

MISUNDELSE OG SYMMETRISKE
RELATIONERS UMULIGHED
Med hensyn til Jerusalem

Joan Copjec

*Med anledning i den aktuelle og vedvarende konflikt omkring Jerusalem diskuteres forholdet mellem misundelse og retfærdighed. John Rawls forsøger i sit skelsættende værk at forsvare sit begreb om lighed og retfærdighed imod Freuds argument om, at sådanne begreber er baseret på misundelse. Denne artikel viser, hvorfor Rawls' forsvar er utilstrækkeligt, og hvorledes Freuds radikale teori om lyst underminerer den liberale tro på, at retfærdighed kan fordeles ligeligt. Denne diskussion fortsættes med Elaine Scarry, hvis *On Beauty and Being Just* argumenterer for, at symmetri er det grundlæggende træk ved både skønhed og retfærdighed. Endelig foreslås det, at et »lighedskiom«¹ erstatter Rawls' og Scarrys »lighedsprogram«.*

Oversat af Kirsten Hyldgaard

Hvis man vil tillade mig at fremsætte den ukontroversielle påstand, at *film noir* blandt så meget andet er et kompendium over primitive menneskelige følelser, vil man være mindre overrasket over, at jeg begynder en diskussion af de religiøse og etniske spændinger, der forstyrrer forhold i byer som Jerusalem, med en scene fra en af klassikerne i *noir*-genren. Jeg tænker på filmen *Laura* fra 1944, først og fremmest den scene, hvor voice-over fortælleren, Waldo Lydecker, opdager, at Laura, den kvinde som han på beregnende vis har omdannet til sin mest trofaste beundrer, er begyndt at tilbringe sine aftener med en anden mand. Idet han nede fra gaden belurer de gardiner, der er trukket for i hendes lejlighed på anden sal, fanger han et glimt af *to* silhouetter – ikke kun den ensomme han ville have foretrukket at se. Fra og med dette øjeblik har han hverken rist eller ro før, han har lagt karrieren i ruiner for den mand, der kaster den anden skygge, en maler ved navn Jacoby.

Det spørgsmål, der rejser sig, er følgende: hvorfor giver Lydecker sig i kast med at destruere ikke blot Jacoby, men også Laura, som han senere på nært hold skyder i ansigtet med et haglgevær (eller det er i hvert fald

Joan Copjec er leder af Center for the Study of Psychoanalysis and Culture, State University at Buffalo, New York og har udgivet *Read My Desire. Lacan Against the Historicists*, The MIT Press 1994 og bl.a. redigeret antologierne *Shades of Noir*, Verso, 1993 og *Radical Evil*, Verso, London/New York 1996

hvad han tror)? Det mest bekvemme svar ville være, at han længes efter dét seksuelle engagement med Laura, der er fraværende i forholdet til hende, men som Jacoby åbenbart nyder godt af. Men intet kunne være mindre sandt. At dømme efter Lydeckers holdning til Laura og hans hyppige hånlige bemærkninger angående Lauras øvrige bejleres åbenlyse verdslige sanselighed, er det ikke til at tage fejl af, at Lydecker kun nærer afsky for seksuelle forbindelser. Vi må tage disse udtryk for afsky for pålydende, for Lydecker er helt bestemt *ikke* jaloux på Jacoby, han er misundelig på ham. Det næste spørgsmål må derfor selvfølgelig lyde: hvori består forskellen? Crabbs *English Synonyms* giver følgende svar: »Jalousien frygter at miste, hvad den har, [mens] misundelsen martres ved at se den anden have det, som den ønsker for sig selv.«¹ Ud fra en deskriptiv synsvinkel er denne skelnen ikke så dårlig. Ved at modstille det »det *har*« i forhold til det, »det *ønsker*«, favner distinktionen ganske præcist det faktum, at jalousi har sit grundlag i *besiddelsen* af en bestemt form for lyst, medens misundelse stammer fra en *mangel* på den. Men man ville tage fejl, hvis man troede, at misundelsens mangel kunne forsvinde ved at komme i besiddelse af det, som den martres ved at se, at den anden nyder. Som ordbogen fortsætter: »Alle bestræbelser [...] på at tilfredsstille et misundeligt menneske er frugtesløse.« Hvorfor? For det, han ønsker, og det, han ser som den andens nydelse, er slet ikke det samme. For i og med det misundelige menneske *ikke* ønsker for sig selv det, som den anden har, ville opnåelsen af dette helt og aldeles fremmede velbehag aldrig tilfredsstille hans begær.

Det er ikke nogen tilfældighed, at »de to silhouetter«, der er objekt for Lydeckers perception, er en kliché. Men man ville imidlertid tage fejl af dens betydning, hvis man tilskrev klichéen til filmen snarere end til det øje, der ser; det er Lydecker, der er ansvarlig for den fortærskede form, hvori hans opdagelse fremtræder. Hvis denne opdagelse fremtræder for ham i en perception, der ikke er umiddelbar, men filtreret igennem et standard-billede, skyldes det, at Lydeckers misundelige blik ikke er styret af begær. Den fornøjelse, som han observerer finde sted på afstand, forbliver fremmed for ham. Det øje, som synet af denne – for ham – uforståelige lyst afhænger af, har derfor en onskabsfuld kraft; det er bittert.

Det kan dokumenteres, at »næsten alle sprog, såvel fortidige som moderne« har et begreb for »det onde øje«, der ledsager misundelse.² Det træk, som begrunder, at dette blik bliver givet sin egen særlige betegnelse, er dets åbenbare hensigt at forgifte eller tilsvine. Mens ethvert »ondt og

1 Citeret fra Melanie Klein, *Envy and Gratitude, The Writings of Melanie Klein*, ed. Roger Money-Kyrle, London, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1975 s. 182.

2 Peter Shabad, »The Evil Eye of Envy: Parental Possessiveness and the Rivalry for a New Beginning«, on *Gender and Envy*, ed. Nancy Burke (New York and London: Routledge 1998) s. 255.

sultent blik« – hadefuldt i form af vrede, grådighed eller jalousi – fokuserer på at gøre fortræd, koncentrerer sig om at stjæle et eller andet eftertragtet objekt, så er det kun misundelsens onde øje, der bestræber sig på at stjæle selve nydelsen. I bestræbelsen på at efterlade den anden berøvet det, der bringer ham lyst, vil disse blikke trods alt efterlade den andens nydelsesevne intakt. Således ikke misundelsen hvis højeste ønske er at ødelægge selve nydelsesevnen. »Det misundelige menneske bliver syg ved synet af nydelse. Han er kun godt tilpas ved andres ulykke.«³

I Salomons berømte dom er det hans erkendelse af tilstedeværelsen af det onde øje, der gør det muligt for denne vise mand at afsløre »den falske mor«. Efter lige at have mistet sit eget dyrebare og uerstattelige barn sørger hun stadig alt for meget til at kunne begære et andet. Som Salomon så præcist ser, ønsker hun bestemt ikke den rigtige mors »lille øjsten« – at dette ildelugtende, gylpende bundt skulle kunne være kilde til nogens fornøjelse, må faktisk forekomme hende ubegribeligt – men snarere selve ødelæggelsen af den andens tilfredsstillelse ved moderskabet. Af denne grund kan det at dele barnet ikke have status af et kompromis, hun ville kunne acceptere, men er snarere den form for ødelæggelse, som hun længes efter.

Det er velkendt, at lyst er en privat sag: »hver sin lyst«, som det hedder. Men den uforståenhed, med hvilken vi møder en andens lyst, er ikke i sig selv en tilstrækkelig begrundelse for vor fjendtlighed. Denne tilstand må tilføjes noget for, at misundelse kan opstå, noget der forhindrer den misundelige person i at finde velbehag ved sin egen lyst. En fornemmelse af underskud af lyst må ødelægge den lyst, der er i overskud, ja, gøre den modbydelig for ham. Derfor kan der aldrig kompenseres for underskuddet, og underskuddet kan aldrig blive udlignet af noget i denne verden. Den misundelige person begynder derfor at vurdere andres idiotiske lidenskaber med uvilje. Jeg bemærkede tidligere, at det var det utrøstelige tab af sit barn, der afstedkom den sørgende moders misundelse. Hvis vi igen vender os til filmen *Laura*, finder vi et lignende afgrundsdybt tab i dens centrum. Ifølge den sædvanlige udlægning skildrer filmen en kamp mellem Lydecker, hvis tilfredsstillelse hævdes at være rent intellektuel, og MacPherson (en af Jacobys efterfølgere) hvis lidenskaber er mere sanselige. Hvis filmen imidlertid blot havde drejet sig om en kamp mellem bestemte former for lidenskab, ville *Laura* ikke have været det direkte objekt for et skud hagl. Man må derfor nødvendigvis antage, at selvom Lydecker faktisk kun tillader sig at opnå lyst ved intellektuelle sysler, så forekommer en sådan lyst aldrig at være tilstrækkelig til at udfylde det tab, der rykker alle hans bestræbelser op med rode. Denne antagelse bekræftes af filmen selv, især dens sidste sekvens.

I begyndelsen identificerede jeg Lydecker som filmens voice-over for-

3 Klein, *ibid.* s. 182.

tæller. Dens rolle er uafgjort gennem hele filmen: »Hvorfra – fra hvilken synsvinkel i fortællingen – fortæller han den historie, der oprulles?« Den sidste sekvens stiller på ny spørgsmålet som forberedelse til endelig at besvare det; her får lokaliseringen af udsigelsens sted narrative konsekvenser. Da Laura lytter til Lydeckers ugentlige radioprogram, antager hun, at han er i radiostudiet, og at hun således i det mindste midlertidigt er i sikkerhed for ham. Vi biografgængere, kan imidlertid se, at hun snart må komme på andre tanker: ved tidligere at have optaget sin stemme, er den blevet adskilt fra kroppen. Mens hans stemme bliver transmitteret fra studiet, er han i det tilstødende rum i færd med at forberede mordet på hende. Denne afsløring giver vores opmærksomhed et vink i retning af dén afgørende adskillelse mellem stemme og krop, der vil afslutte filmen. Lydecker bliver skudt af politiet, falder til jorden, og med sit sidste åndedrag udtrykker han et simpelt: »Farvel, Laura.« Disse er hans sidste ord. Men de er ikke filmens sidste ord. Mens kameraet dvæler ved et ur, der er gået i stå, hører vi igen hans stemme, denne gang off-screen, udtale filmens sidste replik: »Farvel, min elskede.«

Hvorfra kommer disse ord? Ikke fra Lydecker som jo ligger døende på gulvet. Mens de sidste levende ord utvetydigt kommer fra det diegetiske rum, fra Lauras lejlighed og fra Lydeckers synligt sårede krop, så dukker disse ord op andetstedsfra. Forskellen mellem de to rum er hørbart i kraft af manglen på resonans i det andet »farvel.« Dette antyder, at den sidste replik i lighed med Lydeckers radioprogram er båndet i lydstudiet, ikke i filmstudiet, og derfor ikke i filmens diegetiske rum. I narrative begreber kunne vi lokalisere udsigelsesstedet til hinsides døden, et sted hinsides graven.

Laura er ingen skrækkfilm, og det ville være uklogt at prøve at gøre det til en sådan ved at forveksle betydningen af dens sidste placering af Lydeckers voice-over fortælling uden for tid (jvnf. uret, der er gået i stå), udenfor det narrative rum, hinsides det jordiske liv. Ved at lokalisere hans udsigelse hinsides graven giver filmen os *ikke* indsigt i denne verdens ontologiske karakter, men i Lydeckers psykologiske karakter. Det er ham, der placerer sig selv – eller det som er mest værdifuldt for ham, det som er hans højeste ønske – hinsides det jordiske liv og alle de fornøjelser, som det kan tilbyde. Han taler og perciperer verden som en, der er utilfreds med den netop fordi, den per definition mangler og derfor ikke kan give ham det, han begærer. For ham er livet ligeså uvirkeligt som en drøm; det han ønsker er noget meget mere subtilt.

Hvad med Laura? Ønsker han ikke hende? Svaret må blive et sammensat »nej«. For ham er hun en idealisering, hvilket vil sige, at hun, snarere end at være hvad han ønsker, repræsenterer dette ønskes uopnåelighed. Hun er stedfortræder for det, som mangler i verden, og som han derfor ikke kan røre; hun inkarnerer ikke et bestemt gode, en partikulær lyst, men *afstanden, der adskiller* ethvert gode, der er indenfor rækkevidde fra det

fraværende, som vi længes efter at besidde. Dette er åbenbart i selve filmens åbningsreplik udtalt af Lydecker: »Jeg vil aldrig glemme den dag, Laura døde«. Som filmen imidlertid afslører, så døde Laura *ikke* på den dag, han så levende genkalder sig som hendes dødsdag. Betydningen af *dette forhastede udtryk* for sorg består i, at den røber Lydeckers melankolske holdning til såvel Laura som til livet i al almindelighed. Melankolikeren sørger over det strukturelt tabte objekt ved at tillade det at kaste skygger på det levende, der derfor lider den endelige død. Her nærmer vi os misundelsens strukturelle sandhed: den er altid nært knyttet til de idealiseringer, som den både lever af og tærer på. For det stof, som idealiseringer er gjort af, er aldrig andet end misundelsens hule ulykke.

Man kunne endog vove den fortolkning af den forvirrende åbningssekvens – der viser et billede af MacPherson i færd med at undersøge nogle genstande, der er stillet til skue i Lydeckers lejlighed, mens Lydecker sidder uset og skriver i sit badekar, mens hans voice-over fortæller filmen – at MacPherson, i lighed med de andre bejlere før ham, er Lydeckers litterære konstruktion. Han opfinder en række robuste, atletiske fjender ud fra en fornemmelse af egen udtærede impotens. Med andre ord ødelægger Lydecker ikke blot sine fjender med sin pen, han opfinder dem *for at ødelægge dem*.

John Rawls og misundelsen

Men hvis film noir var i stand til at skildre misundelse som den udtømmelige og bitre kilde til social rivalisering, så har sociologer og filosoffer ikke været i stand til at opfatte dette vink med en vognstang; de har ikke seriøst overvejet denne lasts ødelæggende bidrag til sociale relationer. Selvfølgelig med undtagelse af John Rawls, hvis klassiker, *A Theory of Justice*, faktisk stopper op og undersøger misundelsens rolle for det sociale liv.⁴ I og med hensigten, som titlen på Rawls' bog peger på, er at fremstille en teori om muligheden for *retfærdighed*, bliver misundelse, der jo står i vejen for retfærdighed, affejet i begyndelsen. Som nykantianer ønsker Rawls at udpege mulighedsbetingelserne for retfærdighed i den menneskelige fornuft og dermed sætte parentes om de motiver af egeninteresse – som misundelse – der forårsager, at fornuften afviger fra den rette vej, hvilken per definition er uegennyttig snarere end egoistisk. Men han kan ikke vedvarende undgå temaet misundelse, da han ikke kan foregive at være uvidende om en afgørende udfordring til legitimiteten af hans antagelse om, at misundelse blot er en hindring for retfærdighed. Ifølge denne udfordring, formuleret med størst styrke af Freud, er misundelse ikke blot en forhindring, men sel-

4 Rawls, John: *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

ve betingelsen for vort begreb om retfærdighed.

Freuds argument lyder i »Massepsykologi og jeg-analyse«, at intensiteten af misundelsens fjendtlighed er så skadelig, at den truer med at skade den misundelige selv, som derfor opfordrer til våbenstilstand i form af kravet om retfærdighed og lighed for alle. Misundelsen forsvarer sig mod sit eget resentment ved at omformere det til korpsånd. Den *esprit de corps*, der cementerer relationer i massen bliver sikret af følgende løfte: »Ingen skal prøve på at gøre sig bemærket. Enhver skal være og have det samme.«⁵ Herudfra drager Freud den radikale konklusion, at »Social retfærdighed vil sige, at man nægter sig selv meget, for at de andre også skal give afkald på det eller – hvad der er det samme – ikke kunne gøre krav på det. Dette lighedskrav er den sociale samvittigheds og pligtfølelsens rod.«⁶

Freuds konklusion lægger en bombe under grundlaget for den teori om retfærdighed, Rawls fremsætter; derfor er han nødt til at angribe den direkte. For det første argumenterer han for, at det begreb om retfærdighed, som Freud har som skydeskive, er forskelligt fra det, han fremsætter. En lighed som »nødvendigvis må ende med at stille alle, inklusive de dårligst stillede, endnu dårligere« (s. 538) – jævnfør egalitarismens insistering på alle goders lige fordeling – kan være *én* slags lighed, men den kan ikke accepteres som en definition på lighed som sådan. Rawls tror, at han har taget højde for anklagen om, at hans teori om retfærdighed stræber efter lighed i Freuds forstand, fordi hans teori respekterer »mangfoldigheden af særskilte personer med forskellige systemer af mål« (p. 29) Han afviser således utilitarismens fejlagtige ide om, at vi alle begærer de samme ting og argumenterer i stedet for, at individer har – og har ret til at have – forskellige begær. Som det følgende skal vise, ender Rawls dog alligevel med at lade et fælles begær snige sig ind i sin teori og lader det endog få en central placering.

Som hos Freud begynder argumentationen med at fokusere på opkomsten af misundelse mellem søskende i børneværelset. Rawls overvejer, om Freud skulle have beskrevet det, der foregår i denne misundelsens urscene, upræcist. Snarere end den umoralske følelse af misundelse kan søskendes rivalisering være eksempler på legitim moralsk krænkelse over på uretfærdig vis at være blevet nægtet deres retmæssige part i forældrenes opmærksomhed og kærlighed. Søskende kappes måske med hinanden, ikke på grund af en følelse af magtesløshed eller mangel på selvsikkerhed, der ifølge Rawls er kilden til misundelse, men ud fra en selvsikker overbevisning om, at deres krav på forældrenes kærlighed er lige gyldige. Med andre ord: ud fra en følelse af rimelighed og værdighed. Rawls' genbeskrivelse af scenen fra børneværelset implicerer, at søskende ikke har *det samme begær*, men snarere *ønsker*, at deres *forskellige begær* skal blive anerkendt af for-

5 »Massepsykologi og jeg-analyse« s. 127 i *Metapsykologi II*, Hans Reitzel, København 1976.

6 *ibid.*

ældrene. På denne måde undgår Rawls en strengt egalitaristisk positionskrav om lige fordeling af goder (eller: dét gode) til fordel for et krav om lighed hvad angår muligheder for anerkendelse. Det er hans overbevisning, at dette krav er et krav om retfærdighed, og at dette begreb om retfærdighed er immunt over for Freuds anklage om, at dets udspring er en illegitim følelse af misundelse. Men alt, hvad Rawls har gjort, er at vende Freuds argument på hovedet: en legitim, eller det han kalder »godartet«, følelse af misundelse er afledt af et oprindeligt begreb om retfærdighed.

Rawls' første fejltagelse består i at antage, at Freuds begreb om misundelse forudsætter et begær efter den andens begærsobjekt. Men på samme måde som Lydecker kunne være misundelig uden at ønske det, som Lauras bejlere ønskede, således – ifølge Freuds teori – kan søskende i børneværelset ønske forskellige ting og stadig være misundelige. For at sikre sig at man faktisk forstår, hvad misundelse er, gør man klogt i at foretage et lille tankeeksperiment i form af en let justering af dén scene fra børneværelset, der er det onde øjes klassiske sted: I begyndelsen af *Bekendelser* hvor Augustin bemærker et bittert udtryk i en brors ansigt, idet denne ser sin broder blive ammet. Men nu skal man ikke tro, at den misundelige bror frygter, at den misundelsesværdige anden drikker ved en kilde, der kunne løbe tør og derfor efterlade ham, der er den næste i køen, tørstig. Augustin understreger, at kilden er en »rig og overstrømmende mælkekilde«, der er i stand til at forsyne begge.⁷ Men man ville forstå pointen bedre, hvis man forestillede sig den misundelige bror som værende lidt ældre end brystbarnet og derfor ikke grådig efter modermælk, men efter noget, der ville være lidt mere passende for hans alder – noget koldt fra køleskabet, for eksempel en cola. Men mens, han betragter sin lillebror, overfalder han ikke desto mindre af en misundelse, der æder ham op indefra. Hvorfor? For lige meget hvor megen nydelse, han opnår ved et forfriskende glas cola, vil han bekymre sig om, at hans bror måske får mere ud af den tynde strøm varme mælk, som han, i kraft af sin alder, for længst har fået afsmag for. Det er ikke objektet – mælken – han ikke under sin broder, det er selve tilfredsstillelsen.

Pointen i sin mest komprimerede form lyder: Misundelse misunder tilfredsstillelsen, nydelsen. Dette mærkelige forhold er kilden til den umådeholdne grusomhed, som misundelse er udstyret med. For hvis man blot misundte et objekt, kunne man udpønsse strategier – endog ganske ondskabsfulde sådanne – med henblik på at stjæle det fra den anden. Men ingen strategi til generobring af den *lyst*, som vi mener at være blevet berøvet, vil nogensinde kunne udpønses, hvis lystens kilde, der er i den andens besiddelse, er uappetitlig for os. Der er kun én mulig strategi: Ødelæg den andens mulighed for at føle lyst, for at nyde. Dette kan opnås ved enten at tilintetgøre den anden; i påkommende tilfælde udsætter vi os selv for en

7 *Bekendelser*, Sankt Ansgars Forlag 1988, »Første bog« s. 23.

kamp, hvis fatale konsekvenser, vi ikke kan være sikre på at kontrollere. *Eller* ved at kræve lighed; i påkommende tilfælde underkaster vi os de samme forbud i forhold til nydelsen, som vi underkaster andre.

I og med den psykoanalytiske beskrivelse af misundelse ikke, som Rawls ellers antager, afhænger af en benægtelse af individuelle ønsker [pleasure], kan han ikke hævde at have korrigeret Freuds synspunkt ved at insistere på ønskernes enestående karakter. Det lykkes ham således ikke at tilvejebringe et nyt grundlag ved blot at vende om på prioriteringen mellem misundelse og kravet om lighed. Argumentet for begærenes *forskellighed* er kun teatertorden, der tjener til at aflede vor opmærksomhed fra det, der faktisk foregår, nemlig Rawls' forsøg på at liste lighed ind som årsag til misundelse snarere end det omvendte. Men denne grundløse og mangelfulde præmis kan ikke undslippe Freuds ætsende kritik. Tværtimod. Sammen med hele teorien om retfærdighed som rimelighed planter den sig med begge fødder midt i Freuds felt og afslører selv teoriens blakkede oprindelse i misundelse. Hvorledes? I Rawls' genfortolkning af børneværseeksemplet anfører han, at søskendes angiveligt misundelige krav faktisk er krav om »forældrenes opmærksomhed og kærlighed, som [...] 'de retfærdigvis har lige krav på'. Med andre ord er de bestræbelser på at vinde anerkendelse fra de forældre, der anses for at være i stand til at skænke den.« (s. 540). Men en sådan bestræbelse er netop det, Freuds teori om kravets misundelige oprindelse har forberedt os på at forvente. Omvendingen fra misundelsens fjendtlige følelser til sociale ligheds- og fællesskabsfølelser kan kun finde sted, siger Freud, gennem medieringen over en anden, der ikke er medlem af massen. »Den nødvendige forudsætning« for dannelse af massefølelse eller fællesskabsfølelse er, »at alle blev elsket på samme måde af én person, føreren.« Han tilføjer senere: »Massens lighedskrav gælder kun for dens enkelte medlemmer og ikke for føreren.«⁸ Hvad er det, der får Rawls' sceneri til at være i så tæt overensstemmelse med Freuds? Ideen om et universelt begær, som den politiske filosofi benægtede i det mindste i dens utilitaristiske udgave, er dukket op til overfladen i form af et universelt begær efter anerkendelse fra den samme forældreinstans.

I John Forresters i øvrigt drevne essay, »The Strange Destiny of Envy«, går han i rette med Rawls for at afvise Freuds pointe om, at en primitiv lidenskab som misundelse skulle kunne være kilde til så ophøjede og rationelle idealer som lighed og retfærdighed.⁹ Denne *begrænsede* anklage fejlbedømmer omfanget af den skade, som Freuds argument har forårsaget. I stedet for blot at forsyne kravene om lighed og retfærdighed med en skændig, men trods alt triumferende historie, bringer Freud dem grundigt

8 Freud, op.cit. s. 128.

9 Forrester, John: *Dispatches from the Freud Wars: Psychoanalysis and its Passions*, Cambridge og London, Harvard University Press, 1997.

i miskredit. Ethvert politisk program, der er struktureret i forhold til disse krav, vil kunne rammes af hans kritik.

Dette rejser to spørgsmål. For det første: Hvori består Forresters fejl? For det andet: Hvori består Rawls'? Forrester kommer på afveje, fordi han ikke undersøger forholdet mellem overjeget og etisk handlen, idet han implicit antager, at førstnævntes funktion er at vække sidstnævnte til dåd. Hvad overjeget vækker er imidlertid snarere en blodfattig og modbydelig moralisme, svarende til broderskabets omstyrtelse af urhorden i Freuds myte. Ifølge denne myte viser tegn på det fortrængtes genkomst – mord på den eneste *undtagelse* i broderskabet, den priapiske patriark – sig ved tabuet mod den mindste antydning af *det usædvanlige*. Såvel forskellige som enhver form for nydelse, der ikke kan indordnes under broderskabets sag – det vil her sige modarbejdelse af det enestående – bliver herefter fordømt og afskyet. Reglen lyder igen, at »enhver må være det samme og have det samme.« Dette er overjegets bud; og det må ikke forveksles med en etisk befaling.

Rawls' fejl består i ikke at kunne se, at hans billede af brødrene, der kræver anerkendelse af deres unikke begær, er i ond tro, idet det blot er endnu en variation over Freuds myte. Den desperate fiktion om usammenlignelige begær, der underkaster sig et fælles mål, kan næppe skjule sin egen urimelighed. Som psykoanalysen lærer os, må man begrænse den Andens viden for at give plads til nydelse, eller rettere: nydelse flourer kun der, hvor den *ikke* er godkendt af den Anden. Man kunne tilføje, at ud af et antal unikke begær er det umuligt at konstruere så stort et telt, et subsumerende hele, der ikke ville knuse selve forskellene eller forøge fjendtligheden imod disse. Dette er den giftige brod i Freuds teori om masse-dannelse, en brod som Lacan gjorde opmærksom på på forskellig vis, men aldrig mere levende end i hans karakteristik af det utilitaristiske projekt som et mislykket forsøg på at skære et tilstrækkeligt antal huller i et stykke klæde, så et antal (det højest mulige antal!) mennesker kunne putte deres arme og hoveder igennem.¹⁰ Enhver samfundsteori, der indbefatter en reference til nydelse, som det sig ganske vist hør og bør, vil opdage, at der ikke findes et klæde, der er tilstrækkeligt til at dække alle begær.

I sin modstand mod utilitarismen rejser Rawls en indvending, som han selv anser for at være dræbende, men egentlig siger han det samme som Lacan: »Men Mr. Bentham, mit gode er ikke det samme som min næstes [...] og dit princip om det højeste gode for det største antal er i modstrid med min egoismes krav.«¹¹ Med andre ord: jeg ønsker, hvad *jeg* ønsker, ikke hvad næsten anser for at være eftertragtelssværdigt. Men min egoisme er helt forenelig med en bestemt form for altruisme: Jeg er tilfreds med

10 Lacan, Jacques: *The Ethics of Psychoanalysis*, Book VII, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Dennis Porter, New York og London, Routledge, 1992, s. 228.

11 Lacan, *ibid.* s. 187.

at tillade den anden, hvad *han* ønsker. Problemet med denne version af det egoistiske krav om lighed består i, at den altid kolliderer med den anden, der altid mistænkes for ikke at være helt så altruistisk som ham, der formulerer kravet. Problemet stammer fra vor usikkerhed angående den anden og således fra vor frygt for, at han ikke vil handle korrekt og give plads til *mit* begær. Jeg vil hævde, at ved at rejse den egoistiske/altruistiske indvending undgår Rawls ikke utilitarismen; han fremstiller snarere en mere intelligent udgave af den. Det, der begrænser hans teori og fastholder den inden for et ganske vist udvidet, men ikke desto mindre utilitaristisk felt, er, at han er forpligtet på den normative dømmekraft, på et mål eller en standard for lyst, hvilket er den uundgåelige konsekvens af hans insistering på »forældrenes« anerkendelse. I kraft af at være uvidende om lystens struktur – der, som Freud lærer os, altid kun er partiel, aldrig fuldkommen – tror Rawls på, at fuldkommen tilfredsstillelse er opnåelig for enhver, der uhindret af uheldige vilkår sætter sig for at realisere en plan (s. 409). Rawls' udgangspunkt forhindrer ham i at se, at det såkaldte behov for anerkendelse af ens lyst og ønsker blot gør strukturel ufuldstændighed til anledning for misundelse.

Som kantianer vil Rawls ikke indrømme, at en teori om lyst er afgørende for en etik. Selvom vi har set, hvorledes hans billede af søskende, der søger kærlig anerkendelse af deres forskelle, blev diskvalificeret af Freuds begreber, kunne det være ønskeligt at se, hvordan de klarer sig i Kants begreber. På trods af at Kant er berygtet for at være en kold rationalist, vidste han udmærket, at en rent abstrakt morallov ikke havde en chance for at blive hørt af et *kropsligt* subjekt. Han skrev den tredje *Kritik* for at heile den spaltning, der var brudt frem mellem fornuften (som han hidtil havde tænkt den) og lysten, og for at vise den uomgængelige rolle, som især æstetisk lyst spiller for den praktiske brug af fornuften, og det vil sige for en etisk eller fri handling. Vanskeligheden består i at forstå denne rolle, for hvad vil det sige, at æstetisk lyst er foranlediget af at betragte en smuk genstand, en genstand, der *symboliserer* vor moralitet?¹²

Det første svar, der falder én ind, er, at den smukke genstand repræsenterer det mål, som den etiske handling stræber efter at nå. Et teleologisk svar er selvfølgelig ifølge Kants begreber forkert, for hvis en etisk handling er fri, kan den ikke være styret af andet end sig selv. Den kan således ikke være styret af et eksternt mål, da dette mål ville blive moralens *grundlag*, det i forhold til hvilket, handlingen blev foretaget. En sådan handling ville ikke være fri, fordi den var bundet til en idealiseret vision, som den tjente til at virkeliggøre. Et selvstændigt mål kan i kraft af at være eksternt i forhold til viljen ikke gøre krav på at være grundlag i nogen moralsk lov. Der er derfor intet, der sikrer, at målet er valgt frit og ikke sna-

12 13. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, Indianapolis og Cambridge, Hackett Publishing, 1987, para. 59.

rere brygget sammen af egennytten. Det er dette antiteleologiske argument, der er grundlaget for den »postmoderne« fordømmelse af de mesterstrategier, der maskerer sig som venligtsindede strategier til løsning af storbyers problemer ved at påtvinge store områder »retfærdige« og »rimelige« projekter i den hensigt at skabe »ideelle byer«. Sådanne strategier, der starter med et hele, som de derefter deler op, er dømt til at mislykkes, fordi de naivt tager helheden for givet snarere end at stille spørgsmålstejn ved dens mulighed.

Æstetik og retfærdighed

Så snart dette visionære svar på spørgsmålet om skønhedens rolle er blevet forkastet, er et alternativ klar til at træde frem på scenen. Ifølge dette svar repræsenterer den smukke genstand ikke et mål, der skal efterstræbes, men snarere det, som *ansporer os til at opgive vore egoistiske mål*. Et eksempel på dette argument findes i den nyligt publicerede, og i øvrigt smukt skrevne, *On Beauty and Being Just* af Elaine Scarry.¹³ Scarry hævder, at skønhed altid kalder på fordeling; den udøver et pres på os for at få os til at opgive vor imaginære position i verdens centrum til fordel for at udvide vor horisont over for andre. Skønhed giver os en »beroliget« fornemmelse af »naboskab« og gøder således vor retfærdighedssans. Sammenfaldende med overbevisningen om, at »broderskab« og lighed »tegner liberale teorier om retfærdighed«, (s. 95) tilslutter hun sig det, som hun kalder Rawls' »bredt accepterede definition [...] [på] rimelighed« i form af »alles symmetriske relationer til hinanden.« (s. 93) Selvom denne definition i mange henseender ligner den første definition på skønhedens rolle, skiller den sig, som bemærket ovenfor, ikke desto mindre ud. Mens den første præsenterede skønheden som et mål, der skulle opnås, præsenterer sidstnævnte det som en gavnlige fiktion, der kan forstærke den etiske viljestyrke og kan overbevise os om troen på muligheden af retfærdighed og på morallovens realitet. Men Rawls' forskønnede udgave af børnekammerssceneriet kan dømmes af de samme grunde som den første: Den tror på, at det uoverskridelige gab mellem subjektiv lykke og fællesskabets offentlige gode kan blive helet ved offentlig anerkendelse.

Men hvis begge definitioner har en vis blivende værdi, også blandt dem, der forsøger at tænke i forlængelse af Kant, er det fordi begge reflekterer over nogle fundamentale pointer i Kants tænkning. Den første knytter sig til en forståelig modvilje mod helt og aldelse at opgive begrebet formål, for, som Kant insisterer, når enhver reference til et mål er fraværende, kan

13 Princeton, Princeton University Press, 1999.

menneskets vilje ikke bestemmes.¹⁴ En vilje, der ikke danner sig et billede af et bestemt mål, er ude af stand til at opnå *tilfredsstillelse*. Den anden definition på skønhedens rolle nærer sig derimod ved insisteringen på, at den lyst, man føler ved skønheden, afhænger af den sans for harmoni, duellighed og balance, der afstedkommes af at skue den smukke genstand. Som Kant argumenter, beskriver disse egenskaber mindre selve genstanden end egenskaberne ved det øje, der ser.

Omdrejningspunktet for Scarrys argument er denne symmetriske balance, en balance hun forsvarer som den væsentligste egenskab ved skønheden, og hun finder bekræftelse for sit synspunkt, at denne egenskab er et *sine qua non* for skønheden, i eksempelvis Aristoteles' beskrivelse af retfærdigheden som en perfekt terning; i synet af en triere, et syn hun hævder gav næring til det atheniensiske demokrati; og offentlige parader hvor en mangfoldighed af klasser og »køn« bevæger sig i fællesskab og på lige fod. Men alle disse smukke ting fungerer ikke som mål, der skal opnås, som billeder af ideelle samfund, der skal realiseres og tjener heller ikke som simple *analogier* for politisk rimelighed. Man bliver imidlertid opmuntret af at se, at Scarry lægger afstand til dem, der argumenterer ud fra analogier, og som i smukke tings symmetri kun ser formel *lighed* i forhold til moralsk rimeligheds symmetriske relationer. Hendes mere modige påstand lyder, at æstetisk symmetri opmuntrer og hjælper til at virkeliggøre *faktisk* symmetri i retfærdige relationer. I og med dette standpunkt tænker de smukke billeder som noget, der aktivt tilskynder os til at handle, til at skabe noget nyt, er det uden tvivl mere attraktivt, men til syvende og sidst også utilstrækkeligt. Ved at insistere på, at den smukke genstand tvinger os til at skabe den anden term i analogien – den form for retfærdighed der ville være analog med et smukt, symmetrisk billede – opfinder Scarry noget i retning af begrebet om det *halv-sagte* [mi-dire] ved hvilket, Lacan fortolkede Kants kategoriske imperativ. Imperativet er kun »halvt« og ikke helt »sagt«, fordi det kræver en faktisk handling til at gøre det helt. Der er ikke tale om nogen nedskreven og officiel lov, der dernæst adlydes af en lovlydig og aktualiserende handling; snarere konstituerer handlingen retroaktivt den halveller uskrevne lov. Men fordi Scarry ikke giver rum for det retroaktive i sit scenari, virker det smukke billede *på* hendes vilje udefra, snarere end *i* den. Der er derfor ingen skabende handling her, kun efterligning.

Og hermed er intet sagt om det faktum, at privilegeringen af balance og symmetri afslører et skuffende konservativt begreb om den æstetiske genstand! Idet Scarry bemærker, at det forhold, at man for tiden sværter skøn-

14 Kant: *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York, Harper and Row, 1960, p. 4. »In the absence of all reference to an end, no determination of the will can take place in man. ...[H]ow the question, 'What is to result from this right conduct of ours' is to be answered ... cannot possibly be a matter of indifference to reason.«

heden til, er et resultat af den ufavorable sammenligning med det sublime, en sammenligning Kant indførte med sin inddeling af det æstetiske i to kategorier, den første »feminin« og lille, den anden »maskulin«, stor og magtfuld. Scarry minder os om, at denne inddeling hverken er gammel eller ubestridt. Denne nyttige påmindelse skal forberede en fuldstændig omdefinering af skønheden, én der vil kunne rumme de kraftfulde og foruroligende aspekter ved det sublime, men til slut afstår Scarry fra at give, hvad hun havde stillet i udsigt. Hendes definition på skønheden forbliver udtrykkeligt »fredelig«. (s. 107) Det må man kalde en forsømt mulighed. Hvor Scarry taler om balancen og symmetriens skønhed, ville enhver etik, der overhovedet fortjente at blive kaldt noget sådant, snarere være tilbøjelig til at genkende rædslen: et harmonisk hele med alle sine dele på beskyttet plads beskriver en politistats byplan, i og med sådanne planer er udarbejdet fra en transcendent synsvinkel. Men uanset denne kritik, som er alvorlig nok, kan Scarrys bog beundres for at holde liv i forsøget på at tage Kants gådefulde formulering alvorligt: skønheden *symboliserer* vor moralitet?

Dette *symboliserer* har forvirret alle, eller forvirrede indtil Freud kom på banen med sin udpegning af den »rene« eller »tomme« signifiant (dette var selvfølgelig ikke hans ord, hans var snarere »forestillingsrepræsentant«) som ikke repræsenterede noget og derfor var ulig alle andre signifianter. *Forestillingsrepræsentanten*, der »repræsenterer« driften og er den eneste måde, hvorpå driften viser sig for os, holder repræsentationen på plads; den er repræsentationens skelet eller afstivning. Men hvis nu det kunne vises, at skønheden angår denne rene signifiant, ville det problem, vi pegede på omkring den fri viljes mimetiske relation, forsvinde, for skønheden ville ikke repræsentere noget. Intet repræsenteret, intet efterlignet. Men hvis skønheden ikke er en repræsentation, hvad kunne den så være? I Lacans begreber ville skønheden være et *skin* [semblant], et *tilsyneladende* intet eller det, som får intet til at fremtræde. Dette rejser endnu et spørgsmål: Hvordan kunne et intet tilskynde en autonom eller etisk vilje til handling?

Kant er ofte blevet beskyldt for at formulere et udvejsløst begreb om begær og et håbløst begreb om en vilje, vi ikke engang kan være sikre på nogensinde har handlet frit. Faktisk var Kant selv følsom over for problemet. En praktisk brug af fornuften skal stadig være rimelig, det vil sige, at den skal have grund til at tro på sine chancer for succes på trods af det faktum, at moralske, uegennyttige handlinger efter alt at dømme sjældnere bliver belønnet end intrigante og beregnende ditto. Mens Kants begreb om fornuft ikke tillod nogen garanti for belønning i himlen, værdsatte markedet og sociale kræfter i stigende grad snuethed; på den tid, Kant skrev, savnede den etiske vilje derfor i alvorlig grad motivation. Hvilken grund kunne Kant give den praktiske fornuft til at tro på, at den havde nogen plads i denne verden, til at tro at denne verden ikke konspirerede imod den? Ifølge Dieter Henrichs afhandling bestod Kants løsning i at argumentere for, at sam-

men med den moralske vilje rejser der sig spontant et »moralsk billede af verden«, det vil sige et billede af en verden, der ikke er ligegyldig eller endog fjendtlig over for handlinger, der er etisk motiverede.¹⁵ Dette moralske billede – der er *årsagen* til etiske handlinger og gør det rimeligt at handle uselvsk – skal ikke forveksles med en tro på Guds eksistens. Det er snarere et billede af en verden i hvilken, moralsk vilje er oprigtig – det vil sige en integral og konstitutiv – del af den. Det er ikke en verden, hvor det autonome subjekt står *imod*, klar til at kæmpe med den, men *i* hvilken subjektet finder en plads til sig selv, men altså en plads, der kun kan beskrives som overtallig¹⁶, hinsides det tællelige i og med, at subjektet ikke passer ind i tingenes naturlige skematik.

Hvis subjektet er i stand til at forestille sig dette overtallige sted i verden, skyldes det, at hun befinder sig på en tom plads i verden, en plads der netop er okkuperet af intet. Når subjektet tænkes som et overskud bliver denne mangel i verden nødvendig, en verden der ved selve sin ufuldstændighed afslører sig som værende ude af stand til at realisere sig på egen hånd. Hvad, vi her finder hos Kant, er ikke en oppositionel struktur, hvor subjektet og verden er stillet ansigt til ansigt, men snarere en topologisk struktur i hvilken, subjektet viser sig to gange, først som subtraheret, dernæst som adderet verden. Skønhedens rolle i denne struktur er at repræsentere dette intet i hvilket, viljen vil være i stand til at spore sit eget spejlbillede. Således skal kvaliteten »duelighed«, som Kant lægger så megen vægt på, og Scarry gør så meget ud af, findes, ikke i det smukke objekt, men snarere i denne relation mellem subjektet og verden, den verden som subjektet både hører hjemme i og fremmed for.

Til forskel fra det smukke, symmetriske billede, som Scarry skriver om, er det smukke skin ikke eksternt i forhold til viljen; det er snarere heri, at viljen repræsenterer og tilfredsstillende sig selv. Viljen, i lighed med den freudske drift, har ikke noget andet mål end sin egen tilfredsstillende. Med andre ord er den i lighed med driften målhæmmet; den er bestemt ved sin ligegyldighed over for andre mål end sig selv; den er autonom. Skinnet tilskynder således ikke viljen til at skabe symmetrier mellem menneskene endsiige insisterer på deres lighed; den tilskynder slet og ret til at skabe. Det, der er galt med den rigide, formelle definition på retfærdighed som rimelighed, er, at den overser lystens konkrete realitet, en lyst der ikke blot aktivt modsætter sig at blive gjort symmetrisk, men som også bliver dødbringende under denne tvang til symmetri. Med dette menes ikke, at etik ikke drejer sig om andet end enten at hegne tilbøjelighederne ind, så de ik-

15 Henrich, Dieter: *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

16 »Supernumerary«, et begreb hentet hos Alain Badiou, »surnuméraire«, der medvirker til at begrebsliggøre forhold vedrørende »begivenheder« i tænkningen. Se *Manifest for filosofien*, Slagmarks Skyttegravsserie, Århus 1991 og *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988. Oversætters anm.

ke kan vandre ind på naboens mark eller at befri tilbøjelighederne, så de kan vandre hvorhen, de vil. Et sådant rumsligt og økonomisk forslag til etisk fordeling af lyst og tilbøjeligheder er baseret på et alt for naturalistisk begreb om disse, på noget der er meget tættere på begrebet behov.

Det er ofte blevet bemærket, at liberale teorier om etik blot søger at bringe lighed i betingelser og muligheder for alle og at beskytte alle subjekter mod almindelig fortræd. Etik bliver således reduceret til at garantere, at enhver har adgang til basale fornødenheder. Rawls, der er klar over begrænsningerne ved et sådant projekt, prøver at bevæge sig hinsides dette ved at advokere for anerkendelsen af individuelle former for ønsker. Han gør imidlertid dette ved at tilslutte sig et begreb om lyst, der næppe er til at skelne fra materielle goder. Således forstår han ikke, at så snart lysten er blevet denaturaliseret og påvist at blive konstitueret ved en omvej over den Andens felt, er dens ligelige fordeling ikke længere hverken et passende eller gennemførligt mål. Spørgsmålet bør ikke stilles som et spørgsmål om fordeling, men som et spørgsmål om tab. Det vil sige, at problemet ikke længere består i at sikre, at enhver får en tilstrækkelig del af de goder [pleasure], som hun måtte ønske sig, men i at sikre, at hun overhovedet har lyst til dem. I og med lyst opstår i den Andens felt, opstår lyst i vor usikre relation til den Anden. Hvad forventer han af mig? Hvem tror han, at jeg er? I og med at den sikreste måde, hvorpå man kan forvisse sig om, at den anden anerkender os for vor egen skyld, eller at han anerkender vort begær, er at gøre hans begær til vort, ender vi med at berøve os selv vor egen lyst ved af hensyn til et mere fredeligt forhold til den Anden at vælge at investere vor lyst i hans (tabte) sag. Problemet med lysten er de utallige undskyldninger, vi finder på for at kunne svigte den. Det vanskeligste for os er at holde fast ved og nyde den lyst, vi har. Netop den utilfredshed, som vi pålægger os selv, fører os til at kræve den samme utilfredshed af andre.

Lighedsaksiomet

Hvis den psykoanalytiske kritik forhindrer en løsning, hvor Jerusalem forbliver udelt, så forhindrer den også enhver tale om et delt Jerusalem, hvor dets befolkning og dets fortid ville kunne adskilles »rimeligt« i et smukt symmetrisk skema. Der er ikke noget helt Jerusalem, der kan deles, fordi der ikke er nogen stor Anden, der kan anerkende og fordele kærlighed ligeligt til alle dens borgere. Der findes med andre ord ikke nogen ekstern norm, der kan påtvinges territoriet. Af denne grund må lighed som program kasseres. I slutningen af »Filosofi og politik« laver Alain Badiou en interessant skelnen mellem et »lighedsprogram« og et »lighedsaksiom«. Sidstnævnte, hævder han, befri lighed fra dens »økonomiske konnotatio-

ner« og gengiver den dens »subjektive skarphed.«¹⁷ Man kan forestille sig, at de »økonomiske konnotationer«, han måtte tænke på, kunne være de overvejelser over »rimelig fordeling«, som til og med Rawls og Scarry udgør en fast bestanddel af liberale teorier om lighed. Et program om lighed er dømt til nederlag tilsvarende projektet med at nå uendeligheden, når udgangspunktet er endeligt. Uanset hvor megen tid, der går, når man, som enhver ved, aldrig uendeligheden inden for et endeligt rum ved at subtrahere uendeligheden fra det endelige rum. Et program om lighed er på tilsvarende vis absurdt for så vidt som, det tilstræber at sikre lystens anerkendelse, når lyst nu væsentligt afhænger af subtraheringen fra den Andens anerkendelse. Eller *har* historisk været afhængigt af denne subtraktion siden begyndelsen af den moderne periode, hvor lykke opnåede *subjektiv* status og den overensstemmelse mellem individuel lykke og det fælles gode, som Aristoteles tog for givet, ikke længere var sikret, da subjektiv lykke og det almene velfærd per definition måtte komme i konflikt med hinanden. I nyere tid kunne man derfor til listen over Zenos paradokser tilføje lystens paradoks, dets krav om anerkendelse, der parres med umuligheden af at opnå den. Som Zeno viste, er et aksiom den eneste løsning på sådanne paradokser. For eksempel må man angående bevægelse begynde aksiomatisk med påstanden om denne, i og med forsøget på at vise bevægelsens eksistens ved en udtømmende beskrivelse af de statiske punkter, der udgør denne, blot forårsager, at bevægelsen ikke eksisterer. På tilsvarende vis må man begynde med begrebet det uendelige, fordi det er umuligt at introducere det via det endelige. Og man må begynde med et aksiom om lighed snarere end på tåbelig vis at prøve på at skabe det igennem en Anden, der skulle kunne anerkende og værdsætte individuelle lyster.

Lacan refererer ved flere lejligheder til »fangernes dilemma«, en logisk gåde på baggrund af hvilken, han prøvede at komponere en art »Massepsykologi hinsides jeget«¹⁸. I denne gåde har hver fange enten et hvidt eller et sort skilt fæstnet på sin ryg. Med udgangspunkt i den viden, at fængselsbetjenten havde fem skilte – tre hvide og to sorte – til sin disposition, det vil sige med udgangspunkt i en viden om, at to skilte er blevet trukket ud af spillet, må hver fange afgøre ud fra de skilte, han er i stand til at observere på ryggen af de to andre, om han selv er hvid eller sort. Den fange, der først regner dette ud, vil blive sat på fri fod. Hvis der havde været fem fanger eller fem skilte, eller hvis man havde givet to af fangerne sorte skilte, ville dette fatale spil ikke have udgjort noget større problem. Hver fange kunne med et enkelt blik på de andre øjeblikkeligt have regnet sin egen identitet ud. Disse fanger er imidlertid alle blevet tildelt hvide skilte. Ved at sætte netop de skilte, der ville have gjort det muligt at kalkulere

17 Badiou, Alain: »Philosophie et politique« i *Conditions* Paris, Seuil, 1992, s. 247.

18 Jacques Lacan, »Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée« i *Écrits*, Seuil, Paris 1996, s. 197ff

med en simpel opposition, ud af spil, tilnærmer dette spil sig de sociale signifianters differentielle situation, der aldrig udgør en totalitet. Det er aldrig muligt ene og alene på baggrund af en vurdering af mit forhold til andre at definere mig selv fuldstændigt. Signifanten for min egen unikke identitet mangler altid i mængden. Man kunne tro, at Lacans fange kunne forblive indespærrede på livstid uden, at nogen var i stand til at vinde spillet i og med, at det øjeblik aldrig vil indfinde sig, hvor viden er akkumuleret i en sådan grad, at sikkerhed indfinder sig hvad angår ens status. Hver enkelt fange er klar over, at de differentielle relationer til de andre er utilstrækkelige til at bestemme hans sande identitet, og mens de hver især venter passivt på, at denne information kan reflekteres tilbage til dem, har de andre tid til at handle og dermed fremskynde en ændring af situationen. Hver enkelt fange føler sig tilskyndet til at handle »forhastet« – i kraft af fraværet af nogen kognitiv sikkerhed – og dermed ved sin handling bestemme sin egen sandhed. Ved slutningen af allegorien bliver alle fangerne frigivet fordi, hver enkelt bekræfter, ikke blot på baggrund af hvad han lærer, men også på baggrund af sin egen udtræden af døren, at han er hvid. Med andre ord producerer hver enkelt sin »hvidhed«, hvilket igen vil sige sin *anonymitet* ved at nægte at lade sig definere af andre og ved sin *handling* forhindre en sådan mulighed.

Man kunne sagtens forestille sig et andet udfald. Fangerne, der er usikre på deres egen identitet og bange for, hvad de andre ville gøre for at forandre situationen, kunne have indgået en ubevidst, lystfornægtende pagt for at bevare status quos helvede. Ifølge en sådan pagt ville hver enkelt fanges vagtsomme vaner blive rutine og størkne til en hård skal af imaginær identitet. Det ville være som om, et transcendent punkt var blevet tilføjet spillet – en fangevogter der var blevet givet netop tilstrækkeligt med skilte til at kunne identificere hver fange med hans eget skilt – og fra dette punkt ville fangernes handlinger blive overvåget og ville forventes at fortsætte uændret. Ingen ville komme ud af et sådant spil, der kunne fortsættes i det uendelige.

Jerusalem er et by fyldt med hellige steder, alt for fuld af nedarvet død til at gøre livet let at leve. Liv bliver til stadighed ofret til fortiden og forfædrene, ved hvis drømme de levende dømmes sig selv, måler og vejer hinanden for lette. Hvis byen skal blive til at leve i igen, må den lære, *ikke* at dele sig, men at få intet til at fremtræde. Jerusalems mest voldsomme slag står ikke mellem religiøse og etniske grupper, men mellem det hellige og skinnet. Indtil videre synes det hellige desværre at vinde.