle og pragmatiske eigenskapar med menneskeleg interaksjon. Habermas skil mellom tre grunnleggande performative haldningar: mot objekt, andre subjekt og mot oss sjølve. Det er heller ikkje mogleg å anta uforvengd kommunikasjon som eit *a priori* ideal for kommunikasjon, det er snarare eit idealisering bygd inn i einkvan kommunikasjonsstruktur. Vi kan ikkje seie at han berre siktar etter frigjerung i den nye modellen; han er like mykje ute etter å forklara korleis ein kan bevare fridomen som allereie er uttrykt i moderne samfunn.

Habermas vil fjerne seg frå alt som kan kallast (metodisk-solipsistisk) medvitsfilosofi. Vi kan sjå kva han skriv om Weber for å illustrere kva som er meint med omgrepet:

Weber does not here rely on a theory on meaning but a theory of consciousness. He does not elucidate “meaning” in connection with the model of speech; he does not relate it to the linguistic medium of possible understanding, but to the beliefs and intentions of an acting subject, taken to begin with in isolation.<sup>78</sup>

Medvitsfilosofien måla seg inn i eit hjørne kvar inga utveg presenterte seg, utan om delvis irrasjonelle eller monologiske idéar om transcendens.<sup>79</sup> – Habermas vil syne korleis moderne patologiar ikkje er ufråvikelege, at dei snarare syner oss eit uforløyst potensial i opplysningsprosjektet. Han antesiperer difor ein ideell tilstand kvar vi har overskride dei hemningane som inntil vidare (moglegvis) staggar oss, og legg aksent på korleis ein skal oppretthalde balansen mellom livsverda og systemet.

## I

Livsverda er eit omgrep med lang historie, men det var Husserl som etablerte det som filosofisk konsept, og tildelte det den meiningsfunderande rolla som seinare skulle verte adoptert – under ulike namn og med ulik aksent – av ulikarta filosofiske retningar. Det Husserl ville forklare med omgrepet var den grunnleggande horisont for all meining, ein struktur av sedimentert meiningsinnhald som dannar utgangspunktet for all kunnskapssøking. Livsverda, slik den er forklart av Habermas, kan preliminært skildrast som den *substansielle* – (språklege), kulturelle, samfunnsmessige og sosiale (dette er det Habermas kallar *handlingsystem*)<sup>80</sup> – bakgrunnskunnskap som einkvan konkret situasjon berre er eit utsnitt av, og som dei tre formale verdane (gjennom kommunikasjon) er danna på bakgrunn av.

Livsverda er den stabiliserande faktor som gjer at dissonans som oftast held seg i bakgrunnen til fordel for det ein er samd om. Livsverda som substansielt reservoar, og dei formale gyldigheitssfærane som har vorte utdifferensiert, er i dialektisk-konstitutivt samspel. Habermas tenkjer livsverda som intersubjektivt og kommunikativt strukturert.

Det alltid allereie familiære, prerefleksive, er livsverdskjennskap; denne både formar horisont *for* og vert reprodusert *gjennom* kommunikativ handling. I streng forstand kan ein ikkje kalle vår kjennskap til livsverda “kunnskap”, då den ikkje er fallibel eller kan fikserast som heilskap. Om livsverda vert offer for tematisering mistar den sin funksjon som livsverd – den “desintegrerer i si bakgrunnsmodalitet”. At den aldri kan tematiserast som heilskap skuldast dens dobbeltstruktur, altså det at ein i all kommunikasjon opererer på eit kognitivt og eit interaktivt nivå samstundes, dvs.: Livsverda er både kontekst og ressurs, og omfattar “know-how” (praktisk kompetanse) i same grad



som “know-that” (fiksert kunnskap).<sup>81</sup> Dette er relasjonen mellom kommunikasjon og metakommunikasjon, mellom det konkrete innhaldet i talehandlinga og dets illokusjonære dimensjon. På det interaktive metanivå føreligg det forventningar som mogleggjer interaksjon overhovudet, medan det på eit kognitivt nivå finst meiningsinnhald som kan brytast ned til ei argumentativ struktur, anten som sanning, rettleik og oppriktigheit, som høyrer til dei tre formale gyldigheitssfærane.<sup>82</sup> Ein kan i ei avleia talehandling tematisera det metakommunikative nivået, men ei slik tematisering kjem aldri til ende, av di den avleia talehandlinga også har ein metakommunikativ dimensjon.

Habermas’ fokuserar på *talehandlingar* for å syne korleis kommunikasjonen føreset (ideelle) konstitutive antakingar. Dette er ikkje så ulikt den yngre Habermas’ idé om daglegspråkets forrang, vi kan seie det er ein meir raffinert versjon av denne. Tanken er at einkvan ytring også er ei handling, av di den syner mot mogleg mellommenneskeleg forståing og mot konkrete handlingar utførte på denne bakgrunn. Austin skil mellom tre moment i einkvan talehandling: 1) faktumet *at noko vert ytra*; dette er den lokusjonære komponent, som ikkje omhandlar kva som faktisk vert sagt (semantisk sett). 2) Den illokusjonære komponenten, som omhandlar det semantiske meiningsinnhaldet, og ikkje kan lausrivast frå den pragmatiske kontekst ein er innanfor. 3) Den perlokusjonære komponenten skal syne oss at det finst ein teleologisk dimensjon i einkvan kommunikativ handling. Denne dimensjonen omhandlar det ynskja resultatet at talehandlingssituasjonen. Ein må anta, hevdar Habermas, at det er mogleg å kome fram til noko sant, riktig eller sannferdig gjennom kommunikativ handling. Alternativet er å ende i ein performativ sjølvmotseiing.<sup>83</sup>

Habermas hevdar at livsverda har ein slags “halv-transcendens,”<sup>84</sup> i sine mindre formale aspekt (dvs. kultur og språk som metainstitusjonar).<sup>85</sup> Livsverda er *relativt* invariant i sin formale struktur, men dynamisk og innhaldsmessig (normativt sett) i konstant forandring, “[...] limited and changed by the structural transformation of society as a whole.”<sup>86</sup> Dens tause kunnskap dannar grunnlaget for testing av gyldigheitspåstandars kraft.

## II

I det moderne har tre ulike sfærar vorte skild ut. Denne differensieringa, formativ for den sosiale, den subjektive og den objektive verd, er ein konsekvens av at vi i aukande grad er i stand til å distansere oss frå vår oppgåen i livsverda. Dette skuldast auka språkleg refleksivitet: det som tidlegare var ein heilskap har vorte delt, av di vår evne til å språkleggjere innhaldet av livsverda har auka, noko som impliserar ein tiltakande sepa-

rasjon av form og innhald. Dette gjer at den integrasjonelle krafta til livsverda vert svekkja, og at kontinuiteten av tradisjonar, legitime ordnar og personlege livshistoriar i aukande grad vert avhengig av "... outlooks that refer, when problematized, to yes/no positions on criticizable validity claims."<sup>87</sup>

Språkets (og fornuftas) ibuande *telos* er å oppnå forståing på tvers av horisontar; dette er Habermas grunnleggande antaking.<sup>88</sup> Utifrå dette utmeislar han det han kallar *gyldigheitskrav* tilhøyrande dei tre ulike gyldigheitsfærane: innanfor den subjektive verd er *oppriktigheit* – som er analogt til sanning, altså at den ein snakkar med meiner det den seier, at sjølvpresentasjonen er sanndru – gyldigheitskravet ein må ta for gjeve. I det sosiale verd gjeld *riktigheit*, dvs. at normene ein syner til er anerkjende som normativt riktige innanfor samfunnet ein er del av. Til slutt har vi det han kallar den objektive verd, kvar *sanning* er gyldigheitskrav. Denne siste verda gjeld påstandsinnhald som refererar til faktiske omstende i verda (t.d. vitenskapleg avdekking eller kjensgjerningar), ut-over normer og autentisitet.

Kort fortald handlar desse skiljene om ulike dimensjonar av menneskje: den objektive verda er "the totality of what is the case", og omhandlar difor faktapåstandar som kan vere sanne eller falske; den sosiale er det normative råma av legitime relasjonar mellom menneskje; den subjektive gjeld det kjenslemessige nivået av subjektive og privilegerte erfaringar, som kan vere autentiske eller ikkje.

Den subjektive og den objektive verd kjem berre i kontakt med kvarandre *gjennom den sosiale*, dvs. via den sosiale, normative struktureringa av dialog. Dette fortel oss at alle tre gyldigheitsområda er i spel samstundes (med ulik aksent) i kommunikativt samkvem, og at den nyvunne refleksivitet er intersubjektivt fundert. Den egosentriske *desentreringa* mogleggjer eit tredjepersonsperspektiv:

Ego can now consider how certain facts (what he considers as existing states of affairs in the objective world or certain normative claim (what he regards as legitimate elements of the common social world) look from the perspective of another, that is, as element's of alter's subjective world.<sup>89</sup>

Når ein nyttar livsverda som ressurs, bidreg ein samstundes til å endre denne. Det finst ifylgje Habermas illukusjonære bindingsmekanismer – sanning, riktigheit og oppriktigheit – i språket som gjer at vi aksepterar somme påstander framføre andre. Men desse er ikkje kontekstuavhengige. Ifylgje Habermas vert det som tel som gyldigheitskrav, slagkraftig argumentasjon, prosessuelt etablert gjennom faktisk kommunikativt samkvem. Kommunikativ handling er handling kvar samtalepartnarar er innstilte på å nå

felles forståing framfor alt anna. Til dette svarar tanken om at ein må tilskrive samtalepartnar rasjonalitet for at kommunikasjon skal kome istand. Det Habermas er ute etter er dei implisitte grunnføresetnadane for all kommunikasjon, dét vi må ta for gjeve kvar gang vi kommuniserar med andre menneskje.

Som vi har vore inne på er ein i rettleig dialog retta mot illukusjonær framfor perlokusjonær suksess. Det er den vedvarande moglegheita om å rette seg mot perlokusjonær suksess utan å tilkjenne denne intensjon som opnar for utnytting av kommunikasjon til andre augemed enn felles forståing, dvs. strategisk handling.

Strategisk handling kan anta form av misbruk av kommunikative kontekstar for å nå reint teleologiske mål – utanfor talehandlingssituasjonen sjølv – avhengig av å oppretthalde eit skin av oppriktigheit, men det finst kontekstar kvar begge partar i kommunikasjon er merksame at dei handlar i ein strategisk kontekst. All strategisk handling er altså ikkje illegitim: Habermas insisterar på at desse subsystema har sin legitime stad. Men desse sfærane ikkje kan legitimera seg sjølv, den er nøydd å hente legitimasjon frå kommunikative sfærar. Den strategiske handlinga er parasittær på den kommunikative av di kommunikativ handling er koordinerande for alle andre handlingar.

Om ein handlar skjult strategisk er det berre tilsynelatande at ein søker fellesmenneskeleg forståing. Ein nyttar seg av språket hovudsakleg for å oppnå mål som ligg utanfor talehandlingssituasjonen sjølv:

A teleologically acting speaker has to achieve his illocutionary aim – that the hearer understand what is said and undertake the obligations connected with the acceptance of the offer contained in the speech act – without betraying the perlocutionary aim. This proviso lends to perlocutions the peculiarly asymmetrical character of concealed strategic action.<sup>90</sup>

I strategisk handling kjem ei instrumentell og objektiverande haldning til til uttrykk. Problem oppstend dersom denne haldninga breier seg utover sine breidder, til kvar kommunikativ, normativ handling burde leie an. Vi kjem attende til dette når vi kjem til systemdimensjonen i moderne samfunn.

Habermas vektlegg *den illukusjonære krafta* i ytringar i like stor grad som det proposisjonale innhald. Medan proposisjonalt innhald gjeld kjensgjerningar som kan avdekkast semantisk, har den illokusjonære eller *performative* komponent meir enn ein representasjonell funksjon. Fokus på denne dialogkonstituerande komponenten gjer det mogleg å syne at alle gyldigheitspåstandar kan variere mellom og kombinere det subjektive, objektive og intersubjektive (sosiale), og at oppnådd illokusjonær suksess er avhengig av

lyttars rasjonelle (performative) samtykkje. Ein er alltid innanfor den intersubjektive livsverda når ein nyttar seg av kvardagsspråkets og dets særskilde refleksivitet, men det er ikkje å seie at ein er utanfor livsverda om ein handlar strategisk. Ein berre instrumentaliserar språket, då den strategiske praksisen ikkje forpliktar ein til å innfri dei same krav som kommunikatív handling gjer.

Idealiseringa bygd inn i påstandar som gyldigheitskrav er altså knytt til livsverda som normativ struktur. Den språkleg funderte intersubjektivitet som både mogleggjer og innskrenkar eins orientering i verda er medimplisert i all kommunikasjon. Gyldigheit og meining er difor tett knytt til språket og forståingsprosessen, som berre kjem i stand ved hjelp av ein approksimativ aspirasjon til “den ideelle talehandlingssituasjon”, kort sagt: herredømeфри kommunikasjon retta mot konsensus, utan vikarierande eller skjulte motiv. Denne regulative ideen (som fungerer konstitutivt) skal sikre semje, og utgjer ein slags djuprasjonalitet ibuande i alt språkleg samkvem. Tanken er den at årsaka til at ein aksepterar påstandane som vert fremja er fullstendig inherent i talehandlingssituasjonen sjølv; at det ikkje er andre ytre omstende (som makt eller pengar) som påverkar den endelege konsensus. Det er dette systemet trugar med å forringe.

### III

Kva meiner så Habermas når han snakkar om at systemet tek over livsverda utan at det er merkbar? Fyrst må vi sjå på omgrepet “system” slik det er skildra av Habermas. Vi kan byrje med å presisera at skiljet mellom dei to aspekta (livsverd/system) av moderne samfunn er analytisk, dvs. det er eit verkty for analyse kvar ein tek for gjeve at det er mogleg å fiksera kva desse dimensjonane består i (i røynda er det snakk om meir glidande overgangar).<sup>91</sup> Det er avgjerande for Habermas at moderne samfunn ikkje kan reduserast til livsverda åleine – systemaspektet er ufråvikeleg. Fråkoplinga mellom livsverda og system er naudsynt for utviklinga av det kapitalistiske klassesamfunn.

Systemet er å forstå som eit fenomen som best kan skildrast ved utnyttning av sosiologiske konsept: Systemet oppstend i det livsverda utdifferensierar ein sfære for (legitim) innsnevra samkvem mellom menneskje. Systemet vert til som konsekvens av kapitalismens framvekst; det er eit produkt av at livsverda treng ein sfære for effektiv samhandling, kvar ein utnyttar styringsmedia pengar og makt for å koordinera handling. Det er eit historisk kontingent produkt, som ikkje er mogleg å forstå utan at ein koplar utviklinga opp mot den parallelle utviklinga av institusjonar (dvs. nedfelt etablert praksis) knytt til livsverda. Handlingsforma innanfor systemet (strategisk-instrumentell handling) er ikkje retteleg kommunikatív handling, sidan kommunikatív handling er kjenne-

teikna av å utnytta språkets fulle mangfald, og av at gyldigheitskrav konstant vert problematisert gjennom argumentasjon.

Slik er det ikkje i systemet: i systemet er siktemålet ikkje å kome til semje på tvers av livsverdsperspektiv, men å på mest effektivt vis mogleggjere strategisk handling og materiell reproduksjon. Systemet har si eiga indre logikk avleia frå livsverda. Når Habermas hevdar at det er ein slags interdependens mellom sosiokulturelle endringar og materiell reproduksjon, ser vi korleis han tenkjer materialistisk, korleis livsverda ikkje er lausriven frå faktiske (materielle) tilhøve i verda.

Det livsverda kan frambringe, og som systemet på eiga han ikkje kan gje seg sjølv, er *legitimitet*. “[S]ystemic mechanisms need to be anchored in the lifeworld: they have to be institutionalized.”<sup>92</sup> Men det som hender då systemet vert utskjalta frå livsverda – noko som skjer ved inngangen til det moderne kvar positiv lov åtskilar moralske og legale sfærar<sup>93</sup> – er at ei anna form for integrasjon oppstår, *systemintegrasjon*, ei normfri form for integrasjon kvar det ikkje er relevant om faktisk semje på tvers av deltakarar i kommunikasjon. Som konsekvens vert ein objektiverande haldning fremja til fordel for den performative haldninga som pregar daglegspråkleg interaksjon. Den nye integrasjonforma er i utgangspunktet både tenleg og legitimert, sidan den mogleggjer marknaden ekspansjon. Denne utbreiinga førar med seg eit skilje mellom det indre, hermeneutiske perspektiv og det ytre observatørperspektiv (begge perspektiva har somme avgrensingar). Det er desse perspektiva ein må jamføra.<sup>94</sup>

I staden for konsensus vil ein innanfor systemet søkje suksess. Dette peiker fram mot eit anna skilje mellom system og livsverda: livsverda vert gjennom kommunikativ handling symbolsk reprodusert – noko som blant anna sikrar rasjonalitet, solidaritet og ansvarlege aktørar.<sup>95</sup> Daglegspråket er meir enn ei styringsmekanisme. Systemet, på den andre sida, er staden for materiell reproduksjon, dvs. akkumulering av pengar, danning av arbeidsplassar etc. I systemet er individa fritekne frå moralsk ansvar. Systemet er ei formal og normnøytral sfære. Habermas uttrykkjar skilnaden tydeleg:

The market is one of those systemic mechanisms that stabilize nonintended interconnections of action by way of functionally intermeshing action *consequences*, whereas the mechanism of mutual understanding harmonizes the *orientations* of participants.<sup>96</sup>

Den kapitalistiske marknaden – kvar ein *ikkje* interagerar gjennom daglegspråket – er det paradigmatisk døme på systemet. Her trengs ikkje eksplisitt konsensus, det er nok at styremidiet *pengar* er gangbart. Med dette vert eit spesialspråk konstruert, og

systemet kan verte operasjonelt avlukka. I det pengemediet vert institusjonalisert (marknaden vert danna) og avlukka frå normative kontekstar vert bruksverdi til bytteverdi.<sup>97</sup> Dette syner avlastningen og valfridomen systemet kan tilby: for å kjøpe ein vare treng ein ikkje diskutera hardnakka<sup>98</sup> – pengemediet talar sitt eige språk:

The state apparatus becomes dependent upon the media-steered subsystems of the economy; this forces it to reorganize and leads, among other things, to an assimilation of power to the structure of a steering medium: power becomes assimilated to money.<sup>99</sup>

Det andre avgjerande styringsmedium i moderne samfunn er *makt*: i *TCA* ser Habermas dette som tvangsmessig kraft – ei kraft som må temjast og kanalisert riktig for at kommunikative handlingar skal få spelerom. I moderne samfunn vert lova si tvingande kraft sterkare, og tråd med den aukande rasjonaliseringa vert krava til legitimitet høgare. I motsetnad til peng kan ikkje makt 1) kvantifiserast (det har inga steng syntaks), 2) sirkulera uhemma, 3) manipulerast i like stor grad som pengar eller 4) deponerast på same vis (sjølv om veljaranes mandat til leiarar er vagt analogisk til deponering av pengar i bank.) Maktrelasjonar er difor i større grad relaterte til legitimeringskontekstar (livsverda),<sup>100</sup> og mindre tingleggjerande enn monetære relasjonar for Habermas.<sup>101</sup> Fråkoplinga gjer at kommunikativ handling stend fram i reinare form, men kan etterkvart nøytralisera handlingsforma si koordinerande funksjon:

Media such as money and power attach to empirical ties; they encode a purposive-rational attitude toward calculable amounts of value and make it possible to exert generalized, strategic influence on the decisions of other participants while *bypassing* processes of consensus-oriented communication. Inasmuch as they do not merely simplify linguistic communication, but *replace* it with a symbolic generalization of rewards and punishment, the lifeworld contexts in which processes of reaching understanding are always embedded are devalued in favor of media-steered interaction; the lifeworld is no longer needed for the coordination of action.<sup>102</sup>

Det er dette Habermas kallar teknifisering av livsverda: livsverda vert redusert til å utgjere systemet omgjevna utan å kunna utøva røyndleg innverknad på denne. Differensiering skjer som ein konsekvens av at livsverda i aukande grad vert rasjonalisert, medan systemet vert meir og meir komplekst. Når økonomien vert avkopla frå den politiske orden (vert depolitisert) får den strukturformande effekt, hevdar Habermas. I neste omgang vil dette kunne tvinge fram ei omorganisering av staten. Kommunikasjonens rolle vert å gje legitimitet til moralske autoritetar, gje dei eit godt rykte, hevdar Haber-

mas – ein instrumentaliserar livsverda i systemets teneste.

Det som etterkvart hender er paradoksalt: subsystema som opphavleg var fundert i livsverda skal “... turn back destructively on the lifeworld itself.”<sup>103</sup> Dette gjer livsverda bedragerisk. Men inntil vidare er det domene som ikkje kan verte erstatta av systemet. Dette er Habermas nye modell for falsk medvit,<sup>104</sup> kvar koplingane mellom dei ulike formale gyldighetssfærane alltid allereie er “typifisert” av at systemet pregar dei menneskjelege *forståingsformane*. Dette verkar leie oss attende til forståingsmodus kvar skiljelinene mellom dei ulike formale sfærane er systemisk utviska.

Om det finst systemiske hemningar på kommunikasjon, vil all oppnådd konsensus vere illusorisk, men denne reifikasjonen vinn permanens vil *med naudsyn* avføde symptom som vil syne seg på overflata, skriv Habermas.<sup>105</sup> Han må likevel innrømme at den særskilde systemrasjonaliteten gjeng utover det ein kan gripe frå livsverda, av di den ikkje berre er uttrykk for ei handlingsform lenger, men ei eiga rasjonalitetstype.

Habermas vil hevde at moderne formar for forståing er for transparente til ikkje å avsløra om denne forma for strukturell vald finn stad. Men:

In the end, systemic mechanisms suppress forms of social integration even in those areas where the consensus-dependent coordination of action cannot be replaced, that is, where the symbolic reproduction of the lifeworld as at stake. In these areas, the mediatization of the lifeworld assumes the form of colonialization.

På dette punktet kan vi ikkje lenger snakka om framandgjering, men om *fragmentering*, kvar menneskja vert “[...] robbed of its power to synthesize[.]”<sup>106</sup> kvar sosial integrasjon vert assimilert til systemintegrasjon.<sup>107</sup> At det ikkje er likevekt er trivielt slik Habermas ser det; det han vil etablere er normative kriterium for korleis *permanent* ubalanse oppstend. Desse kriteria føreset skiljet livsverda/system, ifylgje Habermas. Utan desse har ein inga standard for å evaluera krisar.<sup>108</sup> Habermas’ mål er å forklare korleis moderne patologiar er strukturelt bestemte, og å lokalisere, “... at least in analytical terms, the threshold at which *the mediatization of the lifeworld turns into its colonization.*”<sup>109</sup>

#### IV

Vi har sett at det er livsverda si *fråkopling frå* og *avhengigheit av* systemet dannar utgangspunkt for Habermas’ andre modell for forvrenging. Ei intern kolonisering finn stad dersom ubalanse i systemets materielle reproduksjon berre kan bøtast på gjennom forstyrringar i den symbolske reproduksjon av livsverda.<sup>110</sup> Dette inneber at handlings-

domene som opphavleg vart reproduserte symbolsk, vert erstatta av systemintegrasjon (om dette faktisk finn stad er eit empirisk spørsmål).<sup>111</sup>

“The conversion to another mechanism of action coordination, and thereby to another principle of sociation, results in reification – that is, in a pathological deformation of the communicative infrastructure of the lifeworld – only when the lifeworld cannot be withdrawn from the functions in question, when these functions cannot be painlessly transferred to media-steered systems of action...”<sup>112</sup>

Denne reifikasjonsmodellen reknar livsverdspatologiar som intersubjektive fenomen, som konsekvensar av monetær og byråkratisk *funksjonalisering* av livsverda, og ikkje utifrå eit privilegert subsystems innverknad på menneskjeleg medvite: “As the private sphere is undermined and eroded by the economic system, so too is the public sphere by the administration.”<sup>113</sup> Systemet treng såleis gjennom grunnleggande dimensjonar av livsverda sjølv. Tidlegare formar for ideologikritikk er for Habermas karakterisert av å vere totaliserande og positive, men då moderne samfunn ikkje utgjør fertil jord for totaliserande ideologiar er òg totaliserande ideologikritikk avleggs:

It is just this form of global interpretations of the whole, drawn from up from the perspective of the lifeworld and capable of intergration, that had to break down in the communicative structures of a developed modernity. When the auratic traces of the sacred have been lost and the products of a synthetic world-picturing power of imagination have vanished, the form of understanding, now fully differentiated in its validity basis, becomes so transparent that the communicative practice of everyday life no longer affords any structural niches for the structural violence of ideologies.<sup>114</sup>

Sosialteori må lausrivast frå ideologikritikk i vanleg forstand: systemet kan fungere ideologisk, men ein kan ikkje tale om kollektiv falsk medvit eller liknande fenomen. Det næraste ein kjem ideologikritikk på kollektivt nivå er intersubjektive forsøk på å avdekkje skjulte motiv og kognitiv dissonans.

Før vi gjeng vidare må vil skilje mellom ideologi som politisk idésystem (liberalisme, konservatisme etc.) og korleis ideologiar oppstend og fungerer. Vi er interessert i sistnemnde, ideologiars funksjon og genese. Det som hender i det moderne, ifylgje Habermas, er at tradisjonelle formar for ideologi (t.d. falskt medvit eller kommodifisering), ikkje lenger kan operera som dei har tidlegare, av di dei ikkje lenger har evne til å syntetisera heilskapen. Men den tapte syntetiseringsevna pregar den “funksjonelle ekvivalenten” (systemet). Menneskja har mista moglegheita til å bringe heilskapen fram i ljuset: “In place of “false consciousness” we today have a “fragmented consciousness” that



blocks enlightenment by the mechanisms of reification.”<sup>115</sup> Det er dette som hindrar oss i å påpeike eintydig om reifikasjon faktisk har funne stad.

Det er då systemet mistar sitt ideologiske slør at det er i stand til å assimilera livsverda, og til å operera som ideologi. Den funksjonelle ekvivalenten oppfyllar “[...] the negative requirement of preventing holistic interpretations from coming to existence[,]”<sup>116</sup> i staden for å tilby eit positivt fortolkingsalternativ, slik ideologiar tidlegare gjorde. Det ein har av positive ideologiar, i tydinga “idésystem”, kan difor ikkje kallast ideologiar i emfatisk forstand, då deira tidlegare rolle er tapt. Det er ikkje tydeleg om Habermas vil kalle koloniseringa ideologi, då han delvis held fast i ein tanke om at ideologi (og dens kritikk) er knytt til ei epistemisk problematikk om sanning/usanning på individnivå, medan koloniseringstesen er tenkt ontologisk, sidan systemet invaderar livsverda som infrastruktur. Reifikasjonen skuldast ikkje ei intern undertrykking, men ei assimilering gjort gjennom at systemet penetrerar livsverda utanfrå “... like colonial master coming into a tribal society.”<sup>117</sup> Dette er ein invasjon av universelle språkmønstre.

Habermas er noko ambivalent: det er grenser for kor mykje ein kan sjå frå eit deltakarperspektiv, av di det ikkje er mogleg å objektivera perspektivet samstundes som ein opptrer performativt. Ein kan ikkje oppta begge perspektiva samstundes, noko som hindrar klårleik kring systemets influens på livsverda. Den performative handlinga som pregar kommunikativ aktivitet gjev språket sin særeigne halv-transcendens, og medfører at delar av språket opererar bak deltakarens rygg:

The change in attitude follows from our reflective awareness of the limits applicability of the lifeworld concept, which, however, we cannot, for hermeneutical reasons, simply leap over. The latent functions of action call for the concept of a systemic interdependency that goes beyond the communicative intermeshing of action orientations.

Habermas endar difor i ein slags mellomposisjon, kvar det er noko uklårt korleis kollektive forvringingar skal avdekkjast. Vi har vore inne på at han skil mellom to steg i systemets overtaking av livsverda, legitim mangel på likevekt mellom system og livsverd (“mediatiseringa”) eller problematisk ubalanse (krise/kolonisering). Sjølv om mediatiseringa (“kondenseringa”) av livsverda ikkje er noko ein kan erfare frå eit indre deltakarperspektiv, *kan* ein erfare korleis ein nyttar seg av språket instrumentelt innanfor systemet, og såleis korleis ein evt. misbruker det. Annleis er det om denne mediatiseringa feilar, og om kolonisering finn stad. Ei slik absorbering kan ein ikkje sjå frå eit

objektiverande systemperspektiv eller frå livsverdsperspektivet, men “... there are indications of it in the formal conditions of communicative action.”<sup>118</sup>

## V

Habermas nemner berre psykoanalysen sporadisk i *TCA II*, då han set Freud i parentes metodologisk sett. Dette heng saman med at Mead og Kohlberg i fleire høve har erstatta Freud, av di Freud ikkje gjev Habermas ein tilfredstilande *progressiv* samfunnsteori. Habermas gjev ikkje slepp på Freud, men gjev teorien hans ein funksjon berre på det kognitiv-affektive (subjektive) nivået, kvar den kan forklare regressive tendensar. Ego-identitet er rekna som ei form for autonomi kvar den affektiv og kognitive dimensjonen av sjølvst samsvarar. Habermas nyttar seg av kognitive utviklingsteoriar for å forklara korleis kommunikativ kompetanse vert oppnådd, men held fast i Freud for å forklara regressive tendensar. Konflikt mellom sjølvstets universelle og idiosynkratiske aspekt. Av di den intersubjektive strukturen ikkje determinerar subjektets affektive relasjon til det normative, kan ein ikkje rekne med at idealiseringane ibuande i kommunikativ alltid handling gjeld. Sosialisering og individualisering er gjensidige prosessar, men det utelukkar ikkje at individet gjer opprør mot sosialt aksepterte normer.

I ljøs av Habermas nye aksent på *rekonstruksjon* av normative, kommunikative antakingar er terapeutisk psykoanalyse – sidan den hovudsakleg avdekkjer idiosynkratiske fenomen – ikkje ein rekonstruktiv vitenskap i seg sjølv, dvs.: sjølvrefleksjon (i motsetnad til rekonstruksjon) legg ikkje for dagen dei implisitte og ufråviklege føresetnader (know-how) – “the intuitive anticipation of undistorted communication”.<sup>119</sup>

Sjølvrefleksjon kan syne det subjektive og interne umedvitne, medan rekonstruksjon syner det anonyme nettverk av førmedvitne reglar. Difor er psykoanalysen *ikkje* eit verkty til å forklara korleis (intersubjektiv) kommunikativ kompetanse kjem i stand for Habermas, sjølv om den framleis kan tene som eit ressurs for rekonstruksjon. Det finst dimensjonar av språket som rekonstruksjon åleine ikkje kan kaste ljøs over.

Her er det relevant å forklara Habermas’ skilje mellom kommunikativ handling og *diskurs*, for dinest å knytte dette til skilnaden mellom rekonstruksjon og refleksjon. Kommunikativ handling er mellommenneskeleg samkvem kvar alt går relativt friksjonsfritt, men om kommunikasjonen er mislukka, om usemje vert avdekkja – noko som kan skuldast ulike ting, t.d. kan det vera at ein plutselig innser at ein har nytta same ord ulikt – slår den friksjonsfrie samhandling over til å verte *forhandling* utifrå strategiske omsyn eller framhalde som *diskursiv strid* (om ein då ikkje einast om å vera ueinige eller går over til ikkje-språkleg samkvem). Diskursiv strid er ei vedvarande moglegheit i all

retteleg kommunikasjon, då ein implisitt har anerkjent at ein på eit eller anna tidspunkt kan kome til å måtte forsvare påstander gjennom handlingsuavhengig argumentasjon.

Diskurs har distinkt indre logikk, og er prega av ei hypotetisk haldning, epistemisk symmetri mellom deltakarane og tvangsløyse. Habermas opnar for ein slags transcending av den konkrete talehandlingssituasjonen, kvar det gjeld å lausrive seg frå den subjektive posisjonen ein opptek i livsverda, og å sikte mot det universelle. I diskursivt samkvem har berre den tvangslause tvang i det betre argument autoritet, og det normale handlingskontekst er suspendert.<sup>120</sup> I diskursen problematiserar ein gyldigheitskrava teke for gjeve i kommunikativ samhandling. Diskurs er difor berre indirekte relatert til handling, og er ei virtualisering av kommunikasjon, kvar dei konkrete deltakarane i ein viss forstand er irrelevante, og berre argumentativ kraft tel.

Psykoanalyse er ikkje diskurs, men sjølvrefleksiv dialog for Habermas. Det er ikkje symmetri mellom analyt og analysand, og dialogen er ikkje fråkopla frå handling eller erfaring. Sjølvrefleksjon har alltid praktiske konsekvensar, og er i somme høve er meir intens enn diskurs. Det finst noko berre analysen kan syne: "The aim of analysis, Habermas argues, is to establish an asymmetrical dialogue through which the techniques of analysis bring about the conditions for a symmetrical discourse."<sup>121</sup> Ein suksessfull analyse er difor kjenneteikna av at antakingane ein i kommunikativ handling alltid tek for gjeve vert (re-)etablert. Refleksjonen kan ikkje gestalte fornuftsmessig rettferdigging, av di denne rettferdigginginga må nytte seg av ressursar hente frå diskursivt samkvem. Ein stil spørsmål ved opplevn konsensus gjennom å suspendera krava ein antek i kommunikativt samkvem. Desse krav er terapiens produkt, hevdar Habermas, som det her er det verdt å sitere i lengde:

Self-reflection brings to consciousness those determinants of a self-formative process of cultivation and spiritual formation [*Bildung*] which ideologically determine a contemporary conception of the world. Analytic memory thus embraces the particulars, the specific course of self-formation of an individual subject (or of a collective held together by group identity). Rational reconstruction, in contrast, deal with anonymous rule systems, which any subjects whatsoever can comply with, insofar as they have aquired the corresponding competence with respect to these rules. Reconstruction *does not encompass subjectivity*, within the horizon of which the experience of reflection is possible.<sup>122</sup>

Rekonstruksjon avdekkjer regelsystemet som alltid opererar i interaksjon utan at dette endrar subjektet som vert seg dette medviten (sidan livsverdskunnskapen ikkje er subjektivt undertrykt) på eit individuelt nivå. (Dvs.: eins livshistorie vert ikkje omfor-

tolka, då ein opererer på eit interaktivt nivå. Ein vert sjølv sagt forandra i nokre høve.) Jamvel om sjølvrefleksjon ikkje kan frambringe kommunikatív førkunnskap, er suksessfull sjølvrefleksjon unik i at den bind saman sanning og autentisitet “[...] which normally cannot be attained discursively at all.”<sup>123</sup> Vanlegvis er autentisitet noko ein berre kan “etterprøvast” i påfylgjande handlingskontekstar, dvs. ein må sjå individets ytringar i ljós av etterfylgjande handlingar for å kunne tale om oppriktigheit.

Psykoanalysen verkar framleis ha relevans som ei mogleg sfære for motstand: “Systemic imperatives do not so much insinuate themselves into the family, establish themselves in systematically distorted communication, and inconspicuously intervene in the formation of the self as, rather, openly come at the family from outside.”<sup>124</sup> Med dette vil Habermas kople egoutvikling til “socializatory interaction”, medan sosiopatologiar må koplast til systematisk forvrengd kommunikasjon på kollektivt nivå.<sup>125</sup> Han vil med dette forkaste alle tankar om å forklara systemet utifrå Overregstrukturar, dvs. forklaringar som fortel at “[...] The intimacy of highly personalized relations merely concealed the blind force of economic interdependencies that had become autonomous in relation to the private sphere – a force that was experienced as ‘fate’[,]”<sup>126</sup> då desse ikkje tek på alvor korleis privatsfæren også er kommunikatív strukturert. Denne type forklaringar er for totalitære, dei underslær subjektets relative fridom vis-à-vis systemet:

Communicative infrastructures are developing that have freed themselves from latent entanglements in systemic dependencies. [...] Familial lifeworlds see the imperatives of the economic coming at them from the outside, instead of being mediatized from behind. In the families and their environments we can observe a polarization between communicatively structured and formally organized domains of action; this places socialization processes under different conditions and exposes them to a different type of danger.<sup>127</sup>

Habermas merker seg korleis utbreiinga av nye mentale forstyrringar ikkje kan forståast isolert frå overgripande samfunnsutvikling, og korleis “[...] there’s a tendency toward disparities between competences, attitudes and motives, on the one hand, and the functional requirements of adult roles on the other.”<sup>128</sup> Dette er kopla til korleis systemimperativ påverkar familiar frå utsida. Psykoanalysen kan altså ikkje motstå systemets overtaking, sjølv den omtalar ei region som (delvis) stend utanfor det intersubjektive, sidan analysen vedkjem noko subjektet har privilegert epistemisk tilgang til. Forvrengingsproblematikken er omstøyppt til å gjelde rekonstruksjon av naudsynte føreset-

nader for kommunikasjon framfor sjølvrefleksjon kring umedvite materiale. Samstundes vil han seie at modellen for frigjering gjennom djupnehermeneutikk framleis er haldbar, og at sjølvrefleksjonen framleis tener ein funksjon. Individets sjølvkjennskap kan ikkje koplast frå intersubjektive struktur, men dets livshistorie kan ikkje reduserast til anonyme språkstrukturar.

Ein kan likevel berre forstå fenomenen gjennom å kople dei saman med den samfunnsmessige utviklinga, gjennom å kople ego-utvikling (ortogenese, dvs.: rasjonaliseringstendensen i menneskeleg utvikling) og mellommenneskeleg interaksjon (patogenese: sjukdomsutviklinga) saman. Det er likevel vanskeleg å sjå korleis ein kan bringe det umedvitne fram i dagen dersom denne avdekkinga er parasittisk på eit uforvregd fellespråk. Er sjølvrefleksjonen like impotent som rekonstruksjonen dersom kolonisering har funne stad?

Livsverda er implisitt og pre-predikativ, dvs. gjeng føreåt einkvan åtskiljing av subjekt og objekt. Om vi talar om forvringing kan det verke som om det ikkje er livsverda *per se* vi omtalar; at det som vert forvregd av systemet er vår tilgang til livsverda ikkje livsverda sjølv. Men Habermas vil ikkje skildra eit epistemologisk problem: då livsverda produsert gjennom kommunikativ handling må vi tenkje oss at den substansielle struktur av meining sjølv vert råka av systemet overtaking, og at det er vår ukuelige tillit til livsverda som intersubjektiv struktur som gjer dette umerkeleg.

Det er ikkje mogleg å skilje mellom form og innhald på same måte som tidlegare. Habermas hevda (allereie i *KHI*) at den frigjerande interessa strukturerte (som form) einkvan sanningssøking. Seinare vil han hevda at generelle og private interesser alltid er produsert av spesifikke talehandlingar og moglege forvringingar av desse.<sup>129</sup> Det finst eit intuitivt ideal om uforvregd kommunikasjon i all kommunikativ handling; difor kan ein ikkje forklara kollektive forvringingar som uttrykk for *ekskommunikasjon*, men som ei effekt av at noko utanfor livsverda eignar denne til seg.

Habermas vil i *TCA II* knytte Freud til Mead gjennom ein teori for sosialisering som “replaces hypotheses about instinctual vicissitudes with assumptions about identity formations.”<sup>130</sup> Som konsekvens vert tanken om at menneskje si frigjerande interesse er eit uttrykk for libido (i historisk konkret utgåve) forkasta: “Instead of a socio-anthropological interest, Habermas argues that these orientations are ontogenic: structural and pragmatic.” Dette er eit steg bort frå det tidlegare fokus på epistemologi og metodologi, og ein relokalisering av interesse i frigjering til noko som er ibuande i kommunikativ handling.

For å syne kontinuitet i Habermas tenking er det verdt å nemne at han kopl

rekonstruksjon til interesser gjennom å seie at ein indirekte har tilgang til den frigjerande interessa rekonstruktivt, av di sjølvrefleksjon som teori kom i stand berre gjennom å nytte rekonstruksjonens resultat.<sup>131</sup>

## VI

På bakgrunn av skiljet mellom rekonstruksjon og refleksjon, samt mellom strategisk og kommunikativ handling, kan vi endeleg spørje oss sjølv kva relevans Habermas' reviderte modell for språkleg forvrenging har. Gjer modellen oss i stand til å syne korleis daglegspråket eventuelt vert fordreia, eller gjev Habermas alle formar for strategisk handling noko abnormt ved seg? Uwe Steinhoff argumenterar for at det siste er tilfelle; at Habermas nyttar seg av eit inadekvat normalitetskriterium som ikkje er høveleg for fenomenet det skal skildre. Vi skal i det som fyl sjå om Steinhoffs kritikk er treffande.

Steinhoffs kritikk tek utgangspunkt i Habermas' artikkel frå 1974, "Reflections on Communicative Pathology", kvar Habermas skriv:

Freud introduces the ego function of unconscious repression as a mechanism of linguistic pathogenesis. The repression of conflicts that are not consciously resolved, that is, not on a basis of consensual action, leaves traces that take the form of communicative disturbances. Intrapsychic disturbances of the communication between parts of the personality system are analogous to disturbances in family communication. Of course the analysis of such deviations presupposes knowledge [*Kenntnis*] of the kind of communication that can be characterized as "normal". But when can a communication be considered undisturbed, not systematically distorted, or "normal"?<sup>132</sup>

Habermas treng eit normalitetskriterium, og argumentasjonsstrategien er liknande den vi har vore inne på ovanfor. Han meiner å syne korleis normalitet er eit transcendentalt krav inherent i all kommunikativ handling:

An *explication* of the conditions of normalcy for linguistic communication – and the only possible explications are clear ones, such as take the form "communication is normal if and only if ..." – is nowhere to be found in Habermas's work, either here or elsewhere. [...] [C]ommunication is normal for Habermas if and only if it *aims* at the fulfillment of the validity claims mentioned.<sup>133</sup>

Er dette nok? Nei, hevdar Steinhoff: Habermas patologiserar fenomen som kan seiast å vere ein normal del av kommunikasjon, og hevdar at patologisk kommunikasjon er kommunikasjon kvar ein tilsynelatande nyttar seg av språket kommunikativt, medan

ein i sanning misbrukar det strategisk. Men kriteriet for normalitet gjeld ikkje for strategisk handling. Habermas tek for gjeve at normalitet kan definerast (ikkje-klinisk) som *kommunikasjon retta mot felles forståing*, sjølv om han merkar seg at “even a disturbed communication is a communication.”<sup>134</sup> Tilbyr Habermas kriteria som trengs for å skilje mellom legitim og illegitim strategisk handling? Kan han påsyne om systemrasjonaliteten har teke over livsverda?

Vi må ikkje gløyme at Habermas talar om kommunikativ legitimering av strategiske sfærar, og at vi difor ikkje seier at all strategisk handling er språkleg misbruk. Strategisk handling er abnorm om den gjeng utover sine legitime breidder; men det er ikkje klårt korleis vi kan identifisera abnorm strategisk handling. Han må anten gje oss ansatsar til eit normalitetskriterium for strategisk handling – noko han ikkje maktar av di han det einaste han gjev oss er føresetnadar for dialog, i sin insistens på at interaksjon er ein prosess kvar ein søker å oppløyse språklege flokar – eller utmeisle eit klinisk normalitetskriterium, kvar strategisk handling også tel som avgrensa kommunikativ handling.

Habermas’ forklaringa kviler på premissen om at ein ikkje kan gå utifrå at den andre handlar strategisk (forvrenger dialogen) dersom denne vil oppnå kommunikativ suksess. Samstundes hevdar Habermas eit skin av faktisk kommunikasjon vert oppretthaldt på trass av at ein (eller fleire) av partane handlar strategisk. Krenkinga av kommunikasjonens grunnantakingar skjer i smug (*surreptitiously, heimlich*)<sup>135</sup> dersom ein (eller fleire) av dei tre gyldigheitskrava vert krenka. På overflata (manifest åtferd) er rettleig kommunikasjon i spel; på nivået at latent åtferd bryt ein med hensikt krava for kommunikasjon for å oppnå eit mål utanfor kommunikasjonen sjølv.

Habermas må altså insistera på at nivået av latent åtferd ikkje er kommunikativt, fordi han hovudpoeng er at ein ikkje samstundes kan ynskje å oppnå felles forståing og misleie samtalepartnar. Altså er det motivasjonelle eller affektive nivået lausrive frå intersubjektiv kommunikasjon.

Koloniseringa kan tenkast å oppløyse kommunikasjonens transcendentale rådeverk, noko som krev aksept for at all kommunikasjon kan ha “patologiske” trekk (altså at koloniseringa er eit faktum, ikkje berre ei tese). Her kan vi gje Steinhoff ordet:

[S]trategic communication is subject not to the transcendental presuppositions and conditions of normalcy of communication oriented towards reaching understanding, but rather to those of strategic communication. It necessarily fulfills *these* transcendental presuppositions and does not necessarily infringe any of *these* conditions of normalcy, which, we should recall, are not the same as transcendental presuppositions. However, since the concept of distortion includes the concept of a deviation from the normal state,

Habermas's characterization of the types of strategic action encompassed under "strategically distorted communication" as "strategically distorted communication" is ill-conceived. [...] Habermas's conceptual analysis of "mutual understanding" is irrelevant both for the identification of the conditions of normalcy for linguistic communication and for the identification of communicative pathologies.<sup>136</sup>

Om Steinhoffs kritikk treff er teorien om systematisk forvrengd kommunikasjon ikkje lenger relevant, av di den ikkje fortel oss om ukorrumpert (legitim) strategisk handling eller kolonialisering finn stad. Men er dette siste ord?

Når Habermas hevdar at systematisk forvrengd kommunikasjon både er årsaka til og uttrykk for mentale forstyrningar vil han gjere individuell (kognitiv) forvrenging til ein konsekvens av ein overgripande samfunnsutvikling. Om dei transcendentale føresetnadane for kommunikasjon er korrumperte i utgangspunktet er tanken om ein progressiv rasjonaliseringstendens umogleg.<sup>137</sup> Kan Habermas redde kommunikasjon frå påstanden om inherent forstyrning gjennom å syne til at ein gjer ein performativ kontradiksjon (refleksivt paradoks) om ein hevdar at kommunikasjonen er forstyrra – "a contradiction between the propositional content of a speech act and the argumentative presuppositions made in executing this speech act."<sup>138</sup> – sidan ein er nøydd til å anta at eins eigen tale er uforstyrra for at påstanden om forstyrning skal vere gyldig. Klarar Habermas å demonstrere at ein, dersom ein hevdar at språket er forvrengd, allereie har teke for gjeve det ein vil attdrive? Nei, seier Steinhoff, av årsaker vi allereie har vore inne på: det er ikkje mogleg å syne at kommunikasjon, transcendentalt sett, er uforstyrra (eventuell avdekking krev empiriske studiar) – difor må Habermas ta for gjeve eit klinisk kriterium, men dette kriterium vert aldri spesifisert. Prisen Habermas betalar for å halde fast i at språklege patologiar ikkje kan skuldast eit patogenisk potensial i kommunikativ handling sjølv – men er ein konsekvens av balanseforskyving i samspelet mellom livsverd og system – er dimed å ta frå rekonstruksjon analytisk brodd.<sup>139</sup>

Psykoanalysen har på sin side analytisk brodd, men berre i ljøs av rekonstruksjonens modellar. Den er som filosofien ikkje sjølvtilstrekkeleg. Dette gjer det mogleg å gripe kva rolle psykoanalysen skal spele i Habermas' mogne teori: den kan komplementera sosiologiske analysar. Såleis er psykoanalysen ikkje berre terapeutisk dialog, men indirekte rekonstruktiv, eller rekonstruktiv såframt den er suksessfull. Psykoanalyse kan binde saman dei to andre handlingssfærane og vitskapane som er vert utøvd innanfor desse. Ein kunne òg tenkje seg at psykoanalysen ikkje berre lenar seg på rekonstruksjonens resultat dersom systemet *de facto* har teke over livsverda, men kan gjere *autentisk* rekonstruksjon mogleg.



Eit poeng verdt å nemne avslutningsvis er korleis Habermas gjer systematisk forvringd kommunikasjon til ein underkategori av strategisk handling, og omtalar det som umedvite sjølvbedrag.<sup>140</sup> Utifrå dette kan vi tenkje oss at det umedvitne opererar som formal intersubjektiv struktur – men berre dersom strategisk handling allereie har vunne forrang. Om ein er offer for denne forma for reifikasjon er ein ikkje kognitivt merksam at ein handlar strategisk. Seier han med dette at eit aspekt systemet vert umedvite dersom systemet tek over normative handlingssfærane – dvs.: om systemet har overteke livsverda vil det *operera som umedvite* av di språket er korrumpert utanfrå og denne overtakinga vert internalisert? Vår forvirring kring desse spørsmåla kan indikera at Habermas' reviderte versjon av systematisk forvringd kommunikasjon har noko ufullendt over seg. Det er i alle høve krevjande å kople saman den funksjonalistiske tesen om forvringd kommunikasjon med individuell forvrenging. Sosialiseringssprosessen ville vorte forvringd om kolonisering fann stad, og ein kan tenkje seg individuelle patologiar som konsekvens, slik Habermas gjer. Det subjektive nivået vert infisert, men det verkar berre vere den kognitive delen av psyken som vert råka i fyrste omgang, utan det vert spesifisert korleis det affektive (eventuelt) vert påverka.

Vi skulle gjerne gått meir i djupna i desse spørsmåla, men vi må vidare. For å summere kan vi seie at det Habermas verkar mangla i siste instans er ein nyansering av skilje mellom herredømfri (kommunikativ) og strategisk handling, dvs. ein meir konkretisert teori for strategisk handling som også *er* herredømfri, som ikkje berre har ein tingleggjerande tendens. Han må syne korleis systeminteraksjon kan vere eit uttrykk for sosialisering og auking av fridom, ikkje berre eit aspekt ved moderne samfunn ein ikkje kan klare seg utan. Det han treng er ein moglegheit for at kommunikasjonens utopiske ideal kan forplante seg i strategiske handlingar, slik at systemet sjølv kan innehalde moglege motstandsdomene. Men i staden for å etablera tydelege kriteria for normal (fridomsaukande) strategisk handling og dets misbruk (deformasjon), gjev han den systemiske handlingsforma all skuld i eventuell språkleg forvrenging på intersubjektivt nivå.

Habermas' seinare fokus på korleis ein på eit institusjonelt nivå kan bøte på systemets overtaking er ein slags løysing på heile problematikken, men gjev oss ikkje særleg konkrete verkty for å påpeike forvrenging (Habermas kan kanskje innvende at dette er noko ein etablerar prosessuelt, dvs. i faktisk kommunikasjon). Han hevar problemet opp på eit politisk nivå, kvar ein må ta for gjeve at ein gjennom offentleg prøving (og ved rettens hjelp) vil kunna oppretta balanse mellom livsverda og system att. Vi kan diverre ikkje gjere reie for denne "opphevinga", vi vil berre syne at Habermas har andre stenger å spele på, sjølv om hans koloniseringstese i nokre høve er underutvikla, og

for abstrakt til å forklara tydeleg korleis kollektiv og individuell forvrenging er relatert.<sup>141</sup>

Habermas peikar ut ei retning for empirisk undersøking, men gjennomfører ikkje denne sjølv. Gjennom forklaringa av falsk medvit og/eller framandgjering som spesialtilfelle av systemets overtaking meiner han å gje ein råde for løysing fråverande i tidlegare reifikasjonsteoriar.<sup>142</sup> Det lét seg ikkje eintydig påvisa om kollektive reifikasjon har funne stad, men i bindingsmekanismen (lov) mellom livsverda og system finst det indikatorar.

## MELLOMSPEL: SIGNIFIKASJON OG REPRESENTASJON

Vi skal no sanere grunnen for Lacans teori med ein gjennomgang av strukturalismen, og syne korleis han i somme høve bryt med denne tanketradisjonen. Saussures grunntanke er den språklege strukturens sjølvtilstrekkelighet. Vi set dette i skiljet mellom *la langue* og *la parole*:<sup>143</sup> *la parole* er den konkretiserte nyttinga av språk (taleaktivitet, både tale og skrift), som (ifylgje Saussure) *ikkje* verkar attende på språkets abstrakte potensial, *la langue* (den kollektive struktur av språklege kodar ein er skrive inn i). Strukturen predaterar einkvan konkret artikulasjon. På nivået av abstrakt struktur er språket “dautt”, separert frå einkvan diskursiv aktualisering.<sup>144</sup> Døme Saussure sjølv nyttar seg av for å få fram skilnaden var sjakk: det finst fastlagde reglar for kva ein kan gjere (*la langue*), samstundes er det opp til den konkrete spelar å uttrykke desse reglane gjennom konkrete trekk (*la parole*). Saussures hovudpoeng med desse ulike språknivåa er å framheve korleis det er strukturen som gjer språk mogleg – sidan strukturen opererer mellom tanken og ytringa.

Strukturalismen ser språklege strukturar som komplette system (utan manglar), kvar språklege endringar ikkje skuldast tilhøve som er eksterne til språket. Den språklege strukturen er (frå Saussures perspektiv) uavhengig av subjektet: meningsstrukturen kviler i seg sjølv, subjektet er eit biprodukt av strukturen, og har inga autonomi, inga refleksivitet vis-à-vis denne. Den metodologiske eksklusjonen av subjektivitet gjer at språket (som struktur) er uavhengig av subjektets aktivitet – “... the individual has no power to alter a sign in any respect once it has become established in the linguistic community”<sup>145</sup> – sjølv om strukturens særskilde *tyding* berre vert gjeve gjennom konkret interaksjon. Kva antakingar kring språklege komponentar er dette synet fundert i?

## I

Saussures mest grunnleggande språklege entitet er *teiknet*. “The sign consists of the fusion of a sound image (or signifier) and a concept (signified).”<sup>146</sup> Elementa i dyaden er uløyseleg knytt saman, men stend samstundes i ein arbitrær relasjon til kvarandre. Dette skuldast at desse to momenta berre får si mening i opposisjon til andre språklege element, at mening vert til gjennom ulikskap mellom teikn. Eit vitnesbyrd på dette finn vi om vi samanliknar kva tyding ord som slektar på kvarandre har på ulike språk,

korleis dei kan denotera og konnotera annleis.<sup>147</sup>

Vi

må altså skilje mellom *signifikans* og *verdi*: teiknet består av eit særskild uttrykk, det Saussure kallar ordbilete (signifikant) knytt til eit særskild konsept (signifisert). Relasjonen mellom desse – signifikasjonen – er (naudsynlegvis) vilkårleg, men får sin særskilde verdi i ljøs av alle andre teikn. Saussure held at språk er eit system av forskjellar, kvar binære motsetnadspaar (negativ differensiering) utgjer språkets nøkkelrelasjonar. “[T]he meaning of each term is determined by its relation of difference to the other elements in the system.”<sup>148</sup> Derav tanken om at all meining er strukturelt bestemt.<sup>149</sup> Verdien er gjeve i ljøs av heilskapen, men i einkvan konkret situasjon vert verdien signifisert ulikt, “... in other words, the signification of a term is only the “summary” of it’s value.”<sup>150</sup> Teiknets einskap skuldast heilskapens innflytelse på det, altså er det ikkje eit spørsmål om å kople saman eit ord (eller namn) med ein uavhengig eksisterande ting. “In an important sense then, the units of language turn out not to be units at all. The linguistic sign is less a discrete unit than a kind of reverberation in a system of pure relations.”<sup>151</sup>

Saussure vil dimed seie at det finst to typar meining, ei relasjonell og ei kontekstuell (vi kan sjå dette som eit skilje mellom system og handling). Dette fører til at “[...] concepts [...] are defined not positively, in terms of their content, but negatively by contrast with other items in the same system. What characterizes each most exactly is being whatever the others are not.”<sup>152</sup> Det er altså tydeleg at språkets arbitrære kvalitet er korrelert til den differensielle: teikn fungerer utifrå deira relative posisjon i strukturen; denne posisjonen, og teiknets “omgjevnader” er viktigare enn teiknets idé (signifiserte) eller signifikant (“fonemisk substans”, ord, lyd, utpeiking): “the value of a term might be modified without either its meaning or its sound being affected, solely because its neighboring terms has been modified.”<sup>153</sup> Altså er mediet, den konkrete ytringa, berre ein middel strukturen manifesterar seg gjennom, ikkje ein del av strukturen sjølv.

Ein idé om at all meining prinsipielt sett kan uttrykkast (sidan det ligg fast som ideelt potensial) er operativ i Saussure. Sjølv om signifikant og signifisert er negativt relatert til kvarandre utgjer dei i kombinasjon, dvs. som *teikn*, positive termar i resiprok relasjon til kvarandre. Signifikanten er meiningslaus utan det signifiserte og vice versa, medan teiknet (som meiningsfull samankopling) får sin særeigne *verdi* i ljøs av strukturen som heilskap.<sup>154</sup> Som vi har vore inne på er Saussure ikkje interessert i syne korleis ord kan korrespondera med objekt i den ytre verd; tvert imot, han talar snarare om å setje referenten i parentes. Dette fortel oss at skilnaden mellom signifikant og signifisert ikkje

er identisk med skilnaden mellom referent og referanse. Når vi talar om at vi refererer til noko gjennom å nytte oss av språk, er vanleg at vi tek det refererte som noko eksternt til sjølve refereringsakta, dvs. ein føreset at det refererte eksisterer uavhengig av subjektet. Om ein tenkjer på denne (representasjonalistiske) måta seier ein at det signifikante bestemmer signifikanten – altså at tingen gjeng føreåt merkelappen vi set på den.

Saussure vektlegg korleis språket er med på å konstruera røynda, korleis teiknet ikkje representerer, men *presenterer* verda. Teiknet mistar såleis all mogleg materialitet; teiknet er ikkje ein stadfortredar for den faktiske tingen, teiknet er fullstendig autonomt. Saussure gjev forrang til relasjon og struktur i staden for referanse. Det einaste signifikante peikar ut er ein mental konstruksjon, eit konsept. Dette utelukkar sjølvsagt ikkje at språket indirekte attspeglar verda, men det utelukkar at det finst ein ibuande relasjon mellom teikn og objekt. At relasjonen er arbitrær er likevel ikkje å seie relasjonen er fullstendig tilfeldig: innanfor einkvan struktur oppstend det reglar, ein slags inherent rasjonalitet for korleis ulike fenomen vert signifisert (utan eit slags regelverk er det umogleg å førestile seg språk overhovudet).

Det mogleg å ane ei spenning i Saussures teori mellom tanken om at signifikantens relasjon til det signifikante er arbitrær – “the same as to admit, if only negatively, that the first [significant] represents the second [signifisert].”<sup>155</sup> – og tanken om at all språkleg verdi er gjeve er gjeve av strukturen som heilskap. På bakgrunn av dette, seier Borch-Jacobsen, er det meir fruktbart å tale om koplinga mellom signifikant og signifikant som naudsynleg, av di ein då reddar strukturalismen frå alt som kan kallast representasjonisme, sidan ein då ikkje kan seie at det signifikante har positiv eksistens fråkopla frå signifikanten. Ein kan vidare hevde (contra Saussure) at det signifikante sjølv signifiserar, sidan ein ikkje kan tale om noko signifikant utanom i ljøs av den binære motsetnaden mellom signifikantar implisert i det signifikante. Dvs.: då strukturen som heilskap gjev ein ting sin verdi, må det signifikante syne utover seg sjølv til noko anna signifikant som stend i opposisjon til seg sjølv:

... this distinction [mellom signifikant og signifikant – R.S.H] is actually only the relic, within a theory allergic to it, of a representationalist problematic of the sign. Therefore, Benveniste amends, arbitrariness concerns only the relation of the sign to the thing designated, and not the relation of the signifier to the signified, which itself is necessary and indissoluble. The signifier is not the “arbitrary” representative of the signified, for the latter is nothing without the former, except through mirage or illusion.<sup>156</sup>

Ovannemnde Benveniste reduserar Saussures teori til ein som utelukkande omhandlar verdi. Det er altså ikkje lenger relevant å tale om ein struktur uavhengig av korleis den gjev seg til kjenne. Dette (som vi skal sjå etter kvart) dannar bakgrunnen for Lacans reduksjon av teiknet til ein effekt av signifikanten åleine.

## II

Eit ords mening er innanfor strukturalismen gjennomsyra av alle andre ord. Ein avgjerande distinksjon (som vi skal sjå att då vi omtalar Jakobsons skilje mellom metafor og metynomi) er den mellom synkronitet og diakronitet. Synkronitet omhandlar korleis konkrete ytringar alltid er relatert til heile nettverket av mening, medan diakronitet gjeld (historisk) suksesjon, altså korleis språket alltid syner utover seg sjølv, det skapar ei forventning av framtidig mening. For Saussure er synkronitet utelukkande knytt til den lukka strukturen (*la langue*), medan diakronitet gjeld *la parole*.

Jakobsons revisjon av Saussure utfordrar det rigide skilje Saussure teikna opp mellom *la langue* og *la parole* gjennom å betone korleis språket som struktur ikkje berre er ein lineær samankopling av uttrykk (synkronitet), men inneheld diakrone krystalliseringspunkt, brot som ikkje passar inn i den normale utviklinga, som ikkje emanerer regelbunde frå strukturen sjølv. Dette gjer at ein ikkje lenger kan hevde at synkronitet er noko statisk og diakronitet er dynamisk,<sup>157</sup> då begge desse aspekta av språket interagerar i ein historisk utvikling. Jakobson vil foreine det diakrone og synkrone gjennom å forklare korleis det er to ulike koplingar i einkvan språkleg eining: 1) ein paradigmatiske 2) syntagmatiske. Kvar den paradigmatiske er assosiativ, og danna gjennom eit likskapsprinsipp, er ein syntagmatiske koplinga gjort utifrå eit prinsipp om nærleik. Einingane i eit syntagme har ein slags slektskapsband til kvarandre, og vert kombinerte til å danne lineære språklege kontekstar (i vid forstand). I språklege kontekstar finn det også stad utbyttingar som ikkje hender på bakgrunn av kombinasjon. Desse er paradigmatiske, metaforiske utskiftingar som genererer nye metonymiske kombinasjonar.

Den paradigmatiske *metaforen* opererer utifrå eit prinsipp om likskap i ulikskap (minst eitt ulikt aspekt er naudsynt): “Metaphor generates a new experience by overlapping the associative penumbra of one term with that of another substituted for it.”<sup>158</sup> Metaforens utbytting har noko valdeleg over seg av di den suspenderer det til då føreliggande meningsinnhaldet til fordel for eit (okkasjonelt) nytt innhald, som samstundes (i retrospekt) syner ein latent mening i metaforen som blei bytta ut. Dette er ei kondensering gjennom innsetjing av overdeterminerte knutepunkt. Metaforen er difor i stand til å vise korleis tilsynelatande ikkje-identiske omgrep har ein viss ekvivalens gjen-

nom å inkorporere aspekt (på førehand) rekna som inkonsistente.

Metaforen konnoterer, metonymien denoterer (metonymi tyder ordforandring). Vi kan konkretisera kva dette tyder i praksis gjennom å sjå på *afasi* (ordgløymse): Metaforisk ordgløymse (seleksjonsforstyrning) inneber manglande kapasitet til å nytte seg av språket på ei kontekstuavhengig måte. Dvs.: ein kan gjerne tale kring eit gjeve tema over lengre tid, såframt dette er ein reaksjon på at nokon andre innleia samtalen: “His speech is merely reactive: he easily carries on conversation but has difficulties in starting a dialogue[.]”<sup>159</sup> Monologar er nærast umoglege, og subjektet slit med å finne synonym og heteronym (same ord på andre språk) for gjevne ord. Ein vil gjerne bytte ut spesifikke pronomer med meir generelle, og ord som har ein ibuande referanse til konteksten har større sjanse til å overleve. Det som sviktar er evna til å gripe metaforiske tydingar av same ord, men ein klarar å forme setningar.<sup>160</sup> Jakobson kallar dette å miste eins metaspråk.<sup>161</sup>

Metonymisk ordgløymse er prega av det omvendte: ein har vanskeleg for å formulera setningar, og vil fort mista grepet om dei mest kontekstavhengige ord (konjunksjonar, preposisjonar, artiklar og pronomer), men ein er i stand til å skifte ut ord med likande tyding. Setningar vert dimed gjerne reduserte til eit fortetta metaforisk uttrykk. Ein vert ute av stand til slå om frå eit bilete til eit korresponderande språkleg uttrykk. Normalt (hjá menneskje som ikkje er råka av tydeleg språkgløymse) er ikkje mogleg å skilje eintydig mellom desse fenomena. Ofte er det tale om metaforiserande eller metonymiserande tendensar, og ikkje skarpskåren skilnad. I alle symboliseringar vil det vere ein tevling om dominans mellom desse prosessane.<sup>162</sup> “Hos afasikere [...] er den ene av disse to baner blokkert. I normale tilfelle er den ene av de to ofte mer “trafikkert” enn den andre.”<sup>163</sup> Ein kan då kunne avlesa tendensar i form av anten ein hang til å utbytte (selektere) eller å komplementere eit gjeve uttrykk.

Metaforen fyl ikkje frå ei rekkje uttrykk som eit føregjeve framhald, men omfattar ein (meir eller mindre) uforventa utbytting som smeltar saman uttrykk “frå ulike livsområder til en ny enhet”.<sup>164</sup> Dette passar godt saman med psykoanalysens fokus på dei avspalta aspekta av psyken. Metaforen er i stand til å bringe saman ulikarta meningssfærane og gjennom dette etablere ny einskap: “Metaforen er punktuell, alogisk, hevet over tid og rom, mens metonymien alltid beveger seg innenfor en logisk, temporal eller romlig sammenheng.”<sup>165</sup> Såleis er metaforens kunstform poesi, medan prosa er ein metonymisk form.

Vi skilde ovanfor mellom den kontekstualiserte nytting av eit teikn og relasjonen den stend i til andre teikn; dette skilje samsvarar med skilje mellom den syntagmatiske

og paradigmatisk aksa (og skilje metonymi/metafor). For Jakobson er det ikkje mogleg å tenkje seg at strukturen vert utvikla gjennom anna enn språkleg aktivitet. I motsetnad til Jakobson aksentuerar Saussure korleis subjektet er eit biprodukt av strukturen det er del av:

The language system [*langue*] is not a function of the speaking subject, it is the product which the individual registers passively; it never presupposes premeditation, and reflection only comes into it for the activity of classification[.]<sup>166</sup>

Dette er ikkje å seie at språk berre er noko passivt, men at det på nivået av *langue* (sosial røynd) ikkje lét seg affisera av den partikulære praktiseringa. Det vert utifrå denne modellen vanskeleg å reiegrerde for korleis meining er i konstant forandring, men Saussure argumenterer mot det han reknar som ein voluntaristisk fallgruve – tanken om at språket som system er full ut følsam for individuelle forskyvingar i meining (og parasittært på bruk), samstundes som han meiner å unngå reifikasjonen som er ein konsekvens av tanken om at språk berre er eit “merkelappsverktøy” utan konstitutiv funksjon.<sup>167</sup>

### III

Vi kan spore ein viss likskap mellom Saussure og Habermas’ språketeori, spesielt i tanken om språk som (transcendentalt) reservoar av meining (livsverda som struktur) og som aktivitet, sjølv om Habermas ikkje kan akseptera tanken om ein statisk struktur som ikkje er mottakeleg for praktisk språkbruk. Det som vidare skil dei frå kvarandre er at Habermas ikkje vil seie at desse aspekta kan skiljast åt; universalpragmatikken insisterer på alt språk er eit praktisk fenomen, ein kollektiv aktivitet. La parole er difor primært, og Habermas ligg tettare opptil Jakobsons versjon av strukturalisme, då han delar Jakobsons prosessuelle tilnærming. Språk er meir prosess enn struktur, og vi difor ikkje tale om ein føreliggande språkleg struktur, mogleg å studere i isolasjon frå bruk. Habermas held fast i at subjektivering og sosialisering ikkje kan tenkjast åtskild frå kvarandre, noko som utelukkar Saussures tanke om at språket tiltalar individet utan at individet kan endre strukturen.

Habermas delar andre innsikter med strukturalismen: han held t.d. at språklege uttrykk er arbitrære, men at dei i retrospekt, gjennom sedimenteringa, antek ein annan form, då ein ikkje kan nytte dei som ein vil (jf. privatspråkargumentet). Jamvel om han hevdar dette, held han at det er mogleg å kople det individuelle (parole) og universelle saman (*langue*) og å transcendera strukturen innanfrå. Vi skal no presentere nokre



grunntankar innanfor (anti-) representasjonalisme, før vi avsluttar delen med å sjå noko på Lacans tileigning av strukturalismen.

For å knytte dette eksplisitt an til representasjonalismeproblematikken vi så vidt har vore innpå, er det tydeleg at strukturalismen ikkje naivt hevdar at ein kan ha ume-diært tilgang til verda. Ikkje eingong tilsynelatande direkte sanseintrykk er infallible kjelder til kunnskap. I staden for å leggje vekt på det monologiske subjektets erfaring av verda, er fokus retta mot korleis subjektet alltid er ein del av struktur det ikkje sjølv har fundert. På bakgrunn av dette kan ein ikkje operera med eit isolert, desinteressert subjekt, då subjektet alltid allereie er kasta ut i ei verd dei ikkje beherskar.

Då teoriane vi omgås er tydeleg anti-representasjonalistiske, vil eit forsvar for representasjonalisme ikkje verte reist, snarare vil vi ta for gjeve at den anti-representasjonalistiske tilnærminga er den mest fruktbare (utan at ein fullverdig rettferdiggjering for posisjonen vil bli artikulert). For å unngå å angripe ein stråmann må vi gripe attende til det preliminære omgrep om representasjonalisme vi introduserte (i forordet). Vi tek utgangspunkt i den svake forma for representasjonalisme som fortel oss at somme (ikkje alle) kvalitative tilstandar i verda har representasjonelt innhald, dvs.: at det er mogleg å attspegle delar av røynda i proposisjonale uttrykk, ser vi korleis dette kviler på tanken om at ein må laga seg eit mentalt bilete av verda for å kunna forstå den, dvs. at vi fyrst og framst erfarar verda passivt. Dette er kanskje den mest anstøytelige sett frå eit anti-representasjonalistisk perspektiv. For kvifor utgjør tanken om at vi passivt vert påverka av verda ein plausibel modell for vår erfaring av røynda? Skaper ikkje synet fleire problem enn det løyser, då det i neste omgang vert presserande å reie-gjerde for kvifor denne koplinga mellom verd og representasjon ikkje berre er skin – korleis kan vi tale om å adekvat attgjeving av verda?

Det har vorte gjengs, etter Kant, å leggje vekt på det aktive aspekt i vår erfaring av verda – dvs. korleis vi ikkje kan tale om nokon rein erfaring av verda uavhengig av vår aktive strukturering (gjennom formålskategoriane) av den. Problemet med denne løysinga er at det tek for gjeve at menneskeleg erfaring ikkje kjem ut til tingen slik den er i seg sjølv – den einaste forma for objektivitet er subjektivt lada– noko som i utgangspunktet kan verke høveleg, men dette er framleis å sjå det heile som ein epistemologisk problematikk: ein tenkjer seg at verda føreligg på eit særskild vis uavhengig av vår erfaring, men må ikkje denne todelinga kunne attførast til ein erfaring? Om vi fyl Hegel er Kants løysing blant dei mest illegitime i filosofihistoria; Kant ser ikkje konsekvensane av at skiljet mellom tilsynekomst (tingen slik vi erfarar den) og essens (tingen slik den er i seg sjølv) berre let seg teikne opp frå tilsynekomstens perspektiv. Kant ser

heller ikkje korleis det aktive erfaringssubjektet er historisk situert, og at ein difor ikkje kan tale om evige erfaringsformar. Det er meningslaus å postulera noko utanfor vår erfaring og å seie at våre særskilde erfaringsmodus er gjeve a priori. Det som for Kant er ein epistemologisk hindring er for Hegel ein eigenskap med verda sjølv, relatert til medvitsnivå. Verda *er* difor berre slik vi erfarar den; eventuelle manglar ved vår erfaring er manglar ved verda sjølv. Erfaringa kan verte betra gjennom auking av medvite, men vi ikkje kome til eit punkt kvar vi skodar verda utan subjektets bidrag.<sup>168</sup>

Tanken om erkjenningutvikling vert tydelegare etter at språkets rolle i erfaringa av verda vart oppjustert.<sup>169</sup> Spesielt tydeleg er tanken innanfor pragmatisme og strukturalisme. Språket ikkje berre reflekterer verda, verda vert til gjennom vår språklege interaksjon. Det isolerte subjektet er illusorisk av di det gjennom språkleg sosialisering har overteke ei verd det ikkje har fundert sjølv. Som vi har sett gjer dette kunnskap til ein funksjon av læringsprosessar for Habermas. Dette gjer det irrelevant å spørje seg om verda finst uavhengig av subjektet, då det faktum at ein stil dette spørsmålet kan seiast å implisera ein verd kvar spørsmålet har meining, noko som slær beina under problemet.<sup>170</sup> Habermas hevdar at språkets representasjonelle og kommunikative funksjon er likeopphavelege – “The objectivity of the world and the intersubjectivity of communication mutually refer to one another.”<sup>171</sup> – og at ein konsensuelt kan etablera approksimativ sanning.

Vi må merke oss at sjølv om den kommunikative tilnærminga gjev oss verktøy som gjer radikale skeptisismeinnvendingar lite treffande (spørsmålet impliserar ei verd av meining) er ikkje alle problem kring vår relasjon til verda fjerna; for sjølv om vi seier at ei verd av meining er teke for gjeve på førehand av einkvan språkleg ytring, og at dette er den elementære og praktiske forståinga av verda, har vi ikkje med dette løyst problem kring språket evne til å nå ut til å representera tinga sjølv, eller spørsmålet om mogleg forvrend kommunikasjon.

#### IV

For å tydeleggjere tanken om subjektivitet som meir enn ein funksjon av strukturen, kan vi sjå på Lacans innvending mot Saussure. Lacan vil råke tanken om at språket åleine skapar subjektivitet, gjennom å hevde at Saussures idé om språk som ein slags autonom maskin er ein abstraksjon frå språkleg praksis. Lacan vil påpeike korleis det er ein særskild mangel ved språket (språket er altså ikkje komplett) – ein kortslutning mellom det fenomenale og symbolske – som utgjer basisen for subjektivitet. For Saussure er det irrelevant å spørje etter kontakt med verda, sidan teiknet er immaterielt; annleis er

det for Lacan: han forkastar Saussures tanke om at teiknet, denne syntese av uttrykk og innhald, er grunnleggande, og hevdar at signifikanten har forrang over det signifiserte. Språkets ontologiske funksjon er difor enno sterkare betont enn hjå Saussure: “[...] Saussures *langue* does not gain entry into Lacan’s doctrine before having been emptied of all representative functions and invested with a ‘significance’ (*signifiance*) that creates meaning.”<sup>172</sup>

Meining vert ikkje berre produsert gjennom relasjonen mellom signifikant og signifisert for Lacan; signifikantens relasjon til andre signifikantar er medbestemmande. Signifikanten er både metafor og metonymi, noko som gjer koplinga mellom signifikant og signifisert meir ustabil enn det var hjå Saussure. Lacan vil syne at signifikanten har ein særskild materialitet, og må difor få fram at språkets dualitet svarar til subjektets dualitet. I motsetnad til strukturalistar flest treng Lacan difor subjektet, han treng eit rom for individuell fridom vis-à-vis den språkelege strukturen ein er del av, då han vil synleggjere korleis språket sjølv er eit uttrykk for subjektivitet, og at det som finst før aktiv signifikasjon berre tel som tomrom i signifikasjon:

Indeed, that there is a “bar that resists signification” does not at all mean that there is some opaque signified hidden “behind” or “under” signifiers. On the contrary, it means that the signified, precisely because it is an effect of the signifier perpetually “slips” and “flows” under the signifier [...], like ungraspable water.

Han erstattar Saussures teikn (relasjonen mellom ordbilete og konsept) med ein modell kvar det er relasjonen mellom signifikantar som utgjer meningsstrukturen, og kvar ein sperreline mellom signifikant og signifisert gjer seg gjeldande. (Vi kan ikkje reiegjerde for kvifor denne lina ikkje let seg uttrykkje enno, vi kan berre nemne at det knytt til korleis Lacan vil tenkje det umedvitne som ein språkleg struktur, og at han meiner at subjektets symbolske fødsel effektuerar eit brot i den språkelege strukturen.)

Det signifiserte er ein effekt av signifikanten, men samstundes det signifikanten aldri kan uttrykkje fullt ut. Lacan nyttar seg gjerne av omgrepet “signifikant” i tydinga “ord”, men dette er ikkje å uttømme korleis han nyttar omgrepet: ein signifikant er kan vere alt frå morfem og fonem (mindre enn ord) til heile setningar. Til og med ikkje-språkelege fenomen, som objekt eller tilhøve kan fungera som signifikantar, som vi etter kvart skal sjå. Sidan signifikanten er differensial kan den aldri ha fiksert tyding. Det signifiserte er, som vi såg hjå Saussure, det mentale, konseptuelle motstykke til signifikanten relatert til det faktiske objektet ein vil peike ut. Det er dette objektet signifikanten skal uttrykkje.

Då sperrelinja mellom signifikanten og det signifikerte ikkje let seg signifiera, må ein halde fast i at det signifikerte ikkje er mogleg å redusera til signifikanten åleine (contra Benveniste), då det opererer innanfor eit anna register. Det Jakobson kalla metaforisk utbytting er ein overskriding av denne sperrelina, hevdar Lacan, men dette er ikkje det same som å seie at ein nokosinne oppløyser eller fattar kva hindringa består i. Gjennom å innsetje ein ny metafor gjev ein det signifikerte ny meining, men denne meininga vert etablert frå non-sense, det *produserar* det signifikerte metaforisk. “And yet, Lacan adds, this substitution makes sense (it produces a poetic effect).”<sup>173</sup> Språket er aldri komplett, relasjonen mellom signifikert og signifikant ikkje transparent.

Lacan bedyrar signifikantens autonomi og mangel på representasjonell funksjon – “[t]he signifier is the source of the signified[,]”<sup>174</sup> men signifikanten ikkje kan peike ut noko særskild utanom i kombinasjon med andre signifikantar (lada med intersubjektiv meining). Signifikasjonens meining alltid er i latens, antesipert. Ein aldri kan seie at ein har fullbyrda signifieringa, “for the signification retroactively produced by the “punctuation” that pin some signifier to another always runs behind the signifying production itself.”<sup>175</sup> Det er den metaforiske seleksjonen som hindrar korrespondanse mellom signifikert og signifikant, medan metonymien stadig førar oss lenger unna punktet kvar sperrelina vart innsett. Lacan vil, som Jakobson, påsyne at Saussures skilje mellom daud struktur og faktisk bruk er for rigid: at det finst rom for metaforiske utbyttingar som endrar utviklingsbana til den metonymiske strukturen, og at desse ikkje er føreseielege utifrå den gjeldane strukturen.

Vi har sett at signifikanten ikkje representerar verda, men produserer den; likevel har signifikanten ein minsterest av representativ funksjon for Lacan – den representerer subjektet. Det er dette som kjem til uttrykk i hans kjende sentens “[t]he signifier [...] is characterised by the fact that it represents a subject to another signifier.”<sup>176</sup> Vi kan ikkje gje ein retteleg forklaring av kva dette tyder no, men det som er avgjerande å merke seg er korleis signifikanten representerar subjektet, den signifierar det ikkje. Dette impliserar at *det signifikerte subjektet* manglar for signifikanten. I motsetnad til strukturalismens fokus på idealspråket (strukturen) ute av stand til å uttrykke subjektet (anna enn gjennom formelle markørar på dets eksistens – pronomen, tempus etc.) vil Lacan syne at tomrommet som vert forsøkt representert av språket *er* subjektet, og at denne representasjonen alltid er mislukka av di subjektet er utan substans. Subjektet er ingen *ting* som kan uttrykkast; samstundes er all signifikasjon utenkjeleg utan subjektet. Det som genererar språk er subjektet forsøk på å uttale (signifiera) seg sjølv. Vi skal i den neste delen syne kvifor dette er tilfelle.

[T]here's no such a thing as a metalanguage. – Lacan<sup>177</sup>

## SUBJEKTET SOM MISLUKKA REPRESENTASJON

Vi har hittil sett på Habermas' djupnehermeneutiske lesing av Freud, kvar det umedvitne djupast sett er ekskommunisert meiningsinnhald. Lacans lesing av Freud kan seiast å betone andre aspekt, og er i nokre høve meir trufast mot Freud. Gjennomgangen av Lacans teori skal tene som eit kritisk korrektiv til Habermas (og vil difor vere noko mindre konfronterande enn delane om Habermas). Vi skal syne korleis Lacan forkastar tanken om ein integrert ego utan å forfekte Freuds hydrauliske modell. Kva er særskild med Lacans lesing av Freud, kvifor finn han det naudsynt å splitta opp subjektet?

Før vi kan gje oss i kast med desse spørsmåla må vi nytte ein del plass på Lacans teoridanning, utan at vi pretenderar å gjere det på ein uttømmmande måte. Vårt fokus i denne eksegese er korleis ein skal forstå det umedvitne som språk, og korleis subjektivitet er konsipert. Dette skal ta oss inn i ein diskusjon kring ideologi som språkleg forvringing.<sup>178</sup>

## I

Lacans posisjon kring subjektivitet endra seg ved fleire høve: ein periode sverja han til Heideggers oppfatning om at "subjektet" er ein reifikasjon av ein meir opphavleg veren-i-verda. At han likevel enda med å forfekte Descartes *cogito* i desubstansialisert form (altså ikkje som *res cogitans*),<sup>179</sup> syner distanse til både strukturalismen og fenomenologien. Vi har sett at Saussure hevda at einkvan meiningsstruktur er endeleg – i tydinga komplett (alle språklege uttrykk får si meaning frå andre uttrykk i eit system kvar all meaning ligg latent som potensial), og at subjektet berre er eit biprodukt (epifenomen) av denne struktur. Frå dette fyl ein tanke om at språket som eit formaliserbart system av teikn. Lacan forkastar denne tanken, og insisterar på at subjektets er ein effekt av strukturen *utan* å kunne verte redusert til den. Subjektet er vidare prega av aktive og passive aspekt som vanskeleg let seg skilje åt presist. Den ontologiske strukturen er open og prega av inherente meiningsvakuum. Desse vakuum *er* subjektet; det ikkje-reduserbare og flyktige momentet som samstundes er basisen for språkets stabilitet. "[...] *[T]here is no process, and no structure, without a subject.*"<sup>180</sup>

Kontrært til Descartes ubetvilelege subjekt er det lacanske subjektet ein (mangel-full) representasjon, og difor ikkje noko ein har umiddelbar visse om. Dette fortel oss at Lacans versjon av cogito er språkleg (og sosialt) konstruert frå fyrste stund. Subjektet er splitta (derav symbolisert som “\$”): det har 1) den *medvitne* overside og 2) den *umeditne* underside som gjennomsyrrar det medvitne. Kvar Freud lét ego stå som mediator (kontrollinstans) mellom id og overeg, er Lacans ego grunnleggande sett er ein misoppfatning, av di ein latent negasjon av ego alltid er i emning.<sup>181</sup> Lacan difor med ego og subjekt som to distinkte, men korrelerte vesen.

Lacan legg vekt på korleis det ikkje er kontinuitet mellom dei to delane av subjektet, av di deira kontinuerlege interaksjon med kvarandre (og mellom registra dei tilhøyrer) alltid er mislukka. Det umeditne er ein retroaktiv konsekvens av at dei aldri overlappar, og at heile poenget er at splittinga gjeld to sider av same subjekt. Subjektet er difor noko så paradoksalt som eit produkt av seg sjølv – av det som aldri riktig passar inn.<sup>182</sup> Subjektet er difor *desentert* (vis-à-vis seg sjølv som ego): all den tid det fungerer som kontrollinstans har det berre eit skin av å vere herre i eige hus – det er aldri kvar det trur det er.

Denne innleiande skildringa er noko forenkla, då den impliserer at det umeditne og medvitne tilhøyrar to distinkte domene. Vi skal sjå at det umeditne kan ikkje seiast å fråkopla det medvitne, då det umeditne vert til gjennom eit dialektisk konflikt mellom det tre registra subjektet eksisterar i, og ein kortslutning heri.

For å få fram kva vi meiner må vi attende til byrjinga, og syne korleis strukturmomenta skal tenkjast saman. Subjektet vert danna så fort ego lét seg underkasta språket i ei akt som berre i retrospekt (prosessuelt) vert tildelt meining av subjektet. Menne-skje vert subjektivert i to grunnleggande steg – *spegelstadiet* og den symbolske *kastrasjon* – som stadig vert repetert på ulike måtar (dei må difor forståas som utviklingsprinsipp, ikkje enkelthendingar) då etterlevingane frå desse hendingane er hardnakka. Dei to stega står for innlemminga i *det Imaginære* og *det Symbolske* register. Innbakt til desse registra er alltid også *det røynelege* – som vi kan berre kan definera negativt som “det som ikkje kan sameinast med dei to andre”. Når vi omtalar ulike fenomen som røynelege er det fyrst og framst dette vi siktar etter: at det røynelege let seg ikkje artikulera, og syner seg som manglar i dei andre registra.<sup>183</sup> Alle forsøk på å oppstykke det røynelege kjem til kort.

Vi kan byrje med å rekapitulere av det Lacan kalla *Spegelstadiet*, kvar *bilete* av ego vert danna. Dette vil etter kvart syne korleis dei tre registra er i gjensidig-konstitutivt samspel. Barnet, som inntil det vert mellom 6 og 18 månader ikkje har ein klår førestil-

ling av skilje indre/ytre verd, oppdagar seg sjølv i spegelen. Men denne attkjenninga er villeiande. Spegelbiletet er ei forvrenging sidan barnet framleis er avhengig av mora for å overleve, noko som gjer den imaginære heilskapen (sjølvtilstrekkelegheita) barnet identifiserer seg med falskt. Det er framleis *trengande*, fragmentert, sidan det per definisjon er fødd prematurt – fødd før det kan klare seg på eiga hand. Likevel erfarer det seg sjølv som ei eining. Bilete (*imago*) som det seinare vil søkje attende til beror altså på ein misoppfatning (*méconnaissance*) av eigen status. Vi kan difor ikkje tale om framandgjerung frå ein opphavleg tilstand: “[...] far from preceding the image, the ego is outside itself from the start, transported into its image. Thus, the double comes first.”<sup>184</sup>

Det er difor ikkje ein sjølv ein møter i spegelen; det ein ser er ein sjølv gjennom den andre, ein sjølv som ideell projeksjon.<sup>185</sup> Når vi talar om etterlikning (*mimesis*) på spegelstadiet, er dette difor ein imitasjon av mangel. Erfaringa av at det finst nokon utanfor det sjølv gjer at den polymorfe (biologiske) *tronga*, vert omdanna til *krav*, til det mest elementære krav om kjærleik.<sup>186</sup> I kontrast til Freud (som kopla dette til konkrete gjenstandar og stadia knytt til desse) må vi tenke fenomen skildra av Lacan som plastiske. Sjølv om barnet er retta mot konkrete objekt (t.d. moras bryst), er det mora si nærleik det er ute etter, av di det treng noko å identifisera seg med.<sup>187</sup>

Det nærar eit ynskje om symbiose med mora, sidan det gjennom bilete (oppdaga i spegelen) har vorte seg merksam at det finst noko utanfor det sjølv. Men dette er ikkje å seie at ego har eit tydeleg bilete av mora. Dette utanfor ikkje ennå er oppfatta som noko distinkt anna, det er oppfatta som ein del av ego sjølv – Lacan omtalar dette som *transitivisme*.<sup>188</sup> Ego forstår ikkje kva den andre<sup>189</sup> ynskjer av det: det projiserer difor eit krav frå den andre utanfor seg sjølv, og søker å oppfylle dette kravet. Den andre er såleis også ein representasjon, eit illusorisk (og visuelt) bilete av heilskap. Eit spegelbiletet. Denne representasjonen er (som transitiv) også ein eigenrepresentasjon som gjev også ego eit bilete av å ha tilgang til det den andre verkar hige etter.<sup>190</sup>

## II

Det symbolske er implisert i den imaginære attkjenninga i spegelen: det er snakk om eit perseptuelt fenomen (*Aha-Erlebnis*) prega av at det symbolske opererer i bakgrunnen. Hendinga er difor språkleg strukturert, og vil gradvis syne korleis ego at det er makteslaus ovanfor farsfiguren. Det dette fortel oss er at den imaginære dyaden ein opplever å vere i med mora alltid allereie er ein symbolsk triade, då språket – relatert til faren – opererer bak barnets rygg, og infiserar biletet. Av di egoets bilete er passivt

konstruert, er det tale om ein opphavleg symbolsk passivitet. Kvifor passivitet? Fordi dette er før barnet har ytra seg språkleg, før det er på nivået av aktiv signifikasjon. Dette er subjektet som signifisert, som den passive effekten av signifikasjon. Representasjonen ego har av seg sjølv ein gjeve utanfrå (det tiltalar ego), men ego er ute av stand til å svare denne representasjonen med ein tilsvarande gest. Men det er for enkelt å hevda at passivitet er opphavleg på bakgrunn av bilete frå spegelstadiet åleine. Vi kan syne dette utifrå noko som er underkommunisert av Lacan (fordi det er uteoretiserbart):<sup>191</sup> ego har ein affektiv relasjon til mora føre blick det har på seg sjølv i spegelen. Denne affektive og ambivalente identifikasjonen med mora er dialektikkens genese, føreåt spegelstadiets narsissime, hevdar Borch-Jakobsen: “first and essentially a matter of affection of the ‘ego’ by the ‘other,’ preceding any representational scission and, more generally, any opposition, whether between activity and passivity, spontaneity and receptivity, or form and content.”<sup>192</sup> På bakgrunn av dette er det noko forteikna å kalla den visuelle erfaringa av seg sjølv i spegelen passiv, då ei form for aktivitet allereie har funne stad, og det aktive steget ut i språket allereie er innbakt i denne passiviteten. Det gjev likevel meining å (analytisk) skilje mellom aktive og passive aspekt, av di dette kan bidra til å få fram korleis det umedvitne (som språk) er i spel på spegelstadiet, før aktiviteten som avfodar subjektet som uttalande.

Om vi set i parentes den opphavlege fusjonen mellom passiv/aktiv, er det imaginære nivået er det fyrste (teoretiserbare) steget i barnets utvikling. Lacan vil støpe om det Freud rekna for å vere affektive fenomen (kjærleik, hat, angst, skuld) til å gjelde som “ ‘signifying intention’ and ‘social expression.’ [...] [W]hat matters is affect only as ‘transmitted by language’ [...] – that is, only as exteriorized in intersubjective dialogue.”<sup>193</sup> Vi taler ikkje berre talar om medvitne fenomen: det umedvitne er tenkt intersubjektivt – det er difor merkbart som språkleg latens, som måta barnet er skrive inn i språket gjennom menneskja kring han/ho. Ein er skrive inn i deira mangelfulle språk.

Den (ovanfor omtala) *dynamiske* forklaring av det umedvitne skildra det umedvitne som noko skapt gjennom undertrykking åleine. Dette fortel at det umedvitne er ein prosess, ikkje noko som føreligg ein gang for alle. Den *deskriptive* forklaringa definerte det umedvitne negativt, som det ikkje-medvitne. – For Lacan kan ein ikkje teikne opp dette skiljet sidan det umedvitne *er negativitet*, alltid ein del av strukturen ein vert fødd inn i. Det latente er for Lacan både førmedvite og umedvite i og med at det umedvite er del av egoets erfaring også *før undertrykkinga* som skal danne det individuelle umedvite som er det uttalande subjektet. Prosessen kvar ein registrerar seg sjølv i spegelen er difor ein misoppfatning av di det ein oppfattar som harmonisk allereie er avkorta av det



intersubjektive og latente umedvitne, det røynelege.

Vi talar altså om eit skinbilete som strukturerer barnets krav. At språk er innblanda allereie på spegelstadiet fortel oss at det Lacan kalla det Imaginære, registeret for persepsjon, ikkje er fråkopla det symbolske eller det røynelege (det umedvitne). Dette forklarar òg kvifor Lacan nærar ein mistru til det imaginære. Bilete er ureint.<sup>194</sup> Vi kan også merke oss at noko røyneleg (det som ikkje kan symboliserast) også er der før det Symbolske appropriasjonsforsøket, men det er likevel (i ein viss forstand) meningslaust å snakke om noko førspråkleg-røyneleg (som nærast er å alludere til essens bak språket) sidan vi alltid allereie er fanga i språket. Det same gjeld det røynelege.

Det vert etter kvart klårt at ego ikkje kan kome i ein språkleg relasjon før det oppgjev ideen om imaginær koherens, eit krav som i aukande grad vert presserande i tråd med at dissonansen mellom bilete og erfaring vert manifest for ego. Spegelstadiet markerar dimed starten på Ødipuskomplekset, som av Lacan vert omtala som symbolsk kastrasjon.<sup>195</sup> Komplekset er ein konsekvens av at ein – så fort ein identifiserer seg med eige spegelbilete – i aukande grad vert merksam korleis ein manglar noko, då mora er prega av ein særskild dragning mot noko utanfor seg sjølv. Sidan det symbolske er present gjennom formyndarpersonen, er ego uttalt, men ikkje uttalende. Mora (imaginær annan) si mangel skal gradvis forplanta seg i barnet, og gjere at det rettar aggressivitet utover – mot den ein persiperer som ein trugsel mot det monopol (ein trur ein har) på mora.<sup>196</sup>

### III

Fyrst på eit viss nivå av språkkompetanse kan individet verte performativt subjekt. Retteleg subjektivitet vert mogleg berre gjennom underkastinga under det symbolske register. Ego er ikkje ein aktørinstans i Lacans teori då egoets identifikasjon med spegelbiletet er identifikasjon med eit bilete (ideal-ego) skapt av den andres blikk. Ego er ikkje merksam det symbolske sin medverknad i prosessen. Som objekt (ego) kan subjektet aldri operere som språkleg aktør. Ego må ofre seg sjølv (som objekt) for å verte eit aktivt språkleg vesen, eit *signifiserande subjekt*. All meaning denne erfaringa har for subjektet, har den vorte tildelt er ein retroaktiv subjektivering av noko som vart erfart av *subjektet før subjektiveringa* – altså: subjektet som objekt (ego). Vi skal utkrystallisere kva som meinast med dette nedanfor.

Det er fallos barnet vil vera for mora, men fallos forstått som ein signifikant. På spegelstadiet er fallos berre det plastiske biletet på symbiose med mora, ikkje ein fiksert

entitet. Fallos er også tenkt som ein privilegert signifikant – den reine signifikanten utan signifikert – tilstades i bakgrunnen.<sup>197</sup> Kvifor fundere det heile fallos? Er dette rein “fallossentrisme”? Den enkle forklaringa på kvifor det er fallos (og ikkje vulva t.d.) som er det avgjerande symbolet i Lacans teori er det faktum at alle alternative identifika-sjonsorgan er skjulte; ein har inga perseptuell erfaring av desse organ. Penis er framme i dagen, noko som gjer det mogleg å skape eit bilete av organet: “[I]t isn’t the penis, but the phallus, that is to say, something whose symbolic usage is possible because it can be seen, because it is erected. There can be no possible symbolic use for what is not seen, for what is hidden.”<sup>198</sup> Fallos er aldri det same som penis, fallos er alltid *eit bilete* av penis (på veg mot språket), med minimal distanse til det røynelege organet. Det er dette bilete ein seinare vil inkorporera symbolsk. Den proto-språklege fikseringa på fallos skal difor prege språket, då ein antesipering av meistring vert danna utifrå fikseringa. Dette er *ideal-egoet*, egoets representasjon av seg sjølv framføre seg sjølv, berre erfart gjennom andre. Dette er noko signifikert utan signifikant, dvs. det symbolske (språk) i imaginært (bileteleg) modus, (t.d.) manifestert i den andre sitt *blikk*. Det ei ser i spegelen er difor seg sjølv som fallos for den A/andre.

Den andres blikk ikkje knytt til den konkrete andre sine auge, men skal denotera ein traumatisk kvalitet ved den andre, ein kvalitet som har å gjere med at den andre sitt umedvitne gjev seg til kjenne. Det traumatiske med dette er at barnet fattar merksemd for at det er del av ein struktur det ikkje kan overskoda.<sup>199</sup> Blikket syner umedviten kommunikasjon på perseptuelt nivå. Blikket frå den andre lada med umedviten tyding som ikkje lét seg redusera til eit konkret objekt, det peikar mot noko ukjent. Blikket aldri sjå seg sjølv. Ein ser berre seg sjølv som den andres objekt, utan å kunne sjå korleis eins eige blikk er skrive inn i dette synet. Blikket går difor utover skilje objekt/subjekt: blikkets objekt er sjølv synsakta, samstundes som blikket syner til ein (symbolsk) posisjon subjektet (etter kvart) ynskjer å oppta.<sup>200</sup>

Blikket er traumatiserande av di det syner noko usynleg i det synlege, hevdar Lacan: ein ser den andres lyst, og difor den andres mangel – i form av umedvitne tomrom i horisonten for meining. Den andre ser på barnet, *vedkjem* barnet, og synleggjer såleis blindflekken, medvita si underside.<sup>201</sup> Som Lacan skriv: “...it is this moment that decisively tips the whole of human knowledge into mediatization through desire of the other.”<sup>202</sup>

Det som manglar er fallos som signifikert. Møtet med den andres blikk gjev ego eit blikk på seg sjølv, men berre etter kvart vert det klårt for barnet at den andre og ein sjølv er distinkte vesen, og at den andres mangel også gjeld ein sjølv. Denne gradvise

utviklinga skjer over fleire år inntil meir pregnante uttrykk, før Ødipuskomplekset gjev seg til kjenne når barnet er mellom 4-6 år. Ødipus drap som kjend sin far og gifta seg med mora si – og dette hende nettopp fordi han ville unngå profetien som tilsa at dette skulle hende. Så fort han vart dette merksam stakk han auga sine ut, ikkje ulikt det ego skal gjere så fort det vert klar over sin eigen mangel.

#### IV

Problemet Freud streva med var at Ødipuskomplekset måtte løyse problemet det skapte: dei infantile og incestuøse lysta barnet nærar for faren og mora gjorde at Freud vart ute av stand til å teikne opp eit tydeleg skilje mellom kjærleik og hat. Båe fenomen måtte beteiknast som *identifikasjon*. Den einaste måta å kome seg ut av konflikten med faren på er gjennom å styrka identifikasjon med denne (faren som rival), noko som gjer hatet om til skuld: “In short, the Oedipus complex, in Freud, is simultaneously the repressed *and* the repressor, that from which one must escape and the means to escaping it.”<sup>203</sup> I ein fortetta passasje fortel Freud:

[The Superego’s] relation to the ego is not exhausted by the precept: ‘You ought to be like this (like your father).’ It also comprises the prohibition: “You may not be like this (like your father) – that is, you may not do all that he does; some things are his prerogative.’ This double aspect of the ego ideal derives from the fact that the ego ideal had the task of repressing the Oedipal complex; indeed, it is to that reversal that it owes its existence. Clearly the repression of the Oedipus complex was no easy task. The child’s parents, an especially his father, were perceived as the obstacle to a realization of his Oedipal wishes; so his infantile ego fortified itself for the carrying out of the repression by erecting this same obstacle within itself.”<sup>204</sup>

Faren spelar også fleire roller hjå Lacan, men han åtskil dei tydelegare. Ødipus-dialektikken har tre steg i Lacans optikk: det fyrste kan knytast til spegelstadiet, og gjeld ynskje om å verte mora si (imaginære) fallos. Mikkel Borch-Jacobsen skildrar dette tydeleg:

But the mother’s desire is fundamentally directed toward the phallus precisely because it is forbidden to her by the law of the symbolic father, which states: *Thou shalt not keep thy little child-phallus for thyself*. The result is that the child, in order to please the mother, will identify with the phallus desired by the mother.<sup>205</sup>

Menneskeleg lyst er alltid dobbelt: ein begjærar å vere den andres lystobjekt (i dette høve mora). Det vi erfarte som einskap med vårt eige bilete på spegelstadiet, skal få seg ein knekk så fort barnet erfarer at mora si lyst ikkje utelukkande er retta mot det, at det finst ein annan (faren) som mora er drege mot og influert av.<sup>206</sup> Dette er det andre steget i dialektikken: det inneber at ein innser at mora må mangle fallos, sidan ein ikkje kan gripe kvifor ho ville hatt ein dragning mot noko anna elles. Faren vert då ståande som bærer av fallos, og ein vil ha farens fallos for å gje den til mora – slik at ein att kan verte eitt med ho (som hennar fallos).<sup>207</sup>

Faren nektar å late barnet vere mora si fallos og å identifisere seg med mora. Ein vert leia ut i kastrasjonsangst p.g.a. faren, og for å bøte på denne angsten må eins eiga mangel av fallos etterkvart undertrykkjast. Dette tredje steget er avgjerande: faren, som hittil har vore rekna som rival på mora si gunst, endrar no valens. Han gjeng frå å vere imaginær rival til å verte symbolsk lovinnssetjar:

[T]his is what Lacan calls the the “paternal metaphor”: In place of the imaginary phallus (understood as the mother’s illusory object of desire) there is a metaphoric substitution of a symbolic identification with the phallus as a signifier of the mother’s desire (that is, the symbol that she lacks). In a word, the child is asked to abandon its identification with the mother’s phallus and to identify with the father who holds the phallus as a legal symbol.<sup>208</sup>

Ein anerkjenner her at farens rett på mora er legitim, sia han tilsynelatande har tilgang på fallos. Undertrykkinga skjer på når farens *røyst* gjev seg til kjenne. Denne røysta, som markerar kulminasjonen av den symbolske kastrasjon er relatert til tystnad, sidan det er her undertrykkjinga skjer. Røysta er avvæpnande, den lovar barnet noko uopnåeleg som faren tilsynelatande eig. Dette samsvarar med måta figur er relatert til grunn på: “silence is not (as one would think) the ground against which the figure of a voice emerges; quite the contrary, the reverberating sound itself provides the ground which renders visible the figure of silence.”<sup>209</sup> Biletet (frå spegelstadiet) er planta der av ordet, og er *ex post facto* taust. Farens traumatiske røyst representerer fallos, og utifrå underkastinga som fyl av dette kjem den umedvitne fornemminga av å ha mista noko.

Det fyrste steget, identifikasjonen med mor, som og er ein identifikasjon med ein sjølv som objekt, er fråverande hjå Freud. Dette gjer objektet ein kjempar med faren om til eit anna enn for Lacan.<sup>210</sup> For Freud, som held rivaliseringa med faren som primær, var ego-idealet “det ein sjølv vil vere”, samvitets rot, og samstundes det ein alltid erfarar at ein ikkje er, “... a social position where I would like to be.”<sup>211</sup> Det er difor

faren må spele ei dobbeltrolle: han er både den ein skal vere og ikkje vere: ein skal sjølv tileigne seg maskulin identitet (“virilitet”), – men ein får ikkje råke ved farens monopol på mora. Barnet må difor samstundes identifisera og ikkje identifisera med faren. Ein slags identitet mellom identitet og ikkje-identitet er altså operativ. Korleis kan ein skilje desse suksessive identifikasjonane med faren (1) den rivaliserande og 2) den normative) frå kvarandre? Lacan løyser dette gjennom skiljet mellom imaginær og symbolsk fallos:

What happens then, according to Lacan, is that the child (more precisely, the boy), instead of identifying with the father who is the imaginary phallus of the mother, identifies with the father who has the phallus symbolically [...]: “The identification with the father occurs at this third phase, the phase in which he intervenes as him who ‘has’ it. This identification is called the ego-ideal (SV, 22 January 1958). Lacan expresses this once again by saying that the boy “metaphorically” identifies with the father, by identifying with his symbolic phallus (as a “title of virility”) instead of identifying with the imaginary phallus of the mother: he becomes “his own metaphor” (SV, 22 January 1958). The Oedipus is resolved, Lacan assures us, through a “paternal metaphor” that substitutes the signifier of the “Name of the Father” for the signifier of the “Desire of the Mother.””<sup>212</sup>

Det er altså dette omslaget Lacan vil skildre gjennom å skilje ego-ideal og overeg tydeleg: innsetjinga av farsmetaforen gjer at subjektet er fallos “i modus av å ikkje vere det”. Den symbolske fallos er eit produkt av identifikasjonen med den symbolske lov. Dette er fallos som signifikant utan signifisert, eit uttrykk utan tilsvarande konsept. Identifikasjonen (med faren) er med *ego-idealet* og Overeg samstundes. Avgjerande for Lacan er det her å trekkje opp ei tydelege grense mellom Overeg og ego-ideal,<sup>213</sup> men før vi kjem til dette må vi syne skilnaden mellom ideal-ego og ego-ideal: Ideal-ego er (det imaginære) bilete ein har av seg sjølv i spegelen, medan ego-idealet er den symbolske (mangelfulle) representasjonen av dette bilete, “the point in the big Other from which I observe (and judge) myself.”<sup>214</sup> Ideal-ego er fundert ein normativ identifikasjon med ein sjølv som sosialt ideal ein “affektiv fiksering” av den A/andres lyst.

I motsetnad til Freud – for kven ego-idealet er eit aspekt av overeg, ei sublimering av egoets tapte objekt (fallos) men ikkje av egoet sjølv *som objekt* – er ego-idealet for Lacan uttrykk for det tapte *ideal-ego* – då ego heile tida var ei idealisering. Skilje mellom den imaginære og symbolske fallos er illustrerande: den imaginære fallos er det fyrste ein identifiserer med, medan den symbolske fallos er det ein nettopp *ikkje* kan

identifisera seg med: “In a word, the symbolic phallus is the *forbidden* imaginary phallus, with which one neither can nor should identify.”<sup>215</sup> Den symbolske fallos er definert *i og gjennom* tapet. Den finst berre som fantasi.

For å gjere dette tydelegare kan vi kople dei tre termene til dei ulike registera: ideal-ego er, som vi har sett, ein imaginær entitet, eit projisert sjølvbilete; ego-idealet er på si side innanfor det symbolske. Vi snakkar om *projeksjon* som eit imaginær funksjon – ein forsvarsmekanisme kvar ein projiserer fallos på nokon utanfor ein sjølv, medan *introjeksjon* er ein symbolsk relasjon – ein normaliseringsmekanisme kvar ein internaliserer farens påbod som ein slags siste utveg. Dette er å rette aggressiviteten – som var mot faren (som ein innser ikkje lét seg overvinne) – mot seg sjølv.

Eit anna uttrykk for ego-idealet er den store Andre, dvs. den symbolske orden i sin projiserte heilskap,<sup>216</sup> det symbolske idealet ein sjølv vil oppnå. Overeg er røyndleg, og difor del av det symbolske si underside. Andsynes overeg er ein alltid skuldig – av di superego er den dela av lova som fortel subjektet at det skal nyte fullt ut, dvs. at det skal oppfylle den Andres lyst, ein umoglegheit sidan den store Andre ikkje er heil.<sup>217</sup> Det er den umedvitne “Law of Desire”, (som superego inkarnerar) kravet om å innfri lysta utover det den symbolske lov, som hindrar identifikasjon med ego-idealet åleine, av di vi er dregne mot den undertrykte nytinga. Lacan vil ikkje på same vis som Freud kontrastere den umoralske instans (id) med den moralske (overeg), av di overeg opererar utifrå ein annan lov enn den store Andre, ein undertrykt lov om å nyte utover den symbolske struktureringa av lyst. At overeg har noko tiltrekkande ved seg, eit id-aspekt, skal vi sjå konsekvensane av seinare. Det er noko pliktmessig over påbodet om å oppfylle lysta utover det symbolske.

Ego-idealet representerar ein posisjon ein sjølv vil inneha, og er difor opphavet til sosial spenning; samstundes er ego-idealet det ein strekk seg etter og som ein meiner å kunne kome til såframt ein sjølv kjem i farens posisjon. Dette fungerer temjande. Den sekundære identifikasjonen er identifikasjon med faren som rival, medan den *tertiære identifikasjonen* er internalisering av dei sosiale påbod. Då denne idealiseringa (ego-idealet) i ein viss forstand tilhøyrrer subjektet sjølv vil einkvan aggresjon retta mot rivalen vere ein måte å straffe seg sjølv på. Dette er tenkt dialektisk,<sup>218</sup> og er difor eit uttrykk for sjølvdeterminering, då subjektet aktivt gjer påboda til ein del av seg sjølv.

Det er den sekundære identifikasjonen (med den ødipale rival) som skapar behovet for den tredje identifikasjonen (med den ødipale lov).<sup>219</sup> Underkastinga leiar med seg ei reversering

[...] of negative to positive – in short, a process that bears a strong resemblance to a dialectical *Aufhebung* and thus to “magic,” as Hegel himself remarked. Once again, it is difficult to see how a hateful identification with the rival could be transformed, by a single stroke of the magic wand, into a good and affectionate social identification.<sup>220</sup>

## V

Vi snakkar ikkje om den store Andre som eit metasubjekt: det er ein struktur vi er skrive inn i og ikkje kan kontrollera, men det er berre gjennom oss den Andre har effektivitet. “This virtual character of the big Other means that the symbolic order is not a kind of spiritual substance existing independently of individuals, but something that is sustained by their continuous activity.”<sup>221</sup> Det opererer gjennom oss, men er også avhengig av oss, sidan det er vi som koplar saman dei inkongruente aspekta av språket.

Det røynelege er det symbolske aldri meistarar, då ein ikkje er i stand til å symbolisera seg sjølv som perseptuelt fenomen (lystobjekt). Det imaginære har avgjerande påverknad på det røynelege, då det er kortslutninga mellom det imaginære og røynelege register overskotet av symboliseringa.

Tanken om at det umedvitne er språkleg struktur – det umedvitne som den andres diskurs – kan kaste ljós over koplinga mellom bilete og ord. Som vi har sett: For Freud hadde ein to særskilde måtar å erfare det umedvitne på: i draume kunne ein sjå det umedvitne i reinform, som *biletepresentasjon*, medan ein gjennom analyse kunne få tilgang til det umedvitne gjennom ord (som *ordpresentasjon*). Denne siste forma var for Freud urein, då orda alltid ville endre draumens opphavlege tyding. For Lacan er det ikkje mogleg å teikne opp dette skiljet; biletet er alltid prega av ordet. Ein kan ikkje tale om reine erfaringar av det umedvitne. Det umedvitne er *mellom* biletet og ordet, då det ikkje passar inn i nokre av dei. Det umedvitne er strukturert som språk av di all språkleg omgang er strukturert rundt ein fråverande årsak, fallos.

Subjektets kjennskap til det umedvitne og måta det sjølv undertrykkjer (gjer umedvite) på er allereie prega av den a/Andres mislukka forsøk på å gjere det same. Difor reflekterer subjektet strukturen det er del av, òg strukturen si mangel. Skildringa vi hittil har gjeve av identifikasjonsdialektikken er mangelfull av di vi ikkje har forklart fortrenginga sitt overskot – det som ikkje lét seg uttrykke som språk, men som likevel er del av det. Lacan opererer med ein open ontologi – meningsstrukturar er berre tilsynelatande komplette. Då det umedvitne alltid allereie var i emning vert “stoffet” tildelt meining retroaktivt. Det er ikkje snakk om ei lineær utvikling.

Subjektet er eit hól i signifikanttrekkja, ein konsekvens av at ego undertrykker det

traumatiske møtet med den Andre ved å avføde eit kunstig lem, *lamella*. Dette er organet utan kropp, *objet petit a* (beteikna anten som “*objet petit a*”, “*objet a*” eller “(a)”): subjektets objektuelle bakside. Dette er ikkje å seie at *objet a* er identisk med subjektet: det er alltid eit tomrom mellom objektet og subjektet. Dette er den omtalte skiljelina mellom signifikant og signifikert. *Objet petit a* fungerer som substitutt for subjektet, ei kledning av tomrommet, “[...] the inscription of the subject itself in the field of objects.”<sup>222</sup>

Spiegelstadiet førebudde grunnen for subjektets stad i det symbolske. Denne staden er for evig tapt så fort ein er på den performative sida av språket:

... the point is not that there is simply the surplus of an element over the places available in the structure or the surplus of a place that has no element to fill it out. An empty place in the structure would still sustain the fantasy of an element that will emerge and fill out this place; an excessive element lacking its place would still sustain the fantasy of some as yet unknown place waiting for it. The point is, rather, that the empty place in the structure is strictly correlative to the errant element lacking its place: they are not two different entities, but the front and the back of one and the same entity, that is, one and the same entity inscribed onto the two surfaces of a Moebius strip. At its most formal, “castration” designates the precedence of the empty place over the contingent elements filling it; this is what accounts for the elementary structure of hysteria, of the hysterical question “Why am I what you are saying I am? Why am I at that place in the symbolic order?” Correlative to it, however, is the fact of being stuck with an object with no (symbolic) place, an object which escaped castration. We should therefore not be afraid to draw the ultimate paradoxical conclusion: castration and its disavowal are two sides of the same coin; castration has to be sustained by a non-castrated remainder, a fully realized castration cancels itself. Or, to put it more precisely: *lamella*, the “undead” object, is not a remainder of castration in the sense of a little part which somehow escaped the swipe of castration unscathed, but, literally, the *product* of the cut of castration, the *surplus* generated by it.<sup>223</sup>

Kva tyder det at ein fullstendig realisert kastrasjon kansellerer seg sjølv? Enkelt forklart fortel det oss at dersom kastrasjonen ikkje hadde overlata eit overskot kunne vi ikkje ha tala om eit subjekt overhovudet, då subjektet treng ein minsterest av objektet det har undertrykt som (positivt) identifikaşjonsobjekt. Underkastinga under farsmetaforen er karakterisert av eit tap som gjer *kravet* på spegelstadiet om til symbolsk mediert *lyst*, strukturert av ego-ideal og overeg. Denne lysta treng alltid eit objekt, den kan aldri vere rein (rein lyst=drift). Dette objektet er analogt (men ikkje symmetrisk) til subjektet: *Objekt a* er det subjektet alltid søkjer å realisera, og syner seg som overskot av lysta,



ein framandlekam i språket, det ubeskrivelege *x* som lar oss nyte objektet vi ynskjer gjennom å ikkje innfri lysta om å nå det, men gjennom å sirkulera kring det. *Objet a* strukturerar lyst utifrå eit ukjent prinsipp (den manglande fallos uttrykt i farsmetaforen); det formar lysta si metonymiske struktur gjennom å inkarnere det tapte ein vil nå. *Objet a* gjev seg òg til kjenne via “objekt”, blikket, røysta, men er ei indeks av eit tomrom, som syner attende til tapet av den imaginære og symbolske fallos. Dette gjer at objektet er transitivt, det har ingen opphavleg opphaldsstad.

*Objet a* er dimed mellom form og innhald: det er målet som ikkje finst, men som ein likevel siktar mot. (a) er difor eit objekt som berre er si eiga struktur. Dette er objektet ein må identifisera med får å etablera ein minimal distanse mellom ein sjølv om det symbolske. *Objet a* er avgjerande for Lacan av di subjektet treng å identifisera seg med noko for å oppnå stabil (symbolsk) eksistens – det ikkje kan identifisera seg med ein rein negativitet eller gå fullstendig opp i det symbolske (då det ikkje passar inn). Det er berre mogleg for subjektet å identifisera med overeg og den store Andre *gjennom objet a*. *Objet a* er den symbolske lov si underside, det supplerar det symbolske, men ikkje gjennom å leggje noko til: “a strange supplement which makes the One to which it is attached not so much more as less than One, corroding it from within; it is an excess which subtracts.”<sup>224</sup> (a) er berre er ein positivering av eit tap, eit produkt av ein mangel både i subjektet og strukturen. Samstundes er (a) objektet som held opp fantasien om at det tapte er mogleg å vinne att, om at den store Andre er heil.

Lysta treng ei årsak, elles ville subjektet vore i permanent nevrose (utan tillit til den store Andre). Dette er ei rørsle utover, noko positivt det kan relatere til. Identifikasjonen er aldri fullstendig sia eit subjekt ikkje kan verte objektet det søker mot. Det er ein tydeleg kopling mellom *objet a* og det imaginære objektet ein var drege mot på spegelstadiet,<sup>225</sup> men (a) er ikkje mogleg å innordne: (a) er manifestert i blikket eller røysta, som ikkje kan reduserast til det visuelle eller auditive åleine. (a) er ein signifikant som gjev kropp til tapet av fallos:

In a word, the *objet a* of the fantasy causes to appear/disappear in(to) the imaginary the subject's unimaginable appearance/disappearance into the signifier, the fading of the object that he is not for the desire of the Other: “The *objet a* ... serves as a symbol of the lack, that is to say, of the phallus”[...] – that is to say, of the subject.<sup>226</sup>

Det er samanfall mellom to hendingar: tap og lyst. Lysten etter *objet petit a* vert til gjennom tapet av imaginær fallos. Subjektet erfarar difor å miste seg sjølv i same augneblink som vert symbolsk: i sitt forsøk på å gripe seg sjølv innser det at det aldri kan ver-

te sjølvidentisk, då ein er eit produkt av den A/andre, og prega av den same mangelen. Ein ynskjer seg alltid attende til det ein erfarer å ha tapt. Subjektets grunnleggande lyst er difor i siste instans seg sjølv (som objektårsak), men denne erkjenninga er blokkert av Overeg, som er ein effekt av symbolsk overskot retta mot seg sjølv. Temporaliteten i dette er intrikat: Det manglande er der frå byrjinga av, men berre gjennom retroaktiv loop – kvar det symbolske skal vise seg ute av stand til å gjere reie for den imaginære heilskapen som ego meiner å ha vore del av – vert det umedvitne (som *undertrykt* språk) subjektivert.

## VI

Lacan historiserar Freuds overeg, og å hevdar at den symbolske lova har mista si tvingande status i moderne samfunn. Han vil seie at overeg ikkje er historisk konstant (innhaldsmessig sett), men er påverkeleg for symbolforskyvingar utifrå historiske tilhøve. Vi har delvis vore inne på korleis Lacans overeg er ikkje direkte undertrykkande, men meir tvitydig: det oppfordrar ego søkje noko tilsynelatande røyndleg, men fortrengd, men det lét ikkje ego *vere* dette fortrengde.<sup>227</sup>

Det er Lacans språkteori som tillét denne tanken: det vi hittil har omtala som fallos er det same som det Lacan *Herresignifikanten*. Denne metasignifikant, som forankrar alle andre signifikantar, er tom i seg sjølv, og difor overlata historiens gang. Dens formale struktur vert verande intakt: den opererar liknande med Kripkes “rigide designator”:<sup>228</sup> “as in Saul Kripke’s *Naming and Necessity*, in which the reference of a name to an object cannot be grounded in the content of this name, [nor – R.S.H] in the properties it designates.”<sup>229</sup> Den peiker ut det same i alle verdar: skiljelina mellom subjektets to dimensjonar, men gjev seg til kjenne ulikt utifrå kulturelle tilhøve, i form av skjulte ideal, populære trendar etc.

Det moderne overeg stipulerer at menneskje skal nyte, noko gjev oss eit skin av autonomi kva gjeld val av nyttingsobjekt. Problemet med Lacans historisering av overeg er at det er vanskeleg å sjå korleis psykoanalysen kan bøte på moderne patologiar, om det endar med å “berre” påsyne korleis vi aldri kan lausrive oss lysta si runddans. For dersom Ødipuskomplekset ikkje kan tilby normalisering, og egoet er eit skinbilette, kva kan ein kome attende til gjennom å gjennomleve traumet i analyse? Er dette ei form for gnostisisme<sup>230</sup> utan forløysar?

Kastrasjonen er tapet av objektet som ein aldri hadde, og for at subjektet skal uthalde dette tapet må det dekkje det til. Språkets slør skapar illusjonen om at det er

noko bakanfor språket, tapet sjølv genererer elementet det meiner å ha tapt. På same måte må vi forstå farsfiguren: innsettinga av loven bring med seg ein understraum av obskøn nyting; denne understraumen *finst berre som forbode*, som undertrykt. Faren set inn lova som ein tautologi (“the law is the law”), men *de facto* vil ein oppleve at det finst noko utanfor lova. Ein antek sitt “symbolske mandat”, ein lét seg underordna språket, av di ein – gjennom faren – innser at ein må gje opp vona om å vere i einskap med mora eller sjå på seg sjølv som ein heilskap. Men dette kan ein ikkje vedkjenne seg sjølv. Ein oppgjev altså fallos (sjølv om ein aldri har hatt fallos), den reine signifikanten, for at ein ikkje skal verte fullstendig slukt av språket, for at ein skal ha ein førestilling av at ein har hatt fallos, og at ein ikkje frå fyrste stund var framandgjort frå seg sjølv i eit bilete.

“Kva ynskjer blikket?” er det traumatiske spørsmålet som krev eit svar frå det røynelege. Svaret er subjektet, altså lét subjektet seg ikkje inkapsulere språkleg. Subjektet kan ikkje uutykkjast, der er del av den tilbakeverande rest i all signifikasjon, frambrakt av at det imaginære (uttalte subjekt) ikkje kan innfangast språkleg. Subjektet er det språket ynskjer å uttale, subjektet er umedvitne. Det røynelege finst fordi det symbolske aldri maktar å bli sjølvidentisk. Den fundamentale fantasi, undertrykkinga som skapar (a), skal forklara kvifor subjektet og objektet – som lysta er retta mot – er korrelert, og kvifor språket er prega av ei mangel. Men kvifor er (a) si eiga årsak, og kvifor er subjektet ein konsekvens av ein mislukka representasjon? Nettopp av di barnets artikulasjonsevne var forstyrta frå fyrste stund. Det forstyrrende element var seksualiteten (som signifikant), men ikkje fordi den er omfattar alle aspekt av menneskje sitt psykiske liv (ein slags omnipotent kraft), nei, tvert imot: det er fordi seksualiteten alltid er ute av posisjon, aldri passar heilt inn i subjektets sjølvpersepsjon, at den verkar forstyrrende. Subjektet er aldri i stand til å subjektivera posisjonen det *i kastrasjonen* ytra seg frå (dette er undertrykt), – fylgjeleg kan det aldri riktig gripe si eiga posisjon innanfor språket.



The truth said, “I speak.” In order for us to recognize this “I” on the basis of the fact that it speaks, perhaps we should not have jumped on the “I,” but should have paused at the facets of the speaking. “There is no speech without language” reminds us that language is an order constituted by laws, about which we could at least learn what they exclude. For example, that language is different from natural expression and that it is not a code either; that language is not the same as information – take a close look at cybernetics and you’ll see the difference; and that language is so far from being reducible to a superstructure that materialism itself was alarmed by this heresy – see Stalin’s pronouncement on the question.

– Lacan<sup>231</sup>

## SUBJEKT OG STRUKTUR

Vi har hittil vore gjennom Lacans subjektivitetskonstitusjon utan å eksplisera kva relevans den har for ideologikritikk. Vi skal i det som fyl gå meir i djupna på nokre om omgrepa vi allereie har vore inne på, samt bringe nokre nye på bana. Hovudsakleg vil vi knytte resultata våre opp mot Žižeks ideologiomgrep for å sjå korleis subjektets rørsle ut av ideologien er å rekne som ein dobbeldestruksjon.

Lacan tenkjer ontologisk, i tråd med Hegels *leitmotif* mot Kant: Mangelen ved måta verda gjev seg til oss på er inherent i verda sjølv; det gjev difor inga meaning å tale om noko utanfor tingens tilsynekomst, ein anteken essens bak denne. Tanken om at fallos føreligg føre vår konsepsjon av fallos er “urideologisk”, og syner seg i alle tankar om ein lygnaktig idealtilstand kvar dei (no) inkongruente aksane, det imaginære og symbolske, stemde overeins. Som vi har vore inne på kan ein ikkje seie at framandgjeringa i språket er frå eit gjeve potensial. Ein kan berre snakke om eit reint *virtuelt* potensial som vert til *gjennom* måta ein tileignar seg det på. – Vi kan kort gripe attende til språkteorien som ligg til grunn for Lacans teori for å syne dette: det finst ikkje eit ein-til-ein-relasjon mellom signifikant og signifisert; i tillegg til den manifeste meningsstruktur gjeng ein parallell struktur (figurativt sett) som gjer seg gjeldane gjennom som hól, paradoks, irrgangar og anstøyt i den medvite meningsstrukturen, kort sagt: stadane kvar signifikanten fell ut.

Det er ikkje mogleg å overvinne diskrepansen mellom det sagde meningsinnhald og posisjonen det vert ytra frå – og nettopp difor, av di denne posisjonen vert konstituert gjennom å verte teken att, har subjektet ikkje noko gjeve potensial det skal røynggjere. Teiknet syner alltid vidare til ein annan signifikant, men manglar den andre (umedvitne) halvdel, den manglar *den tomme signifikanten utan signifisert*. Dette er Herresignifikanten, som berre er knytt til tomrom. Då Herresignifikanten, ein annan namn på fallos eller farsmetaforen, ikkje er innanfor sfæren for meaning – ikkje innanfor det Ja-

kobson kallar *den syntagmatiske aksa* (i motsetnad til *den paradigmatiske*) – er den fullstendig meiningslaus i seg sjølv (som *bilete*, dvs. i kan ikkje tale om den *per se*). Herresignifikanten er *diakritisk*; den får berre meining i ljøs av ein andre (sekundære) signifikantar. Herresignifikanten strukturerar såleis språket gjennom å tilby eit tautologisk fikseringspunkt for dei andre signifikantane som hindrar dei i å havne i ein uendeleg regress av meining.

Lacan kalla Herresignifikanten *Point de capiton* på eit tidlegare stadie – umedvitne “lappepunkt”, som held fast saumen (språk) men ikkje sjølv syner seg i språket. Språkets lengsel er dets transcendentale basis, men tapet (som gjev *objet a*) – som er utgangspunktet for tilgang til den objektive røynda – kan ikkje sjølv gjerast gjenstand for observasjon. Som subjektet er Herresignifikanten tom.

## I

Ordet drep tingen av di det etablerer ein minimal distanse mellom faktisk ting og språklege idé. Subjektet vert til gjennom å (symbolsk) negere bilete det har av seg sjølv (ego). Prisen for denne distanserende subjektiveringa er tapet av det tilsynelatande førsymbolske, det som i retrospekt vert opphøgd til tapt essens:

Thus language, the manifestation of the negativity of the subject who posits himself by negating (himself as) the Real, works the miracle of manifesting what is not: the tearing apart, the ek-sistence, and the perpetual self-overtaking that “is” the subject, the subject who speaks himself in everything by negating everything.<sup>232</sup>

Meining er inherent i språket, men alt er ikkje fatteleg tekst – nokre fenomen er berre ei lekamgjerding av strukturell negativitet. Innanfor det symbolske er metaforen alltid tildekt av metonymien, men vi tek metonymien for å vere metaforen, då den berre kan syne seg som eit positivt fenomen gjennom metonymien. I metonymirekkjer er det lappedunkta som gjev eit diskurskjeda meining i ljøs av setninga som heilskap – dvs. det som retroaktivt (gjennom “teiknsetjing”) etablerar kommunikasjon. I sin synkrone (metaforiske) dimensjon er lappedunkta det som lét signifikanten overskride grensa mellom seg sjølv og sitt signifikante, og å framstå som signifikant.

Den synkrone (vertikale) strukturen er umedvitne, og peiker attende til signifikasjonsrekkja si kjelde, subjektets ytringsakt, kvar lappedunkta og den naudsynte illusjonen om fiksert meining vert unnfanga. Metaforen er difor den transcendentale signifikant, føresetnaden for meining. Den initierer den fundamentale fantasi, ein fantasi som

berre er intakt såframt det ikkje er klårt for subjektet at det *ikkje finst nokon Andre for den Andre*, at språket også manglar *objet petit a*, og at det difor ikkje finst noko metaspråk som kan leie oss til fallos.

Relasjonen mellom det uttalande og uttalte er arbitrær på grunn av språkets to aksar,<sup>233</sup> og sidan det ikkje finst noko metaspråk kan subjektet aldri kan fasthalde si posisjon i metynomirekkja, overdeterminert av metaforen. Sagt enklare: subjektet kan aldri subjektivera korleis/kvifor det kom inn i språket, og er difor kasta ut i evig regresjon, på jakt etter symbolet det aldri hadde. Regresjonen er strukturell, og har sitt fingerte endepunkt i *objet a*:

The basic operation of suture [å syn saman – R.S.H] is thus that 0 is counted as one: the absence of a determination is counted as a positive determination of its own, as in Borges's famous classification of dogs which includes, as a species, all the dogs not included among the previous species, in other words, the "part of no-part" of the canine genus. While all this is well known, what is usually left out of consideration is the formal homology (as well as substantial difference) between this reflexive logic of the Master-Signifier – the signifier of the lack of the signifier, the signifier which functions as a stand-in (filler) of a lack – and the logic of the *objet petit a* which is also repeatedly defined by Lacan as the filler of a lack: an object whose status is purely virtual, with no positive consistency of its own, only a positivization of a lack in the symbolic order. Something escapes the symbolic order, and this X is positivized as the *objet a*, the *je ne sais quoi* [undefinérbart – R.S.H] which makes me desire a certain thing or person. It is all too easy to counter the hermeneutic circle of Meaning with reference to the external reality of the voice (or some other material medium) itself, emphasizing how the presence of this external reality is an a priori condition of every re-presentation – every hermeneutician will fully endorse this point, adding only that we should repeat the same move in the opposite direction and concede that every such presence always already appears to us within a certain symbolic horizon of understanding, never in its virgin factuality. The true task is to see how Meaning is corroded *from within* by an ex-timate object, an object inherent to it, a stranger within.<sup>234</sup>

Herresignifikanten representerar subjektet for alle dei avleia signifikantane, men kan aldri representera subjektet fullt ut, av di signifikanten status som samabindar er fundert i eit kontingent val: "[...] at the beginning there is no master-signifier, since 'any signifier can assume the role of the Master-signifier if its eventual function becomes to represent a subject another signifier.'"<sup>235</sup> Herresignifikanten er refleksiv, det einaste den peiker ut er seg sjølv som stabilt punkt i ljøs av andre signifikantar, utan at dette

feltet nokosinne kan totaliserast. *Point de capiton* er difor mellom signifikant og signifikert, og fungerer både metonymisk og metaforisk.

## II

Vi har delvis vore inne på tanken om retroaktivitet i Lacan. Tanken er opphavleg Hegels, og er relatert til ein spesifikk kausalitetstemporalitet, kvar ein kan snakke om ein effekt (symptomet) som kjem før årsaka (traumet), sidan årsaka får berre si meining i ljøs av effekten, symptomet. Sagt annleis: symptomet er si eiga årsak, og vil difor etablere konteksten den oppstod innanfor i retrospekt. Den slektar også på Freuds tanke om *Nachträglichkeit* (utsett handling, retrospektivitet), som gjeld korleis infantile hendingar som ikkje kunne gripast på stadiet dei hende på, umedvite vert hugsa og syner seg seinare, men då i ein kontekst som er annleis. Denne temporalitet er avgjerande for å skjønne korleis det umedvitne vert konstituert.<sup>236</sup>

Retroaktivitet skal for Lacan forklara naudsynets kontingens, altså, korleis det naudsynlege alltid er ein retroaktiv effekt av noko kontingent. Det er kanskje trivielt at det ikkje er mogleg å sjå kva det ein gjer vil tyde i retrospekt (og at ein likevel dømd til å føregripe dette), men det er ikkje trivielt at føresetnadane for denne tydinga ikkje føreligg uavhengig av *den retroaktive etableringa av meining*. Altså er prosessen dobbel, at fortida og framtida vert endra samstundes, då konteksten begge tidsdimensjonane er innanfor vert endra.

Det umedvitne er, som vi har vore inne på, ein effekt av symboliseringa; samstundes er ein nøydd til å anta at det umedvitne er der også før forsøket på symbolisering. Dette er å “setje føresetnaden” (*Setzung der Voraussetzungen*): ein må førestile seg ein innsetjande akt, som, for å som skape den stabile konteksten den oppstod innanfor, allereie må føregripe denne symbolske kontekst for å vere meningsfull. Ein etablerer konteksten ein ytrar seg innanfor gjennom ytringa sjølv.

Men ytringa kan aldri verte subjektivert då posisjonen ein ytra seg frå gjeng tapt gjennom ytringsakta. På same vis kan ein forklara korleis det umedvitne gjennom i ein refleksiv loop vert si eiga føresetnad. Føresetnaden vert satt av prosessen den genererer.<sup>237</sup> Det umedvitne syner seg (etter kastrasjonen) seg som symptom (uttrykk for ideal-ego), men symptoma si meining er ikkje gjeve på førehand, m.a.o. ikkje gjeve før ein i analyse tolkar symptoma. At symptomet, på same vis som subjektet, er ein retroaktiv effekt av seg sjølv, fortel oss at ego eit privilegert symptom – eit uttrykk for det imaginæres inert.<sup>238</sup>



Sjølv om den symbolske orden, domene for språk, lov, kultur og teikn, forsøker å “vaske” bort dei imaginære (“patologiske”) pregingane (denne utjamninga er strukturert intersubjektivt) vil noko irreduisibelt (subjektivt) stå attende. Dette er det fantasmatiske bilete som farsmetaforen søker å uttrykkje, men ikkje maktar. Det imaginære bilete ein har på spegelstadiet kan ikkje verte innløyst, difor må farsmetaforen – gjennom den symbolske orden av avleia signifikantar – metonymien – dekkje til at det manglar dette signifikante.

Herresignifikanten og *objet petit a* er bae prega av å vere tomme, anten positive-ringar av eit manglande strukturmoment, som (a), eller det som berre syner seg indirekte gjennom avleia signifikantar – slik metaforen syner seg gjennom metonymien. Sjølv om det er mogleg å spore formelle likskapstrekk mellom *objet a* og Herresignifikanten er (a) eit produkt av ein dobbel mangel: (a) skuldast ei mangel i det symbolske og i det visuelle feltet. *Objet a* er, som kroppsleggjeringa av to overlappende manglar, ein avløsar (stand-in) for overskotet av mening i eit kvar forsøk på å symbolisera det røynelege.<sup>239</sup>

We can [...] see in what way two lacks overlap in this impossible object: the constitutive lack of the subject (what the subject has to lose in order to emerge as the subject of the Signifier) and the lack in the Other itself (what has to be excluded from reality so that reality can appear). Again, the object is not simply there at the intersection of the two lacks: it literally and much more radically emerges through the overlapping of the two lacks.<sup>240</sup>

Lacan kategoriserar difor *objet a* som røyneleg: ikkje det vi har tapt, men det vi aldri vert kvitt, det vi aldri kan oppfylle. *Objet a* er difor, paradoksalt nok, berre si eiga formelle struktur – ein struktur som får kropp gjennom metonymiens koplingar. Det er difor mogleg å rokke ved strukturen gjennom å anerkjenne (a)s ikkje-eksistens, for så indirekte å tangere dei metaforiske knutepunkta.<sup>241</sup>

Herresignifikanten manglar berre fallos (ego) som språkleg konsept (signifisert). Vi kan seie at Herresignifikanten – gjennom språkleg praksis – koagulerer til eit skinbilete av (a) – “[...] so that it appears that the subject’s Other/Master possesses what the subject lacks.”<sup>242</sup> – for å skjule sin eigen impotens. Herresignifikanten si tilgang til (a) er berre ein projeksjon som opprettheld illusjonen om at (a) *de facto* finst, og forklarar kvifor vi oppfattar språket og det perseptuelle feltet som ein hermeneutisk heilskap. (a) er ikkje det Herresignifikanten signifiserer; (a) supplerar signifikanten, medan Herresignifikanten – ankeret for alle avleia signifikantar – er det tomme knutepunktet mellom signifikant og signifisert, kvar signifikanten fell inn i det signifiserte.<sup>243</sup> Herresignifikanten kan

difor aldri signifiera mangelen *per se*. Den kan aldri uttrykke kva sperrelina mellom signifikant og signifisert sjølv signifiserar.

This shift from signification to the signifying cause (correlative to the notion of signification as an effect) does not reduce signification to a product of positive determinism – that is to say, this is not a step from hermeneutics to natural sciences. What forestalls this reduction is the gap that separates the Symbolic from the Real. Thus, Lacan’s next step involves precisely the insight into how this gap between the Real and the Symbolic affects the symbolic order itself: it functions as the inherent limitation of this order. The symbolic order is ‘barred’, the signifying chain is inherently inconsistent, ‘non-all’, structured around a hole. This inherent non-symbolizable reef maintains the gap between the Symbolic and the Real – that is, it prevents the Symbolic from ‘falling into’ the Real and, again, what is ultimately at stake in this decentrement of the Real with regard to the Symbolic is the Cause: the Real is the absent Cause of the Symbolic. The Freudian and Lacanian name for this cause is, of course, *trauma*. In this sense, Lacan’s theoretical enterprise already lies ‘beyond hermeneutics and structuralism’[.]<sup>244</sup>

### III

Det som mogleggjer symbolske omveltingar er at den interne splittinga som gjeld subjektet, òg pregar det symbolske. På den eine sida er språket den (tilsynelatande) transparente meiningsstrukturen, den store Andre; på den andre sida er språket jaga av det som aldri let seg fange inn av meiningsstrukturen. Den store Andre er ein virtuell størrelse som berre finst såframt subjektet har tillit til den. Det symbolske er ikkje ein psykisk størrelse eller eit materielt fenomen, men eit mellomverande, på same vis som Habermas’ sosiale verd.<sup>245</sup>

Vi lét oss underkaste gjennom å få noko i retur. Dette er ego-idealets positive supplement til overeg: ego-idealet gjev oss moglegheita til å førestile oss den den store Andre som garantist for meaning. Den grunnleggande fantasien er umogleg å uttrykkje av di den aldri vart erfart av eit uttalande subjekt. Sjølve overgangen, det reine performative akten som etablerte skiljelina, er tapt. Vi forstår etter kvart kvifor subjektet er utgangspunktet for språket som *dynamisk* struktur. Utan subjektets undertrykking av at språket er mangelfullt, ein undertrykking som samstundes etablerer kva språket manglar (og traktar etter) ville det ikkje vore mogleg å snakke om språkleg distanse til tingen overhovudet.

Lacans teori *ikkje* ein som fortel oss at den moglege anerkjenninga av det vi manglar (fallos) ligg utanfor vårt transcendentale rådeverk. Han vil heller ikkje å sei at fallos predeterminerer subjektets utviklingsbane fullt ut, men fortel snarare at rådever-

ket vi forstår fallos innanfor vert etablert gjennom forståinga sjølv. Vi er *qua* fanga i språket dømd til å søkje objektet vi aldri kan nå, men dette objektet, fallos, *finst ikkje* (har inga positiv eksistens) uavhengig av språklegginga.

At (a) si meining er skapt gjennom eit erfart tap forklarar kvifor (a) forårsakar seg sjølv. (a) er samstundes det vi ynskjer å gripe, og det som hindrar oss i å nå det tapte. Vår identifikasjon med (a) er ein identifikasjon med eit objekt som ikkje kan røyneleggjerast. (a) må difor undertrykkje seg sjølv som ikkje-eksisterande. *Objet a* er aldri konseptet Herresignifikanten signifiserar (anna enn som skin), ikkje metaforen sin skjulte meining. (a) finst berre som fantasi, som eit objekt subjektet vil vere, men ikkje er, sidan subjektet aldri kan gjere seg sjølv til objekt for seg sjølv.<sup>246</sup> At (a) er “irrasjonell” (utanfor *ratio*) hindrar ikkje subjektet i å fornemme objektets nærvær; det er seg merkksam at det finst noko udeleleg verande tilovers i einkvan symbolisering. Det ein ser i den andres blick er ein sjølv som evig – i tydinga: aldri fiksérbart, men overalt insisterande – lystobjekt.

Ein er ekstatisk kasta framføre seg sjølv inn i ein ukjent framtid; dette framtidsspektet tel som inkje, då det er radikalt uvisst kva framtida vil bringe. Heidegger hevda at dette syner korleis vår verden er gjennomsyra av negasjon: korleis vi ustansleg er framføre oss sjølv mot framtida, og korleis denne sjølvtranscenderinga gjer det å umogleg å fiksere eit permanent sjølv.<sup>247</sup> Ein konfrontasjon med (a) er difor ein konfrontasjon med eins eigen mortalitet: dauden er eit av fenomena som subjektet lét seg påverke av utan at det er i stand til å erfare det. Denne analogien gjer det mogleg å forstå korleis (a) er eit strukturmoment som ikkje er anna enn si eiga rørsle som strukturerande: dauden er innanfor språket, men har ikkje noko presist erfaringsobjekt tilkopla seg.

Lacan vil peike ut noko som ikkje eksisterar, men *insisterar*, som i ein viss forstand (som undertrykt) ligg utanfor det endelege. Dette som insisterar er *ikkje* inkje – då inkje framleis er eit slags objekt –, men *mindre enn inkje*,<sup>248</sup> noko som ikkje har symbolsk eksistens overhovudet. Som vi allereie har vore inne på er dette *objet petit a*, det som subtraherar frå inkje (fallos) for verte mindre enn inkje. Vi er inkje før subjektiveringa, men dette inkje får i retrospekt positiv valør.<sup>249</sup>

Mangelen er samstundes det som set i gang den dialektiske rørsle og det som hindrar den i å kome i mål. Subjektet er impulsen, brotet i diskursen, eit mellomverande som kjem til uttrykk gjennom tapet, og som såleis har ein flyktig eksistens – korkje heilt innanfor eller utanfor språket. Subjektet er delt mellom seg sjølv som subjekt og seg sjølv som objekt, og begge sidene av subjektet er infiltrert av det umedvitne.<sup>250</sup> Det umedvitne dimensjonen som er “inkludert ut av det Symbolske er difor *ekstimat*.<sup>251</sup>

## IV

Den Andre kan beskrivast på uendeleg mange måtar, men ein uttømmende beskriving er umogleg, – ikkje fordi ein alltid kan kome med endå ein karakteristikk i det uendelege (spurious (slett) infinity), men fordi rådeverket ein vil beskrive den andre innanfor er avkorta innanfrå (“good” infinity).<sup>252</sup> Hegel nytta seg av denne distinksjonen for å syne skilnaden mellom Kants tanke om *ding an sich*, som gjeld noko liggande utanfor vår erfaringshorisont, og hans eigen tanke om at det transcendentale allereie tek del i åndas gong. Dette kan relaterast til det umedvitne, som er overalt og ingen stader. Det er her tenleg å trekkje inn Freuds påsyning av korleis det “heimelege” (*heimliche*) fusjonerar med det u-heimelege (*unheimliche*). Orda er syntaktisk sett omvendte (sida prefikset “un” på tysk er det same som “u” i norsk, som i “u-hyggeleg”), men semantisk sett like. Det heimelege, eller hyggelege kan òg tyde det motsette: det angstvekkande, det skjulte. Det endar dimed med å tyde det same som det “u-heimlege”: fråstøytande, ukjent, men og utildekka eller “ikkje-lenger-skjult”. Korleis kan ein forstå denne overlappinga av motsetnader?

Freud nyttar seg av dobbeltgjengaren som døme. For kva ser ein i dobbeltgjengar om ikkje eit skremmande, udøyeleg, *bilete* av seg sjølv, eit bilete ein vil fange inn, men ikkje meistar?<sup>253</sup> Eit draumbilete bryt ut av sitt domene, og vekkjer “[...] “doubt as to whether an apparently animate object really is alive and, conversely, whether a lifeless object might not perhaps be animate.””<sup>254</sup> I det ein ser dobbeltgjengaren overfører ein (telepatisk) egne mentale prosessar inn i denne, for liksom å domestisere den andres projiserte kunnskap, hevdar Freud.<sup>255</sup> Freud vil vidare insistere på at det uhyggelege fører oss attende til noko vi har undertrykt, då det uhyggeleg med dobbeltgjengaren er ein funksjon av at vi møter oss sjølve.

Det uhyggelege er ein positivering av noko som berre har negativ eksistens (som umedvite), og syner dimed psykonanalysen sitt omdreingspunkt, *objekt a*, i sin påtrengande kvalitet. Objektet er samstundes velkjend og tildekka, og har difor noko monstrøst over seg, då det uhyggelege er ein undertrykt del av ein sjølv.

Korleis vi relaterar til eigen daud har knapt endra seg sidan arkaisk tid, seier Freud. Det umedvitne ikkje er mottakeleg “[...] to the idea of our own mortality.”<sup>256</sup> Det er difor ikkje fyrst og framst intellektuell usikkerheit som vekkjer uhyggelege kjensler, men at det uhyggelege ikkje let seg ikkje utradera sjølv om vi meiner å ha lausrive oss frå primitiv tenking.<sup>257</sup> Det melder sin åtkomst då fenomen frå eit (tilsynelatande) overvunne utviklingsstadium gjer seg gjeldande, og er difor ein regresjon: “[I]t is only

the factor of unintended repetition that transforms what would otherwise seem quite harmless into something uncanny and forces us to entertain the idea of the fateful and the inescapable, when we should normally speak of ‘chance’.”<sup>258</sup>

Dette kan tydeleggjerast med hjelp av Lacans innsikter. For det fyrste: det uhyggelege er *ekstimat*;<sup>259</sup> det er snakk om ei ytre erfaring som samanfell med noko subjektet har intim kjennskap til: “[...] it is this very dimension beyond the division into “psychic” and “real” that deserves to be called the real in the Lacanian sense. [...] [T]he irruption of the Real into “homely”, commonly accepted reality.”<sup>260</sup> For det andre: som vi har sett frå analysen av spegelstadiet er bilete av den andre (dobbeltgjengaren) meir fundamentalt enn eigaren av dette biletet, sidan

[...] when i recognize myself in the mirror it is already too late. There is a split: I cannot recognize myself and at the same time be one with myself. With the recognition I have already lost what one could call “self-being”, the immediate coincidence with myself in my being and *jouissance*.<sup>261</sup>

Det er difor kastrasjonen allereie er i emning på spegelstadiet: “the doubling itself, even in its minimal form, implies castration.”<sup>262</sup> *Objet a* er ein del kastrasjonen som ein ikkje ser i spegelen, men som gjer seg gjeldane gjennom den andres blikk. Det angstvekkande med dobbeltgjengaren er at *objet a* er inkludert i dobbeltgjengarens spegelbilete, og at det imaginære og røynelege konvergerar.<sup>263</sup> Dobbeltgjengaren syner såleis korleis alt begjær i siste instans er narsissistisk, korleis det er eins eigen dobbeltgjengar ein heile tida søker. Vi kan kople dette til ideologi:

The uncanny is always at stake in ideology – ideology perhaps basically consists of a social attempt to integrate the uncanny, to make it bearable, to assign it a place, and the criticism of ideology is caught in the framework if it tries to reduce it to another kind of content or to make the content conscious or explicit.<sup>264</sup>

For å knytte dette an til identifikasjonsproblemet skildra ovanfor: (a) er eit skinbilete subjektet *må identifisera seg med* for å seg for å etablera eit stabilt sjølv, og difor ein produkt av subjektets forsvarsmanøver i møtet med den store Andre. Som vi har vore inne på er overeg ikkje er ein moralsk instans for Lacan, snarare tvert om. Dette er ein veritabel skilnad mellom Freud og Lacan: Freud reknar ego-idealet for å vere ei manifestering av overeg – overeg er “[...] the vehicle of the ego ideal by which the ego measures itself, which it emulates, and whose demand for ever greater perfection it strives to fulfil”<sup>265</sup> – og hevdar at overeg opererer på eit djupare erkjenningsnivå enn ego-

idealet.<sup>266</sup>

Lacan reknar fenomenen for å vere to aspekt av det symbolske, men koplar ikkje overeg til moral, då overeg oppmodar subjektet til å overskride det symbolske. Vi har sett korleis “The Law of Desire” er ein forboden/skjult del av den symbolske lova, og fortel kvifor den symbolske lova treng overeg: Overeg straffar oss for at vi ikkje maktar å oppfylje lysta fullt ut, men må gje oss noko for å bøte på skuldkjensla, ein depotensert form for nyting. I relasjon til dette Žižek talar om ein *inherent transgresjon* av den symbolske lova: i kraft av overegs influens bryt ein berre tilsynelatande med dei sosiale føresegn. Ein ikkje ser korleis det forbodne allereie er inkorporert i det beståande, og endar med å reproducere den fundamentale fantasien i staden for å rokke ved den.<sup>267</sup>

Marx tanke om falsk medvit fortel oss om ein midlertidig illusjon, som ein kan bryte ut av gjennom å innsjå korleis ein er låst i ei feiloppfatning. Dette er å redusera ideologi til eit epistemologisk problem. Ideologi må rivast laus frå denne representasjonalistiske problematikken hevdar Žižek, då ideologi ikkje handlar om sanning eller usanning<sup>268</sup> – som begge delar er funksjonar av det symbolske – men vedkjem subjektets “(mis)perceiving a discursive formation [for] an extra-discursive fact”<sup>269</sup> Ein kan difor ikkje tale om at ein grip verda slik den er i seg sjølv såframt ein kjem seg laus frå ideologiens grep:

The very concept of ideology implies a kind of basic, constitutive naïveté: the misrecognition of its own presuppositions, of its own effective conditions, a distance, a divergence between so-called social reality and our distorted representation, our false consciousness of it. [...] it is not just a question of seeing things (that is, social reality) as they ‘really are’, of throwing away the distorting spectacles of ideology; the main point is to see how the reality itself cannot reproduce itself without this so-called ideological mystification. The mask is not simply hiding the real state of things; the ideological distortion is written into its very essence.<sup>270</sup>

Faren med einkvan ideologikritikk er at ein alltid stend i fare for å operera innanfor det same rådeverket som ein meiner å kritisera, av di ein reduserer ein strukturell funksjon til noko innholdsmessig. Dimed vil ein domestisere det uhyggelege innanfor den prevalente horisont, i staden for å gripe det som eit mellomverande, mellom form og innhald. Annleis er det med psykoanalytisk ideologikritikk: “[It] doesn’t provide a new and better interpretation of the uncanny; it maintains it as *a limit to interpretation*.”<sup>271</sup> Ein vil altså fiksere det minimale gapet før einkvan meiningsfull orden, og insistera på at det uhyggelege opererer på eit formalt nivå. Anerkjenninga av at den store

Andre ikkje finst (som heilskapleg størrelse) inneber difor ikkje eit grep om *kva* den andre manglar – dette vert verande ukjend.

*Objet a lét* fantasien leve gjennom å gje den eit (meir eller mindre diffust) endemål; det er grunnen til at *objet petit a* er “ideologiens sublime objekt”, og at det er elementet som kan omkalfatre heile strukturen, då det er mogleg å gjere strukturens mangel (at den ikkje er komplett, *ikkje* konkret *kva* den manglar) manifest, å innsjå korleis ein subjektiv mangel reflekterer ein intersubjektiv mangel. Bilete av ideologi som ein forstyrrende skjerm framfor røynda, såkalla “falsk medvit”, er snudd på hovudet. Det er nettopp tanken om at det finst ein forstyrrende skjerm, mogleg å gjennomskode, som er ideologisk, då denne fortel om ideologi som ein handgripeleg (nærast visuelt) fenomen – mogleg å lausrive seg frå ein gong for alle. Med dette er verda delt i to: ein opplever at ein er hindra i å oppnå ein lyst (essens) som ein meiner den Andre kan nå, som om den andre sit med ein slags skatt (*agalma*).

Dette kan koplast attende til korleis identifikasjon med den store Andre (ego-ideal og Overeg) både krev eit bilete av idealitet og understraumen av nyting, som *objet a* kan tilby, for å gjere undertrykkinga uuthaldeleg. Ideologi *par excellence* er sjølve tanken om at ein kan nå opp på farens (røynlege/ umoglege) nivå, ideen om at det er mogleg å erfara røynda utan at eins eige blikk er innskrive i erfaringa – at ein faktisk kan verte det objektet ein lengtar etter. Dette er vona om å kunne kome på høgde med ego-idealet. Vi kan syne korleis ideologi opererer gjennom eit paradigmatiske døme:

Here we can again locate the difference between Kantian transcendentalism and Hegel: what they both see is, of course, that the anti-Semitic figure of the Jew is not to be reified (to put it naively, it does not fit “real Jews”), but is an ideological fantasy (“projection”), it is “in my eye.” What Hegel adds is that the subject who fantasizes the Jew is itself “in the picture,” that its very existence hinges on the fantasy of the Jew as the “little bit of the Real” which sustains the consistency of its identity: take away the anti-Semitic fantasy, and the subject whose fantasy it is itself disintegrates. What matters is not the location of the Self in objective reality, the impossible-real of “what am objectively,” but how I am located in my own fantasy, how my own fantasy sustains my being as subject.<sup>272</sup>

Anti-semittisme syner ideologiens nullpunkt: Tanken er *ikkje* den at jøden og anti-semitten er låst i eit gjensidig tilnytningsrelasjon, kvar den eine parten treng den andre for å oppretthalde sin identitet. Relasjonen er ikkje symmetrisk: anti-semittens identitet som er avhengig av det fantasmatiske bilete av jøden, ikkje vice versa.

Fantasien om at det finst ein hemmeleg form for lyst som jøden har tilgang til gjev anti-semitten eit fiksert mål for lysta. Han eige ideal er såleis skrive inn i bilete av jøden, som han samstundes er tiltrukke av og avskyr. Hans symbolske univers oppnår stabilitet gjennom å feilplassera årsaka til dei problem til ein størrelse utanfor ein sjølv. Jøden er dimed ein fetisj, ein stand-in for ein mangel i den symbolske orden, akkurat som *objet a*.<sup>273</sup> Ideologiar fungerer umedvite som uttrykk for eit ynskje om å oppta staden i det symbolske som ein målar seg sjølv mot.

## V

Sanning er ein symbolsk kategori, oppretta gjennom pakta ein inngår med den Andre for å oppløyse den imaginære (eller mimetiske, for å tale med Girard) valden på spegelstadiet. Men valden i språket er uløyseleg attverande.<sup>274</sup> Lacans versjon av psykoanalysen er ein kvar ein nektar seg objektet ein tidlegare søkte (fallos), til fordel for det illusoriske objektet som syner mot det røynelege i illusjonen sjølv. *Sanning* er såleis ikkje ekvivalent med *meaning* i Lacans teori, snarare tvert imot. *Meaning* er alltid konstituert etter traumet, og sidan kommunikasjonens basis er ein misoppfatning er all sanning djupast sett fiksjonell.<sup>275</sup>

Det subline objektet lét seg ikkje representera som det er, då det er ein umedvitne konsekvensen av at vår representasjon av verda alltid manglar og at vi treng ein måte å identifisera med denne mangelen på. *Objet a* er difor present også når representasjonen bryt ned, men objektet det lekamleggjer vert forandra.<sup>276</sup>

Vi kan nytte oss av den hittil utematiserte nemninga *jouissance*<sup>277</sup> for å få fram kva vi sikter etter: *Jouissance* er eit ord som nærast tyder det same som tilfredstiljing av begjær, men *jouissance* skil seg frå den normaliserte tilfredstilinga ved å innehalde eit element av smerte. Denne overskotet av smerte skuldast at subjektet har ein grense for kor mykje nyting det kan uthalde, utan å setje den symbolske lov i fare. *Jouissance* er dimed “pleasure in pain”, og angår eit overskot av lyst, dvs. ei lysttilfredstiling som gjeng utover tilfredstilinga diktert av den store Andre. *Jouissance* er kopla til overeg sin “Law of Desire”, som lovar oss at lysta kan verte oppfylt såframt ein kjem på farens nivå: “Castration means that *jouissance* must be refused so that it can be reached on the inverted ladder (*l'échelle renversée*) of the Law of desire.”<sup>278</sup> *Objet a* er ikkje berre *jouissance* i kondensert form, men er eit overskot (av *jouissance*) utan symbolsk verdi. *Jouissance* er nett opp *drifta* som gjeng utover den språkleg strukturerte lysta, utover lystprinsippet, tenkt som eit økonomisk prinsipp for homeostase mellom lyst og ulyst. Det er like umogleg å



oppnå som å bli kvitt *jouissance*.

Før vi kan forklare kva som meinast med *traversering av fantasien* og korleis den gjeng utover den inherente overskridinga nemnd ovanfor, må vi reiegjerde for skiljet mellom *lyst* og *drift*, som kan koplast til skiljet mellom mål (goal) og hensikt (aim). Det spesifikke målet for lyst (som er ein konkresjon av drift) er alltid knytt til konkrete objekt som representerar fullbyrda *jouissance*.<sup>279</sup> Hensikta med denne innsirklinga av objektet er likevel ikkje at lysta skal opphøyre, men tvert i mot å oppretthalde den, då lysta er den einaste mekanismen som held mangelen på avstand.

Den symbolske lyst kjem aldri til “det” som kan leggje lysta daud, men frå den mislukka innsirklinga ein obskøn nyting.<sup>280</sup> Hensikta med drift er aldri å nå det sublime objekt, men å halde ved like rørsle mot dette objektet. Drift er difor alltid implisert i lyst, men det finst også drift utan lyst, dvs. lyst utan eit lystobjekt, ein lyst som gjer sjølv innsirklinga av lystobjektet til eit lystobjekt.

Det Lacan kallar *separasjon*, som er ein lausriving frå den store Andre, er ein overgang frå lyst til drift,<sup>281</sup> som i neste omgang kan føre til traversering:

This is what Lacan calls alienation: the confrontation of the subject with a figure of the Other possessing what the subject lacks. In separation, which follows alienation, the object a is separated also from the Other, from the Master-Signifier; that is, the subject discovers that the Other also does not have what he is lacking.<sup>282</sup>

Separasjonen frå lyst til drift er ei gjentakning av den tidlegare framandgjeringa i språket. Det ein gjentek *vert til gjennom gjentakninga* (retroaktivt), ein kjem ikkje attende til noko opphavleg.<sup>283</sup> *Jouissance* er difor eit anna namn for den “libidinøse” energien som ikkje lét seg gripe av språket,<sup>284</sup> og drift er nettopp ein lyst utover lysta, kvar ein i standen for å søkje tilfredstiljing i det tapte objekt, vert tilfredstila gjennom å mislukkast.<sup>285</sup>

Einkvan drift er i siste instans daudsdrift seier Lacan – og oppløyser med dette Freuds skilje mellom Eros (livsinstinkt) og Thanatos (daudsinstinkt) –<sup>286</sup> av di all drift i siste instans søkjer å oppløyse lysta si endelause von om å oppnå rein *jouissance*.<sup>287</sup> Det vi tidlegare omtala som sperrelina mellom signifikant og signifisert er eit anna namn på daudsdrifta,<sup>288</sup> den udaudelege repitisjonstvungen som går bortanfor all vilje og lyst, som søkjer utover den symbolske lov, dvs.: “the subject prior to subjectivization is the pure negativity of the death drive prior to its reversal into the identification with some new Master-Signifier.”<sup>289</sup>

Daudsdrifta er ikkje utanfor det symbolske, men ein potensert negativitet allereie inherent (som moglegheit) i den språklege strukturerte lysta. *Jouissance* er uttrykk for

(dauds)drifta, som offisielt sett er forbode a den symbolske lova, men som skjuler seg på undersida. Det er ikkje noko endepunkt for dette ibuande overskotet. Det er evig og utgjær strukturens sanning:<sup>290</sup>

The premise of psychoanalysis is that one can intervene with the symbolic into the Real, because the Real is not external reality-in-itself, but a crack in the symbolic, so one can intervene with an act which re-configures the field and thus transforms its immanent point of impossibility. “Traversing the fantasy” does not mean accepting the misery of our lives—on the contrary, it means that only after we “traverse” the fantasies obfuscating this misery can we effectively change it.<sup>291</sup>

Daudsdrifta er uttrykk for eit umogleg ynskje: ein vil påtreffe skilnaden mellom den språklege medierte lysta og drifta som kjem av at språket manglar sitt endepunkt. Difor ynskjer den (som uttrykk for subjektet) å sjå kva drift er i seg sjølv, som tilsynelatande transcendent objekt. Ein vil med andre ord treffe den ontologiske skiljelina mellom lyst og drift, noko som berre er mogleg gjennom å løyse inn lysta. Dette lét seg ikkje gjere, men det er ikkje å seie at daudsdrifta er impotent: daudsdrift syner korleis det som tilsynelatande er ein subjektiv mangel er ein strukturell mangel. I motsetnad til den inherente overskridinga omtala ovanfor (kvar overskridinga allereie var teken høgde for av det symbolske, gjennom overeg) er traverseringa ikkje eit nytt forsøk på bringe det uhyggelege inn i den dialektiske rørsla. Traverseringa skal syne kvar frå dialektikken vart avfødd, noko som inneber å risikera eins eigen symbolske identitet.<sup>292</sup>

Ein gjer konseptet metaforen skal uttrykkje tilgjengeleg gjennom å oppløyse subjektet som held oppe denne illusjonen. Ein ser korleis det ein oppfattar i spegelen – den andres blikk – er eit umogleg blikk, eit nøytralt tredjeperspektiv ein stadig forsøker å sjå seg sjølv gjennom. *Objet petit a* kan syne sanninga om subjektet samstundes som det syner sanninga med strukturen, men rørsla krev ein smertefull oppløysing. Årsaka er sjølvsgt at eins eigen identitet er avhengig av den store Andre som garantist for språkleg koherens. Å traversera fantasien er ikkje å transcendera røynda, men å sjå seg sjølv som del av ein struktur strukturert kring eit fråverande sentrum, og å sjå at ein sjølv er uttrykk for denne mangelen. I det ein ser den store Andres mangel, ser ein korleis lysta sitt endemål alltid var illusorisk. Ein er leia til punktet ein var på spegelstadiet, med ein ny sjanse til å uttrykkje mangelen. Kva kan ein så gjere? Ein stend mellom valet ein hadde på spegelstadiet – ein kan berre velje mellom psykose eller symbolsk attføding, ny metafor og symbolsk orden eller mangel på evne til å skilje mellom bilete og språk.

Kor annleis den nye symbolske orden vil vere frå den gamle vert etablert som

ein retroaktiv effekt av den nye orden og difor uvisst. Ein ser sin eigen performative akt – den som bringa ein inn i det symbolske – som tom, gjort i blinde,<sup>293</sup> og ein må påny kaste seg ut på dei 70 000 famnars djup utan sikring. Denne traumatiske lærdomen rikare skulle ein tru ein ville relatera til den store Andre annleis, med ein slags innsikt i at det symbolske aldri kan uttrykkje det røynelege, men Minervas ugle kjem alltid for seint, som vi skal sjå tydelegare i den siste delen.

## VI

Separasjon kan forståas utifrå Hegels tanke om negasjon av negasjonen. Menneskeleg lyst er i seg sjølv tom, men den har alltid eit objekt: ein ynskjer (i siste instans) ikkje å tilfredstille empiriske behov, men etter å oppretthalde lysta sjølv. “Human Desire is [...] the Desire that desires itself as unsatisfied desire: pure “negativity” we would say in Hegelian terms, pure “transcendence” in Heideggerian terms.”<sup>294</sup> Å seie at lysta attrår seg sjølv er å seie at den vil nå sitt eige nullpunkt. Då ein innser at nullpunktet er ein illusjon vil eit omslag frå lyst til drift finne stad. Dette er ein negasjon av negasjonen då ikkje berre det konkrete objektet som ein umedvite søkjer vert negert (noko som lét rådeverket stå intakt attende), men sjølve strukturen som dette objektet er årsaka til (og ein funksjon av) vert nivellert. Det er ikkje snakk om ein reaksjon innanfor fastlagde koordinatar, men om ein oppløysing av orienteringspunkta. Då strukturen ein var del av og lappa saman samstundes var staden kvar ein vart gjeven eins symbolske eksistens er oppløysinga òg ei oppløysing av subjektet.

Vi kan sjå dette som ein traumatisk omslag til galskap (daudsdrift) då ein utraderrar sin symbolske identitet. Men galskap er ikkje patologisk for Lacan (eller Hegel); det er eit konstruktivt fenomen, då posisjonen ein opptek ikkje er ekstra-symbolsk, men ein undertrykt moglegheit ibuande i det symbolske.<sup>295</sup> Idealfiguren ein *vil vere* er sosialt konstruert, og den valdelege aggresjonen ein rettar mot dette idealet er eit brot med forsøket på å signifisere bilete ein har av seg sjølv.<sup>296</sup> At denne moglegheita, som er ein fordobling av lyst, er kopla til overeg, syner korleis overeg både held opp og er ein trussel mot den store Andre. Med utgangspunkt i objektet som aldri lét seg nivillera vil Žižek rehabilitera *dialektisk materialisme*. Han vil syne korleis objekt og subjekt er gjensidig reflekterte i kvarandre, og at språket har ein viss materialitet.<sup>297</sup>

I motsetnad til negativ dialektikk som er “[...] unable to overcome its own parasitizing on the preceding positive order[.]”<sup>298</sup> kan dialektisk materialisme supplera *historisk materialisme*<sup>299</sup> gjennom å aksentuere det Hegel kalla spekulativ identitet mellom det lågaste og det høgste, kanskje mest blatant uttrykt i tanken om at “ånda er eit bein”.<sup>300</sup>

Vi var inne på – i delen om Lacans subjektivitetskonstitusjon – korleis identitet og ikkje-identitet er ibuande i identitet sjølv, dvs. korleis einkvar identitet inneheld eit minimalt gap som gjer umogleg fullstendig sjølvidentitet. Det er dette Žižek kallar eit *parallaktisk gap*, ei nemning som gjeld kortslutninga mellom nivå som aldri kan overlappe fullstendig, kvar ein nøytral grunn for samanlikning er utelukka.<sup>301</sup> Sidan objekt og subjekt er refleksivt medierte er einkvan parallaktisk perspektivforskyving allereie innskrive i objektet sjølv.

– Alt snakk om teleologisk utvikling er forkasta, noko som gjev oss eit anna bilete av Hegel enn det kvar Hegel er teoretikaren for den suksessive utvikling av ånda som metasubjekt, som på slutten av den dialektiske prosessen approprierer eit substansielt potensial (absolutt kunnskap)<sup>302</sup> som er felt inn i åndas gang allereie i byrjinga. Om dette var Hegel prosjekt, seier Žižek, kunne han ha operert utifrå ein preetablert transcendent standard som Kant, istadenfor å hevde at standarden vert etablert gjennom å verte *teken att* (rekonseptualisert): “... the historical forms which follow one another are not successive figures within the same teleological frame, but successive re-totalizations, each of them creating (“positing”) its own past (as well as projecting its own future).”<sup>303</sup>

Ein har internalisert inn i seg sjølv den tredjeosisjonen ein vil vera (ego-ideal), noko som gjer at koordinatane ein opererer innanfor aldri kan syne kvar ein er i strukturen. Ego-idealet er eit skinbilete av metaforen, men har materiell status.

Lacan’s point is to reject the equivalence between ‘materiality’ and so-called ‘external reality’: *objet petit a*, of course, is not ‘material’ in the sense of an object within ‘external reality’, but it is ‘material’ in the sense of an impenetrable/dense stain within the ‘ideal’ sphere of psychic life itself. True materialism does not consist in the simple operation of reducing inner psychic experience to an effect of the processes taking place in ‘external reality’ – what one should do, in addition, is to isolate a ‘material’ traumatic kernel/remainder at the very heart of ‘psychic life’ itself.<sup>304</sup>

Fallos har allereie på spegelstadiet ein særskild materialitet som signifikant: Relasjonen mellom ego og bilete det observerar i spegelen er bestemmande for alle avleia relasjonsmønstre av di den manglande signifikanten figurerar i bakgrunnen. Ego er sin relasjon til sitt eige bilete, den kumulative effekten av sine formative identifikasjonar, og biletet er skapt gjennom symbolske praksisar ego ikkje er innlemma i. Egoets relasjon til omverda, til andre menneskje og objekt er difor alltid allereie strukturert av signifikanten som manglar. Ein identifikasjonsrelasjon predaterar egos blick på seg sjølv i spegelen; ego vert til gjennom sin relasjon til spegelbiletet, som ikkje er ein representa-

sjon av eit føreliggande ego, men det som gjev rådevilkåra for sin eksistens, egoets romlege avgrensing.

Fallos er ikkje ei imaginært effekt eller eit objekt.<sup>305</sup> Fallos er ein yttarst plastisk entitet – “a logic of non-contradiction does not necessarily hold between those two positions”<sup>306</sup> – materiell av di alle materielle relasjonar er knytt til signifikantens nærvær i fråvær.<sup>307</sup> Butler argumenterar for at vi berre kan tale om at språket reflekterer røynda dersom vi forkastar tanken om at språket skal ha ein referensiell funksjon, då problem relatert til korleis språket kan nå ut til tingen berre er relevante om ein betraktar språket som lausrive frå materien det omtalar. Om ein kastar distinksjonen over bord og ser språkets signifiserande funksjon som både ein effekt av og det som forårsakar materien, slepp ein slite med dette epistemiske problem:

[...] it is not that one cannot get outside of language in order to grasp materiality in and of itself; rather, every effort to refer to materiality takes place through a signifying process which, in its phenomenality, is always already material. In this sense, then, language and materiality are not opposed, for language both is and refers to that which is material, and what is material never fully escapes from the process by which it is signified. But if language is not opposed to materiality, neither can materiality be summarily collapsed into an identity with language.<sup>308</sup>

## VII

Vi sa ovanfor at spegelbiletet var ureint, men vi synte ikkje tydeleg korleis dette er eit skuldast at fallos er ein urein signifikant, prega av materialiteten forsøkt uttrykt. Språket er ikkje identisk med materien, ein må snarare beiteikne relasjon verd/språk som konfliktuell,<sup>309</sup> kvar nye kompromiss stadig vert etablerte. Ein må difor tenkje seg at kroppens materialitet ikkje er gjeve, men vert til i ein morfologisk prosess, initiert før subjektet blei fødd.

Det er snakk om ei form for transcendentalfilosofi kvar det transcendentale subjektet – som utgjer rådevilkåra for all erfaring – er reflektert inn i seg sjølv,<sup>310</sup> fanga i ein rekkje signifikantar utan meta(for)språk. Det finst difor ikkje noko utanfor den transcendentale råde, inga transcendent dimensjon, då denne dimensjonen allereie er del av det transcendentale byggverket. Det Røynelege kan ikkje tenkjast uavhengig av den mangelfulle symboliseringa, og er ikkje ekstra-symbolisk.

Ein kan ikkje skilje mellom det transcendent og transcendentale. Essens må kome til syne på overflata. Dette ligg til grunn for Lacans kjente tese om at “sanninga

har fiksjonell struktur.” Vi kan ikkje førestile oss ein fullstendig ikkje-ideologisk tilstand, ein tilstand kvar ein kan påpeike om ein stend utanfor ideologien, men dette er likevel ikkje å seie at alt er ideologi. Ein må tenkje seg at mangelen i språket vert tilgjennom ein dialektisk relasjon med materien. Hegels tanke om at ein ikkje kan tale om tingen berre som substans, men også som subjekt gjer seg her gjeldane. Substansen er ingenting anna enn subjektets tileigning av denne, men tileigninga er samstundes ikkje fråkopla substansen sjølv, den er nøydd til å sjåast som bunde av det røynelege. Vi må altså ikkje gløyme at Hegel ikkje berre tenkte at substansen måtte subjektiverast; subjektet er alt som er, det er heile substansen – også før den vert seg dette medviten. Reduserar Žižek substansen til å verte subjektiveringa åleine?<sup>311</sup>

Subjektet er frå fyrste stund substans, men ein konsekvens av at substansen ikkje kan verte seg sjølv, at det absolutte er prega av strukturmoment som ikkje lét seg innordne. Absolutt kunnskap er difor (umedvite) *modus vivendi* for Žižek, då han har omskrive omgrepet til å gjelde umoglegheita av å oppta ein ekstern posisjon vis-à-vis eins oppgåen i det symbolske. Denne umoglege posisjonen er det vi har omtala som det tredje blikket, “a view from nowhere” kvar alle fenomen gjev meining.<sup>312</sup>

Dette er ikkje å seie at det ikkje finst noko utanfor strukturen, men at vi aldri kan refleksivera det røynelege. Det er mogleg å tenkje seg språkleg plastisitet analogt til epigenetisk plastisitet,<sup>313</sup> kvar måta noko substansen kjem til uttrykk på – subjektiveringa – dannar substansen sjølv. *Objet a* som struktur (form) ikkje er anna enn subjektets “... status as an object of desire, the way I appear to the other.”<sup>314</sup> Samstundes er subjektets tileigning ikkje gjort utfrå eit tomrom, sidan den substanslause substans insisterar (og strukturerar) på tross av manglande positiv (språkleg) eksistens. Dette er altså dialektisk materialisme:

It may appear that the basic defining feature of materialism is a commonsense trust in the reality of the external world—we do not live in the fancies of our imagination, caught up in its web, there is a rich and fill-blooded world open to us out there. But this is the premise any serious form of dialectical materialism has to do away with: there is no “objective” reality, every reality is already transcendently constituted. “Reality” is not the transcendent hard core that eludes our grasp, accessible to us only in a distorted perspectival approach; it is rather the very gap that separates different perspectival approaches. The “Real” is not the inaccessible X, it is the very cause or obstacle that distorts our view on reality, that prevents our direct access to it. The real difficulty is to think the subjective perspective as inscribed in “reality” itself.<sup>315</sup>

Ein kan retroaktivt gje det umedvitne anna meining, men ein kan ikkje forklara struktureringa fullt ut. “[T]he gestures of symbolization is embedded in the process of collective practice[,]” og dei transcendentale (negative) elementa i den transcendentale strukturen er anstøtelege sidan den berre kan gje seg til kjenne gjennom det symbolske. Fridom er ein negativ kraft: Vi kan seie at det er fordi vi ikkje er i stand til å gripe det røynelege at vi er frie overhovudet, då dette gjev oss ein tom buffersone mellom språk og bilete. Subjektet ville berre vore språkets produkt, det ville stå fullstendig utan moglegheit til å endre sitt transcendentale råmeverk. Retroaktiviteten i det heile sikrar fri-dom,<sup>316</sup> og “[T]he minimal gap between the element and the place they occupy”<sup>317</sup> forklarar kvifor fråvær tel som ein positiv eigenskap.





Everyone, when speaking to another person, tries, deliberately or involuntarily, to hit upon a common vocabulary; either to please or simply to be understood or, finally, to bring him out, he uses the terms of his addressee. There is no such thing as private property in language: everything is socialized. Verbal exchange, like any form of intercourse, requires at least two communicators, and idiolect proves to be a somewhat perverse fiction.

– Jakobson<sup>318</sup>

#### SISTE AKT: EIN FORSONA TILSTAND?

Vi lova innleiingsvis at vi skulle halde eit dobbelt kritisk perspektiv ope, og ikkje kome til ei avgjersle kring kven som gjennomfører den mest adekvate tolkinga av Freud. Då vi berre delvis har levd opp til denne lovnaden, skuldast det at psykoanalysen posisjon i Habermas byggverk har synt seg å vere uavklåra. Avhandlinga har difor ein viss kritisk slagside mot Habermas. Det finst nok av treffande innvendingar mot Lacans teori, men då Freud tener som felles referansepunkt for undersøkinga har vi måtte avgrense lesinga av Lacan til å verte ein kvar vi kontrasterar denne til Habermas, utan å verkeleg rette eit kritisk blick på Lacans grunnantakingar.<sup>319</sup>

Denne siste delen er det næraste vi kjem ein holmgang, kvar vi skal samle tråddane av det vi har diskutert og sjå om vi kan fiksera kvar hunden er gravlagd. Som rettesnor for den vidare diskusjonen kring ideologi og sanning kan byrje med eit Adornositat:

Den forsonede tilstand ville ikke med filosofisk imperialisme annektere det fremmede, men ville ha sin lykke med det: at det fremmede forble det fremmede og forskjellige innenfor den nærhet det er gitt rom for (*gewährt*), hinsides det egne og det heterogene.<sup>320</sup>

Adornos tanke om den forsona tilstand som ein kvar noko heterogent (*an sich*) vert familiært. Adornos ideal fortel om ein relasjon til den framande kvar ein lét den andre ivareta sitt særpreg, utan at den andre lenger er rekna som heterogen, dvs. ulikarta. Ein må dimed snakke om ein likskap i ulikskap. Habermas er forplikta på Adornos ideal om ikkje å annektera den framande. Dette inneber etablere å felles kontekst for fri utveksling (konkret solidaritet) med den framande. På bakgrunn av distansen som alltid finst mellom subjektet og den andre (forstått i vid forstand), identitet og ikkje-identitet – må vi spørje oss: kva som er endepunktet for analysen, kan vi kome til ein slags for-

løysing? Er det mogleg å reintegrera den andre, å hamne i ein forsona tilstand, kvar den framande vert verande framand – dvs. ikkje vert oppløyst –, men vert verande “innanfor den nærleik ein kan gje rom for”? Eller er dette eit døme på ein ideologisk fantasi?

Kan Lacan/Žižek tenkje *sann intersubjektivitet* (utifrå Adornos modell) kvar ein gjennom den andre kjem til sjølvkjennskap? Kan Žižek tenke seg at ein forsonar identitet og ikkje-identitet gjennom kommunikasjon, eller er møte med den andre for aporetisk? Sann intersubjektivitet inneber det vi med Hegel kan kalle *spekulativ anerkjenning* – ein ser korleis eigen identitet ikkje er mogleg utan den andres ikkje-identitet med ein sjølv.

Habermas ser to støytretningar i Hegel: den yngre, som framleis hadde auge for korleis ein må tenkje møte med den andre intersubjektivt, og den eldre, som erstattar dette intersubjektive med eit metasubjekt. Med utgangspunkt i Dewes kan vi spørje oss om ikkje ein tredje vei er mogleg: Ikkje 1) Habermas' løysing kvar kommunikasjonens *telos* leier oss til den andre, eller 2) den eldre Hegels hypostaserte andre, metasubjektet som er “heterogenous to reason”<sup>321</sup>, men: 3) “[...] a different conception of what might be termed ‘reason *as and in the other*’, a reconciling power that nevertheless transcends the conceptual grasp of finite human subjects.”<sup>322</sup> Til dette meiner Dewes Lacan kan utfylle Habermas.

## I

For at skytset skal sitje betre skal vi dvele litt ved Mead, sidan det er denne Habermas hovudsakleg nyttar seg av i *TCA II* då han karvar ut ein ny teori for individualisering og sosialisering.<sup>323</sup> Gruppeidentitet kjem alltid før individuell identitet, og vert danna gjennom religiøse ritar.<sup>324</sup> Ontogenese, dvs. korleis einkvan individuell språkbrukar tileignar seg språkleg kompetanse, er ei gjentakning av fylogenesen på individnivå.<sup>325</sup> Her kan Mead utfylle Durkheim,<sup>326</sup> då sistnemnde ikkje såg korleis lausrivinga frå sakrale autoritetar er ein språkleg prosess.<sup>327</sup>

For Mead er ontogenesa ei form for internalisering, beskrive av Habermas som ein språkleg assimileringssprosess kvar ein tileignar seg intersubjektive normer. Ego kjennar seg sjølv att i noko ytre: “the self relates to itself by recognizing in an external object, in an action schema or in a schema of relations, something subjective that has been externalized.”<sup>328</sup> Sjølvkjennskap er altså ikkje oppnådd gjennom indre dialog. Dette er knytt til Mead sitt grunnleggande omgrep, “taking the attitude of the other”, som fortel at det må ha vore evolusjonært hensiktsmessig å vere i stand til å antesipera samtalepartnars respons på det ein vil seie før ein seier det. Men dette er ikkje berre å for-

vente den andres åtferd, det er å forventa den andres forventning til eigen åtferd. Denne tillit- og normetablering gjer interaksjon føreseieleg, og markerar overgangen frå eit avgrensa “teiknspråk” til meir omseggripande symbolsk interaksjon.

Grunntanken er at denne internaliseringsprosessen gradvis utraderar instinktuell regulering. Det heile er markert ved ein overgang eit språk kvar ein kan motivera andre via rasjonelle argument. Til dette må det i fellesskap etablerast reglar for interaksjon gjennom konvensjonell bruk. (Altså ikkje gjennom ein stimulus-responsmodell, den før-symbolske forma for interaksjon.) På denne måta kan ein vite at ein nyttar seg av ord og uttrykk på adekvat vis frå eit (indre) deltakarperspektiv. Dette vil etter kvart gje ego rolleidentitet, ein symbolsk strukturering av åtferdsdisposisjonar, som gjennom å verte refleksivert vert ego-identitet. Her nyttar Habermas (og Mead) seg av Freud: internalisering av rolleidentitet er å kople mønstra for handling frå påbod frå den individuelle andre, då “they are taken into the personality and rendered independent of concrete reference persons.”<sup>329</sup> Mønstra antek form av å vere suprapersonlege: dette er det Mead kalla “den generaliserte andre”, ein entitet strukturlik Freuds overeg: begge har som funksjon å skal ein følelse av plikt (og skuld) i individet.<sup>330</sup>

Mekanismen kvar autoritet vert overført frå eit enkeltindivid til ein depersonalisert størrelse utgjer moralens basis. Etter at denne har vorte ein del av ego, er ego i stand til å oppta eit nøytralt tredjepersonsperspektiv.<sup>331</sup> “This imperitivistic authority is transformed into normative authority through internalization”<sup>332</sup> Å internalisera den generaliserte andre er å innta ein norm-konform haldning, men på det postkonvensjonelle stadium lyd ein ikkje denne autoriteten blindt, av di ein distanserande språkleggjing har funne stad. Habermas vil altså halde fast i at subjektet (ontogenese) ikkje vert slukt av strukturen det assimilerar, men at det oppnår ein reflektiv relasjon til denne gjennom ein kognitiv, desentrerende, læringsprosess. Fridom er difor forstått som kommunikativ fridom for Habermas: i interaksjon med andre menneskje er ein i stand til å abstrahera frå strukturen ein er del av, og å kome til tentativ sanning, riktigheit eller sannferdigheit.<sup>333</sup>

Det er mogleg å argumentera, noko Dewes gjer, for at Habermas’ krav til at subjektiveringsprosessen skal sikre subjektet relativ distanse til strukturen ikkje er innfridd av Mead, som ser ut til å leggje like mykje aksent på korleis strukturen har noko undertrykkande ved seg. Habermas held Mead for å vere teoretikaren for forsoning mellom subjektiv og sosial fridom – den som synte korleis desse er kooriginære: “For Mead there is no individualization [*Individuierung*] without socialization [*Vergesellschaftung*], and socialization [*Sozialization*] without individualization [*Vereinzelung*].”<sup>334</sup> Men er

dette ei høveleg lesing av Mead?

For å tydeleggjere kva vi stil spørsmålsteikn ved kan vi kople Mead til Lacan: Meads tanke om den generaliserte andre er knytt til meg'et, det sosialt konstruerte sjølv (ego-ideal), og identifisering med den sosiale prosessen som heilskap (dette er Lacans symbolske orden). Eg'et er på den andre sida den før-refleksive og "spontane" aktøren (ideal-ego) som aldri overlappar fullstendig med sitt sosiale motstykke. Det finst eit gap mellom meg'eg og eg'et hevdar Mead;<sup>335</sup> meg'et haltar alltid bak eg'et akkurat som det splitta subjektet ifylgje Lacan søker å innfange ego.

På same vis som Mead insisterar Lacan på at ein manglar kognitiv tilgang til seg sjølv som ego, at det performative sjølvet aldri samanfell med ego som språkleg konstruksjon.<sup>336</sup> Habermas kan altså skuldast for spele ned diskrepansen mellom meg'et og eg'et i Mead gjennom å hevde at den er eit historisk produkt, og mogleg å oppløyse i framtidig tvangslaus kommunikasjon.<sup>337</sup> Dette er å endre Mead sin vektlegging av korleis meg'et har forrang, og korleis skiljet mellom subjektets to sider ikkje kan utraderast. Utifrå dette utviklar Habermas ein versjon av den forsona tilstanden – syntese mellom subjektets to aspekt – som eit konstitutivt ideal for kommunikatív handling.

## II

Lacans orientering var i utgangspunktet hermeneutisk (Gadamer forstod psykoanalysen gjennom Lacan),<sup>338</sup> men når Lacan etter kvart utvikla tanken om det røynelege, hamna han i ein ikkje-hermeneutisk posisjon kvar språk ikkje berre er prega av inter-subjektiv mening, men av ein intern spenning mellom mening og sanning.<sup>339</sup> Lacan er einig med Habermas i at psykoanalysens resultat ikkje avdekkjer strenge kausalrelasjonar i naturvitskapleg forstand, då det er meningsdanning som vert utgrave. Båe held at språk ikkje kan reduserast til åtferd åleine: "[...] since there is no empirically determinable criteria of the identity of meaning which do not already presuppose knowledge acquired through participation in a linguistic community."<sup>340</sup>

Habermas' teori fortel at alle ytringsaktar kan verte gjenstand for normativ bedømming, då vi, uansett kva vi faktisk seier, tek for gjeve visse gyldigheitkrav. Lacan vil langt på veg vere einig i akkurat dette. Spørsmålet som verkeleg skil tenkarane er kvar denne normativitet stammar frå. For å illustrerar skilnaden kan vi sjå korleis situasjonen kvar ein møtar den andre ser ut for Lacan:

For I can lure my adversary with a movement that runs counter to my battle plan, and yet this movement has its deceptive effect only insofar as I actually make it for my adversary.

But in the proposals by which I initiate peace negotiations with him, what my negotiations propose is situated in a third locus which is neither my speech nor my interlocutor.

This locus is nothing but the locus of signifying convention, as is seen in the comedy of the distressed complaint of the Jew to his pal: “Why are you telling me you are going to Cracow so I’ll believe you are going to Lemberg, when you really are going to Cracow?”<sup>341</sup>

Vi er attende ved det tredje (umoglege) blikket (third locus), staden kvarfrå ein søkjer å sjå seg sjølv, “[...] the site of constitutive normativity, or of signifying convention[.]”<sup>342</sup> Den store Andre er korkje eit endeleg subjekt eller eit metasubjekt, det er ein intersubjektiv struktur som vert tildelt konsistens av subjektet.<sup>343</sup> Det er difor Lacan hevdar at den store Andre ikkje finst, dvs. manglar sjølvstendig integritet.

Lystårsaka vert verande umedviten, “the formula I have given of desire as unconscious – the desire of man is the desire of the Other[.]”<sup>344</sup> noko som gjev subjektet eit skin av å sjølv har valgt kva han rettar lysta mot. Det er umogleg å gjere språkleg det projiserte ego-idealet, subjektets sjølvbilete, som vert til gjennom relasjonen mellom ein sjølv og den andre, av di posisjonen denne peiker mot er umogleg, berre mogleg å erfara som fråvær. Likevel finst det moglegheit for forsoning hjå Lacan, som sverjar til Freuds “wo es war, soll ich werden.”<sup>345</sup> Korleis skal vi tenkje oss denne forsoninga? Den einaste staden kvar subjektet kan forsonast er gjennom språket, men sidan språket alltid manglar noko er det vanskeleg å tenkje oss at det er dette Lacan siktar etter. Forsoning er relatert til tanken om negasjon av negasjonen, med oppløysinga av subjektet som samstundes oppløyser strukturen. Den einaste forma for forsoning er dimed ein forsoning subjektet alltid kjem for seint til å erfare, ein erfarar såleis at ein alltid allereie var i sanning, gjennom “the missed encounter” overskotet som glepp unna einkvan signifikasjon, *objet petit a*.<sup>346</sup>

Sann intersubjektivitet må difor vere ei intersubjektiv erfaring utan subjekt. Dette er å rekne som ei erfaring mellom form og innhald, eller betre: av eit innhald som berre er si formale struktur. Dette er subjektet, og difor kan subjektet berre sjå seg sjølv i si oppløysing. Forsøket på å uttale den fantasmatiske konteksten kjem alltid for seint. Lacans sanningsomgrep er utan tvil mykje meir generisk enn Habermas’; Lacan kretsar rundt eit mogleg sanningsomgrep, men flyktar frå å gjere reie for sanningas vesen.<sup>347</sup> For

Lacan er det signifikante som Habermas søker å innordne tapt: Herresignifikanten (metaforen) representerer subjektet til alle andre signifikantar (metonymi) men kan aldri uttrykke subjektet som signifisert; dvs. eit språkbilete av subjektet vert presentert for eit anna bilete, og gjennom subjektets samanlapping dannar ein illusjonen om at denne signifiseringa uttrykkjer subjektet som signifisert, som konsept. Subjekt og signifikant stend såleis i ein ikkje-gjensidig, men dialektisk relasjon, ein asymmetrisk runddans kvar ein ikkje kan seie at signifikanten kjem før subjektet eller vice versa. Den språklege strukturen verkar vege tyngre enn subjektet, samstundes held strukturen seg ved like berre såframt subjektet held fast i illusjonen om at det *ikkje* er strukturlikt det symbolske. Subjektet vert altså verande underlegen berre såframt det ikkje ser korleis det er strukturlikt den store Andre – av di den Andre like mykje komplementerer oss som vi utfylgjer denne. Dette inneber anerkjening av at Herresignifikanten berre er ein representasjon av subjektet, og at strukturen aldri kan uttrykkje subjektet. Den store Andre, som strukturerer lysta vår og gjev oss ein underordna rolle, finst ikkje.

Årsaka til at det finst motstand i subjektet (i rolla som underkasta) mot å avsløre språkets mangel, er at subjektet umedvite klår over korleis “[...] beyond the finite master is the ultimate master; deep down she knows this because she has confronted death.”<sup>348</sup> Subjektet vert tilfredsstilt og held det traumatiske på avstand gjennom det symbolske.

### III

Lacans modell gjeng på tvers av Habermas’ vektlegging av korleis det er kontinuitet i relasjonen mellom ego og det undertrykte, som er årsaka til at ego kan kjenne att seg sjølv i det umedvitne. Dette inneber ein kontinuitet mellom menneskje sin proto-språklege natur og menneskje som kommunikativt vesen – dvs. at kommunikasjon er ein røyninggjering av eit språkleg potensial vi er del av frå starten av.<sup>349</sup> For Lacan må vi tenkje oss at progresjonen ikkje berre er kontinuerleg (slik Habermas’ utviklingsteori antek) men at det er tale om eit radikalt brot, og at dette brotet er konstitutivt for subjektet. Dette er å seie at ein ikkje berre kan seie at subjektet er undertrykkande, men at subjektet vert til gjennom undertrykkinga. Det er difor aldri snakk om ein utstøyting av noko ein (i ein eller annan forstand) har kjennskap til, men at aktøren *som kan ha symbolsk kjennskap til noko overhovudet* vert til gjennom utstøytinga. Habermas er tydeleg på at ego-identitet er avhengig av at subjektet vert stilt andsynes dei fråkopla delane av si livshistorie, men innrømmer at det finst eit “indissoluble element of arbitrariness” i denne prosessen – noko som gjer den umogleg å redusera til ein formal-universell pro-

sedyre.

Habermas reknar psykoanalysen for å vere ei positiv vitskap, og når han talar om reintergrasjon av form og innhald talar han dei formale gyldigheitssfærane som form (utan kvalitative særpreg) og innhald som subjektive forvrenging. Ein symptomatisk lesing av det subjektive kan mogleggjer reintegrasjon av språkleg materiale som har anteke framand gestalt. Dette gjer samanbinding av subjektive og intersubjektive strukturar mogleg – utan at dette nokonsinnne er ein total absorpsjon. Dette stemmer overeins med Habermas' tanke om at det andre må kunna forståast fullt ut i prinsippet, dvs. opphøyre å vere heterogen utan å reduserast til det eigne.<sup>350</sup>

I *Knowledge and Human Interests* var psykoanalysens funksjon å kople saman den teoretiske og praktisk interessa; i ljøs av dette skulle ein tru at det var snakk om å kople saman den sosiale og den objektive verd, og gjennom dette syne den subjektive verda si status,<sup>351</sup> “[h]owever, insofar as he has theorized psychoanalysis as split between its diagnostic-reconstructive and dialogic-interpretive moments, its unity must be seen as a metaphor.”<sup>352</sup> Ein uerstatteleg, men metaforisk rolle, er det dette psykoanalyse har vorte for Habermas? Det verkar slik. Ein kan knytte saman form og innhald, men korleis dette lét seg gjere i praksis er uspesifisert.

Som vi har vore inne på: Habermas' tanke om reappropriering av andrenatur inneber både ein forståing av denne naturens meining og ei forklaring av opphavet til undertrykkinga. Psykoanalysen skal difor vere både partikulær og universell: den syner naudsynte stadiar i alle livshistoriar, og syner korleis desse stadia for si individuelle preging. “The universal aspect here is not only objectivating, it is also self-formative and simultaneously normative.”<sup>353</sup> Det springande punkt er altså korleis vi kan tenkje oss at ein kan oversetje frå det subjektive til det intersubjektive og vice versa. Det er uklårt både korleis systemets overtaking fungerer på individnivå og korleis subjektiv undertrykking fungerer på intersubjektivt nivå, sjølv om det er tatt for gjeve at konflikstar mellom desse aspekta vil gje seg til kjenne.

Habermas hevdar at ein kompetent språknyttar er merksam moglegheita for be- dragerisk kommunikasjon, og at einkvan påstand om at kommunikasjonen *de facto* er forvrengd krev ein normativ standard for ikkje-forvrengd kommunikasjon. Rekonstruksjon gjeld ikkje subjektivitet, men intersubjektivt delte reglar for kommunikasjon. Det umedvitne er ein subjektiv forvrenging av noko som i utgangspunktet er intersubjektivt, og kan difor infisera dei førmedvitne reglane for kommunikasjon i somme høve.<sup>354</sup>

Psykoanalysen

[...] can be called 'dialectical' if it is the task of dialectics, in the sense of the Hegelian 'Phenomenology' (and of a psychoanalysis that is not conceived in a scientific manner), to reconstruct that which has been removed from historical traces of repressed dialogues. But what is dialectical is then only the structure of compulsion that dialectical thought explodes by assimilating itself to it. [...] For the structure of distorted communication is not ultimate; it has its basis in the logic of undistorted communication.<sup>355</sup>

Skiljet mellom det affektive og kognitive er tydelegare i Habermas' seinare tenking – kvar han verkar tilskrive psykoanalyse rolla som ein vitenskap kvar individets affektive relasjon til det intersubjektive vert avdekt (utan at dette er å seie at han hevdar at det det ikkje finst kognitive aspekt med psykoanalysen). Denne fråkoplinga gjer det vanskeleg å påpeike eksakt korleis systemovertakinga endrar den subjektive verd bak vår rygg, då vi ikkje kan tale om freudiansk undertrykking for Habermas. Hadde det ikkje vore enklare å forstå overtakinga om systemet hadde ein affektiv dimensjon, og om Habermas vill late psykoanalysen skildre kognitive-universelle strukturar?<sup>356</sup>

Bernstein hevdar at problemet med Habermas' modell er at det ikkje kjem fram korleis det individuelle sanninga (autentisitet), oppnådd gjennom terapeutisk praksis, kan verte integrert i kommunikasjonens form (dvs. universelle kognitive strukturar) då det innbakte målet er overskriding av denne forma. Dette inneber at den eventuelle innløysinga av sjølvnarrasjonen føreteke på individnivå ikkje kan skje på eit universelt nivå.<sup>357</sup> Det er her Bernstein nyttar seg av omgrepet *kreasjon*,<sup>358</sup> noko som inneber at ein ikkje tileignar seg noko føreliggande, men at dette (i større eller mindre grad) vert til gjennom tileigning. Rekonstruksjon er difor aldri *berre* rekonstruksjon:

Because human beings are self-interpreting, self-transforming and self-transfiguring beings, then in these cases what is discovered has a double accent: we can see ourselves differently only by interpreting ourselves differently, becoming different (kinds of ) persons than we were before – which equally must be a condition for fundamental discoveries in science and art. In this light, social science and psychoanalysis will appear to be philosophical rather than empirical theories; the condition of social or psychological explanation involving the creation/discovery of a new sense of what being a person (socially or psychologically) is. Viewed in this way, notions like class, the unconscious, the Oedipus complex are neither straightforward theoretical entities (the realist hope) nor logical fictions useful for the sake of explaining recalcitrant phenomena (the instrumentalist despair), but possibilities for further articulating essentially indeterminate experiential fields.<sup>359</sup>



Dette leiar oss rett til kjernen av Žižeks problematikk med omsyn til den store Andre, som alltid er tilstades i relasjonen til den konkrete andre (som third locus): Måta vi underkastar oss det symbolske på er ikkje gjort frå ein posisjon av kunnskap, men er uttrykk for ein blind forståing av at det er maktpåleggjande å late seg underordne. Det er ikkje rom for tvil i møte med den andre, men det er heller ikkje mogleg å bekrefte at avtalen med den andre var eit uttrykk for delt meining. Dette kan berre vere ei antaking. Ein kan tenke seg at møtet var eit punkt av synkronitet, men ein kan aldri vite om ein kan kome på høgde med den paternale metafor, sjølv om faren verkar å stå som prov på at det er mogleg å nå.

Vi kan, med utgangspunkt Žižek, vanskeleg tenkje oss ein sann og stabil relasjon til den Andre. Dersom den Andre ikkje finst kan ein ikkje anerkjenne i denne noko ein tidlegare hadde kjennskap til. Samstundes finst det ein sann erfaring av den andre: gjennom traverseringa får ein innblikk i korleis ein funderte seg sjølv – og korleis denne funderinga òg var ei fundering av den Andre. Den Andre er sann i sin ikkje-eksistens. Ein erfaring av den andre som tom er samstundes ein erfaring av ein sjølv som tom.

#### IV

Det vi snakkar om hjå begge er føresetnader for den hermeneutiske sirkelen, men kvar Habermas tviheld i tanken om psykoanalysen er djupnehermeneutikk, vil Lacan snakke om eit element som strukturerar, men aldri sjølv kan kome inn i sirkelen. Lacan er dimed ute etter å forklara eit djupneelement som ikkje lét seg innfange av fenomenologien eller hermeneutikken. Vi kan kalle dette språkets imaginære basis, kvar nokre fenomen er felles medan de fantasmatiske rådeverket er idiosynkratisk av di det er subjektet sjølv som må halde det oppe. Har vi grunnar til å tru at psykoanalyse som djupnehermeneutikk er i stand til å gripe dette? Nei, og her kan vi nytte oss av Whitebooks kritikk: Whitebook hevdar at det opererar eit slags *Bilderverbot*, forbod mot bilete, i Habermas' filosofi, noko som leier oss attende til hans avvising av Freuds skilje mellom ting- og ordrepresentasjon. Bilete har ein plastisitet (knytt til draumens metaforiske syntaks) Habermas vil unngå, då han argumenterar for at psykoanalyse som ein gjenopprettande praksis.<sup>360</sup> Det er denne eksklusjonen som gjer Habermas' hermeneutiske versjon av analysen til eit enkelt bytte for Žižek: å sjå bort frå det imaginæres funksjon innanfor psykoanalysen er ta konsekvensane av den språklege vendinga for langt.

Sjølvrefleksjon er ifylgje Habermas retta mot fortida, sjølv om òg ein endrar framtida (subjektets livshistorie). Dette heng saman med Habermas' syn på forvrenging-

anes dialektikk. Dialektiske relasjonar av systematisk forvrennd kommunikasjon vert oppløyst gjennom sjølvrefleksjon: “[...] the demand to act dialectically with insight is senseless. It is based on a category mistake. We only act within a interrelationship of systematically distorted communication as long as this interrelation [...] has not been understood in its falseness by is or anyone else.”<sup>361</sup> Ein kan ikkje tenkje seg at ein er merksam at språket er forvrennd samstundes som ein handlar kommunikatvt. Å handlar dialektisk med innsikt gjeng ikkje. Habermas aspirerar ikkje mot eit ideal om filosofisk transparens, då filosofien ikkje når det kvalitative, men meiner eit mål om transparens er eit kommunikatvt faktum.<sup>362</sup>

Žižek vil sjølv sagt ikkje hevda at ein kan vere merksam kva påverknad eins eigen handling vil ha medan ein utfører den, men for Žižek er forståinga ein konsekvens av det retroaktive etableringa av strukturen handlinga oppstod innanfor. Det umedvitne er framleis er rekna som noko innhaldsmessig av Habermas, medan Žižek siktar etter er korleis det den naudsynlege råma for erfaring er kontingent etablert, og korleis ein aldri veit kva status eins handling har som konsekvens av dette. Med utgangspunkt i Žižek er det difor nærliggande å hevda at Habermas’ bilete av reintegrasjon er uttrykk for ei temjing av det traumatiske møtet med den andre, ein omplassering av ein strukturell mangel. Då det umedvitne ikkje er noko innhaldsmessig, men gjeld noko mellom struktur og innhald, må ein tenke seg at også universelle språkstrukturar har ein undertrykt dimensjon.

– Om vi grip attende til tanken om lagnadskausalitet er det mogleg vi kan sjå avgrunnen mellom tenkarane tydelegare. Vi har sett at Habermas koplar lagnadskausaliteten til intersubjektivitet, og sporar eit tapt (intersubjektivt) potensial i Hegel. Sidan denne forma for kausalitet er skapt av subjektet sjølv, må den ha den subjektive verda som sitt utspring (moglegvis på stadiet av systemets overtaking, men sjølv sagt også før dette). Den antek kvasi-objektiv form – dvs. den opererar som objektiv natur, og forstyrrar difor tilhøve mellom den subjektive og objektive verda, utan å røre ved dei intersubjektive mønster for interaksjon.<sup>363</sup>

Žižek ser det heile annleis: Sjølvobjektiveringa Habermas skildrar som eit patologisk fenomen er normalisert. Såframt ein er innanfor det symbolske har ein alltid allereie oppgjeve ein del av seg sjølv som er objektet eit lengtar etter innanfor det symbolske. Difor antek ikkje innsikta ein kan oppnå i psykoanalyse form av å vere gjenoppretting av noko velkjend, men ein *rein gjentakning* av noko ukjend. Lagnad er difor normaltilstanden – “Reconciliation as pure repetition does not bring us back to some mythical beginning, but to the moment just before the beginning, before the flow of

events organized itself into a Fate, obliterating other alternative possibilities.”<sup>364</sup> – samstundes har vi retroaktiv fridom til å endre vår lagnad: “[...] although we are determined by destiny, we are nonetheless free to choose our destiny. [...] Destiny and free action thus go hand in hand: freedom is at its most radical the freedom to change one’s Destiny.”<sup>365</sup> Ein er i ein viss forstand på nivået av det røynelege då ein traverserar fantasi-en, men ein kan berre gje dette subjektiv meining i ljøs av symboliseringa som gjev subjektet ny identitet. Den forsona tilstand er dimed flyktig, den gjeng så snart ein søker å symbolisera den, så fort ein etablerar ein ny forståingsråde (fantasi).

## V

Vert Habermas råka av Žižeks tanke om at det ein strevar etter innanfor eitkvart ideologiske rådeverk er den tredje posisjonen kvar ein kan sjå ein sjølv utan at eins eige blikk er inkludert i forståingsråde, eit ynskje om ein rein erfaring? Held Habermas låst fast i eit ideologisk bilete av verda, sidan han argumenterar for at kjennskap til eigen posisjon innanfor livsverda er oppnåeleg?<sup>366</sup>

Vi kan ikkje svare fyllestgjerrande på desse spørsmåla, men kan merke oss verkar ha ein viss legitimitet. Habermas meiner med å føre saman form og innhald: ein kan gjennom refleksjon syne om den logiske fiksjonen om ein innhaldslaus talehandlings-situasjon, som Habermas hevdar tvingande grunnantaking i alle kommunikasjon, vert (app- roksimativt) røyneleggjort, eller om fiksjonen har mista konstitutiv kraft som konsekvens av systemets influens. Kan vi utifrå dette hevde at Habermas er styrt av eit ikkje- anerkjend transcendentalt skjema (fantasi), av di han manglar ein teori om det biletelege, eller er dette ei urettmessig nemning? Bernstein vektlegg, på same vis som Žižek, retroaktiviteten i psykoanalysens etablering av meining – korleis hendingane som føre- kom tidlegare i eins livshistorie ikkje kan seiast å ha meining uavhengig av tileigninga. Ein kan heller ikkje seie at rekonstruksjonen kan desse hendingane meining utan å kople dei til deira “narrativistic, rhetorical, and aestheticized sublimation” Vi har ovanfor snakka om hól i den symbolske strukturen, og at intersubjektive kontekstar er prega av ei ikkje-tolkbart (ikkje-dialektisk) blindsona. Det er denne ein grip etter i psykoanalyse forstått ikkje-hermeneutisk.

Vi kan stille spørsmålsteikn med kvifor psykoanalysen berre skal gjelde som eit terapeutisk verkty, kvifor den er skal vere ute av stand til å syne korleis kommunikasjon- en er forvrendt på individnivå og kollektivnivå samstundes. Habermas kan sjølvsgt svare med at psykoanalysen vedkjem subjektive mønstre som ikkje kan universaliserast –

og at den berre vert ein rekonstruktiv vitskap gjennom å knytast til sosiologien eller sosialpsykologiens funn. Men med utgangspunkt i Lacans teori er det ikkje tydeleg kvifor psykoanalysen ikkje kan skildre intersubjektive strukturar *utan* hjelp frå andre vitskapar, då den individuelle livshistoria vil ha formale og universelle fellestrekk med andre menneskje si livshistorie, som ikkje hovudsakleg gjeld affektive relasjonar. Difor kan ein forklare både ontogenese og fylogenes. Kritikken Žižek retter mot Habermas' idealisering av talehandling gjeng ikkje på at ein teoretisk trur det finst noko bakanfor (substant) uttrykka ein nyttar seg av, men at i praksis (affektiv/umeditert) gjer det. Denne kritikken kan ikkje Habermas akseptera: dei konstitutive (rekonstruerte) idealiseringa ein gjer i kommunikativt samkvem er ikkje umediterte for Habermas – då det umediterte er å forstå som eit subjektiv fenomen. Det er difor ideologikritikk konsipert som psykoanalyse har mista si kritiske brodd, då det Habermas tidlegare omtala som ideologiske forvrengingar (på kollektivt nivå) har vorte til institusjonelle forvrengingar.

Žižek vil hevde at psykoanalysen gjer seg gjeldane på dette institusjonelle nivået. Det moderne overeg som stipulerar menneskjeleg nyting kan koplast til industrien, til marknaden, til systemet, kanskje fyrst og framst av di Lacan omtalar overeg som ein ikkje-moralsk instans. Dette tillét eit bilete av den kapitalistiske marknaden ikkje berre som ein normnøytral sfære (med overeg-påbod), men òg som ein sfære kvar normative ego-ideal er inkorporert, og kvar ein del av subjektets identitet er fundert. Sidan overeg er ein ikkje moralsk instans, som samstundes opprettheld den symbolske lov og utgjer eit trugsmål mot den (som gjev oss obskøn glede av å bryte lova) kan vi konkretisera *overidentifikasjon* med den symbolske lov som ein (av fleire) måte å gjennomføre det symbolske på. Dette er å seie at ein kan kome til det ikkje-ideologiske berre gjennom det som utgjer den ideologiske råmeverket, dvs. gjennom å fylgje lysta si rørsle. Gjennom å overdrive overegs påbod om å nyte – den symbolske lov – kan ein synleggjere korleis endepunktet for denne nytinga er fingert.

## VI

Lacan tilfredstil Habermas' krav om ein ikkje-scientistisk psykoanalyse, men kan aksepterar ikkje idealet om uforvrengd kommunikasjon som ei føresetnad for analyse. Lacan vil seie at Habermas' skilje mellom sjølvrefleksjon og rekonstruksjon er vilkårleg teikna opp: ein kan ikkje seie at diskursen er upåverka av den umediterte sitt bidrag, all den tid den “is intended to render inoperative all motives except solely that of cooperative readiness to arrive at understanding” og er “the condition of the unconditioned.”<sup>367</sup> Ein kan rett nok seie at subjektets rolle er minska i diskurs, men også omsynslaus inter-

subjektiv argumentasjon er infisert av umedvite innhald om ein det umedvitne meir radikalt intersubjektivt enn Habermas gjer.

Habermas vektlegg det dialogisk aspektet av psykoanalysen, retta mot å styrke egoets sjølvvinnings. Psykoanalysen i Lacans tapning handlar ikkje om å styrke ego – dette ville vere å styrke ein idealisering – men handlar om kome andsynes objektårsaka til lysta, og gjennom å anerkjenne denne, retroaktivt endre fortrenkingas makt.<sup>368</sup> Substansen ein grip i denne anerkjenninga er berre projisert. Psykoanalyse er difor ikkje dialog, men handlar om å bryte ned fantasien om koherens. Analystens jobb er å lytte til sjølv-tale, det er difor analysten skal streva etter å gjere seg til *objet a*, for å tvinge analysanden til å konfrontera eigen lystårsak.

I det Habermas kallar *terapeutisk diskurs* (som ikkje er diskurs i empatisk forstand, men asymmetrisk dialog) er moglegheita for å oppta den andres posisjon forvanska. All erfaring gjort i ljøs av intersubjektivt delte reglar, og ei internalisering av desse. Men då desse reglane ikkje føreligg, som er tilfelle når vi talar om sjølvrefleksjon, trengs det andre verkty. Vi kan sjå kva Habermas skriv om internalisert sjølvrefleksjon:

[It] requires a quite paradoxical achievement: one part of the subject is split off from the other part in such a manner that the subject can be in a position to render aid to itself. The psychoanalytic dialogue only renders visible this internal labor, divided between parts of the subject.<sup>369</sup>

Lacan vil forklara denne splittinga som årsaka til at ein *er* sitt eige traume, dvs. at det opplever å ha mista gjennom inngangen til språket skuldast at denne *inngangen sjølv var traumatisk* av di det var noko som utevart frå symboliseringa. Difor var det ein valdeleg inngripen, innsetjinga av metaforen som skapte illusjonen om ein uttømmende struktur av meining. Dette valdelege gjeld òg psykoanalyse: Ein er ikkje i dialog med analysten, er i dialog med si eiga mangel. Det er difor Lacan meiner at analysten skal tilstreva å gjere seg sjølv til *objet a*. Det asymmetriske tilhøve til ein sjølv er difor ikkje berre noko ein erfarar i internalisert terapi, det er subjektets normaltilstand. I standen for tanken om at ein skal kunna underkaste alle fenomen symbolsk fortolking, er ein innanfor Lacans paradigme oppteken av å påtreffe det ikkje-dialektiske punktet i dialektikken, det som aldri kan førast inn i det dialektiske maskineriet.<sup>370</sup>

Moglegheita for å framhalde med ideologikritikk etter den tidlegare modellen er forkasta av Habermas, som hevdar totale verdsbilete har mista krafta til å gje individ retning. Frå Žižeks perspektiv er eit steg i riktig retning frå Habermas: ideologi kan ikkje lenger fungere i ein kultur som er så sjølvrefleksiv som vår. Men kvar Habermas

erstattar ideologikritikk med overgripande samfunnsanalysar, vil Žižek halde fast i korleis ideologi må fungere umedvite for å symbolsk effektivitet, og at dette systemet ikkje er fråkopla det intersubjektive kvardagsspråket eller systemspråket, då ei slik åtskiljing ikkje lét seg oppteikne.<sup>371</sup>

Gjer dette at Žižek vert låst fast i ein vond sirkel kvar alt endar med å vere ideologi, og han vanskeleg kan reiegjerde for korleis han har vunne tilgang til innsiktene han presenterar? Vi sa ovanfor at Žižek ikkje hevdar at alt er ideologi – sjølv om vi i vårt daglege gjera og laden er låst fast i ideologiske mønstre – at det finst autentiske handlingar som rokkar ved den ideologiske overbyggnaden. Men kva kjenneteiknar desse? Er det ikkje-ideologiske berre det ekstatiske høgdepunktet kvar ein oppløyser seg sjølv, og som vert fanga inn av ideologien så fort subjektet rekonstituerar seg i eit nytt symbolsk univers?

Er ideologi i siste instans ei form for normalisert paranoia, representasjon utifrå ein ikkje-representerbar posisjon,<sup>372</sup> og “[...] another name for the Moderns’ representational knowledge, where everything is an object (of perception, inspection, appropriation) for a subject[?]”<sup>373</sup> Ynskjer ein difor (djupast sett) å erfare korleis objektet (og dermed reflektivt subjektet) er i isolasjon, kva som skil dei frå kvarandre, eller er ideologi noko som anten opererar på eit subjektivt nivå (undertrykking) eller skuldast at intersubjektive kommunikasjonsformar vert underminerte? Her sluttar spørsmåla våre – vi gjev begge partar rett i ideologi er språkleg forvrenging, men å avgjerde om forvrenging er normaltilstanden eller patologisk har vi ikkje belegg for.

## Litteratur:

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. Vol. 1: Continuum, 1973.
- Alford, C Fred. "Habermas, Post-Freudian Psychoanalysis, and the End of the Individual." *Theory, Culture & Society* 4, no. 1 (1987): 3-29.
- Atkinson, Dennis. *Art in Education: Identity and Practice*. Vol. 1: Springer, 2002.
- Bernstein, Jay M. *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. Taylor & Francis, 1995.
- Boothby, Richard. *Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan*. 2001.
- Borch-Jacobsen, Mikkel. *Lacan: The Absolute Master*, Trans. D. Brick. 1991.
- Borch-Jacobsen, Mikkel, and Douglas Brick. "The Oedipus Problem in Freud and Lacan." (1994).
- Brockelman, Thomas. "The Failure of the Radical Democratic Imaginary Žižek Versus Laclau and Mouffe on Vestigial Utopia." *Philosophy & social criticism* 29, no. 2 (2003): 183-208.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Psychology Press, 1993.
- Camargo, Ricardo "Žižek Avec Habermas." *International Journal of Žižek Studies, Vol 4, No 1* (2010) (
- Chandler, Daniel. "Semiotics for Beginners." <http://users.aber.ac.uk/dgc/Documents/S4B/sem02.html>.
- Cho, K Daniel. "Thanatos and Civilization: Lacan, Marcuse, and the Death Drive." *Marcuse's Challenge to Education* (2009): 59.
- Davidson, Donald. "The Structure and Content of Truth." *The journal of philosophy* 87, no. 6 (1990): 279-328.
- De Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*, Trans. Wade Baskin (New York: Philosophical Library, 1959). Vol. 117,1983.
- Dews, Peter. "Communicative Paradigms and the Question of Subjectivity." *Ders.(Hg.): Habermas: A Critical Reader. New York (Blackwell)* 8 (1999): 7-116.
- . "The Eclipse of Coincidence: Lacan, Merleau-Ponty and Žižek's Misreading of Schelling." *Boucher et al* (197-215).
- . *Logic of Disintegration*. Verso London, 1987.
- Dolar, Mladen. *Cogito as the Subject of the Unconscious*. 2003.
- . "'I Shall Be with You on Your Wedding-Night': Lacan and the Uncanny." *October* 58 (1991): 5-23.
- Fink, Bruce. *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton University Press, 1997.
- Flynn, Bernard Charles. "Reading Habermas Reading Freud." *Human Studies* 8, no. 1 (1985): 57-76.
- Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. Hogarth Press, 1971.
- . *Beyond the Pleasure Principle and Other Writings* London: Penguin, 2003.
- . *The Ego and the Id*. W. W. Norton & Company, 1990.
- . "The Future of an Illusion, Translated and Edited by James Strachey." New York, NY: WW Norton and Company, 1989.
- . *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis: Sigmund Freud., Translated and Edited by James Strachey*. Translated by James Strachey. Hogarth Press, 1974.
- . *Totem Og Tabu. Noen Overenstemmelser Mellom Villes Og Nevrotikeres Sjeleliv*. Oslo: Vidarforlaget, 2013.
- . *The Uncanny*. Penguin, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms*. Polity. Vol. 213: Polity, 1996.
- . *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- . "The Hermeneutic Claim to Universality." *The Hermeneutic tradition: from Ast to Ricoeur* (1990).
- . *Knowledge and Human Interests*. Beacon Press, USA, 1972.
- . *Moral Consciousness and Communicative Action*. MIT press, 1990.
- . "On Systematically Distorted Communication." *Inquiry* 13, no. 1-4 (1970): 205-18.
- . *On the Logic of the Social Sciences*. Cambridge: MIT Press, 1988.
- . *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. MIT Press, 1994.

- . "Reflections on Communicative Pathology." *Jürgen Habermas, On the Pragmatics of Social Interaction*, translated by Barbara Fultner. Cambridge: Polity (1974).
- . *Theory and Practice*. J. Viertel. Boston: Beacon Press. Beacon Press, 1973.
- . *The Theory of Communicative Action: Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon.(Original Work Published 1981). 1984.
- . *The Theory of Communicative Action: Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Vol. 2: Beacon press, 1985.
- . *Truth and Justification*. Translated by Barbara Fultner. Mit Press Cambridge, MA, 2003.
- Homer, Sean. *Jacques Lacan*. Psychology Press, 2005.
- Huson, Timothy. "Truth and Contradiction: Reading Hegel with Lacan." (2006).
- Jakobson, Roman. "Results of the Conference of Anthropologists and Linguists." Indiana University Publications Memoir, 1953.
- Jameson, Fredric. "First Impressions." *review of The Parallax View, by Slavoj Žižek, London Review of Books, September 7* (2006).
- Johnston, Adrian. "Jacques Lacan." <http://plato.stanford.edu/entries/lacan/>. .
- Kodre, Lenart. "Psychoanalysis for Anthropology: An Introduction to Lacanian Anthropology." *Anthropological Notebooks* 17, no. 1 (2011).
- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. WW Norton & Company, 2002.
- Lacan, Jacques, Bruce Trans Fink, Héloïse Col Fink, and Russell Col Grigg. *Écrits: The First Complete Edition in English*. WW Norton & Co, 2006.
- Lacan, Jacques, Jacques-Alain Miller, and Bruce Fink. "On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge 1972–1973. Encore: The Seminar of Jacques Lacan, Book Xx." Trans. Jacques-Alain Miller. New York: Norton (1998).
- Lorenzer, A. "Symbols and Stereotypes." *Critical sociology* (1976): 134–52.
- MacKendrick, Kenneth. *Discourse, Desire, and Fantasy in Jürgen Habermas' Critical Theory*. Routledge, 2008.
- Malabou, Catherine. "The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, Dialectic." *Hypatia* 15, no. 4 (2000): 196–220.
- Meloni, M. "The Social Brain Meets the Reactive Genome: Neuroscience, Epigenetics and the New Social Biology." *Name: Frontiers in Human Neuroscience* 8 (2014): 309.
- Sartre, Jean-Paul. "Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology." *Journal of the British Society for Phenomenology* 1, no. 2 (1970): 4–5.
- Schaefer, Michael, Hans-Jochen Heinze, Michael Rotte, and Claudia Denke. "Communicative Versus Strategic Rationality: Habermas Theory of Communicative Action and the Social Brain." *PloS one* 8, no. 5 (2013): e65111.
- Steinhoff, Uwe. *The Philosophy of Jürgen Habermas: A Critical Introduction*. 2009.
- Tauber, Edward S. "Notes on Dream Interpretation." *Contemporary Psychoanalysis* 11, no. 3 (1975): 282–88.
- Taylor, Charles. "The Importance of Herder." *Philosophical arguments* (1995): 79–99.
- . "Overcoming Epistemology." *After philosophy: End or transformation* (1987): 464–88.
- Thibault, Paul J. *Re-Reading Saussure: The Dynamics of Signs in Social Life*. Routledge, 2013.
- Žižek, Slavoj. *The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway*. University of Washington Press, 2000.
- . *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. Verso, 2002.
- . *How to Read Lacan*. Granta, 2006.
- . *In Defense of Lost Causes*. New York: Verso, 2009.
- . *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso, 2012.
- . *The Metastases of Enjoyment: Six Essay on Woman and Causality*. London: Verso Books, 1994.
- . *On Belief*. Psychology Press, 2001.
- . *The Parallax View (Short Circuits)*. Boston: The MIT Press, 2006.
- . *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso Books, 2000.
- Žižek, Slavoj, Judith Butler, and Ernesto Laclau. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso Books, 2000.



## Sluttnotar:

<sup>1</sup> Når vi les Habermas' ulike modellar for ideologisk forvrenging kan vi ikkje på fyllestgjerrande vis syne korleis dette heng saman med utviklinga av Habermas' samfunnsteori som heilskap (men nokre ansatsar til ein slik diskusjon kan vi føregripe). Ein diskusjon av psykoanalysens vitskaplege gehalt vil heller ikkje verte føreteke. Vi skal sjå på psykoanalysens filosofiske implikasjonar, og avdekkje om den er fylgjerriktig, men vi kan ikkje verkeleg diskutera om premissa er adekvate.

<sup>2</sup> Peter Dews, "Communicative Paradigms and the Question of Subjectivity," *Ders.(Hg.): Habermas: A Critical Reader. New York (Blackwell) 8(1999)*. (Frå no av "Dews") s. 92.

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, "Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology," *Journal of the British Society for Phenomenology* 1, no. 2 (1970). s.1

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Beacon Press, USA, 1972). (Frå no av *KHI*) s. 272.

<sup>5</sup> <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/>. I "Science and Technology" er ideologi nærast tildekt klassekamp, tildekking av undertrykkinga arbeidsklassa er utsett for. Ein av formane ideologi kan anta utfrå eit marxistisk perspektiv er knytt til vareforma, eit produkt avfødt av det kapitalistiske systemet – ein nærast magisk entitet, ein opphøging av produksjonsaktivitet til ein objektiv illusjon, og ein tildekking korkje arbeidaren og kapitalisten er seg merksam.

<sup>6</sup> Sjå Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, vol. 2 (Beacon press, 1985). (frå no av *TCA I*) s. 350-1

<sup>7</sup> Dette fortel oss at han framleis tenkjer ideologiproblematikken som ein epistemisk problematikk – eit spørsmål om sann representasjon av røynda. Seinare skal han tenkje problematikken meir ontologisk.

<sup>8</sup> Når Habermas nyttar seg av den noko lada nemninga "interesse" er det klårt at han legg ein ganske spesifikk meining i omgrepet. "Interesse" skal denotera særskilde ynskjer ego har, ynskjer knytt til tillæring av moralske påbod og sosiale rollar, og er i fyrste omgang knytt til daglegsspåkleg interaksjon. Interesser skil seg difor frå *troung*, som er knytt til *id* (og som dimed kan seiast å vere primære i temporal forstand). Den grunnleggande interessa er enkelt sagt berre engasjementet ein har for meining qua hermeneutisk vesen innanfor livsverda (men då tenkt djupare enn Gadamer.) Interesse har som såleis *kvasi-transcendental* status.

<sup>9</sup> Anakronistisk fordi Habermas ikkje talar om "dobbelstruktur" før i 1971 (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*). Det han i alle tilfelle beskriv er skilnaden mellom den vertikale og den horisontale dimensjonen. Den vertikale omfattar eins tradisjon, og den horisontale som gjeld medieringa mellom ulike kulturar og grupper. Meir om dette i Jürgen Habermas, *On the Logic of the Social Sciences* (Cambridge: MIT Press, 1988). (frå no av *LSS*) s. 164. Det avgjerande mistaket til Gadamer i denne boka gjeld at han ser ut til å enda i konsekvatisme, då han underslær rasjonalitetens overskridande kraft. Såleis verkar Habermas å lene seg på Hegel også i denne boka, sjølv om han (Habermas) verkar meine at Hegel endar med å forfekta eit slags høgareordens monologisk subjekt – eit absolutt metasubjekt som Habermas meiner er teke for gjeve i utgangspunktet hjå Hegel. "... [F]rom the very beginning Hegel presumes as given a knowledge of the Absolute[.]" *KHI* s. 10. Sjå ellers *LSS* s. 165, 172 for meir om Hegel.

<sup>10</sup> Når Habermas seier at dei er "abstrakte" meiner han at dei ikkje kan attførast til ein biologisk basis. Han vil seie at dei ikkje er offer for ein naturkausalitet – at dei berre har som funksjon å vidareføre arten – men endrar status gjennom menneskje si lausriving frå sin naturlege basis. "According to Habermas, human interests derive both from nature and from the cultural transcendence of nature, manifest in the autonomy of reason. Interests are the means through which satisfaction of the natural drives are sought and the means for the realization of freedom from the constraints of nature and the blind terrors of self-preservation." Kenneth MacKendrick, *Discourse, Desire, and Fantasy in Jurgen Habermas' Critical Theory* (Routledge, 2008). (Frå no av *DDF*) s. 46. Dette skjer gjennom at libido vert fråkopla frå menneskja sitt naturlege "åtferdssystem".

<sup>11</sup> *DDF* s. 43

<sup>12</sup> Habermas skil i *LSS* mellom dette den normativ-analytisk og den empirisk-analytisk tilnærminga; den fyrstnemnde er høveleg og nærast ufråvikeleg innanfor naturvitskapane, men om ein vil adoptera denne modellen til humanistiske vitskapar, bér det ille av garde, då dette bidreg til reifikasjon av daglegspråket.

<sup>13</sup> "It's specific achievement is to take assertions of precritical epistemology and pry them out of the system of reference of the perceiving and judging subject, and to reduce them to stipulations of a methodology of the sciences by putting scientific-technical progress, as the subject of a scientific philosophy, in the place of the epistemological subject." *KHI* s. 73

<sup>14</sup> Presisering: Positivism er i ein viss forstand å forhindre refleksjon, men *eo ipso* er dette ikkje ideologi. Positivismen er ideologisk påverkar livsverdas daglegspråk, om desse idéar vert pregande for kvardagsmedvita. Må må altså skilje mellom positivism som tankefeil innanfor vitskap og som sosial størrelse.

<sup>15</sup> Sjå *Ibid.* s. 79

<sup>16</sup> Sjå *Ibid.* s.79. Dette skilje er kanskje tydelegast hjå Kant, då han skil mellom tingen slik den er for oss (*Erscheinung*) og tingen i seg sjølv (*Ding an sich*). Dette er å dele verda i to, kan vi hevde, og det er

---

eit illegitimt trekk av di Kant seier meir enn teorien han strengt tatt tillét. Poenget er enkelt sagt at ein aldri kan okkupere posisjonen kvar tingen slik den er uavhengig av vår erfaring av den. Difor er det meiningslaus å postulera objektet som aldri kan erkjennast (Kants mål er kanskje fyrst og framst å redde menneskjeleg fridom og religiøsitet). Dette kan sjølvstøtt problematiserast vidare, men det er ikkje vår oppgåve no. Men dette er ikkje å seie at Kant er positivist, berre at tankar som stammar frå Kant opererer i bakgrunnen.

<sup>17</sup> Ibid. s. 307

<sup>18</sup> Ibid. s. 315

<sup>19</sup> Ibid. s. 7

<sup>20</sup> Ibid. s. 176.

<sup>21</sup> Ibid. s. 172

<sup>22</sup> Kvar ein søkjer å setje seg hen til perioden teksten vart skrive eller søkje å avdekkje kunstnarens intensjon med det aktuelle verket; dette er ei form for objektivering fundert i vitalisme, og noko Dilthey gjer seg skuldig i, om vi skal tru Habermas. Tanken er grunna i ein illusjon om det er mogleg å gjere seg samtidig med t.d. forfattaren, men dette er å rekne som ein vulgær form for historisisme kvar ein trur det er mogleg å abstrahera frå eins kulturelle tradisjon, eins livsverd. Denne innlevingstanken (*Einfühlung*) Habermas (og Gadamer) vil bort frå.

<sup>23</sup> “Habermas argues that psychoanalysis is thus a discipline harboring the unity of theoretical and therapeutic relations: reconstructive and self-reflective, combining analytic-empirical insight with therapeutic praxis. Although such insight is restricted to the individual as such, the capacity of psychoanalysis to take into consideration the dramaturgical as well as the communicative clearly extends the reach of depth-hermeneutics to include the extra-linguistic influence of labor and power for which there is apparently no correlative in a philosophical hermeneutic inquiry. In short, Habermas argues that understanding can be extended beyond meaningful phenomena in a critically distanced and disassociated way.” *DDF* s. 87

<sup>24</sup> *LSS* s. 170. Vi presenterar det heile i dette høve som om det var tydeleg at Habermas kom sigrande ut av den såkalla Habermas-Gadamer-debatten, noko som på inga måte er gjeve: Although there has been a great deal of literature published on the Gadamer-Habermas debate, and given the comments above, it can be concluded [...] that the full implications of the Habermas-Gadamer debate have yet to be drawn [...]. I think it is fair to say that *most* of the secondary literature runs in favor of Gadamer’s arguments or Gadamerian arguments against Habermas. *DDF* s. 84

<sup>25</sup> *KHI* s. 193. “They have transcendental function but arise from actual structures of human life”. *KHI* s. 194

<sup>26</sup> “On Systematically distorted Communication” Jürgen Habermas, “On Systematically Distorted Communication,” *Inquiry* 13, no. 1-4 (1970). s. 369.

<sup>27</sup> “In this way the naive idea that knowledge describes reality becomes prevalent. This is accompanied by the copy theory of truth, according to which the reversibly univocal correlation of statements and matters of fact must be understood as isomorphism.” *KHI* s. 69

<sup>28</sup> Dette er ikkje å seie at eit “naturmenneskje” utan språk ikkje føler smerte eller ser fargar, men at desse fenomen ikkje har den same meininga som dei ville hatt om eins relasjon til dei var språkleg. Dei forstår ikkje kva smerte er, då denne forståinga (og gestane som fyl med) er sosialt konstituert.

<sup>29</sup> *DDF* s. 54

<sup>30</sup> “It is condemned to operate after the fact; but, operating in retrospect, it unleashes retroactive power. We are not able to reflect back on internalized norms until we have first learned to follow them blindly through coercion imposed from without. But as reflection recalls that path of authority ... authority can be stripped of that in it that was mere domination[.]” *LSS* 170. Vi kan seinare kople dette mot Lacan, som også aksentuerar retroaktivitet.

<sup>31</sup> “Interest structures are neither instruments of adaptation (behaviorism) nor acts of purely rational being removed from the context of life in contemplation.” *DDF* s. 45

<sup>32</sup> Sjå *DDF* s. 54

<sup>33</sup> “The dogmatic limitation of false consciousness consists not only in the lack of specific information but in its specific inaccessibility. It is not only a cognitive deficiency; for the deficiency is fixated by habitualized standards on the basis of affective attitudes. That is why the mere communication of information and the labelling of resistances have no therapeutic effect[.]” *KHI* s. 229

<sup>34</sup> Ibid. s. 196

<sup>35</sup> Sjå Ibid. s. 312

<sup>36</sup> Vi må merke oss at Habermas ikkje tek til orde for voluntaristisk sjølvformasjon, sjølv om den frigjerande interessa sitt “medium” er herredøme eller kraft (power). Dette er ikkje å seie at den er uttrykk for ein slags vilje til makt – den er retta *mot* makt, mot ugrunna dominans.

<sup>37</sup> Ibid. s. 197

<sup>38</sup> Ibid. s. 209.

<sup>39</sup> Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Woman and Causality* (London: Verso Books, 1994). s. 24

<sup>40</sup> KHI s. 243

<sup>41</sup> Sjølv i tilfelle kvar ego identifiserar med id, og opplev andre menneskje som påtrengande tiltrekke av ein sjølv, er det privatiserte språk alltid til ein viss grad logisk forbunde til det offentlege, men berre i tilfelle kvar ego eksternaliserer seg i id er undertrykkinga under egoets kontroll – og ikkje berre ein handlings utført på grunn av super-egos påbod. Dette er modellen for transferens i psykoanalyse. Ein projiserar id på den andre for i neste omgang – kan anerkjenne korleis ein sjølv er dette framande (id).

<sup>42</sup> Sjø beskrivinga av draumetolking ibid. s. 224–5 for ein forklaring av fortreningsmekanismen.

<sup>43</sup> Ibid. s. 227

<sup>44</sup> Ibid. s. 238

<sup>45</sup> Sjø Ibid. s. 312–3

<sup>46</sup> Jürgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays* (MIT Press, 1994). s. 171

<sup>47</sup> KHI s. 218

<sup>48</sup> Habermas hevdar at nevrosar forvrenger alle dei tre dimensjonane han skjaltar ut (på bakgrunn av Diltheys teori): tvangstankar gjer seg gjeldane innanfor språklege uttrykk, repitisjonstvang syner seg i handlingar og hysteriske kroppssymptom syner seg som erfaringsuttrykk. Sjø Ibid. s. 219

<sup>49</sup> Ibid. s. 168

<sup>50</sup> Metastases of Enjoyment s. 23

<sup>51</sup> Freuds kjende draum om Irmas injeksjon er eit døme på korleis ord likevel kan syne seg i draume, noko som talar mot oppfatninga om at Freud skil rigid mellom ord og bilete. Freud skildrar denne draumen i *Drømmetyding* frå 1899. Kort fortald handlar draumen om Freud som befinn seg i ein stor hall under eit slags ball. Han treff her Irma, ein tidlegare pasient, som klagar på at ho har smertar i munnen. Freud spør om ho har teke løysinga han har føreskrive. Ordet løysing er tvitydig på tysk, som på norsk – det kan samstundes tyde væske (som i det ein skal injisera for å verte frisk), svar (på problem), eller løysing som i kroppslig væske. Ein kan også tenkje på ord som oppløysing eller utløysing. I alle høve vekker draumen ein frykt i Freud for sprøyta som vart nytta av hans ven Otto var skiten, og at dette forklarar kvifor Irma har smerta i munnen (ho ber Freud sjå i munnen hennar, noko som kan alludera oralsex). Dette er draumens oppfylging av ynskje: Freud kan tilslutt fråskrive seg ansvaret for Irmas plagar gjennom å overføre skulda til sin kollega. Freud såg namnet på medisinen som hadde vorte føreskrive til Irma klårt føre seg i draumen (trimethylamin). Dette tek Lacan til inntekt for tanken om at draumen talar eit særskild språk, og ikkje berre gjeld emosjonar eller bilete.

<sup>52</sup> Sjø Freud as Philosopher Richard Boothby, *Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan* (2001).s. 82.

<sup>53</sup> Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis: Sigmund Freud., Translated and Edited by James Strachey*, trans. James Strachey (Hogarth Press, 1974). s. 22, sitert i KHI s. 224. Vi kan merke oss at det at draumen ikkje er eit informasjonsmiddel er ikkje å seie at det ikkje er eit eige språk, då språk ikkje naudsynlegvis har som hovudfunksjon å vidarebringe informasjon på ein liketil måte.

<sup>54</sup> “[U]nconscious materials are in certain circumstances released by the unconscious to be absorbed and assimilated by the perceiving ego. The dream symbol, for example is the product of the ‘inner’ perception which assimilates this almost inaccessible material”. A Lorenzer, "Symbols and Stereotypes," *Critical sociology* (1976). s. 140 (mi utheving).

<sup>55</sup> “In Freud the point is thoroughly unambiguous: the unconscious is characterized by the primary process and thing-representations; the preconscious and consciousness, by the secondary process and wordrepresentations. Indeed, the border between the unconscious and the preconscious is traversed by the addition of word-cathexes to thingcathexes and is, therefore, at the same time, the border between the prelinguistic and the linguistic.” Whitebook: *Perversion and Utopia*, sitert i DDF s. 68

<sup>56</sup> KHI s. 256

<sup>57</sup> “By means of this censorship, the representation of the tabooed object of love is excommunicated from the public use of language and, as it were, pushed back into the genetically earlier stage of paleo-symbols.” Jürgen Habermas, "The Hermeneutic Claim to Universality," *The Hermeneutic tradition: from Ast to Ricoeur* (1990)., s. 199.

<sup>58</sup> “Remarks on Hegel’s Jena Philosophy of Mind” frå *Theory and Practice*, J. Viertel. Boston: Beacon Press (Beacon Press, 1973).s. 148

<sup>59</sup> KHI s. 257

<sup>60</sup> Jay M Bernstein, *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory* (Taylor & Francis, 1995). s. 84

<sup>61</sup> Fordi det alltid (allereie) må ha skuve noko ut frå medvita – id kjem før ego. Den hydrauliske modellen fortel at libidinøs energi – som er overskot av det subjektet maktar å late kome til uttrykk – alltid vert lagra som umedvite, fyrst og framst fordi han meinte psyken var som ein slags kraftstasjon kvar bevaringsprinsippet for energi var prevalent. For Freud var modellen meint som ein metafor for psyken, ein

---

abstrakt forklaring på kvifor symptom syner seg. Dette er ein omstridt del av Freuds forfatterskap som vi let liggje.

<sup>62</sup> Som tyder: “kvar id var, skal ego verte,” eller “kvar det var, skal eg verte”.

<sup>63</sup> *KHI*. 241

<sup>64</sup> *Ibid.* s. 228

<sup>65</sup> Her er det verdt å gje Žižek ordet (dette er hans kommentarar til Habermas skildring av psykoanalysen): “Psychoanalytic interpretation unearths the idiosyncratic link between the fragments of public text and the symbols of illicit libidinal motivations; it retranslates these motivations into the language of intersubjective communication. The final stage of the psychoanalytic cure is reached when the subject recognizes himself, his own motivations, in the censored chapters of his self-expression, and is able to narrate the totality of his life story. In a first approach, psychoanalysis thus proceeds along the path of causal explanation: it brings to light the causal chain which, unbeknownst to the subject, produced the symptom. However – and herein resides the proper notion of self-reflection – this very explanation of the causal chain cancels its efficacy. An adequate interpretation does not only lead to the ‘true knowledge’ of the symptom, it simultaneously involves the symptom’s dissolution, and thereby the ‘reconciliation’ of the subject with himself – the act of knowing is in itself an act of liberation from unconscious coercion. Consequently, Habermas can conceive of the unconscious according to the Hegelian model of self-alienation: in the unconscious, the subject’s communication with himself is interrupted, and the psychoanalytic cure amounts to the subject’s reconciliation with the Id, his alienated substance, his mis-recognized self-objectivization – that is to say, the cure amounts to the subject’s deciphering the symptom as an expression of his own unacknowledged motivations [...]” *Metastases of enjoyment* s. 26.

<sup>66</sup> Det finst sjølvsagt rom for ulike lesingar, og når det gjeld Freud har særsl utlike tolkingar vorte føreteke. Egopsykologien er eit døme på dette: egopsykologien legg vekt på korleis ego og id på eit tidspunkt er udfifferensierte, og at ein difor ikkje kan seie at id er fyrst. Vidare hevdar egopsykologien at menneskje har utvikla eit særskild anlegg for egoutvikling, og at dette anlegget er uavhengig av id. Det nyfødde barnet er såleis eit proto-ego frå fyrste stund. Habermas skriv aldri eksplisitt at han lenar seg på egopsykologien (Lorenzer, som Habermas tok mykje frå, kritiserte egopsykologien for å tilpasse seg status quo), men det er tydeleg at han har ei slagside, noko som vert bekrefta gjennom den seinare adopsjonen av utviklingspsykologi, som byggjer på egopsykologi. Mest avgjerande for Habermas er det at ego ikkje vert skapt av id.

<sup>67</sup> Edward S Tauber, “Notes on Dream Interpretation,” *Contemporary Psychoanalysis* 11, no. 3 (1975). s. 225. (Mine utheingar.)

<sup>68</sup> Men er dette trufast mot Freud? “[...] Habermas’s apprehension of the unconscious as a pictorial derivative of language, a position that is a prohibition on images [...] has the unfortunate consequence of liquidating the most subversive discovery of Freud: the unconscious.” *DDR* s. 66

<sup>69</sup> *KHI* s. 276

<sup>70</sup> *Ibid.* s. 280

<sup>71</sup> *Ibid.* s. 285

<sup>72</sup> *Ibid.* s. 288

<sup>73</sup> Habermas ser ut til å tangere Gadamer’s skilje mellom gode og dårlege fordommar i dette høve: ein kan bedømme om antakinga ein gjer seg er gode eller dårlege i ljøs av den vidare utviklinga av analysen (ret-roaktivt), på same måte som fordommar kan syne seg legitime i kraft av måten fordommane tillét teksten (som kan forstås i vid forstand) ein har framføre seg å opne seg på.

<sup>74</sup> *Ibid.* s. 271

<sup>75</sup> *Ibid.* s. 314

<sup>76</sup> Vi held ein meir samanfattande del om Mead og psykoanalysens status hjå den mogne Habermas på avstand til den siste delen av avhandlinga, men vil føregripe nokre diskusjonspunkt. Av plassmangel må denne delen avgrensas til å innehalde ein noko summarisk gjennomgang av grunntankane i universal-pragmatikken (som vi seinare kan samanlikne noko med strukturalismen), samt nokre trekk av Habermas’ samfunnsteori. Vi kan berre delvis (fyrst og framst i fotnotar) sjå på dei underliggande premissane for Habermas’ filosofiske retningsforandring. Vi kan t.d. ikkje gjennomgå Habermas’ utviklingsteori, sjølv om denne har relevans. Hovudfokus vil liggje på skilnaden mellom livsverda og systemet, og på koloniseringstenes som utgjer Habermas’ reviderte tese om forvrenng kommunikasjon.

<sup>77</sup> Marx (t.d.) ser ikkje korleis framandgjeringsgrad alltid må relaterast til graden av rasjonalisering (av livsverda). Marx er monistisk, han let eitt subsystem – økonomien – vere bestemmande for heilskapen. Hjå Marx er omgrepet “framangjering” difor tvetydig, hevdar Habermas. Det er ikkje selektivt nok, men skal omfatta heilskapen.

<sup>78</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, *Trans. T. McCarthy*, Boston: Beacon. (Original Work Published 1981) (1984). (frå no av *TCA*) s. 279.

<sup>79</sup> Her kan vi berre nemne Webers tanke om karismatisk autoritet, forklart gjennom ein antaking om at den karismatiske autoritet har (irrasjonell) aura.

---

<sup>80</sup> Eit omgrep han hentar frå Parsons: “‘Action is a system by virtue of its internal analytical structure.’ This determines the four references for the detailed analysis of action systems. These systems are composed of subsystems, each of which specializes in producing and maintaining one component of action: culture in values. Society in norms, personality in goals and the behavioral system [organism] in means and resources.” *TCA I* s. 235.

<sup>81</sup> Sjø Ibid. s. 221-2

<sup>82</sup> All kommunikasjon difor også er metakommunikasjon: i tillegg til den faktiske ytringa og innhaldet i denne, kjem den illukusjonære bindingsdimensjon, som er umogleg å tematisera isolert frå talehandlinga, då eitkvart forsøk på å tematisera det illukusjonære innhald medfører eit “nytt” illukusjonært innhald, i ein uendeleg regress.

<sup>83</sup> “A performative contradiction occurs when a constative speech act  $k(p)$  rests on noncontingent presuppositions whose propositional content contradicts the asserted proposition  $p$ ” *Moral Consciousness and Communicative Action Jürgen Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action (MIT press, 1990).* s. 80.

<sup>84</sup> “The very medium of mutual understanding abides in a *half-transcendence*. So long as the participants maintain their performative attitude, the language actually operates at their backs.” *TCA I* s. 125 (utheving i original). Vi kan aldri trå utanfor livsverda i det same modus som vi nyttegjer oss av livsverda på.

<sup>85</sup> Sjø *TCA I* s. 126

<sup>86</sup> *TCA I* s. 119

<sup>87</sup> Ibid. s. 107

<sup>88</sup> *TCA I* s. 287

<sup>89</sup> Ibid. s. 69

<sup>90</sup> Ibid. s. 293-4

<sup>91</sup> Sjølv om skiljet er analytisk meiner Habermas at dette er kvalitativt ulike sfærenr som finst i moderne samfunn – altså røyngleg – men han vil ikkje prøve å teikne opp skilje eksakt.

<sup>92</sup> *TCA I* s. 154

<sup>93</sup> Det er då slektskapsband vert svekkja, statar veks fram og strategisk handling aukar i omfang (noko som heng saman med marknadsøkonomiens frammarsj) at ein også treng utviding av lovverket, og vi ser korleis denne handlingsform allereie hjå Kant vert teke omsyn til i hans skilje mellom legalitet og moralitet: Ein treng det akseptable, det “tillate” som lovkategori (i tillegg til det påbode og det ulovlege) for å legitimere den normkonforme, men ikkje moralsk motiverte handling – den legale handling. Dette inneber de institusjonalisering av moral – moral vert med dette ein indre sak, medan lovar vert ein ytre kraft. Sjø Ibid. s. 165 og 174.

<sup>94</sup> Dette er skilje mellom to konseptuelle strategiar seier Habermas, ein internalistisk og ein eksternalistisk. Det gjeld å finne felles grunn kvar desse to perspektiva kan førast saman. Vi ser dette seinare i Ibid. s. 173: “... [T]he social system definitively bursts out of the horizon of the lifeworld, escapes from the intuitive knowledge of everyday communication practice, and is henceforth only accessible only to the counterintuitive knowledge of the social sciences[.]”

<sup>95</sup> Ansvar tyder her at ein kan orientera seg sjølv til kritisérbare gyldigheitskrav, at ein er budd til å fremje argument om ein må.

<sup>96</sup> Ibid. s. 150 (uthevingar i original).

<sup>97</sup> Ibid. s. 171. Nokre grunntrekk med pengemediet:

-Pengar minskar kommunikasjonens “utgift” (“fortolkingsenergi”) og dens fare for samanbrot gjennom å etablere eit kodifisert språk kvar “nytte” er det einaste målet med kommunikasjonen. Dette aukar friomsgraden for handling retta mot suksess, dvs. handling kvar empirisk motivasjon er prevalent.

-Dette skjematiserar mogleg respons og skapar ein forventning om objektiverande haldning aktørar i mellom.

-Pengar er eit sjølvtilstrekkeleg medium: det inneheld sine eigne kriteria for suksess. Det har heller ingen ibuande verdi, berre verdi i kraft av noko anna.

-Pengar må funderast i institusjonar (i motsetnad til daglegspråk), berre slik vert tillit etablert.

-Kan målast, lagrast og “be alienated in whatever amounts,” dvs. kan grenselaust fluktuera i verdi (inflasjon/deflasjon).

<sup>98</sup> Pruting er sjølv sagt eit unntak, men også her er syntaksen gjeve på førehand – i siste instans er det einaste som avgjer kor mykje ein er villig til å gje for varen ein vil kjøpe. Om prisen er før høg kan ein ganske enkelt oppgje interaksjonen med seljar (exit) utan at dette er å innrømme at “gyldigheitskravet” (prisen ein var villig til å gje for varen) var feilaktig.

<sup>99</sup> Ibid. s. 171

<sup>100</sup> Sjø Ibid. s. 268-9.

<sup>101</sup> Det er ikkje mogleg å teikne opp eit tydeleg skilje mellom pengar og makt; pengar er makt i somme høve og vice versa, då andre krefter enn kommunikativ makt kan vere tildriv for politiske avgjersler. Vi kan her berre tenkje på interesseorganisasjonar og lobbyistars innverknad på politiske avgjersler. Generali-

---

seringa av desse media reduserar faren for dissens og gjer såleis friksjonsfri interaksjon mogleg. Vi tenkjer her på såkalla "sosial makt", som skal nemne interessegrupper og store bedrifters innverknad på politiske avgjersler. Habermas forklarar korleis denne type faktorar kan skape eit skin av folkesuverenitet i *Jürgen Habermas, Between Facts and Norms, vol. 213, Polity (Polity, 1996)*., men vi har diverre ikkje høve til å utleggje denne forklaringa.

<sup>102</sup> *TCA I* s. 183

<sup>103</sup> *Ibid.* s. 186

<sup>104</sup> Sjå *Ibid.* s. 187.

<sup>105</sup> "[Individuals] do not have the option of a long-term absence from contexts of action oriented toward reaching an understanding. That would mean regressing to the monadic isolation of strategic action, or schizophrenia and suicide. In the long run such absence if [sic!] self-destructive." *Moral Consciousness and Communicative Action* s. 102 (sitat henta frå Steinhoffs bok, klammene er hans). Sjå også *TCA I* s. 234

<sup>106</sup> *TCA I* s. 355. Det er her Habermas gjeng utover Parsons (Habermas skuldar han for ei form for essensialisme og kulturell determinisme). Han gjer semantiske relasjonar til empiriske relasjonar, han neglisjerer kategoriskilnaden mellom aktørens val og systemets "problemløysingsdynamikk". Dette er å forvrengje relasjonen mellom det normative og det faktiske. Parsons tenkjer for monologisk, hevdar Habermas Sjå *Ibid.* s. 237, 246, 254.

<sup>107</sup> Parsons bilete er for harmonisk, han manglar difor analytiske verkty til å påpeike pataologiar med: "Parsons has to reduce sociopathological phenomena to systemic disequilibria; what is specific to social crises gets lost in the process." *Ibid.* s. 292

<sup>108</sup> Sjå *Ibid.* s. 284-5, 294

<sup>109</sup> *Ibid.* s. 318

<sup>110</sup> Dette er parafrasert frå *Ibid.* s. 305

<sup>111</sup> Habermas må nøye seg med å leggje det heile fram i teseform. Det er tanken om at den systemiske integrasjonforma i alle høve må institusjonaliserast (forankrast i livsverda) gjennom lovgjeving – noko som syner det normative legitimasjonsaspektet ved retten – som gjer det mogleg for Habermas å avlese, om ikkje konklusivt, i kva grad ein forskyving av sosial integrasjon har funne stad med utgangspunkt i formar for rettsleggjering. Dette kan takast til inntekt for tanken (sjå nedanfor) om at Habermas' modell for forvrentt språk er overflødig. Sjå *Ibid.* s. 309 for meir.

<sup>112</sup> *Ibid.* s. 375

<sup>113</sup> *Ibid.* s. 325

<sup>114</sup> *Ibid.* s. 354

<sup>115</sup> *Ibid.* s. 355

<sup>116</sup> *Ibid.* s. 355

<sup>117</sup> *Ibid.* s. 355

<sup>118</sup> *Ibid.* s. 186

<sup>119</sup> DDF s. 56

<sup>120</sup> "To speak as Husserl does, in discourse we bracket the general thesis" *Theory and Practice* s. 19

<sup>121</sup> DDF s. 57

<sup>122</sup> *Theory and Practice* s. 22. Siste utheving er mi.

<sup>123</sup> *Ibid.* 23-4.

<sup>124</sup> *TCA I* s. 388.

<sup>125</sup> Sjå *Ibid.* s. 388

<sup>126</sup> *Ibid.* s. 387

<sup>127</sup> *Ibid.* s. 387. Frå same side: "The contrast between the *homme* [...] and the *citoyen* [...] was always an ideology." Habermas syner dinest til to sosio-psykologiske leietrådar som kan indikera korleis ei medvitsforskyving har funne stad: 1) auking i narsissistiske forstyrningar og 2) ei skjerpning av ungdomsopprør. Det ville vore interessant å sjå på korleis Lacan forklarar liknande fenomen, men diverre har vi ikkje høve til dette.

<sup>128</sup> *TCA I* s. 388

<sup>129</sup> Sjå *TCA* s. 32-3

<sup>130</sup> *TCA II* s. 389

<sup>131</sup> *Theory and Practice* s. 24

<sup>132</sup> Jürgen Habermas, "Reflections on Communicative Pathology," *Jürgen Habermas, On the Pragmatics of Social Interaction, translated by Barbara Fultner. Cambridge: Polity (1974).*" s. 131 (klammer i original).

<sup>133</sup> Uwe Steinhoff, *The Philosophy of Jürgen Habermas: A Critical Introduction* (2009). (Frå no av "Steinhoff") s. 185

<sup>134</sup> "Reflections on Communicative Pathology" frå *On the Pragmatics of Social Interaction: Preliminary Studies in the Theory of Communicative Action* (2003) s. 147 (klammer i original).

<sup>135</sup> The comparison of these examples shows that communication can be systematically distorted only if the internal organization of speech is disrupted. This happens if the validity basis of linguistic communica-

---

tion is curtailed *surreptitiously*; that is, without leading to a break in communication or to the transition to openly declared and permissible strategic action. The validity basis of speech is curtailed surreptitiously if at least one of the three universal validity claims to intelligibility (of the expression), sincerity (of the intention expressed by the speaker), and normative rightness (of the expression relative to a normative background) is violated and communication nonetheless continues on the presumption of *communicative* (not strategic) action oriented toward reaching mutual understanding. "Reflections on Communicative Pathology" s. 154f (utheving i original).

<sup>136</sup> Steinhoff s. 189

<sup>137</sup> Det er likevel ikkje eintydig at dette er tilhøve, då vi kan tale om eit samspel mellom livsverd og system: "However, conflicts of identity, on the one hand, and the distorted communicative structures within which such conflicts smolder, on the other, are part of a circular process. The conflicts, as it were, cause the systematic distortion, yet can be traced back to deficiencies of ego organization (in the parents' generation), which in turn were *produced in deviant formative processes, that is, in families with distorted communicative structures.*" *Moral Consciousness and Communicative Action* s. 169f (mi utheving).

<sup>138</sup> Steinhoff s. 133.

<sup>139</sup> In other words, either we can avail ourselves of the clinical notion of normalcy without any problem—in which case we no longer need Habermas's [sic] "conceptual analysis of the meaning of 'mutual understanding'" – or we cannot – in which case this conceptual analysis does not provide us with all of the "transcendental necessities" of linguistic communication that allegedly constitute the standard of normalcy. In the former case Habermas's "conceptual analysis" is superfluous, in the latter it is insufficient. In fact it is the former case that holds. Steinhoff s. 191

<sup>140</sup> Sjå TCA s. 333. Habermas skil mellom ulike formar for strategisk handling: open og tildekkja: om fyrstnemnde finn stad er alle partar oppmerksame på at ein søker perlokusjonære mål, medan sistnemnde inneber at ein av partane ikkje er merksam kva den andre vil oppnå gjennom kommunikasjon. Han skil dinest mellom medviten og umedviten tildekking, kvar sistnemnde er den vi har omtala som systematisk forvrengd. Vi kan sjå dette som ein raffinert versjon av tesen om at det umedvitne er det som har vore ekskommunisert frå daglegspråket. Det er mogleg denne underordninga er tenkt annleis etter at systemrasjonalitetsomgrepet vart utarbeidd i TCA I, men så vidt det er oss kjent har det aldri vorte eksplisert av Habermas kvar ein kan plassera systematisk forvrengd kommunikasjon om ikkje som ein underkategori av systematisk handling. Vi tek dimed for gjeve at katalogiseringa held.

<sup>141</sup> I *Between Facts and Norms* er ikkje koloniseringstesen nemnd overhovudet: Habermas har oppjustert rettens rolle som sikringsmekanisme og avløyser for kommunikasjon. Om systemet har teke over livsverda kan ein framleis ikkje vite med sikkerheit, men som i TCA er rettsleggjerstendensar avgjerande indikatorar. Dersom offentlegheita er viril og institusjonane er lydhøyre for denne, kan lovverket fungera som ein kontrollerande bru mellom systemet og livsverda. Nok ein gang ser vi kontinuiteten i Habermas' tenking.

<sup>142</sup> Reifikasjonsanalysen er ikkje utelukkande kopla frå den økonomiske sfæren (dvs. frå problem knytt til kommodifisering); difor slepp han å nytte seg av (dei privilegerte, totaliserande) oversetjingsverktøy nytta av Marx og Frankfurterskulens fedre. Sjå TCA I s. 375, 378-83.

<sup>143</sup> Skiljet mellom desse aspekta kan koplast til Humboldts tanke om skiljet mellom energieia (aktivitet) og ergon (produkt): "Language as a finished product, a set of tools forged for future use, is in fact a precipitate of the ongoing activity. It is created in speech, and is in fact being continuously recreated, extended, altered, reshaped. This Humboldtian notion is the basis for another famous contribution of Saussure, his distinction between langue and parole." Charles Taylor, "The Importance of Herder," *Philosophical arguments* (1995), *Philosophical Arguments* (Harvard University Press, 1997), 97

<sup>144</sup> Saman utgjer desse aspekta *la langage*, talespråk som abstrakt system lausrive frå alle konkrete språk. Denne strukturen kjem berre til uttrykk (og då aldri i sin idealitet) gjennom det konkrete språkfelleskap og den individuelle ytringa. Det er her ikkje relevant å nytte særskild plass på skilje mellom desse dimensjonane, då dette skilje, mellom konkrete språkssystem og språket som universell størrelse, vert forkasta av Jakobson.

<sup>145</sup> Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics, Trans.*, vol. 117, Wade Baskin (New York: Philosophical Library, 1959) (1983), (frå no av *Course*) 1974 s. 14.

<sup>146</sup> Ibid s. 88

<sup>147</sup> "If words stood for pre-existing concepts, they would all have exact equivalents in meaning from one language to the next: but this is not true. French uses *louer (une maison)* 'let (a house)' in differently to mean both "pay for" and "receive payment for," whereas German uses two words, *mieten* and *vermieten*; there is obviously no exact correspondence of values. The German verbs *schätzen* and *urteilen* share a number of significations, but that correspondence does not hold at several points." *Course* s. 116

<sup>148</sup> *Freud as Philosopher* s. 87

<sup>149</sup> "The notion of value... shows us that it is a great mistake to consider a sign as nothing more than the combination of a certain sound and a certain concept. To think of a sign as nothing more would be to

---

isolate it from the system to which it belongs. It would be to suppose that a start could be made with individual signs, and a system constructed by putting them together. On the contrary, the system as a united whole is the starting point, from which it becomes possible, by a process of analysis, to identify its constituent elements.” *Course* s. 112

<sup>150</sup> Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master*, Trans, D. Brick (1991). (frå no av TUM) s. 173

<sup>151</sup> *Ibid* s. 88

<sup>152</sup> *Course* s. 115

<sup>153</sup> *Ibid*. s. 120

<sup>154</sup> Vi kan skilje mellom interne (mellom ytring og konsept) og eksterne forskjellar (mellom teikn og teikn). Eit konsept (signifisert) eller ytring (signifikant) vert definert utifrå kva det ikkje er (negativt) i ljøs av alle andre konsept og ytringar, medan relasjonen mellom teikn annleis – “two signs are not different from each other, but only distinct.” *Course* s. 118. Teikna er dialektisk samankopla – dei høyrer til den same strukturen – og difor ikkje ulike i emfatisk forstand. Dei komplementerar kvarandre, difor vert teiknets verdi bestemt både utifrå likskap og ulikskap. *Course* s. 118

<sup>155</sup> TUM s. 174

<sup>156</sup> *Ibid*. s. 175

<sup>157</sup> “Pure synchronism proved to be an illusion: every synchronic system has its past and its future as inseparable structural elements of the system [...] The opposition between synchrony and diachrony loses its importance in principle as soon as we recognize that every system necessarily exists as an evolution, whereas, on the other hand, evolution is inescapably of a systemic nature” Roman Jakobson: “K probleme razmeževa-nija fol’kloristiki i literaturovedenija” i *Readings in Russian Poetics*, L. Matejka and K. Pomorska, Cambridge, Mass. : M.I.T. Press

<sup>158</sup> *Ibid* s. 126

<sup>159</sup> *Ibid*. s. 121

<sup>160</sup> “Ved metonymi (“navnebytte”) erstatter man et ord eller en ordforbindelse med et annet ord eller en annen ordforbindelse som romlig, temporalt, kausalt, logisk eller erfaringsmessig er nær knyttet til det erstattede, f.eks. (redskapet eller) stoffet istedenfor tingen (“han ble lagt i jern”), rom, sted, land, tid i stedet for innhold eller person (“ta seg et glass, “Tyskland marsjerer” “London melder”, “Det 18. århundre trodde”), symbolet i stedet for det det betegner (“Europa under hakekorset”), eiendom eller tilbehør for eier, besitter (“ned med tronen, pengesekken og alteret!”), det frembrakte for frembringeren (“lese Ibsen”), egenskap i stedet for person eller ting (“age before beauty”), virkning i stedet for årsak (“svimlende høyder”). Som en undergruppe under metonymi oppfatter Jakobson synekdommen (del for helhet: “seil” for skip, (sjelden) helhet for del: “Allverden vet”; det spesielle for det generelle (“Per og Pål”) og omvendt. Den sentrale forskjell på metafor og metonymi er at to (el. flere) forskjellige livsområder eller forestillingssfærer ved metaforen knyttes sammen gjennom ett eller flere likhetspunkter, mens det ved metonymien skjer en forskyvning fra ett element til, et annet innen samme livsområde, samme “kontekst.”

<http://www.fag.hiof.no/lu/fag/norsk/3/301/Teori/Einar%20Eggen%20Metafor%20og%20metonymi.pdf>

Einar Eggen: “Metafor og Metonymi”(frå no av “Eggen”) s. 2

<sup>161</sup> Jakobson vil forkaste den strenge dikotomien mellom objektspråk og metaspråk; han held fast i at dette er to dimensjonar av same språk, i likskap med Habermas.

<sup>162</sup> Metaforens oppgave er å syne objektet ein ny dimensjon, gjennom å kople saman ulike metonymiske område. Det finst difor (sjølv sagt) grenstille kvar det er vanskeleg å skilje prosessane frå kvarandre, då det ikkje alltid er enkelt å påpeike om noko høyrer til same konnotative samanheng (metonymi) eller er del av eit anna omgrepsoverråde. Dette heng sjølv sagt og saman med graden av ulikskap i likskap, dvs. den språklege avstanden mellom metaforar.

<sup>163</sup> Eggen s. 3

<sup>164</sup> Eggen s. 7

<sup>165</sup> Eggen s. 11

<sup>166</sup> *Course* s. 30

<sup>167</sup> Paul J Thibault, *Re-Reading Saussure: The Dynamics of Signs in Social Life* (Routledge, 2013).: *The Dynamics of Signs in Social Life* (1997) s. 23-4

<sup>168</sup> Dette er ein slags pop-versjon av Hegel, men er inntil vidare tilstrekkeleg. Vi kjem attende til Hegel meir fyllestgjerrande etterkvart.

<sup>169</sup> “After the linguistic turn, the relation between proposition and fact replaces the relation between representation and object.” Jürgen Habermas, *Truth and Justification*, trans. Barbara Fultner (Mit Press Cambridge, MA, 2003). s. 3. Den språklege vendinga er vanleg å kople til den seine Wittgenstein, men vi finn ansatsar allereie i von Humboldt og Hegel.

<sup>170</sup> “The ontological assumption of the genetic primacy of nature further requires an epistemologically realist assumption of a mind-independent objective world. Yet within the linguistic paradigm the classical



---

form of realism that relies on the representational model of cognition and on the correspondence between propositions and facts is no longer viable.” *Truth and Justification*, s.10

<sup>171</sup> Ibid s. 16

<sup>172</sup> TAM s. 173

<sup>173</sup> Ibid. s. 184

<sup>174</sup> Ibid. s. 177

<sup>175</sup> Ibid. s. 182. Ein kan såleis aldri seie det siste ordet. Om ein meiner det er mogleg er ein psykotisk.

<sup>176</sup> Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, and Bruce Fink, "On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge 1972–1973. Encore: The Seminar of Jacques Lacan, Book Xx," *Trans. Jacques-Alain Miller. New York: Norton* (1998). s. 49

<sup>177</sup> *Écrits* s. 737

<sup>178</sup> For å avgrense rekkevidda av denne delen kan vi innleiingsvis påpeike at det ikkje vil verte snakk om å saumfare psykoanalysens empiriske status. Vi tek for gjeve at teorien har noko å fortelje oss, og let ein diskusjon kring vitskaplegheita liggje. Det er likevel verdt å nemne at alle psykoanalytiske teorielement er fundert i og avleia frå empirisk praksis, sjølv om det finst problem kva gjeld stringent etterprøvbarheit.

<sup>179</sup> Dette alluderer ein vanleg innvending mot Descartes: han sluttar frå at tenking *er*, til at ein tenkjande substans også må vere. Dette steget er illegitimt: det fyl ikkje automatisk frå aktivitet til instans som utførrar aktivitet – det er ein såkalla *non sequitur*, ein substansialisering av noko ikkje-substansielt, utan at stega i dette verkar rimelege. Det er (sjølv sagt) ikkje semje om dette filosofar imellom – ein kan hevde at Descartes ikkje kjem med ein deduksjon av sum res cogitans frå cogito ergo sum, men rettferdiggjjer tanken om ei sjeleleg substans distinkt frå kroppen via ideen (og provet) om Gud som garantist for at eins intuisjonar stemmer. Vi kan ikkje nytte meir plass på dette. Sjå JD Carney: “Cogito, Ergo Sum and Sum Res Cogitans”.

<sup>180</sup> Mladen Dolar, *Cogito as the Subject of the Unconscious* (2003). s. 13

<sup>181</sup> “These notions are opposed by the whole of analytic experience, insofar as it teaches us not to regard the ego as centered on the perception-consciousness system or as organized by the “reality principle” – the expression of a scientific bias most hostile to the dialectic of knowledge – but, rather, to take as our point of departure the function of misrecognition that characterizes the ego in all the defensive structures so forcefully articulated by Anna Freud. For, while *Verneinung* [negation] represents the blatant form of that function, its effects remain largely latent as long as they are not illuminated by some reflected light at the level of fate where the id manifests itself.” Jacques Lacan et al., *Écrits: The First Complete Edition in English* (WW Norton & Co, 2006). (Frå no av *Écrits*) s. 80 (klammer i original).

<sup>182</sup> Vi må halde Freuds innsikt om at det umedvitne ikkje kan plasserast innanfor noko spesifikt domene in mente. Vidare må vi merke oss at subjektet grunnleggande sett *er* umedvite, sjølv om det er ein symbolsk konstruksjon – det mistar ein del av seg sjølv gjennom å bli (performativt) del av språket.

<sup>183</sup> Ein kan difor skilje mellom røynelege, imaginære og symbolske aspekt av det røynelege. Overeg er t.d. eit røyneleg overskot av det symbolske, medan *objet petit a* er imaginært og symbolsk røyneleg. Det røynelege er det absolutt vanskelegaste omgrepet å skildre, då det insisterar utan å kjenne særskilde grenser. Ein måte å skilje mellom dei tre registra på er gjennom å påpeike korleis det røynelege er “både/og” (dvs. det røynelege kan ikkje oppdelast), det symbolske “og/eller” (kan delast i dikotomiar kvar ein kan skode begge alternativ som likestilde) og det imaginære “enten/eller” (fetisjering av opposisjonar i det symbolske, oppfatning av at ein må velje eit av alternativa ei erfarar, at dei ikkje er likestilde). “There are thus THREE modalities of the Real, i.e. the triad IRS reflects itself within the order of the Real, so that we have the “real Real” (the horrifying Thing, the primordial object, like Irma’s throat), the “symbolic Real” (the signifier reduced to a senseless formula, like the quantum physics formulae which can no longer be translated back into – or related to – the everyday experience of our life-world), AND the “imaginary Real” (the mysterious je ne sais quoi, the unfathomable “something” that introduces a self-division into an ordinary object, so that the sublime dimension shines through it).” Slavoj Žižek, *On Belief* (Psychology Press, 2001).s. 82

<sup>184</sup> TAM s. 46.

<sup>185</sup> Lacan skiftar etter kvart aksenten frå å det visuelle til det symbolske i møte med spegelbiletet. Då han skreiv “The Mirror Stage” er det framleis tenkt at barnet kjenner att seg i eit spegelbiletet, bokstaveleg tala – seinare hevdar Lacan at ein like gjerne kan tale om dette som eit møte med den store Andre, dvs. at det er ei spegling berre i overført tyding. Dette er instruktivt for lesinga vår, då vi vil syne korleis det symbolske alltid er implisert.

<sup>186</sup> Lacan skal seinare definera lyst som krav minus trong. Altså er lysta fullstendig fråkopla naturlege behov, den er fullstendig fundert i språket. Når vi snakkar om lyst i denne delen er det altså ein lyst som er inherent i språket vi omtalar, utan at det vert klårt *kvifor* språket har ein særskilt lyst før seinare.

<sup>187</sup> “The demand, although it appears to bear on the particular and unsubstitutable object of a need, actually calls for a signifier in which the subject can identify himself in his being: ‘In this way, demand annuls

---

(aufhebt) the particularity of everything that can be granted, by transmuting it into a proof of love' (1977a, 286/691)" TAM s. 207

<sup>188</sup> "A child who beats another child says that he himself was beaten; a child who sees another child fall, cries. Similarly, it is by identifying with the other that he experiences the whole range of bearing and display reactions – whose structural ambivalence is clearly revealed in his behaviors, the slave identifying with the despot, the actor with the spectator, the seduced with the seducer." *Ecrits* s. 92

<sup>189</sup> Her er ein lita avklaring på si plass: om vi skriv "den andre" (med liten "a") er det snakk om den andre som imaginær størrelse, dvs. mora, den fyrste ein identifiserar seg med (her sett frå barnets perspektiv (altså før det aktivt nyttar språk)), medan vi skriv "den Andre" eller "den store Andre" om vi snakkar om den andre som språkleg aktør og manifestasjon av det Symbolske, dvs. faren, den andre sekundære identifikasjonsinstans. Då vi talar om mora og faren talar vi ikkje om konkrete mødre eller fedre, men det desse kategoriane representerar frå barnets perspektiv. Dette er såleis metaforar for myndigheitspersonar. Den andre er likevel aldri berre imaginær, og skilje vert forskyvd så fort ego har trådd inn i språket, av di eit nytt element vert til, *objet petit a*, som tyder "den vesle andre" tek staden tidlegare okkupert av ego. Ein kan seie at dette nettopp er det imaginære med situasjonen – at det imaginære aldri er isolert. Vi skal etter kvart sjå kvifor vi ikkje kan snakke om den andre som reint imaginær eller symbolsk, då det skal verte klårt at begge desse versjonane av den andre er prega av eit manglande strukturmoment. Avgjerande er det i alle høve å påpeike at den A/andre aldri berre er den imaginære andre: bak den tilsynelatande dyaden med mora er alltid den store Andre – faren. Likevel kan ein identifisera med den imaginære andre på spegelstadiet, og seinare med (a) som er denne vesle andre *etter undertrykkinga*.

<sup>190</sup> "Between the immediate experience of things and their representation, a dissociation necessarily intervenes that detaches the qualities and the existence proper to the object from the impressions and the actions in which it is initially implicated, by attributing to the object, among other essential traits, those of exteriority. Representation is possible only at that price. The representation of the body proper insofar as it exists, necessarily satisfies that condition and can be formed only through self-exteriorization. ... The whole work [of the child] therefore consists in the child's giving himself images of himself analogous to those he can form outside himself, and which, moreover, he can form in no other way. ... For it is in the nature of images to belong to space." Wallon, *Les origines*, s. 172-7. Sitat henta frå TUM s. 47 s. 172-7 (klammer og utsnitt gjort av Borch-Jacobsen).

<sup>191</sup> "Why did Lacan forget that so quickly? Was it because this spec(tac)ular staging was the only way of objectifying a mimesis that otherwise would have been untheorizable, ineffable, and unrepresentable? No doubt; but who says that the stakes for the actor are knowledge, self-knowledge via (the gaze of) the other that freezes him into a statue, an idol? Isn't his joy (or his anguish) above all to play his role, to move inside the pathetic scene that he incarnates?" TUM s. 70

<sup>192</sup> *Ibid.* s. 69. Her er Lacan influert av Melanie Kleins tanke om at ein arkaisk form for overeg er knytt til mora.

<sup>193</sup> *Ibid.* s. 76

<sup>194</sup> Dette kan forklare kvifor Lacan er skeptisk til empirisme og/eller common sensisk tenking overhovudet, og er meir rasjonalistisk enn ein kanskje skulle tru *prima facie*. Lacan er ikkje mot det ureine, men vil til livs det vi kan kalle ei visuell velvilje innanfor filosofien, ei tendens som fører med seg manglande merksemd for den symbolske struktureringa av sanseintrykk.

<sup>195</sup> Kastrasjonen er symbolsk av di ein ikkje kan tale om fallos som anna enn ein signifikant, ein antaking som berre kan syne seg gjennom andre signifikantar, som hól i meningsstrukturen. Den er symbolsk fordi den er ein føresetnad for det symbolske (og symbolsk subjektivitet) overhovudet, sidan subjektets plass vert beredt av objektet. Fallos står som representant for harmoni ein meiner å ha vore i før ein vart del av språket. Dette er den fundamentale fantasien – undertrykkinga som dannar det umedvitne. Denne fantasien funderer det det Lacan kallar røynda, den medvitne overflate av verda slik vi erfarer den, som står i motsetnad til det røynelege (det umedvitne). Dette skjer ikkje på ein voluntaristisk eller deliberativ måte, men som eit eit "tvunge val".

<sup>196</sup> Vi ser korleis Lacans teori er ein kvar dei vanlege skila mellom indre/ytre, passiv/aktiv, subjekt/objekt vert utfordra. Fyrst når vi syner korleis temporaliteten i prosessane vi har omtala er tenkt, kan vi forstå kvifor det tilheld seg slik. Inntil vidare må vi merka oss at det symbolske, slik vi har beskrive det frå barnets perspektiv, alltid er tilstades, men i ein viss forstand berre som proto-symbolsk. Vi kan nytte oss av Habermas definisjon av det før-språklege som det ikkje enno proposisjonalt differensierte språket for å få eit grep om kva dette skal tyde. Det er avgjerande at tale om proto-symbolske ikkje er meint å alludere til genetiske teoriar om korleis vi frå fødselen av ei medfødt språklege kapasitet, ein naturleg disposisjon til språk. Dette er å seie for mykje for Lacan.

<sup>197</sup> I semiotikken forklarar ein skiljet mellom symbol, ikon og indeks utifrå nærleik til tingen som vert signifikert: symbolet er arbitrært kopla til det den signifiserar, ikonet etterliknar det signifikerte og indeksen er direkte knytt til det signifikerte. Fallos er eit reint symbol av di det signifikerte ikkje finst. Sjå Daniel Chandler, "Semiotics for Beginners," <http://users.aber.ac.uk/dgc/Documents/S4B/sem02.html>.

<sup>198</sup> Jacques Lacan: *The Seminar of Jacques Lacan: Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis* (1988) s. 272/315

<sup>199</sup> Ego er eit (polymorft) seksuelt vesen samstundes som det er skrive inn i språket frå fyrste stund. Den imaginære tilstand er difor denaturalisert av Lacan. Ein kan ikkje tale om id eller det umedvitne per se. Biologien er alltid forstyrta av den Andres lyst, og det faktum at barnet ikkje maktar å gripe kva dette inneber gjer at det må late seg underkaste.

<sup>200</sup> Blikket går difor utover aksent subjekt-objekt, og peiker mot ein tredje posisjon (den store Andre), ein posisjon innanfor det symbolske kvar ein forsøker å sjå seg sjølv frå. Vi skal sjå meir på dette etter kvart.

<sup>201</sup> Dette er Lacans innvending mot Sartre, som hevda at den blikket frå den andre "[...] [I]s the disappearance of the Other's eyes as objects which manifest the gaze." Lacan replies, "Is this a correct phenomenological analysis? No. ... The gaze is seen" (1977b, 84/79; translation modified), that "underside of consciousness" is phenomenalized. How? As an incongruous stain (1977b, 74/71) in the painting-mirror of the visible – not, therefore, as an eye in which I see myself see or see myself seen, but as an eye that gazes at (concerns) me all the more in that it does not see me, in that it stains the mirror." TUM s. 236. (mine klammer, resten i original). Sartre koplar blikket til subjektpolen, medan Lacan koplar blikket til den store Andre, kvarfrå blikket er eit objekt subjektet tilstrevar.

<sup>202</sup> *Ecrits* s. 5

<sup>203</sup> Mikkel Borch-Jacobsen and Douglas Brick, "The Oedipus Problem in Freud and Lacan," (1994). s. 272

<sup>204</sup> Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (W. W. Norton & Company, 1990)., s. 34 (ibid s. 273).

<sup>205</sup> "The Oedipus Problem" s. 279. Vi vil nytte oss ekstensivt av Borch-Jakobsens analysar av identifikasjon i Lacan i denne delen.

<sup>206</sup> For ordens skuld: når vi talar om farsmetaforen, the-name-of-the-father, Overeg og Herresignifikant refererar vi til ulike aspekt ved det same fenomen – effektar av at ego vert framandgjort i det symbolske. Farsmetaforen beverkar konstitusjonen av den symbolske autoritet, og er nærast einstyddande med the-name-of-the-father, som er den symbolske idealiseringa (ego-ideal) som fyl av denne underkastinga; Herresignifikanten (røyngleg) er tydeleg relatert til dette, og skal denotera *det ein må undertrykkje* for å kome inn i det symbolske (imaginær fallos, ideal-ego), som difor berre gjev seg til kjenne gjennom avleia fenomen. Overeg er den undertrykkande undersida av desse instansane, og såleis eit røyngleg (umogleg å symbolisera) aspekt ved det symbolske. Alle fenomena får si konkrete meining retroaktivt.

<sup>207</sup> Det er altså ikkje snakk om å ha fallos, men å vere fallos for mora (som ein har innsett at manglar fallos, sidan ho søker utover mot ein annan). Aggressiviteten er mot faren av di barnet trur faren har tatt frå mora fallos.

<sup>208</sup> Ibid. 280

<sup>209</sup> Slavoj Žižek, *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (Verso, 2012). (Frå no av LTN)s. 669

<sup>210</sup> the stakes in this rivalry are not the maternal object that the child would like to have, but rather the phallic "object" that he would like to be, in his capacity as ego. Here, the Oedipal conflict is very clearly (much more clearly than in Freud, anyway) a "struggle for pure prestige". TAM s. 221

<sup>211</sup> Ibid. s. 24

<sup>212</sup> Ibid. s. 223-4

<sup>213</sup> "Lacan tries to cut the Gordian knot of the Oedipus (of dialectic) by separating the two "faces" of identification: on one side, the somber "specular double" of the superego (1984, 61), whose archaic and ambivalent character Lacan stresses – archaic and ambivalent because it is profoundly narcissistic (and thus profoundly sadomasochistic and castrating) (1984, 60-61); on the other side, the good "example" of the ego-ideal (1984, 64), which "substitutes for the double" and represents its properly sublimating "completion and metamorphosis" (1984,107). In short, the other who I must be (the ego-ideal) is not the same as the one who I must not be (the superego); or the other with whom I identify must be other than the "other-me." Ibid. s. 37 (tekst lik som original).

<sup>214</sup> Slavoj Žižek, *How to Read Lacan* (Granta, 2006).s. 80

<sup>215</sup> "The Oedipus Problem" s. 279 (utheving i original).

<sup>216</sup> Den store Andre kan seiast å referere til kultur – "the symbolic orders of language, representation, ritual and other socio-cultural processes which form understanding." Dennis Atkinson, *Art in Education: Identity and Practice*, vol. 1 (Springer, 2002). s. 117

<sup>217</sup> Om ein strevar etter å oppnå ego-idealet kjem den same skulda, ein kjenner seg då skuldig i å ha oppgeve det primære identifikasjonsobjektet, ideal-egoet. "[T]hat the guilt materialized in the pressure exerted on the subject by the superego is not as straightforward as it may seem: it is not the guilt caused by the failed emulation of the ego ideal, but the more fundamental guilt of accepting the ego ideal (the socially determined symbolic role) as the ideal to be followed in the first place, and thus of betraying one's more fundamental desire (the primordial 'passionate attachment', as Butler would have put it)? If one follows Lacan, one can thus account for the basic paradox of the superego, which lies in the fact that the

---

more I follow the orders of the ego ideal, the more guilty I am- Lacan's point is that, in following the demands of the ego ideal, I am in effect guilty - guilty of betraying my fundamental phantasmic 'passionate attachment'. In other words, far from feeding off some 'irrational' guilt, the superego manipulates the subject's actual betrayal of his fundamental 'passionate attachment' as the price he had to pay for entering the socio-symbolic space, and assuming a predetermined place within it." Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso Books, 2000). (frå no av TTS)s. 268

<sup>218</sup> Her kan trekkje inn den ovanfor omtala lagnadskausaliteten: "In Hegelian terms, the paranoid criminal passes from the opposition of the "in-itself" and the "for-itself" to their dialectical resolution. Realizing that he has struck out at himself in the other, whom he thought he hated, he reconciles himself with himself, since now he knows himself to exist in that other."The Ultimate Master s. 26. Lagnad er her del av den daglegdagse oppgåen i den andre, konsekvens av underkastinga under farens lov.

<sup>219</sup> At desse to aspekta (symbolsk og røyning) verkar konvergera i ein og same person er i fylgje Lacan eit historisk bestemt og moderne fenomen, ein konsekvens av at ein ikkje lenger lét seg innordne i det symbolske i same grad som før: den moderne refleksivitet har gjort at vi lausriv oss frå våre sosiale rollar, noko som innber lausriving frå ego-ideal: "Indeed, in primitive societies the accession to the sexual ego-ideal is carried out not through identification with the real father (the taboo father, who prohibits identification), but through initiatory identification with a totem (that is, in Lacan's later vocabulary, with a pure "symbol" or "name" of the father: this or that symbolic animal or plant)." The ultimate Master s. 39. At det ikkje lenger er mogleg å skilje mellom den faktiske faren (tabu) og symbolet på faren (totem) skal avføde moderne patologiar, liknande dei Habermas nemner (ungdomsopprøyr og narsissisme (sjå del 2)). Sosiale instinkt vert til gjennom at ein straffar seg sjølv for den hatefulle identifikasjonen med faren, ein straffar seg sjølv for ynskje om å vere noko ein ikkje kan vere. Ideal-ego er difor ein forsvarsmekanisme mot farens forbod mot å vere som han. Den symbolske kastrasjon er temjande, men har hamna i ubalanse då det symbolske har mista kraft.

<sup>220</sup> TAM s. 34. Vi skal gje Hegel meir armslag i den neste delen om Žižek og ideologi.

<sup>221</sup> *How To Read Lacan* s. 11. Vi kan sjå tydelege likskapstrekk mellom denne tanken om den store Andre (som både er det språklege feltet vi opererer innanfor, og kan krystallisera seg i enkeltindivid, representantar) og Heideggers "das Man" som er ein slags implisitt strukturering av korleis vi tenkjer. "Vi nyter og morer oss slik man nyter; vi lesar, ser og bedømmer litteratur slik man ser og bedømmer; men vi trekker oss også tilbake fra den "store hop" slik man trekker seg tilbake; vi synes det er "opprørende" som man synes er opprørende. Dette man-et er ingen bestemt, men er samtidig alle (vel å merke ikke som sum). Man-et foreskriver hverdagslighetens værensmåte." *Væren og tid* s. 150. Vi kan vidare merke oss at das Man berre er symbolsk frå Lacans perspektiv, og at Heidegger, som tek til orde for menneska si radikale endelegheit verkar mangle det umedvitne som ein uendeleg dimensjon.

<sup>222</sup> How to read Lacan s. 69

<sup>223</sup> Slavoj Žižek, *The Parallax View (Short Circuits)* (Boston: The MIT Press, 2006). (Frå no av TPW) s. 122-3

<sup>224</sup> LTN s. 599

<sup>225</sup> Sjå TAM s. 230

<sup>226</sup> TAM s. 233-4. (Utveving og utsnitt i original, klamme innsett av underteikna).

<sup>227</sup> Eit viktig aspekt, som vi diverre ikkje kan forklara tydeleg er kva rolle mora spelar i dialektikken mellom far og søn: mora er nemleg underkasta eit eige forbod (mot incest): det har ikkje lov å reintegrera barnet (hennar produkt) i seg sjølv, det har ikkje lov ynskje seg ego som objekt (for mora: symbolsk fallos) – for Lacan er dette nærast viktigare enn at barnet ikkje skal attrå mora, av di dette trugar med å redusera subjektet til eit objekt – noko som vil leie subjektet ut i psykose.

<sup>228</sup> "[T]he fundamental paradox of the point de capiton: the 'rigid designator', which totalizes an ideology by bringing to a halt the metonymic sliding of its signified, is not a point of supreme density of Meaning, a kind of Guarantee which, by being itself excepted from the differential interplay of elements, would serve as a stable and fixed point of reference. On the contrary, it is the element which represents the agency of the signifier within the field of the signified. In itself it is nothing but a 'pure difference': its role is purely structural, its nature is purely performative - its signification coincides with its own act of enunciation; in short, it is a 'signifier without the signified'. The crucial step in the analysis of an ideological edifice is thus to detect, behind the dazzling splendour of the element which holds it together ('God', 'Country', 'Party', 'class' ... ), this self-referential, tautological, performative operation." *The Sublime Object of Ideology* s. 109

<sup>229</sup> TPW s. 50

<sup>230</sup> Retning innanfor kristendomen med opphav i dei fyrste århundra etter Kristi' daud som forkynnar at vi lev i ein verd kontrollert av ein vond gud som villeiar oss, men at det skal kome ein god frelsande gud som lét oss gjennomskode denne illusjon. Når denne guden kjem vil vi oppnå kunnskap (*gnôsis*). (Sjå <http://www.iep.utm.edu/gnostic/>) Vi skal dinest sjå at også Habermas kan skuldast for dette med si koloniseringsese.

---

<sup>231</sup> Ecrits 344

<sup>232</sup> TAM s. 193

<sup>233</sup> Skilje mellom det Symbolske og det Reelle er knytta til Jakobsons skilje mellom den syntagmatiske (symbolske) språkfunksjonen – som bind saman språket assosiativt eller utfrå semantisk nærleik struktur-elementa imellom – og den paradigmatiske, som er å rekne som ein reint logisk matrise (form). Nettopp dette skil Lacan frå postmodernisme, som fornektar at det finst eit paradigmatiske relasjonsregister. Dette registeret er det umedvite.

<sup>234</sup> LTN s. 598

<sup>235</sup> Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (Verso, 2002). s. 23. Žižek siterar her Jacques Lacan, *Le Seminaire, livre XVII: L'Envers de la psychanalyse (1969-70)* (uautorisert manuscript).

<sup>236</sup> Allereie i delen om Habermas såg vi at ordet retroaktivitet vart nytta for å beteikne måta subjektet er i stand til å transcendera tradisjonens overleveringar, men for Habermas tyder dette noko anna enn for Lacan, då det omhandlar dialogens kontekstrascenderande telos. Vi kan spørje oss om Lacan manglar respekt for “the arrow of time”, det lineære, fysikalske tidsomgrepet. I ein viss forstand gjer han det: han vil reversere omgrepet for å forklara korleis erfaringar gjort på eit tidlegare stadium ikkje har noko tilskrive meining på stadiet kvar dei var erfarte, men er pregnante med meining som berre syner seg i retrospekt og endrar sjølve erfaringa; men han talar då ikkje om ytre kausalitetsrelasjonar, og det ville vere absurd om han hevda at (t.d.) ein verknad kom før årsaka i fysisk forstand. Å hevde at det finst fenomen som ikkje adlydar “the arrow of time” er å seie at det finst fenomen som stend utanfor tida, som alltid er forseinka. Ikkje overraskande talar vi her om det umedvitne.

<sup>237</sup> “The root of these shifts in the meaning of big Other is that, in the subject’s relation to it, we are effectively dealing with a closed loop best rendered by Escher’s famous image of two hands drawing each other. The big Other is a virtual order which exists only through subjects “believing” in it; if, however, a subject were to suspend its belief in the big Other, the subject itself, its “reality” would disappear. The paradox is that symbolic fiction is constitutive of reality: if we take away the fiction, we lose reality itself. This loop is what Hegel called “positing the presuppositions.” This big Other should not be reduced to an anonymous symbolic field—there are many interesting cases where an individual stands for the big Other.” LTN s. 92

<sup>238</sup> “I am, of course, aware of the importance of imaginary impregnations (Pragung) in the partializations of the symbolic alternative that give the signifying chain its appearance. Nevertheless, I posit that it is the law specific to this chain which governs the psychoanalytic effects that are determinant for the subject – effects such as foreclosure (Verwerfung), repression (Verdrangung), and negation (Verneinung) itself – and I add with the appropriate emphasis that these effects follow the displacement (Entstellung) of the signifier so faithfully that imaginary factors, despite their inertia, figure only as shadows and reflections therein.” Ecrits s. 6. Paranteser og utheving i original.

<sup>239</sup> [I]n the imaginary, the *objet a* plays a role exactly analogous to the one played by the phallic signifier in the domain of the symbolic: that of embodying the absence of the subject. In reality, the same logic is at work in both realms, with just a slight difference of register. Just as the symbolic phallus was the object of the desire of the Other with which the subject must “not identify,” so at present the *objet a* of phantasy is the lost object of the Other with which the subject identifies, without being able to identify himself in it. Just as the phallus was the signifier of the enigma of what I am (*not*) for the desire of the Other, so at present the *objet a* is its image. TAM s. 237. “Each of the two lacks can operate independently of the other: we can have the lack of the signifier, as when we have a rich experience for which “words are missing:” or we can have the lack in the visible for which, precisely, there is a signifier, namely the Master-Signifier, the mysterious signifier which seems to recapture the invisible dimension of the object.” LTN s. 598

<sup>240</sup> Ibid. s. 645

<sup>241</sup> At vi nyttar oss av ordet “anerkjenne” i denne delen indikerar at vi snakkar om ei hegelsk rørsle, kvar slaven anerkjenner korleis herren er avhengig av denne (slaven) for å oppretthalde eigen eksistens: “To confirm this suspicion, let us begin by briefly recalling the dialectic of master and slave according to Hegel and/or Kojève: This dialectic, as Lacan correctly says, is a dialectic of “self-consciousness”; it is also, as he no less faithfully repeats, a dialectic of “desire.” Indeed, Hegel writes that “self-consciousness is desire (Begierde) in general,” in the precise sense of a desire desiring itself in “objects” (in “others”) that it immediately negates as such. TAM s. 87. Det er viktig å merke seg at Lacan vil seie at nyting er på slavens side. Herren finst berre såframt slaven trur på han – sålenge slaven ikkje ser herrens mangel. Slaven er såleis den som veit sanning, om enn berre umedvite.

<sup>242</sup> LTN s. 598

<sup>243</sup> “Is, then, the *objet a*, the signified of the S1 of the Master-Signifier? It may appear so, since the Master-Signifier signifies precisely that imponderable X which eludes the series of positive properties signified by the chain of “ordinary” signifiers (S2). But, upon a closer look, we see that the relationship is exactly

---

the inverse: with regard to the division between signifier and signified, the objet a is on the side of the signifier, it fills in the lack in/of the signifier, while the Master-Signifier is the “quilting point” between the signifier and the signified, the point at which the Signifier falls into the signified.” LTN s. 599

<sup>244</sup> MoE s. 30

<sup>245</sup> At både Habermas og Žižek trekk ein parallell til Poppers omgrep om den tredje verda talar for dette. “[...] The big Other is thus close to what Karl Popper, in his late writings, designated as the Third World, neither objective reality nor subjective inner experience.” LTN s. 185–6

<sup>246</sup> Signifikanten har to aspekt ved seg, den syner seg både som imaginær gestalt (t.d. røyst), og som symbol (signifikant), men kan ikkje syne seg som begge deler samstundes: “the linguistic sign must necessarily register upon perception as a gestalt, yet in order to function as a signifier the gestalt of its perception must immediately dissolve itself.” *Freud as Philosopher*, s. 90 (utheving i original). “... Lacan remarks on this self-evacuating character of the signifier. Lacan compares it to a “melting pot”, in the sense that “there is always a passage, namely something that is beyond each one of the elements which are articulated, and which are by their nature fleeting, vanishing, that it is the passage from one to the other which constitutes the essential of what we call the signifying chain... [O]ne of the fundamental dimensions of the signifier is to be able to cancel itself out.” Ibid. s 91.

<sup>247</sup> “Condemned to choose among the possibilities offered to it—that is, to *negate* one possibility for the sake of another – it perpetually “goes beyond” every being, and this “transcendence” makes up its entire Being – which at the same time is no (present, subsisting, substantial, and so on) being. *Dasein’s* Being, insofar as it is “*transcendens* pure and simple,” is no-being, no-thing, nothing (*Nichts*). TAM s. 15

<sup>248</sup> “This is how “there is something rather than nothing”: in order to arrive at something, one has to subtract from nothing its nothing(ness) itself, that is, one has to posit the primordial pre-ontological Abyss “as such”; as nothing, so that, in contrast to (or against the background of) nothing, something can appear. What precedes Nothing is less than nothing, the pre-ontological Multiplicity whose names range from Democritus’s *den* to Lacan’s *objet a*. The space of this pre-ontological multiplicity is not between Nothing and Something (more than nothing but less than something); *den* is, on the contrary, more than Something but less than Nothing.” LTN s. 495

<sup>249</sup> “Ek-sistentialism [og psykoanalyse – R.S.H] is not a “humanism”: the moment when human *Dasein* finally realizes its ultimate possibility is the moment of its death – that is, the impossible moment when it no longer ek-sists, or when it simply is no longer there (Nicht-mehr-Dasein). *Dasein’s* freedom, which makes it transcend all being, is a “freedom-toward-death” (Freiheit zum Tode) and, as such, cannot be appropriated. Thus, Being-there, as long as it ek-sists, is nothing but a perpetual “Being-toward-death” (Sein-zum- Tode).” TAM s. 15

<sup>250</sup> Denne splittinga utgjer lystårsaka – som Borch-Jacobsen kallar “den absolutte herre” (tittelen på boka hans) – ein vil påtreffe i terapi – der ein konfronterar (a) i alle dens avatarar, og gjennom (a) tangerer meiningsstrukturens underside, den tapte signifikanten. Språket er instansen som står for den symbolske kastrasjon, som gjer bornets trong om til subjektets lyst gjennom ofring av “libidinøst” overskot. Det er difor berre gjennom det symbolske (A) at menneskje vert tilfredstild. (Dette forklarar kvifor sanning ikkje kan tenkjast relativt frå språk.)

<sup>251</sup> Ordet “extimat” skal denotera at ein framand lekam utgjer subjektets kjerne, og at ein dimed ikkje kan skilje rigid mellom ytre og indre. Det kan lyde som eit indre utland, men her er det ikkje snakk om noko *stricto sensu* ytre eller indre, utan vi kan seie at det er det for Habermas heller. “Prior to it, there is a relationship to another subject who is not yet properly ‘subjectivized’, a partner in a discursive situation, but one who remains the ‘neighbour’ as the ex-timate foreign body absolutely close to us.” TTS s. 52. Sjå del om det uhyggelege nedanfor.

<sup>252</sup> “Things are similar with Cantor’s conceptualization of different modalities of the infinite: the transfinite and so forth. The distinction between “transfinite” and “infinite” as elaborated by Cantor roughly fits the Hegelian distinction between “true” and “bad” (or “spurious”) infinity: with the “bad infinity,” we never actually reach the infinite, another unit can be added to every number, and “infinity” here refers precisely to this constant possibility of adding, to the impossibility of ever reaching the ultimate element in the series. What if, however, we treat this set of elements forever “open” to addition as a closed totality and posit the infinite as an element of its own, as the external frame of the endless set of elements it contains? The transfinite is thus a number or an element with the paradoxical property of being insensitive to addition or subtraction: whether we add a unit to it or subtract one from it, it remains the same. Did not Kant in a similar way construct the concept of the “transcendental object”? One is tempted to risk a pun here: Kantor. The transcendental object is external to the endless series of empirical objects: we arrive at it by way of treating this endless series as closed, and positing an empty object outside of it, the very form of an object, that frames the series. It is also easy to discern a further homology with the objet petit a, the Lacanian object-cause of desire: the latter is also “transfinite,” namely an empty object that frames the endless set of empirical objects [mi utheving]. In this precise sense, our two *objets petit a*, voice and gaze, are “transfinite”: in both cases, we are dealing with an empty object that frames the “bad

---

infinity” of the field of the visible and/or audible by giving body to what constitutively eludes this field [mi utheving] (on this account, the object-gaze is a blind spot within the field of the visible, whereas the object-voice par excellence is of course silence).” LTN s. 650

<sup>253</sup> Dobbeltgjengaren seg til kjenne på dei mest upassande tidspunkt (i det subjektet tilsynlatande er i ferd med å fullbyrda bægjeret, t.d. i den seksuelle akta) – dette er opplevd av subjektet som hindrande. Samstundes som *objet a* er det som styrte begjæret mot eit særskild objekt i utgangspunktet, som lot det konkrete objektet anta sin sublime form. Altså er *objet a* både moglegheit-og umoglegheitsvilkår for be-  
gjær.

<sup>254</sup> Freud siterar her E. Jentsch. Sigmund Freud, *The Uncanny* (Penguin, 2003). (2003) s. 135

<sup>255</sup> Sjø Ibid. s. 143

<sup>256</sup> Ibid. s. 148

<sup>257</sup> Karakterisert av animisme og illusjonen om tankens omnipotens; dvs. manglande skilje mellom tanke og røynd – jf. Habermas’ skildring av primitive samfunn: dei manglar distanse mellom dei ulike aspekta av verda, kan rekne ein subjektiv tanke som eit objektivt fenomen, men kausalvirking på den ytre verda. Vi kan vidare merke oss at Dolars artikkel om det uhyggelege er vår for korleis det uhyggelege har endra seg, korleis ein ikkje kan tale om det uhyggelege på same måte i det før-moderne, “largely covered (and veiled) by the area of the sacred and and socially sanctioned.” Det hadde difor sin særskilde ekskluderte stad i samfunnet (i form av tabu etc.). I det moderne er det annleis: det uhyggeleg lét seg ikkje lenger plasserast “[...] it became uncanny in the strict sense”. Båe sitat frå “I Will Be There on Your Wedding Night” s. 7.

<sup>258</sup> “The Uncanny” s. 144

<sup>259</sup> Dette er Lacans nyoppfunne franske ord for det. Ein ekvivalent på fransk fanst ikkje før Lacan.

<sup>260</sup> Mladen Dolar, “I Shall Be with You on Your Wedding-Night’: Lacan and the Uncanny,” *October* 58(1991). s. 6

<sup>261</sup> Ibid. s. 12

<sup>262</sup> Ibid. s. 12

<sup>263</sup> “[...] [I]magine that one could see one’s mirror image close its eyes: that would make the object as gaze appear in the mirror. This is what happens in the double, ant the anxiety that the double produces is the surest sign of the appearance of the object.” Ibid. s. 13. Dette er det umoglege blikket: blikket som ser korleis subjektet er tilstade som fråvær.

<sup>264</sup> Ibid s. 19

<sup>265</sup> *New Introductory Lectures* s. 65

<sup>266</sup> Dette siste verkar Lacan vere einig i (overeg er røynd), men samstundes har vi sett at dei ulike registra er så samanfiltrat at ein ikkje kan seie at noko er på eit djupare erfaringsnivå enn noko anna, sidan det finst røyndlege aspekt av det imaginære og symbolske. Lacan hevdar at overeg berre kan signifiserast generisk, som konskevans av at forsøket på å uttale farens lyst var mislukka.

<sup>267</sup> “Psychoanalysis deals not with the severe authoritarian father who forbids you to enjoy, but with the obscene father who enjoins you to enjoy, and thus renders you impotent or frigid much more effectively. The Unconscious is not secret resistance against the Law; the Unconscious is the prohibitive Law itself.” TTS s. 345

<sup>268</sup> “[...][A] political standpoint can be quite accurate (‘true’) as to its objective content, yet thoroughly ideological; and, vice versa, the idea that a political standpoint gives of its social content can prove totally wrong, yet there is absolutely nothing ‘ideological’ about it” Mapping Ideology s. 7

<sup>269</sup> Mapping Ideology s. 10

<sup>270</sup> The Sublime Object of Ideology s.

<sup>271</sup> “I Shall Be with You on Yout Wedding Night” s. 19

<sup>272</sup> LTN s. 707

<sup>273</sup> “While the (anti-Semitic figure of the) “Jew” really is a kind of “symptom” of Nazism, Nazism is definitely not in any symmetrical way a symptom of Judaism, the return of its repressed, its inner truth, for it is an obscenity to say that, in their struggle against Nazism, the Jews “fling away as absolutely worthless the true gold they should never have found elsewhere.” LTN s. 303

<sup>274</sup> Ein randbemerkning: Ein kan seie at representasjonisme (som på mange måtar søker å innfange barnets erfaring på spegelstadiet) i alle formar strukturlikt den mrxistiske og ideologiske ideologimodellen. “Fiksjonelt” er likevel ikkje det same som “usant”, det fortel oss snarare om ein slags “narrasjonens omnipotens”.

<sup>275</sup> Kvifor dette ikkje irrasjonalisme eller vitalisme? Det er ikkje vitalisme av di det her ikkje er snakk om å kome attende til ein opphavelig tilstand, einskap med ein undertrykt livskraft. Eit val av å leve ut eins livskraft er eit val av psykose: då det ikkje er tale om noko performativt subjekt på tidspunktet kvar undertrykkinga av fallos fann stad, er det ikkje tale om fridom i emfatisk forstand: valet er mellom “penga eller livet!”. Om ein vel å behalde pengane mistar ein både pengane og livet. Valet er dimed så avgrensa at det einaste ein kan velje utanom å underkaste seg er å stå utanfor språket (psykose), eller meir presist:

---

ein kan velje å vere ute av stand til å skilje mellom bilete og språk, å ikkje vere merksam den minimale forskjell mellom desse dimensjonane. Om ein vel noko som ikkje passar inn i paradigme, mistar ein paradigme sjølv. Difor kjem ein ikkje attende til noko ein var før ein var fråkopla frå naturen. “The problem for paranoid psychotics is that *everything* has become meaningful, everything appears to be addressed to the subject himself or herself. The result is complete alienation in which nothing is any longer meaningful.” *Freud as Philosopher* s. 122.

<sup>276</sup> “Lacan’s twist here is that this presence of the objet a fills in the gap, the failure, of representation – his formula is that of the objet a above the bar, beneath which there is S(A), the signifier of the barred, inconsistent other. The present object is a filler, a stop-gap; so when we confront the tension between the symbolic and the Real, between meaning and presence – the event of presence which interrupts the smooth running of the symbolic, which transpires in its gaps and inconsistencies – we should focus on the way the Real corrodes from within the very consistency of the symbolic. And, perhaps, we should pass from the claim that “the intrusion of the Real corrodes the consistency of the symbolic” to the much stronger claim that “the Real is nothing but the inconsistency of the symbolic.”” LTN s. 696. På neste side kjem eit stikk til Habermas: “The motif of a presence “this side of hermeneutics” is central for Lacan, for whom psychoanalysis is not hermeneutics, especially not a deep form.” LTN s. 697

<sup>277</sup> Vi kan her trekke ein parallell til skilje mellom *la langue* og *la parole*. *La langue* er, som vi har sett, den affektive, kaotiske strukturen ein er innskripe i før ein sjølv er ekspressiv – og som såleis ein føresetnad for all språkbruk. Det er denne (enno) ikkje-kommunikative strukturen som er basisen for *jouissance*. *La parole* er den (praktisk-) ekspressive dimensjonen. Det er gjennom forsøket på å uttrykke dette affektive at subjektet vert splitta og *jouissance* eventuerar. Objett *petit a* er *jouissance* i kondensert form, eit uttrykk for menneskjeleg drift. *Jouissance* har klare konnotasjonar til orgasme (den vesle dauden) på fransk, og er det nærasta vi kjem libido, den forbodne psykiske energi, i Lacans teori. Lacan kalla også *jouissance* ein kroppsleg substans, men vi må hugse at substans ikkje er tenkt som fastliggende potensial.

<sup>278</sup> Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection* (WW Norton & Company, 2002). s. 324.

<sup>279</sup> Sjølv om *jouissance* tel som eit røynt fenomen, er all prat om libido og seksuell energi i ein viss forstand meiningslaus for Lacan, av di vi berre har tilgang til desse fenomenen gjennom språket. Vi har aldri hatt ein (teoretiserbar) rein erfaring av denne energien, då ein ikkje kan tale om erfaring (i emfatisk forstand) før etter skilje mellom ytre og indre er etablert. På dette tidspunkt allereie er del av eit intersubjektivt fellesskap kvar det libidinøse er språket strukturert, difor gjev det ikkje mening å tale om “naturleg” psykisk energi. Vi antek at denne finst av di den syner seg indirekte.

<sup>280</sup> Eit brev når alltid sin rette adressat, hevda Lacan, fordi brevets ultimate adressat (aim) er å skrive seg sjølv inn i språket. På same måte som brevet er subjektets mening berre det det vert tildelt (utfra eit ukjent strukturerte prinsipp). Det vil stadig integrera sitt eige bilete (ego-ideal) inn i strukturen det er del av. Både brevet og subjektet tel som reine signifikantar: dei er utan ein “sann” stad i språket (dette er den imaginære feiloppfatninga) staden dei høyrer til vert til gjennom at deira ankomst, den er ikkje etablert på førehand. Som Barbara Johnson skriv i “the Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida” frå *the Purlloined Poe* s. 248: “A letter always arrives at its destination since its destination is wherever it arrives.”

<sup>281</sup> Denne separasjonen speglar spaltinga subjektet føretok gjennom å verte uttalende, då subjektet trugar sin eigen symbolske eksistens gjennom å innsirkla lystårsaken, metaforen. Det separasjonen gjer er å undertrykke den metonymiske rekkje av signifikantar til fordel for ein ny metafor. Dette kan kan berre skje gjennom ein potensiering av den språklege strukturerte lysta.

<sup>282</sup> LTN s. 599

<sup>283</sup> “[I]ts crucial moment, that of ‘traversing the fantasy’, rather, designates the subject’s (symbolic) re-birth, his (re-)creation *ex nihilo*, a jump through the ‘zero-point’ of death drive to the thoroughly new symbolic configuration of his being.” TTS s. 221

<sup>284</sup> “For Lacan, *jouissance* is a weird substance with no substantial positivity: it is discernible only as the virtual cause of the cracks, distortions, and imbalances in the texture of symbolic semblants. That is to say, with regard to reality, Lacan agrees with Althusser’s materialist nominalism of exceptions (or “clinamina”): what actually exists are only exceptions, they are all the reality there is. (This is the motif of historicist nominalism endlessly repeated in cultural studies: there is no Woman as such, there are just lesbians, working women, single mothers, and so on and so forth.) However, what nominalism does not see is the Real of a certain impossibility or antagonism which is the virtual cause generating multiple realities.” LTN s. 781

<sup>285</sup> Dette er ein tanke Lacan delar med t.d. Bataille: “[T]he complete fulfillment of desire (that is, of history, of philosophy), far from satisfying desire once and for all, exacerbates it instead, beyond all limit, for then and only then does the desperate question arise of what one can possibly desire once everything has been accomplished. Nothing, certainly; but that is exactly what desire sets about desiring once it has been totally satisfied: nothing, nothing at all.” TAM s. 7.

<sup>286</sup> Eros er berre depotensert Thanatos.



---

<sup>287</sup> “Namnet daudsdrift er dimed paradoksalt: “for Lacan, the death drive is precisely the ultimate Freudian name for the dimension traditional metaphysics designated as that of *immortality* – for a drive, a ‘thrust’, which persists beyond the (biological) cycle of generation and corruption, beyond the ‘way of all flesh’. In other words, in the death drive, the concept ‘dead’ functions in exactly the same way as ‘heimlich’ in the Freudian *unheimlich*, as coinciding with its negation: the ‘death drive’ designates the dimension of what horror fiction calls the ‘undead’, a strange, immortal, indestructible life that persists beyond death. This is the ‘infinity’ compatible with the Lacanian theoretical edifice: not the ‘spurious (bad) infinity’ of endlessly striving to achieve the final Goal or Ideal that forever eludes our grasp, but an even worse infinity of *jouissance* which persists for ever, since we can never get rid of it. Lacan’s answer to ‘bad infinity’ is thus not the idealist pseudo-Hegelian assertion of a true positive infinity of the Idea, but a gesture of ‘from bad to worse’: the assertion of an even worse infinity of an ‘indivisible remainder’ of *jouissance* which always sticks to everything we do.”

<sup>288</sup> “The key point is thus that the passage from ‘nature’ to ‘culture’ is not direct, that one cannot account for it within a continuous evolutionary narrative: something has to intervene between the two, a kind of ‘vanishing mediator’, which is neither Nature nor Culture – this In-between is silently presupposed in all evolutionary narratives. We are not idealists: this In-between is not the spark of logos magically conferred on Homo sapiens, enabling him to form his supplementary virtual symbolic surroundings, but precisely something that, although it is also no longer nature, is not yet logos, and has to be ‘repressed’ by logos – the Freudian name for this In-between, of course, is the death drive.” TTS s. 36

<sup>289</sup> TTS s. 160

<sup>290</sup> The drive [...] goes on even when the subject has “traversed the fantasy” and broken out of its illusory craving for the (lost) object of desire. And therein lies the difference between Buddhism and psychoanalysis, reduced to its formal minimum: for Buddhism, after Enlightenment or “traversing the fantasy”), the Wheel no longer turns, the subject de-subjectivizes itself and finds peace; for psychoanalysis, on the other hand, the wheel continues to turn, and this continued turning-of-the-wheel is the drive – as Lacan put it in the last pages of Seminar XI: after the subject traverses the fantasy, desire is transformed into drive). What psychoanalysis adds to Buddhism is thus in fact a new version of Galileo’s *eppur si muove*: imagine a Lacanian being tortured by a New Age Western Buddhist into admitting that inner peace can be achieved; after the forced concession, as he leaves the room, he quietly mumbles: “But nonetheless, it continues to move!” LTN s. 131

<sup>291</sup> LTN s. 477

<sup>292</sup> The crucial question to be raised here concerns the role of deception in the masochism of the fundamental fantasy: whom does this scene of suffering and submission serve to deceive? The Lacanian answer is that there is a deception at work on this level too: the fundamental fantasy provides the subject with the minimum of being, it serves as a support for his existence – in short, its deceptive gesture is ‘Look, I suffer, therefore I am, exist, I participate in the positive order of being.’ It is thus not guilt and/ or pleasure, but existence itself which is at stake in the fundamental fantasy, and it is precisely this deception of the fundamental fantasy that the act of ‘traversing the fantasy’ serves to dispel by traversing the fantasy, the subject accepts the void of his nonexistence. TTS s. 281

<sup>293</sup> Samstundes kallar Lacan dette “full tale”, og vil seie at denne avgrennsmessige akt syner ei metasanning av sanninga: korleis den alltid beror på eit vilkårleg val som i retrospekt vert naudsynt. Dette er ikkje desisjonisme, då det ligg klare føringar, overdeterminasjon, for kva ein kan velje – ein kan t.d. velje å oppløyse lysta ein gong for alle, men dette er å velje psykose. Ein treng ein ny form for symbolsk stabilitet, og vil dimed gjenta kastrasjonen.

<sup>294</sup> TAM s. 18

<sup>295</sup> Ein kan trekkje parallellen til den før-ontologiske “verdas natt” beskrive av Hegel I sin *Jenaer Realphilosophie* s. 1805-6: “The human being is this night, this empty nothing, that contains everything in its simplicity – an unending wealth of many representations, images, of which none belongs to him – or which are not present. ... One catches sight of this night when one looks human beings in the eye – into a night that becomes awful.” Sitat henta frå “The Hegelian “Night of the World”: Žižek on Subjectivity, Negativity, and Universality” s. 1

<sup>296</sup> The madman [note that now it is the “madman” in general, and no longer simply the self-punishing paranoiac] wants to impose the law of his heart on what appears to him as the disorder of the world, a “mad” enterprise ... in that... the subject does not recognize in the world's disorder the very manifestation of his present being, and insofar as what he feels to be the law of his heart is only the image, both inverted and virtual, of that same being. His being is thus enclosed in a circle, unless he breaks it with some act of violence in which, directing his blows against what seems to him disorder, he strikes out at himself by way of social repercussion. Such is the general formula for madness that we find in Hegel; do not think that I am saying anything new. ... I say, “general formula for madness,” in the sense that it can be applied to any one of those phases by which, in each destiny, the dialectical development of the hu-

---

man being is more or less completed. *Ecrits* (Paris: Seuil, 1966) 171-172, sitat henta frå TAM s. 27 (klamme, utsnitt: Borch-Jacobsen).

<sup>297</sup> Dialektisk materialisme er ein tanketradisjon som kan attførast til Marx og Engels, kvar grunntanken er at historia ikkje skrid fram lineært, men er best forstått dialektisk, dvs. i tråd med særskilde utviklingslovar (lova om omslag frå kvantitet til kvalitet, om einskap og konflikt i motsetnadspar, og om negasjon av negasjon). Eit døme på ei dialektisk rørsle kvar det som (tilsynelatande) er motsetnadspar finn ein slags identitet i ikkje-identitet og oppløyser dikotomien seg i mellom, finn vi i døme med forbrytaren som vert utstøytt frå samfunnet, og lev eit miserabelt liv inntil han påny vert anerkjend som del av fellesskapet han vert utstøytt frå. I forsoningsakta anerkjenner både forbrytaren og dei som har utstøytt denne at dei delar felles eksistensgrunnlag, at dei er like i sin ulikskap.

<sup>298</sup> TPW s. 5

<sup>299</sup> Som vi overskrider den eksterne parallellen mellom tanke om verden gjennom ei vektlegging av korleis medvite (tanke) er inherent i den sosiale praksis (altså kan ein ikkje tale om ahistoriske konseptuelle råmeverks for tankens appropriering av verda, slik t.d. Kant gjer).

<sup>300</sup> Penis er eit anna eksempel vi kan gripe til, både uttrykk for det høgste (kopulasjon) og det lågste (urinering).

<sup>301</sup> Dette er altså eit anna ord på skiljelina mellom signifikant og signifisert. "I leksikalsk forstand betegner "parallakse" en feil eller forandring i persepsjonen/avlesningen av et objekt (primært objektets retning) som følge av at observatøren selv forandrer posisjon. Etymologisk kan det føres tilbake til en substantivert form av det greske verbet *paralassein* ("å bytte om, forårsake forandring"), som i sin tur er sammensatt av *para* ("ved siden av") og *allassein* ("å endre"), et derivativ av *allos* ("annen", som i "allegori"). Gisle Selnes: Slavoj Žižek. <http://www.audiatur.no/bokhandel/omtaler/25>

<sup>302</sup> "How to overcome the debilitating alternative of either asserting Hegel's philosophy as the moment of Absolute Knowing in the naive sense of the term (with Hegel, history reached its end, he basically "knew everything there is to know"), or the no less naive evolutionist historicization of Hegel in which, while dropping the obviously historically conditioned content of Hegel's thought, the notion of the "eternal Hegel" is retained as a kind of regulative Idea to be approached again and again. The properly dialectical way out is to conceive the gap that separates the "eternal" Hegel from the "empirical" Hegel not as a dialectical tension, not as the gap between the inaccessible Ideal and its imperfect realization, but as an empty, purely formal distance, as an index of their identity. That is to say, Hegel's ultimate point is not that, in spite of our limitation, our embeddedness in a contingent historical context, we – or Hegel himself, at least – can somehow overcome this limitation and gain access to Absolute Knowledge (to which historicist relativism then responds that we can never reach this position, that we can only aim at it as at an impossible Ideal). What he calls Absolute Knowing is, on the contrary, the very sign of our total capture – we are condemned to Absolute Knowing, we cannot escape it, since "Absolute Knowing" means that there is no external point of reference from which we could perceive the relativity of our own "merely subjective" standpoint." LTN s. 392-3

<sup>303</sup> Ibid. s. 273. Det er mogleg ein kan relatere dette til Habermas' tanke om lagnadskausalitet.

<sup>304</sup> Contingency, Hegemony, Universality Slavoj Žižek, Judith Butler, and Ernesto Laclau, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso Books, 2000). s. 118

<sup>305</sup> "[...] the phallus is not a fantasy, if what is understood by that is an imaginary effect. Nor is it an object (part, internal, good, bad, etc..) in so far as this term tends to accentuate the reality involved in a relationship. It is even less the organ, penis or clitoris, which it symbolizes. And it is not by accident that Freud took his reference for it from the simulacrum which it represented for the Ancients.

For the phallus is a signifier [...]. *Ecrits* s. 579

<sup>306</sup> Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (Psychology Press, 1993). s. 33

<sup>307</sup> "Here the materiality of the body ought not to be conceptualized as a unilateral or causal effect of the psyche in any sense that would reduce that materiality to the psyche or make of the psyche the monistic stuff out of which that materiality is produced and/or derived. This latter alternative would constitute a clearly untenable form of idealism. It must be possible to concede and affirm an array of "materialities" that pertain to the body, that which is signified by the domains of biology, anatomy, physiology, hormonal and chemical composition, illness, age, weight, metabolism, life and death. None of this can be denied.

But the undeniability of these "materialities" in no way implies what it means to affirm them, indeed, what interpretive matrices condition enable and limit that necessary affirmation. That each of those categories have a history and a historicity, that each of them is constituted through the boundary lines that distinguish them and, hence, by what they exclude, that relations of discourse and power produce hierarchies and overlappings among them and challenge those boundaries, implies that these are both persistent and contested regions.

We might want to claim that what persists within these contested domains is the "materiality" of the body. But perhaps we will have fulfilled the same function, and opened up some others, if we claim that

---

what persists here is a demand in and for language, a “that which” which prompts and occasions, say, within the domain of science, calls to be explained, described, diagnosed, altered or within the cultural fabric of lived experience, fed, exercised, mobilized, put to sleep, a site of enactments and passions of various kinds. To insist upon this demand, this site, as the “that without which” no psychic operation can proceed, but also as that on which and through which the psyche also operates, is to begin to circumscribe that which is invariably and persistently the psyche’s site of operation; not the blank slate or passive medium upon which the psyche acts, but, rather, the constitutive demand that mobilizes psychic action from the start, that is that very mobilization, and, in its transmuted and projected bodily form, remains that psyche.” *Bodies That Matter* s. 36.

<sup>308</sup> Ibid. s. 37-8. Butler held fram (s.38): “On the one hand, the process of signification is always material; signs work by appearing (visibly, aurally), and appearing through material means, although what appears only signifies by virtue of those non-phenomenal relations, i.e., relations of differentiation, that tacitly structure and propel signification itself. Relations, even the notion of difference, institute and require relata, terms, phenomenal signifiers. And yet what allows for a signifier to signify will never be its materiality alone; that materiality will be at once an instrumentality and deployment of a set of larger linguistic relations. The materiality of the signifier will signify only to the extent that it is impure, contaminated by the ideality of differentiating relations, the tacit structurings of a linguistic context that is illimitable in principle. Conversely, the signifier will work to the extent that it is also contaminated constitutively by the very materiality that the ideality of sense purports to overcome. Apart from and yet related to the materiality of the signifier is the materiality of the signified as well as the referent approached through the signified, but which remains irreducible to the signified.”

<sup>309</sup> “This might usefully be compared with Merleau-Ponty’s notion of the flesh of the world. Although the referent cannot be said to exist apart from the signified, it nevertheless cannot be reduced to it. That referent, that abiding function of the world, is to persist as the horizon and the “that which” which makes its demand in and to language. Language and materiality are fully embedded in each other, chiasmic in their interdependence but never fully collapsed into one another, i.e., reduced to one another, and yet neither fully ever exceeds the other Always already implicated in each other, always already exceeding one another, language and materiality are never fully identical nor fully different. Ibid. s. 38

<sup>310</sup> [T]he self-inclusion of the transcendental itself into the field of its own perceptum is nonsensical from the transcendental standpoint: the transcendental I is the a priori frame of reality which, for that very reason, is exempted from it. For Lacan, however, such a self-referential inclusion is precisely what happens with the objet petit a: the very transcendental I, \$ [det splitta subjektet – R.S.H], is “inscribed into the picture” as its point of impossibility. LTN s. 707

<sup>311</sup> Vi kan ikkje gå i dette, men vi kan syne kva Žižek sjølv skriv: “One should thus question the very image of Hegel—the-absolute-idealist presupposed by his critics—they attack the wrong Hegel, a straw man. What are they unable to think? The pure processuality of the subject which emerges as “its own result.” This is why talk about the subject’s “self-alienation” is deceptive, as if the subject somehow precedes its alienation—what this misses is the way the subject emerges through the “self-alienation” of the substance, not of itself. Ibid. s. 261

<sup>312</sup> “Hegel does write and sound as if he is naively claiming “Absolute Knowing” (and the idealist Cunning of Reason, etc.), but this detour through a false appearance is necessary, for Hegel’s point can only be made through the patent absurdity of his starting point. The same goes for our (re)assertion of dialectical materialism: that, philosophically speaking, Stalinist “dialectical materialism” is imbecility embodied is not so much beside the point as, rather, the point itself, since the point is precisely to conceive the identity of our Hegelian-Lacanian position and the philosophy of dialectical materialism as a Hegelian infinite judgment, a speculative identity of the highest and the lowest, like the formula of phrenology “the Spirit is a bone”: In what, then, does the difference between the “highest” and the “lowest” reading of dialectical materialism consist? The steely Fourth Teacher [Frederic Jameson] committed a serious philosophical error when he ontologized the difference between dialectical and historical materialism, conceiving it as the difference between metaphysica universalis and metaphysica specialis, universal ontology and its application to the special domain of society. All one has to do here in order to pass from the “lowest” to the “highest” is to displace this difference between the universal and the particular into the particular itself “dialectical materialism” provides another view on humanity itself, different from historical materialism. Yes, again, the relationship between historical and dialectical materialism is that of a parallax: they are substantially the same, the shift from the one to the other is purely one of perspective. It introduces topics like the death drive, the “inhuman” core of the human, which reach beyond the horizon of the collective praxis of humanity; the gap between historical and dialectical materialism is thus asserted as inherent to humanity itself, as the gap between humanity and its own inhuman excess.” Ibid. 393-4. (Klammer satt inn).

<sup>313</sup> Epigenetikk er ei retning innanfor biologien som, etter at det menneskjelege genom vart sekvensert i 2003, har vakse fram som eit ekspanderande forskingsfelt kvar ein søker å avdekkje korleis fenotype og

---

genotype intragerar. Epigenetikken studerar difor korleis ulike eigenskapar tileigna gjennom livet kan forplante seg i eins avkom, uavhengig av "blinde" genetiske mutasjonar. Sekvenseringa av heile det menneskjelege genmaterialet (genomet) førte nemleg med seg eit enigma: i staden for å finne at alle eigenskapar som ein kunne obeservera hjå menneskje var moglege å korrelatera til genmaterialet – noko som ville tent tanken om genetisk materiale som statisk størrelse av fastfrose potensial, og vore eit teikn på biologisk determinisme – fann ein at det var fleire "genørkenar" i kroppen, genomiske segment kvar det ikkje var mogleg å finne tilsvarande proteinkoda genar. Likevel fann ein synaptiske koplingar mellom hjerne-celler i desse områda, på trass av det den genetiske koda åleine tilsa. "[I]t was exactly the completion of the Human Genome Project that showed that the view of the gene as a discrete and autonomous agent powerfully leading traits and developmental processes is more of a fantasy than actually being founded on scientific evidence, as highlighted by the "missing heritability" case." M Meloni, "The Social Brain Meets the Reactive Genome: Neuroscience, Epigenetics and the New Social Biology," *Name: Frontiers in Human Neuroscience* 8(2014). s. 2. Kvar det gamle bilete forklarte at Dna føreligg som rigid genetisk informasjon utan interaksjon med verda – at den genetiske struktur er umotivert og tilfeldig konstituert utifrå darwinistisk tilpassingslære kvar genetiske muteringar skjer utan omsyn til kva føregåande "feedback" genane mottok (om noko skulle syne seg meir tilpassingdyktig enn noko anna er dette pur sjanse) – har RNA endra synet på organismens interaksjon med omverda. RNA har oppgåva med å overføre den genetiske koden via rhibosom – som sjølv består av RNA – for å danne protein. For enkelheit skuld kan vi seie at RNA er det som bestemmer korleis gener skal kome til uttrykk; det viktigaste er at dette ikkje er diktert av den gentiske koda åleine, det skjer i ein slags interaksjon med omgjevnadane – ein interaksjon som fyller genetiske tomrom. RNA er såleis eit slags tilpassingsmolekyl med konstitutiv funksjon, ikkje berre eit passivt medium for DNA. – Dette gjer genomet til ein transitiv størrelse. Om RNA er medierande og det finst genetiske tomrom hjå menneskje vil RNA operera på lik linje ein konstituerande (bestemt) negasjon, dvs.: måta det genetiske materialet kjem til uttrykk på er det genetiske materialet, ein kan ikkje seie at det ligg noko bakanfor som determinerar utviklinga på førehand. Dette uttrykket er fundert i eksklusjon av andre moglege uttrykk, og syner ein openheit – plastisitet – i organismen som ein tidlegare ikkje hadde førestilt seg. Ein slags genomets konfrontasjon med seg sjølv finn stad, kvar materiell symbolisering er i spel frå fyrste stund: det finst eit rom for symbolisering i genane sjølv – dei er avhengige av si uttrykksform og ikkje føregjeve. Dette gjer biologi til ein meir fortolkande vitskap enn det som ofte er anteke; ein nøytral grunn kvar ein kan skode prinsippet bak RNAs utveljing av DNA er ikkje tenkjeleg, ein kan berre skode DNA i ljøs av RNAs røyninggjerjing.

<sup>314</sup> LTN s. 666

<sup>315</sup> Ibid. s. 907.

<sup>316</sup> "We are free only against the background of this non-transparency: if it were possible for us to fully predict the consequences of our acts, our freedom would effectively be only "known necessity" in the pseudo-Hegelian way, for it would consist in freely choosing and wanting what we know to be necessary. In this sense, freedom and necessity would fully coincide: I act freely when I knowingly follow my inner necessity, the instigations that I find in myself as my true substantial nature. But if this is the case, we are stepping back from Hegel to Aristotle, for we are no longer dealing with the Hegelian subject who produces ("posits") its own content, but with an agent bent on actualizing its immanent potentials, its positive "essential forces"; as the young Marx put it in his deeply Aristotelian critique of Hegel. What gets lost here is the dialectics of the constitutive retroactivity of sense, of the continuous retroactive (re)totalization of our experience." Ibid. s. 223-4. Han held fram (på same side): "Such openness for radical contingency is difficult to maintain—even a rationalist like Habermas was not able to do so. His late interest in religion breaks with the traditional liberal concern for the humanist, spiritual, etc., content hidden in the religious form; what interests him is this form itself: in particular, among those who really fundamentally believe and are ready to put their lives at stake for their beliefs, displaying the raw energy and unconditional commitment missing from the anemic sceptical-liberal stance as if the influx of such unconditional engagement could revitalize the post-political dessication of democracy Habermas is reacting here to the same problem as Chantal Mouffe does with her "agonistic pluralism" – namely, how to reintroduce passion into politics. Is he not, however, thereby engaged in a kind of ideological vampirism, sucking the energy from naive believers without being ready to abandon his own basic secular-liberal stance, so that full religious belief retains a kind of fascinating and mysterious 'Otherness.' As Hegel already showed apropos the dialectic of Enlightenment and faith in his *Phenomenology of Spirit*, such an opposition of formal Enlightenment and fundamental-substantial beliefs is false, an untenable ideologico-existential position. What should be done is to fully assume the identity of the two opposed moments, which is precisely what apocalyptic "Christian materialism" can do: it brings together the rejection of divine Otherness and the unconditional commitment." Ibid. s. 224

<sup>317</sup> Ibid. s. 668. Det kan verke unnnvikande at vi no har skrive to lengre delar om psykoanalyse utan så mykje som å nemnde seksualitet. Årsaka er enkelt: for Lacan er det biologiske kjønnet åtskild frå det symbolske, og det er ikkje mogleg å definera ein stabil relasjon mellom kjønna (i tråd med Lacan kjende

tanke om at det ikkje finst nokon seksuell relasjon). Vi kunne forklart dette gjennom å sjå på ulike mønstre for seksualisering, men vi har ikkje funne det tenleg. Det er i alle høve klårt at seksualitet framleis spelar ein viktig rolle innanfor psykoanalysen, men at vi er dømd til å tale om seksualitet som signifikant. Seksualiteten er operativ frå fyrste stund, men er offer for dei same symbolske omveltningane som subjektet sjølv. På same vis som subjektet kan vi seie at det ikkje er av di seksualiteten er ein så potent kraft at det penetrerer andre sfærer, det motsette er tilfelle: at seksualiteten ikkje kan syne seg i si eiga rett er eit teikn på at den er veik, at den aldri er heil.

<sup>318</sup> Roman Jakobson, "Results of the Conference of Antropologists and Linguists," (Indiana University Publications Memoir, 1953). s. 559

<sup>319</sup> Vi kan skuldast for å vere noko urettferdige mot Habermas sidan vi hovudsakleg angrip ei av dei mindre utarbeida aspekta av filosofien hans. Det syner ikkje ei svakheit med systemet hans som såleis. Habermas formidable forfattarskap lét seg ikkje råke av at han har lese Freud noko tendensiøst. Det faktum at vi har måtte neglisjere å saumfare empirisk belegg for posisjonane skildra er ein anna grunn til at Lacan kan ha sluppe noko billeg unna. Ein meir djuptpløyande diskusjon kring Lacans lesing av Freud kunne vorte i overkant teknisk og ville ikkje tent noko overordna formål i vår kontekst. Det vi kunne gjort for å syne svakheiter med Lacans teori er sjølvstakt å sjå på språketeorien som ligg til grunn i større grad, eller den Levi-Strauss-inspirerte antropologien. Då vi ikkje gjer dette skuldast det tidspress og mangel på plass, noko som er beklageleg. Vi gjev kanskje frå oss eit inntrykk av at Lacans (og Žižeks) teori er sterkare enn Habermas i alle høve, noko som på inga måte er tilfelle.

<sup>320</sup> Theodor W Adorno, *Negative Dialectics*, vol. 1 (Continuum, 1973). s. 191, oversatt av Helge Høibraaten (parentes i original).

<sup>321</sup> Dews s. 92

<sup>322</sup> Dews s. 92

<sup>323</sup> Det er vedt å nemne at Mead (ifylgje Habermas) manglar den religiøse dimensjonen Durkheim aksentuerar i si fylogenese (dvs. teori om artens utviklingsbane): Durkheim forklarar korleis kollektivt samanbindande medvit vert etablert før den individuelle introjeksjon av tvingande normar. Mead tar ifylgje Habermas for gjeve to aspekt som berre kan forklart fylogentisk: normerte forventningar og grammatisk tale. Som vi har vore inne på er det når det normatives arkaiske kjerne oppløysast at rasjonalisering finn stad; på dette stadiet vert syntesen mellom handling og konsekvens oppløyst. Det oppstår med dette ein kritisk distanse til normane vi hittil innfridde blindt. Når det profane og det sakrale vert differensiert ut forsvinn alt samanlikningsgrunnlag – desse aspekta er inkommensurable: "... the sacred arouses the same ambivalent attitude as moral authority, for it is surrounded with an aura that simultaneously frightens and attracts, terrorizes and enchants." *TCA I* s. 49. Denne beskrivinga passer like godt på den grunnleggande ambivalensen andsynes faren på Ødipusstadiet som på det sakrale påverknad, og syner eit konseptuelt slektskap mellom Durkheim og Freud, sjølv om det Freud kalla totemisme berre var rekna som proto-religion. At det finst strukturelle analogiar mellom det sakrale og moralske bekreftar denne parallellen. Sjå fyrst dette sitat frå *TCA I* s. 51: "Taboos prevent them [the totemic animals] from being treated as profane things, for example, from being consumed as food. All sacred objects – flags, emblems, decorations, tatoos, ornaments, figures, idols, or natural objects and events – share this symbolic status. [...] [T]hey represent the power of the sacred." Freuds Totem og tabu er historia om totemismens influens på menneskjets utvikling. Det heile er tenkt å syne konvergens mellom det fylogenetiske og ontogenetiske nivå. Totemisme kan sjåast som proto-religion, men dette er ikkje å seie at totemismen unnbønnhørleg leier fram til religiøse fenomen (nokre vil hevde at religion er eit teikn på forfalle totemisme, medan andre meiner ein ikkje kan tale om dette rettleg frå vår sekulære posisjon). Karakteristisk for totemisme stend dyrkinga av totemdyret, som ein på ein og same tid fryktar og identifiserar seg med, då det er står som sinnbilete på stammen. Med totemdyret kjem tabuiseringa av visse handlingar – fyrst og framst eksogami og drap på medlemmar av same klan (å drepe ein frå same klan er indirekte å forbryte seg mot totemdyret). Freud "... definerer totem som et dyr som avstammer matrilinært frå, kombinert med eksogami, incestforbud og tabu i forhold til å drepe og spise totemdyret." (Etterord av Eivind Tjønneland, *Totem og Tabu* Sigmund Freud, *Totem Og Tabu. Noen Overensstemmelser Mellom Villes Og Nevrotikers Sjeleliv* (Oslo: Vidarforlaget, 2013). s. 250). Tabuet syner seg individuelt i tvangshandlingar (såkalla repititsjontvang, som vi har sett er relatert til daudsdrift hjå Žižek/Lacan) og sosialt i normer. Dette er for Freud ei gjentakning av det forbodne. Beskrivinga av det infantile farskomplekset fortel korleis ein relaterar til faren på individ- og kollektivnivå; altså er det snakk om Overegs fødsel utfrå farstraumet, den røynelege faren vert erstatta med eit symbol som ein internaliserar. Dette utgjer ein slags urbotn for menneskje, tenkte Freud. Venteleg har vi å gjere med ei traumatisk hending; det er dette Freud forsøker å bille seg inn når han skriv (den spekulative fylogenese) om drapet på urfaderen. Freud hevdar vi kan tenkje oss ein tilstand kva det er ein høvding, faren, som har monopol på alle kvinnane i stamma han herskar over, og kan drepa kven han vil utan å straffast. Sønnane er ambivalente mot faren – dei vil samstundes vere og ta han av dage. Hans monopol gjer dei "misunnelege," men fyl dei også med age. Dei konspirerar eit mord på faren, men er i ettertid så fylde av angst at dei ser seg nøydd til å undertrykka mordet, som ein slags kollektiv

amnesi. Til dette nyttar dei seg at eit symbol, totemdyret, på faren, som skal representera, men samstundes distansera stammen frå denne traumatiske forulukkinga. Det er òg snakk om anger, som skuldast sarte kjensler for faren. Med totemet, som uttrykkjer denne angeren, vert også tabuet mot incest og mot å drepe nokon frå same stamme innsett. Tabuet vekkjer angsts og bring med seg ein distinkt berøringsangst inherent i språket.

<sup>324</sup> “The identity of the person is to begin with the mirror image of collective identity; the latter secures social solidarity in, so to speak, a mechanical way.” *TCA I* s. 53. Sjå ibid. s. 53-8 for meir.

<sup>325</sup> Jf. Freuds tanke er her at dei to utviklingsnivåa er komplementære, og at ein difor kan gripe til fylogenetiske utviklingar i høve kvar ein ikkje kan finne empirisk belegg på individnivå – noko Freud t.d. gjer i *Totem og tabu*, kvar han forklarar korleis incestforbodet forplantar seg i alle menneskelege individ gjennom ei kollektiv handling kvar ein drep faren og erstattar denne med totemet.

<sup>326</sup> Når det gjeld Lacan og Durkheim kan dette sitatet frå Žižek hjelpe: “It is this enigma that Lacan’s notion of the “big Other” addresses: the “big Other” is the dimension of non-psychological, social, symbolic relations treated as such by the subject – in short, the dimension of symbolic INSTITUTION. Say, when a subject encounters a judge, he knows very well how to distinguish between the subjective features of the judge as a person and the “objective” institutional authority he is endowed with insofar as he is a judge. This gap is the gap between my words when I utter them as a private person and my words when I utter them as someone endowed with the authority of an Institution, so that it is the Institution that speaks through me. Lacan is here no Durkheimian: he opposes any reification of the Institution, i.e., he knows very well that the Institution is here only as the performative effect of the subject’s activity. The Institution exists only when subjects believe in it, or, rather, act (in their social interactivity) AS IF they believe in it. So we can well have a perverse global politico-ideological system and individuals who, in the way they relate to this system, display hysteric, paranoiac, etc., features.” Slavoj Žižek, *The Art of the Ridiculous Sublime: On David Lynch's Lost Highway* (University of Washington Press, 2000). s. 20.

<sup>327</sup> Mead pretenderar å kome med ein fylogenese, men denne modellert etter ontogenesen, ifylgje Habermas. Mead er låst i ein vond sirkel: For å forklara fylogenese må han sine til ontogenese, men ontogenesen kan berre forklarast utifrå fylogenesen den skal forklara. Vi skal i alle høve fokusera på det ontogenetiske hjå Mead. Sjå *TCA I* s. 27, 45. Lacan argumenterar mot ulike stadium i ontogenese og fylogenese, og teikner ikkje opp noko skilje mellom desse ulike aspekta – symbolisering råkar både fylogenese, ontogenese og sosiogenese, og desse diemensjonane kan difor aldri åtskiljast stringent. Av di det umedvitne er konsipert intersubjektivt og subjektivt samstundes, etablerar ikkje Lacan noko skilje mellom ontogenese og fylogenese.

<sup>328</sup> *TCA I* s. 9

<sup>329</sup> Ibid. s. 34

<sup>330</sup> Sakrale symbol er tidlege manifestasjonar av den generaliserte andre; men dette skal ikkje vere ein kausalforklaring av språkets tilsynkomst, seier Habermas; denne typen forklaringar er utelukka innanfor eit ettermetafysisk paradigme.

<sup>331</sup> Det vi omtalar her er Habermas’ skilje mellom lek og spel, – eit spel krev eit tredjepersonsperspektiv, det gjer ikkje leiken. Sjå Ibid. s. 33-7

<sup>332</sup> Ibid. s. 38

<sup>333</sup> Kvar gang ein er deltakar i kommunikative kontekstar korleis ein må vere budd på kritiske innvendingar og på å måtte forsvare eins påstand. Ein interaksjonssekvens vert avslutta gjennom at konsensus vert etablert, seier Habermas. Dette skjer ved at to eller fleire språklege aktørar gjensidig tilfredsstell forventningane begge har om å verte anerkjende, og på denne bakgrunnen jamfører perspektiva dei opptek – dei oppnår meiningslikskap. Regelfylgjinga dannar nye forventningar til åtferd. Meads prosjekt er altså å syne korleis “naturleg meining” vert symbolsk, men Habermas meiner å gå eit steg lenger enn Mead då han skil mellom språk som medium 1) for å oppnå forståing og 2) for handlingskoordinering og sosialisering. For Mead er det berre det siste aspektet som er betont. Hans tanke om at sosialisering gjennom språk og subjektivering skjer samstundes vert adoptert av Habermas: språk har dimed fire funksjonar: reaching understanding and transmitting cultural knowledge, [and] of socializing and social integration as well.” Ibid. s. 24. Dei tre siste funksjonane er knytt til henholdsvis kultur, samfunn og individ, men vi kan ikkje reiegjere for breidda i Habermas’ samfunnsteori.

<sup>334</sup> *Postmetaphysical Thinking* s. 25-6 henta frå Dews s. 101 (klammer i Dews’ versjon).

<sup>335</sup> “The “I” of this moment is present to the “me” of the next moment. There again I cannot turn around quick enough to catch myself. I become a “,e insofar as I remember what I said. The “I” can be given, however, this functional relationship. It is because of the “I” that we say we are never fully aware of what we are, that we surprise ourselves by our own action.” Mead: *Mind, Self and Society* (Chicago Press 1934) s. 174, sitert frå Dews s. 103

<sup>336</sup> “[S]ymbolic castration is another name for the gap between the big Other and jouissance, for the fact that the two can never be ‘synchronized’.” TTS s. 322

<sup>337</sup> “With this acknowledgment, true individuality is displaced into a futural dimension: both the self of autonomy and the self of self-realization are distorted by the present inegalitarian structure of social relations.” Dews s. 106

<sup>338</sup> “Psychotherapy can be described as the work of “unfolding interrupted processes of education into a complete history (which can be recounted)” – hermeneutics and the circle of language, which is closed in conversation, have their place there, as I believe I have learned above all from the work of J. Lacan.” “Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology: Metacritical Comments on Truth and Method” in *The Hermeneutics Reader*, ed. Kurt Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1994), s. 290, sitert i DDF s. 131.

<sup>339</sup> Lacan er likevel ikkje historisist eller sosialkonstruktivist: det finst ein invariant sanning, men denne er på same vis som for Habermas berre teke for gjeve. Den er alltid reflektert inn i seg sjølv, sidan den ikkje kan erfarast uavhengig av den språklege konstitueringa, men likevel predaterer den.

<sup>340</sup> Dews s. 94

<sup>341</sup> *Ecrits* s. 436

<sup>342</sup> Dews s. 95

<sup>343</sup> Difor, og av grunnar vi har sett på ovanfor, vert ikkje Lacan råka av Habermas innvending mot den eldre Hegel – at Hegel ikkje er trufast til det intersubjektive paradigme, men postulerar eit metasubjekt (ånda) for kven slutten er innskripe i starten, det Habermas kallar *identitetstenking*.

<sup>344</sup> Lacan *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* s. 31–2.

<sup>345</sup> The goal Freud’s discovery proposes to man was defined by Freud at the height of his thought in these moving terms: Wo Es war, soll Ich werden. Where it was, I must come into being. This goal is one of reintegration and harmony, I might even say of reconciliation [*Fersöhnung*]. *Ecrits* s. 435 (klammer i original).

<sup>346</sup> Ein mogleg parallell til Mead er at Mead hevdar at fonemet, vokale gestar, spelar ein avgjerande rolle i den assimileringsprosessen. Fonemet er “... the sign-substratum of linguistic communication.” *TCA I* s. 12. For Lacan syner fonemet seg som *objet a*, det er dette som vert uttrykt gjennom farens røyst. Eit anna fellestrekk er Meads fokus på persepsjonens sosiale karakter: Mead hevdar at barnets respons til natur og objektet det finn her er strukturert sosialt, at barnet tek rolla som objekt og gjer seg sjølv til objekt. Progressiv desosialisering av omgangen med fysiske objekt evenetuerar etter kvart, ikkje ulikt slik Lacan førestil seg utviklinga etter spegelstadiet.

<sup>347</sup> Det er ein asymmetri mellom sanning og lygn, av di løgna alltid er relatert til sanning og dens negasjon, medan sanninga er sjølvrefleksiv. Ein sann påstand er ikkje ein negasjon av usanning, men ei berkefetting av sanning; ei usann påstand er ei negasjon av sanning. Sanninga er alltid kopla til den store Andres (ego-ideal) diskurs, noko som gjer den til eit transcendentalt imperativ, påtvunge på oss av det symbolske. Ein kan såleis berre lyge innanfor ein struktur kvar det vert teke for gjeve at andre talar sanninga.

<sup>348</sup> “Truth and Contradiction” Timothy Huson, “Truth and Contradiction: Reading Hegel with Lacan,” (2006). s. 77

<sup>349</sup> Ei innflyttingsrik artikkel skrive av Joel Whitebook (“The Problem of Nature in Habermas”) tek føre seg problemet med natur i Habermas, og tek oss rett til hjartet av problematikken vi har streva med tidlegare i oppgåva – korleis kan ein seie at ego, i ein eller annan forstand er der før id. Whitebook hevdar at grunnen til at Habermas nektar å betrakta det umedvitne som ei eiga form for språk eller eit ikkje-språkleg substratum, er at han tek for gjeve at menneskje er proto-språkleg frå naturens side. Dette er ikkje meint som ein kritikk av Habermas, då han sjølv (eksplisitt) gjeng inn for ei svak naturlisme på eit seinare tidspunkt.

<sup>350</sup> Det vi må spørje oss er, til sjuande og sist, er om brotet med medvitsfilosofi ikkje etterlét uløyste problem for Habermas – problem som “have appeared in an altered form, as a fundamental tension [...] between subjectivity and intersubjectivity.” Dews s. 113.

<sup>351</sup> Her er det verdt å nemne at Habermas (i *Between Facts and Norms*) hevdar at den subjektive verda er negativt definert, dvs. det som ikkje passar inn i den sosiale eller objektive verda. Er dette eit brot med tanken om dei tre formale sfærenne er likevektige, og ein oppjustering av den språklege strukturens autonomi, eller i tråd med tanken om at det mest subjektive (det umedvitne) er ein effekt av privatisering av universelt språk?

<sup>352</sup> DDF s. 82

<sup>353</sup> *Ibid.* s. 102. Framhald same side: “However, as Bernstein points out, Habermas has unwittingly established a strange equivalence here.”

<sup>354</sup> Den intersubjektive og sosiale dimensjonen er intakt, men subjektets relasjon til dette intersubjektive vert forpurra.

<sup>355</sup> *TaP* s. 17

<sup>356</sup> “Whoever wants to become reflectively aware of the individual totality of any individual biography or of a particular way of life has to recur to the perspective of the participants, give up the intention of rational reconstruction, and simply proceed historically. Narrative tools can, if necessary, be stylized into a

---

dialogically conducted self-critique, for which the analytic conversation between doctor and patient offers a suitable model [ . . . ] This self-critique, which is aimed at eliminating pseudo-nature, that is, the pseudo-aprioris made up of unconsciously motivated perceptual barriers and compulsions to action, is related to the narratively recollected entirety of a course of life or way of life. The analytic dissolution of hypostatizations, of self-engendered objective illusions, is due to an experience of reflection. But its liberating force is directed toward single illuminations: It cannot make transparent the totality of a course of life in the process of individuation or of a collective way of life [ . . . ] Rational reconstruction subscribes to the program of heightening consciousness, but is directed toward anonymous rule systems and does not refer to totalities. In contrast, methodically carried out self-critique is related to totalities, and yet in the awareness that it can never completely illuminate the implicit, the prepredicative, the not focally present background of the lifeworld. As can be shown through the example of psychoanalysis, as interpreted in terms of communication theory, the two procedures of reconstruction and of self-critique can still be brought together within the framework of one and the same theory.” *Philosophical Discourse of Modernity* s. 299-300. Habermas seier at psykoanalysens funksjon består i bringe saman form og innhald, men dette er ikkje det same som å seie at ein synleggjer relasjonen mellom livsverda (innhald) og systemet (form) eller mellom dei tre formale gyldigheitssfærenne (form) og (privatiserte) utstøtte delar av livsverda (innhald). Det siste er tilfellet av di systemet ikkje er å forstå som umedviten eller affektiv struktur.

<sup>357</sup> Livshistorie er ein subjektiv kategori: “Bernstein rejects the possibility of the acceptance of a narrative interpretation as strictly equivalent to universal cognitive structures of development as if by magical sublimation.” DDF s. 102

<sup>358</sup> Vi kunne sagt at dette ere it skilje mellom reseptivitet (passiv) og konstruktivitet (aktiv). Habermas vil seie at psykoanalysen er meir reseptiv enn konstruktiv.

<sup>359</sup> *Recovering Ethical Life* s. 81

<sup>360</sup> “Simply, the problem is this: what Habermasian communicative theory cannot adequately account for is the way in which the imagination and fantasy constitute the possibilities afforded and occluded by communication with others. Despite the occasional mention of fantasy or visions of the good life, Habermas has not consistently theorized the subject as constituted by desires, fantasies, and language nor attempted to theorize this relation in societal terms.” DDF s. 179

<sup>361</sup> TaP s. 39

<sup>362</sup> Dette forklarar i så fall kvifor han meiner å kome på høgde med kommunikasjonens utopiske dimensjon – han har sjølv approksimativt erfart den. Han unngår dimed refleksive paradoks angående korleis han har kome fram til teorien han forfektar.

<sup>363</sup> Det vi har beskrive som strategisk handling inneber å behandle noko subjektivt eller sosialt som objektivt, i og med at ein nyttegjør seg av desse gyldigheitssfærenne til formål utanfor sfærenne sjølv. Er det ikkje nettopp dette ein er nøydd å gjere dersom språket ikkje er ein heilskapleg struktur? Vi kunne tenkje oss at analysen, gjennom å kople saman form (har forstått som system) og innhald (forstått som livsverda) kunne gje innsikt i om kolonisering har funne stad, såfram vi tek for gjeve at psykoanalysen også kan forklara intersubjektive strukturar. Men systemet tek over skjer ikkje det som vanlegvis skjer på eit subjektivt nivå på eit kollektivt nivå? Vil ikkje heile livsverda dimed verte ein slags forsteina andrenatur (lag-nadskausalitet) som vi berre kan støyte borti gjennom psykoanalyse? Her kan vi trekke inn eit påfallande likskapstrekk mellom Žižeks beskriving av overeg og måta systemet opererer på: systemets overtaking let oss fråskrive oss ansvaret for samfunnsutviklinga og patologiane som fyl med denne. Det er vi som driv utviklinga framover, men vi erfarar det ikkje på denne måta, sidan systemet er (internalisert som noko) utanfor vår kontroll. Žižek vil seie nærast akkurat det same angående ideologiars funksjon: ideologiar naturaliserar (depolitiserar) den sosiale utviklinga, den gjev individet eit skin av å ikkje kunne medverke, og frambring difor den same type passivitet som systemet gjer. Det er vidare avgjerande for Žižek at dette fungerer praktisk – det er ikkje så mykje at vi kognitivt tenkjer oss at vi er utan ansvar, men at vi handlar utifrå premiss vi ikkje er oss medvitne. Dersom vi vil tenkje det systemets overtaking av livsverda som noko (kvasi-) umedvite – i tydinga deskriptivt umedvite – verkar vi måtte rekne det anonyme regelsystemet i livsverda som umedvite i same forstand. Det andre alternativet er å rekne det anonyme regelsystemet som undertrykt, men det stemmer ikkje overeins med Habermas tanke om at fridom djupast sett vert utøvd kommunikativt. Alternativt kan vi sjå systemets overtaking som dynamisk undertrykt, men då må vi tillate at det umedvitne kan operera intersubjektivt, noko Habermas vegrar seg mot. Vi kan kalle systemet eit indre utland og leggje aksent på at det kjem utanfrå og vert gjort indre, utan at det dimed sluttar å vere eit utland – dvs.: det held fram med å vere eit sjølvstendiggjort handlingsfelt. Kor ulikt er dette eigentleg frå Freud, som nettopp nytta seg av munnhullet indre utland for å skildre det umedvitne, med eit atterhald: her var det snakk om eit utland som i utgangspunktet var innland. Viss vi tenkjer systemteoretisk er det snakk om eit utland som vert innland gjennom å umerkeleg penetrera kommunikative handlingsfæren. Sagt annleis: rørsle er den omvendte, men effekten er den same, reifisert natur. Kan vi tenkje oss at undertrykkingsmanøveren er strukturlik likevel, då overeg vert autoritativ gjennom internalisering, dvs. er erfart som noko ytre – eit utland?



<sup>364</sup> LTN s. 323

<sup>365</sup> Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes* (New York: Verso, 2009). s. 316

<sup>366</sup> “Habermas departs the procedure of immanent critique by issuing an affirmative statement about existing historical and political forms by means of a theoretical argument pertaining cognitive development. Aside from the obvious problem of shifting from developmental psychology to political philosophy, the question worth pursuing is whether the political philosophy of the liberal-democratic tradition that Habermas makes reference to is particularly vulnerable to a transcendental illusion, the illusion of “pure subjectivity.” If this is the case, then it is also true that situating liberal-democracy as the institutional culmination of moral-practical consciousness is an idealistic illusion stemming from a hypostatization within a particular stream of political theorizing. In other words, it could be argued against Habermas that the latent political philosophy underlying liberal-democratic traditions is not the last meta-language of a political utopia but simply one strand of numerous modernist social imaginaries. As I see it, the danger here is not so much that Habermas overestimates the capacity of reason to clarify complex human relations, as Gadamer argues; rather, the problem lies in two places. One on the level of social psychology and cognitive development, the theorization of the bifurcation of instrumental and communicative rationality in particular. The other pertains the way in which the anticipatory-utopian ideal uncovered in Habermas’s formal pragmatic analysis takes shape” DDF s. 95

<sup>367</sup> *Theory and Practice* s. 18-19

<sup>368</sup> “The terms in which I am posing the problem of psychoanalytic intervention make it sufficiently clear, I think, that its ethics are not individualistic. But its practice in the American sphere has so summarily degenerated into a means of obtaining “success”\* and into a mode of demanding “happiness”\* that it must be pointed out that this constitutes a repudiation of psychoanalysis, a repudiation that occurs among too many of its adherents due to the pure and simple fact that they have never wanted to know anything about Freud’s discovery, and that they will never know anything about it, even in the way implied by repression: for what is at work here is the mechanism of systematic misrecognition insofar as it simulates delusion, even in its group forms.” *Ecrits* s. 346

<sup>369</sup> *Theory and Practice* s. 28

<sup>370</sup> Žižek kan seiast å ha ein strukturell affinitet med Benjamins materialistiske openbaringsomgrep, noko som syner moglegheita av ei etter-hermeneutisk form for kritisk teori. “Benjamin’s analysis of dialectical images cannot be reduced to the interplay of familiarity and estrangement.” DDF s. 121. Tyder det at Žižek svergar til Benjamins radikale fridomsomgrep, kvar fridom er eit slags ljosglimt som syner seg akkurat i det ein oppløyser eigen subjektivitet for å omvelte strukturen? Temporaliteten i overkastinga er i alle høve liknande: “Benjamin’s concept of shock mitigates the realm of causality by introducing a rupture in our historical sense of time, linear time itself being the product of a particular ideological constellation.” DDF s. 126

<sup>371</sup> Vi kan gje Žižek ordet i eit eksplisitt angrep på Habermas: “It is interesting to note that it was Adorno who, in *Three Studies on Hegel*, critically characterized Hegel’s system in the same “financial” terms as a system which lives on credit it can never pay off. And the same “financial” metaphor is often used for language itself – Brian Rotman, among others, has determined meaning as something which is always “borrowed from the future,” relying on its forever-postponed fulfillment-to-come. That is to say: how does shared meaning emerge? Through what Alfred Schütz called “mutual idealization”: subjects cut the impasse of the endless probing into “do we all mean the same thing by ‘bird?’” by simply taking for granted, presupposing, acting as if they do mean the same thing. There is no language without this “leap of faith.” This presupposition, this “leap of faith,” should not be conceived, in the Habermasian vein, as the normativity built into the functioning of language, as the ideal for which the speakers (should) strive: far from being an ideal, this presupposition is the fiction, the as if ..., that sustains language – as such, it should be undermined again and again in the progress of knowledge. So, if anything, this presupposed as if ... is profoundly anti-normative. To this, a Habermasian may reply that the ideal, the norm inscribed into language, is nonetheless the state in which this fiction would no longer be a fiction – in which, in a smooth communication, subjects would in fact mean the same thing. This reply, however, misses the point, which is not only and simply that such a state is inaccessible (and also undesirable), but that the “leap of faith” by means of which the subjects take it for granted that they mean the same thing not only has no normative content, but can even block further elaboration – why strive for something that we allegedly already have? In other words, what the reading of this as if ... as normativity misses is that the “leap of faith” is both necessary and productive (enabling communication) precisely insofar as it is a counterfactual fiction: its “truth effect,” its positive role of enabling communication, hinges precisely on the fact that it is not true, that it jumps ahead into fiction – its status is not normative because it cuts the debilitating deadlock of language, its ultimate lack of guarantee, by presenting what we should strive for as already accomplished.” TPW s. 52. Pauser i tekst (“...”) i original. Vi kan merke oss korleis Žižek vektlegg “as if ...” – mentalitetens fallgruver på liknande måte som han karakteriserar fetisjisme: “I know very well, but...”.

---

<sup>372</sup> Som for Lacan er fundert i at vi på spegelstadiet ikkje maktar å seie kva den imaginære andre (eller den latente, symbolske andre) ynskjer, som vert transponert over i det Symbolske og vert forsterka gjennom det røyndelege si unndraging.

<sup>373</sup> TAM s. 57