

Något-intet-den?

Av Alexander Stagnell¹

Pas plus matérialiste en cela que n'importe qui de sensé, que moi ou que Marx par exemple. (Jacques Lacan (2001 [1973]): 494)

I de avslutande styckena av "L'Étourdit", ursprungligen en föreläsning framförd vid femtioårsjubileet av *l'Hôpital Henri-Rousselle* i Paris 1972 och sedan publicerad året därpå i *Scilicet*, plockar Lacan på nytt upp Demokritos atomism. Genom att återvända till denna lära, som tidigare diskuterats vid en av föreläsningarna i det elfte seminariet, öppnar Lacan inte bara frågan om negativiteten, om varat och intet och hur vi går från intet och varat via blivandet till något, det vill säga frågan om ontologin och dess *genesis*, utan minst lika mycket ställer han frågan om det omedvetna och repetitionen. Uppreandet av Demokritos atomism, problemet som rör *den* och *mēden*, pekar därmed ut ett fundamentalt problem för psykoanalysen. Och i den mån "L'Étourdit" i sig utgör en vändning, det vill säga att texten har funktionen av såväl en sammanfattning av Lacans arbete fram till 1972 som ett avstamp mot framtiden, är det mot de frågor som hemsökt Lacan i relation till formulerandet av de fyra diskurserna som tagit sin början tre år tidigare som den riktar sig. Det faktum att frågan om subjektets tal, och att det som sägs förblir dolt bakom det som hörs och förstås i det sagda, och den relaterade frågan om hur diskursen kan nå bortom sig själv, eller att, som Lacan uttrycker det, "Demokritos nämligen gör oss till en gåva från [*de*] ατομος, från det radikalt reella" (2001 [1973]): 494), får sin upplösning just i Demokritos atomism bör peka ut den centrala, och samtidigt tvetydiga, position denna teori får i psykoanalysens mest centrala formuleringar av det omedvetna och begäret.

Alltsedan retorikens uppkomst har denna disciplin ofta associerats med en i det närmaste extremistisk idealism. Redan Platon, som trots allt gått till

¹ Detta arbete är finansierat av Vetenskapsrådets internationella postdoc-program [ref. nr.: 2021-00299_VR].

historien som den främste idealisten, framställde de båda sofisterna Gorgias och Protagoras som helt ointresserade av verkligheten. Den förstnämnde, i Platons tappning, påstår sig vara förmögen att vinna en diskussion och övertyga publiken i debatt mot vilken expert som helst i vilken fråga som helst, enbart med hjälp av sin ordkonst. Den senare ska, å sin sida, ha hävdat att varje enskild människa är alltings mått och att vi därmed omöjligen ens kan finna ett svar på frågan om huruvida vinden som blåser faktiskt är varm eller kall.² Omvärlden, verkar de båda mena, kommer alltid att tvingas att böja sig för talets kraft. Retoriken är dock inte ensam om att bli anklagad för en sådan naiv idealism. Det är, bland annat, en liknande kritik som i det elfte seminariet får Lacan att intressera sig för Demokritos atomer. Han avslutar en av sina föreläsningar på följande sätt:

Om utvecklingen sporras helt och hållet av olyckan, av *tykes* snavande, är det såtillvida som *tyke* för oss tillbaka till samma punkt där den försokratiska filosofin sökte att motivera världen själv. Den behövde någonstans en klinamen. Demokritos – när han försökte ange den och redan ställde sig som motståndare till en ren negativitetsfunktion för att införa sitt tänkande i den – säger oss – *det är inte μηδέν (ingenting) som är väsentligt*, och han tillägger – i det han visar er att, från vad en av våra elever kallade filosofins arkaiska skede, manipulation av ord användes alldeles som på Heideggers tid – *det är inte ett μηδέν (ingenting) det är ett δέν*, vilket på grekiska är ett myntat ord. Han sade inte *έν* (en/ett), för att inte tala om *ών* (varande), utan vad sade han? – han sade, till svar på den fråga som var vår egen idag, frågan om idealismen. – *Ingenting, kanske? – inte kanske ingenting, men inte ingenting.* (Lacan 2015 [1964/1973]: 80-81)³

Vad retoriken, åtminstone i sin sofistiska form (och här lämnar vi helt frågan om relationen mellan retorik och sofistisk ått sidan), och psykoanalysen därmed har gemensamt är hotet att i omvärldens ögon framstå som enbart ord, som bärare av en tendentiös och primitiv ontologi redan på förhand givna av subjektets förutsättningar.⁴ Samtidigt har Demokritos atomer har kommit att utgöra ett nav i den diskussion kring subjektets materiella grund som tecknar en linje från Hegel via Marxs avhandling om de antika atomisterna till Lacan och vidare till idag, där såväl Alain Badiou som Barbara Cassin och Slavoj Žižek

² Se ex Platons ”Gorgias” (2000: 456a-457c) och ”Theaitetos” (2006: 152b).

³ Översättningarna är mina egna om inget annat anges.

⁴ Det är inte enbart här, i relationen till Demokritos, som psykoanalysen och sofismen kommer samman. Vid flertalet tillfällen, bland annat i det tolfte seminariet, nämner Lacan explicit dessa paralleller.

tagit sig an dessa frågor utifrån de antika fragmenten.⁵ Här, i den pågående diskussionen mellan Cassin och Badiou, har den förstnämnda valt att positionera inte bara sin filosofism, utan också sin läsning av Demokritos i direkt opposition till Hegels förståelse av atomismen. Med detta som utgångspunkt kan vi fråga oss om det därmed är möjligt att idag tala om två atomismer, Hegels respektive Cassins, och om det är här som sofistikens strid mot filosofin har sin plats i samtiden. Eller, döljer det sig i denna motsättning egentligen någonting annat? Med andra ord, hur ska vi förstå att vi, som Lacan uttrycker det, är en gåva från atomen, från det radikalt reella? Att svara på dessa frågor innebär således att ta sig an problemet som rör relationen mellan orden och tingen.

I *Il n'y a pas de rapport sexuel* och senare, i mer utarbetad form, i *Jacques le Sophiste*, tar Barbara Cassin sig an Lacans läsning av Demokritos och vad detta säger oss om det som filosofin kallar ontologi (2010: 11-94, 2012:177-204). Cassin genomför, i båda dessa verk, denna läsning som en del i utredandet av Lacans begrepp *ab-sens*, ett begrepp som Lacan också flitigt gör bruk av i "l'Étourdit". Grunden till Cassins intresse för Lacans *ab-sens* är dess roll som en förutsättning för tänkandets möjlighet att bryta sig ur vad hon ser som en allenarådande aristotelianism, det vill säga den ontologi som instiftades av Aristoteles i syfte att utesluta sofistikens logologi (2012: 114-123). *Ab-sens* får här rollen som en av meningens negationer, och Cassin placerar också in denna frånvaro av mening i ett system bestående av tre former som meningens negation kan anta: *non-sens*, *hors-sens* och *ab-sens* (2012: 180-181). För att förstå denna avslutande form av negation, en "subtraktion efter negationen" som den definieras av Cassin, bör vi dock först kort presentera de övriga två. Inledningsvis konfronteras meningen alltid med sin direkta negation, *non-sens*, detta tal som från meningens horisont enbart framstår som berövat på innebörd, som meningslöst babbel. I och med att nonsens är meningens direkta negation befinner den sig samtidigt inom meningens gräns, en negation utan mening som oundvikligen måste till för att det meningsfulla självt ska kunna uppenbara sig så som meningsfullt. Det mest uppenbara exemplet på denna typ

⁵ Se exempelvis Alain Badiou, *Théorie du sujet*, (1982: 73-82), Barbara Cassin, *Jacques le Sophiste*, (2012: 177-204) och Slavoj Žižek, *Less Than Nothing*, (2012: 59-78).

av negation finner vi i Cassins förståelse av Platons hantering av sofisterna. Sofisternas påståenden om exempelvis naturen, moralen och språket avfärdas inte av Platon blott som meningslöst babblande av idioter. Snarare verkar han ta sofisternas nonsens på fullt allvar, medveten om implikationerna detta tal medför i meningen själv. Nonsens måste varsamt och genom den korrekta dialektiska metoden avskiljas från meningen, likt hur Theaitetos och Gästen i *Sofisten* försöker skilja denna falska tänkare från den sanningsälskande filosofen. I och med att Platon i slutändan misslyckas med att genomföra denna separation och tvingas erkänna att han inte förmår upprätta en distinktion mellan mening och nonsens befinner vi oss, när vi talar om nonsens, fortsatt inom ramen för vad vi skulle kunna kalla en hegeliansk dialektik, inom vilken detta nonsens negerar meningen. *Non-sens* kan därmed inte, enligt Cassin, bryta oss ur filosofins grepp.

Med nästa negation, av Cassin kallad *hors-sens*, tar vi steget utanför meningen, till dem som av Aristoteles, i *Metafysiken*, uteslöts ur mänskligheten som blott talande plantor. Det brott som dessa icke-människor gjort sig skyldiga till är, enligt Aristoteles, att vägra förstå att bara genom att vi talar måste vi också acceptera motsägelselagen (och att det därmed inte längre är möjligt att påstå att något samtidigt och på samma gång är och inte är). Dessa uteslutna, icke-människorna, är således återigen sofisterna, men den här gången i Aristoteles tappning, vars bannlysning är mer långtgående än någonting Platon överhuvudtaget kunde förmå sig att formulera. Samtidigt innebär inte detta uteslutande att Aristoteles därmed har lyckats införa ett oöverkomligt brott mellan filosofin och sofistiken. Det är därför Cassin talar om *hors-sens* som den negation som ”från utsidan bestämmer cirkeln av mening/nonsens” (2012: 181). Således framstår *hors-sens* med ens som en negation av negationen, det som låter cirkeln av mening/nonsens ta form ”som del av ett mer omfattande dispositiv” (Ibid.). Bara från en position bortom mänskligheten kan sofisten utsäga det som på samma gång undviker att vara komplett nonsens, utan att för den sakens skull otvetydig betyda, det vill säga, peka ut, någonting. Vi befinner oss med andra ord återigen på välkänd hegeliansk mark, där vi gått från ett något (mening) som negeras av sin tomma utsida (nonsens), som sedan i sin tur negeras av ytterligare en negation. Denna negation av negationen sätter frågan

om distinktionen mellan mening/nonsens som ett steg i förståelsen av en helhet i vilken de båda framstår som två i varandra övergående aspekter. Med andra ord, *hors-sens* låter oss förstå att det finns mening i nonsens och vice versa, då också icke-varandet är i egenskap av ”att-vara-icke-varande” (Badiou 1988: 42). Den moderna filosofin behåller följaktligen sofisten i sitt järngrepp.

Om denna andra negation, vilket namnet också antyder, är extern, det vill säga den kommer till motsättningen mening/nonsens utifrån, har den tredje negationen, den som Cassin via Lacan ger namnet *ab-sens*, istället en relation av *extimité* till meningen.⁶ Det är ett redan genomfört återvändande av *hors-sens* inom ramen för motsättningen mellan mening och nonsens. *Ab-sens* utgör därmed ett hål eller en brist [*trou*] i den cirkel som den ursprungliga negationen utgör. Vi har samtidigt, enligt Cassin, inte längre att göra med en negation av negationen, det är inte så att *ab-sens* likt *hors-sens* enbart negerar en redan befintlig negation, istället är det, som Cassin skriver, en ”subtraktion efter negationen”. Det är med andra ord inte så att *ab-sens* lyfter medvetandet upp från en negation på en lägre nivå, där vad som tidigare framstod som en motsättning plötsligt visar sig vara två delar i en större helhet. Istället är det en subtraktion av negationen, ”frånvaron av mening” (Cassin 2012: 179), där intet berövas på någonting som inte ännu är ett något, vare sig ett blivande eller ett något, utan ett ”[i]nte, kanske? Inte riktigt – kanske intet, men inte intet. Atomen är bokstavligen mindre än intet” (Cassin 2012: 200-201). Här har vi så slutligen hittat fram till atomen. Demokritos *den* utgör för Cassin en uppfinning genom subtraktion, någonting är för alltid försvunnet, men detta något är ett ingenting, eller egentligen mindre än ett ingenting, ett *ien* eller ett *tet*.⁷ För att atomen ska frambringas måste något tas bort från intet, men detta något finns egentligen inte (då det är intet). Istället är det något som subtraheras, ett något som är mindre än intet. Här, menar Cassin, avslöjar *den* det språkliga maskineriets

⁶ I sjunde seminariet, som behandlar psykoanalysens etik, beskriver Lacan begreppet *extimité* som följer: ”[D]et som vi beskriver som denna centrala plats, denna intima exterioritet [*extériorité intime*], denna *extimité* som är Tinget [...]” (1986: 231).

⁷ Cassin pekar ut att franskans inget, *rien*, måste skrivas *ien* för att på något sätt komma nära den betydelse *méden* och *den* har på grekiska. På svenska skulle vi därmed kanske kunna tala om ett *tet*, då också svenskans prefix *in* kan ha en negerande funktion så som i *inaktiv*, *infertil*, *inkompetent* osv. Detta *tet* kan därmed också ställas i motsats till ett specifikt *det*, en tillvaro som befinner sig där, som har en lokalitet.

immanenta logik likväl som det erbjuder svaret på Lacans fråga om hur frånvaron, *ab-sens*, griper tag i det reella (Lacan 2001 [1973]: 497): det rör sig om en lag som formulerats utan inverkan av världen och vars system av möjliga och omöjliga enigheter och distinktioner producerar effekter som ibland visar sig som objekt helt utan en koppling till världen. Det faktum att *den* eller *tet* formulerats i vad som åtminstone framstår som enighet med grammatikens regler illustrerar hur språkets effekter hela tiden överskrider de gränser som det på samma gång sätter upp för sig själv. Hur det, därmed, inte konstant frambringar en och samma värld, utan en som hela tiden befinner sig i förändring. Signifikanten inför en gräns mellan sig själv och det reella, men denna gräns blir inte synlig förrän i efterhand, när detta system stöter på det något som utgör ett omöjligt men ändå helt korrekt formerat begrepp som går utöver det som för tillfället är givet.⁸ Detta lilla ting, som inte är någonting, är vad Demokritos kallar *den*.

Det är således frågan om *ab-sens* som aktiverar Cassins utläggning av Demokritos atomism, och som därmed också, i frågan om negationen, återaktualiserar Hegel. Trots Hegels roll som den förste moderne filosofen att tillskriva sofisterna en plats i filosofihistorien återkommer hos Cassin ett ständigt förkastande av Hegels tänkande. Hegel har för Cassin helt enkelt kommit att stå som modell för det sätt på vilket den moderna filosofin har fortsatt den antagonism mellan filosofin och sofistiken som formulerades redan hos Platon.⁹ Framförallt har det handlat om den välkända kritiken mot Hegels absoluta vetande, och då i första hand idén om att detta absoluta vetande, genom en oupphörlig dialektisk rörelse, alltid förmår inkorporera allt (även det som framstår som radikalt annorlunda) i sitt allomfattande system. Hegel representerar med andra ord en filosofisk ontologi som påstår sig kunna förklara, och därmed domesticera, hela världen. Denna kritik upprepas också implicit av Cassin i läsningen av Demokritos där hon beskriver *den* som

[i]cke dialektiserbar, just på grund av att det inte är en negation av negationen, accepterad och upphöjd, utan en subtraktion efter negationen, och därigenom en

⁸ Den här problematiken hos Cassin har också diskuterats av Guy Le Gaufey, se "Une valse à deux temps", *Critique*, 2014/1, nr. 800-801, 156-165.

⁹ Hegel är uppenbarligen inte heller odelat positiv till sofisterna, i encyklopedin får deras metod stå i direkt motsats till filosofins dialektik (1995 [1830]: §88).

illusion [*prestige*], en fiktion, erhållen genom en kritisk sekundaritet [*secondarité critique*].
(Cassin 2012: 203)

För att förstå denna kritik är det viktigt att först placera in atomismen i Hegels dialektiska förståelse av filosofins historia. Ty där framstår det som att Parmenides, Herakleitos och Demokritos formerar en inledande triad av den rena tankens förståelse, först av Varat, sedan av intet och blivandet och slutligen av försigvarat. Det första steget, den rena tankens uppkomst, sker således i och med Parmenides och den eleatiska skolan i termer av "[ett] tänkandets rena lösgörande från den sinnliga formen och talets form [...]. Och från dessa två öppnas tankens dialektiska rörelse upp, den som negerar det bestämda, för att visa att inte det Många [*das Viele*] är sant utan endast det Ena" (Hegel 1986c [1840]: 170). I och med negerandet av den sinnliga världen blir Parmenides därmed, som Hegel uttrycker det, den första egentliga filosofen. Men den dialektik som det rena Varat erbjuder, vari det icke-varande, intet och därmed det ändliga är uteslutet, förmår inte ta tänkandet längre eftersom Varat förblir oändligt och odelbart, utan någon möjlighet till negering. Nästa steg formuleras därmed istället av Herakleitos, vars filosofiska system är, som Hegel uttrycker det, en första egentligt spekulativ filosofi i vilken negationen erhåller en plats. Herakleitos utformar med andra ord en filosofi som framhåller det absoluta som rörelsen, eller processen, mellan varat och intet, det vill säga det absoluta som blivandet (Hegel 1986c: 284-292, 319-342). När Hegel således når fram till atomisterna presenteras vi med följande sammanfattning av filosofins första tid i Grekland:

Låt oss påminna oss om att vi i den eleatiska filosofin funnit att varat och icke-varat sågs som varandras motsatser: endast varat är, icke-varat är inte. På icke-varats sida ställs allt över huvud taget negativt, rörelse, förändring, tänkandet osv., bestämmingar som de upphäver då endast Varat är. Varat är ännu inte den i sig självt tillbakavändande och tillbakavända enheten, såsom Herakleitos rörelse och det allmänna. Från sidan kan sägas att skillnad, förändring, rörelse, osv. faller in i den omedelbara sinnliga varseblivningen, och påståendet att endast Varat är motsägs av både skärskådandet och tanken. (Hegel 1986d [1840]: 301)

Nästa steg i denna dialektik återfinns sedan hos atomisterna, som var de första att negera också den eviga process som Herakleitos beskrev, för att på så sätt formulera försigvarat, atomen och intet som en spekulativ rörelse och inte bara

som blott en extern motsättning (Hegel 1986a [1812-1816/1831]: 184). Det är mot en sådan förståelse av atomismen, i betydelsen en spekulativ dialektik som förmådde föra samman Parmenides och Herakleitos insikter, som Cassin i första hand vänder sig. Denna lära menar hon, ska inte förstås som en negation av negationen, som den rörelse i och med vilken medvetandet har upphöjts från varat och intets oändliga övergående i blivande till en specifik därvaro. Det framstår därmed som att det, i Cassins idé om atomen som omöjlig att dialektisera, utkristalliserar sig en dubbel kritik av Hegel: å ena sidan det omöjliga i att inkorporera Demokritos uppfinning som ett steg i en större dialektisk utveckling av filosofin (vilket för Cassin skulle innebära ett neutraliserande av Demokritos radikala grepp), och å andra sidan det omöjliga i att förstå atomen som resultatet av en negation av blivandets ständigt pågående process.

Det kan dock vara problematiskt att försöka reducera Hegels förståelse av atomisterna till den grad att hans position är möjlig att inkludera i den kritik som Cassin riktar mot filosofins (framförallt Aristoteles) försök att genom historien reducera atomerna och intet till en, som hon kallar det, fysiko-ontologi ”med atomerna som namnet på det varande och intet som namnet på rummet” (Cassin 2012: 192). Istället kritiserar Hegel själv samma reducerande förståelse av atomerna och tomrummet, något som det föreställande reflekterandet gör sig skyldigt till då det tänker sig det tomma *vid sidan* av atomerna. Hegels beskrivning av atomisternas plats i filosofihistorien är därmed inte ytterligare ett försök att innesluta det nya inom ramen för en redan existerande filosofisk ontologi. Istället lyfter hans redogörelse just fram samma radikala position som Cassin verkar finna hos Demokritos: som kritiker av Parmenides ontologi utgör teorin om atomerna och intet ett försök att inte bara tänka den väg av icke-varande som poemet förbjudit, utan att hävda att filosofins egentliga väg, Varat, inte är möjlig utan att också omfatta intet.¹⁰ Varat, det Ena i Parmenides filosofi, framstår helt enkelt som redan från början klivet i två. Att likställa Hegels förståelse av atomismen med den tradition av reducerande ontologiseringar av

¹⁰ Mladen Dolar har beskrivit denna skillnad som att atomisterna introducerar en klyvning i Varat. I motsats till eleaternas totaliserande Ett, det som omfattar allt, finns det således en klyvning i det atomistiska Ett, mellan atomen och intet (2013: 11-26).

Demokritos uppfinning framstår därmed som att utsätta Hegels eget tänkande för samma reduktion som exempelvis Aristoteles gjorde sig skyldig till i relation till Demokritos.

För att återkomma till den andra aspekten av Cassins kritik av Hegel, att atomen är resultatet av negationen av blivandets process, måste vi lämna atomismen som ett historiskt steg i medvetandets utveckling och istället fokusera på Demokritos uppfinning i sig. En första invändning mot Cassins kritik skulle utan tvekan kunna riktas direkt mot frågan rörande vilken atomistisk lära som faktiskt utgör grunden för Hegels anmärkning: är det Demokritos *den* eller snarare Epikuros och (kanske framförallt) Lucretius *kelinamen* som förser Hegel med den bild av atomismen som han också kritiserar? För vad som är uppenbart, redan i *Logikens vetenskap*, är att Hegel inte är otvetydigt positiv till den antika atomismen då ”de antika bestämningarna av atomernas gestalt, ställning och rörelseriktning [är] tämligen godtyckliga och externa, och däri motsäger de direkt atomens grundbestämning” (1986a: 186). Denna kritik återkommer också i föreläsningarna om filosofins historia. Här presenterar han Epikuros metafysik som en lära i vilken den försokratiske filosofen ”ytterligare förklarar sig över atomen, dock inte mer än Leukippos och Demokritos” (Hegel 1986d: 309). Hegel fortsätter sedan:

Man hör inte Epikuros filosofi omtalas på något annat ofördelaktigt sätt; och det är därför ännu några detaljer kommer att redovisas. För då Varat är det upplöst kringpridda och tomrummet, så följer omedelbart därur att Epikuros förnekar en enhet hos och en förbindelse mellan dessa atomer i sig som skulle inbegripa ett allmänt syfte. Allt som vi kallar formationer och organisationer (organiska formationer), i allmänhet naturens enhetliga syfte, tillhör enligt honom egenskaperna, en förbindelse mellan atomerna som är blott tillfällig och som genom deras tillfälliga rörelse blivit frambringade. (1986d: 312-313)

Som också Mladen Dolar pekat ut framstår Hegel, såväl i *Logiken* som i *Encyklopedin*, som kritisk till Epikuros idé om atomerna, och då framförallt den slumpmässiga deklinationen som orsakar den krock som existensen av någonting förutsätter. Existensen i Epikuros atomism är, enligt Hegel, inte bara utan syfte och blott en slump, utan det faktum att *kelinamen*, deklinationen, verkar komma till atomerna från utsidan, som en extern kraft, gör att deklinerandet inte framstår som en del av atomens egentliga vara (Dolar 2013:

18-19). Här verkar vi således ha rörelsen något-intet-*den*, atomen och tomrummet är redan där och ett inbrott av en extern rörelse måste till för att världen ska uppstå. Om vi i motsats till detta, som Hegel skriver i anmärkningen om den antika atomismen, vill förstå det tomma som rörelsens källa, och att detta tomma måste framstå som del av det Enas försigvarande, kan inte grunden för rörelsen vara extern.

Om vi istället låter Demokritos *den* utgöra grunden för hur det är möjligt att läsa Hegels anmärkning om atomisterna framkommer en helt annan bild av atomismens roll i hans system. Hegel inleder sitt utredande av varat med att peka ut hur det rena varat är ”den rena obestämdheten och tomheten.” Med ens är vi tillbaka i det redan antydda problemet för atomteorin: att det här, i det rena varat och den rena tomheten, inte finns någon egentlig skillnad då ”[d]et rena varat och det rena intet alltså är detsamma” (Hegel 1986a: 83). Samtidigt måste det ändå finnas en skillnad, en gräns, mellan varat som tomhet och intet som tomhet, som kan initiera den rörelse som är blivandet. Med Epikuros *kinamen*, åtminstone på det sätt som Hegel verkar förstå begreppet, måste denna kraft – förmögen att införa gränsen som gör att atomerna helt plötsligt avviker från sitt fallande, den kraft som producerar en minimal skillnad ur vilken en värld kan uppstå – komma utifrån. Men om skillnaden ska uppstå immanent i varat och intet måste den komma inifrån, som en skillnad vars uppkomst är där i identiteten hos varat och intet. En förståelse av hur detta möjligen låter sig fångas kan istället nås genom att följa Hegels rörelse från vara till intet, över blivandet till tillvaron och slutligen försigvaron från fel håll, med andra ord, i en rörelse från anmärkningen om atomisterna tillbaka till *Logikens* första kapitlet om Varat. I det att Ett och det tomma är satta som *atomos* och *kenon* är det också möjligt att se hur *den* möjliggörs genom intets negering: i det första steget av *Ett och flera* har vi *Ett hos sig själv*, det vill säga det Ett som ”är intet som *tomt*.” Detta Ett negeras av tomheten, det vill säga att Ett därmed blir till icke-intet (*mē-mēden*), vilket sätter detta icke-intet som ett något *där*, som därvaro. *Den*, eller *tet*, som en rest av icke-intets sättande, uppkommer här som den minimala skillnad mellan något och intet i egenskap av det som utgör gränsen mellan atomen som ett någonting, som ett försigvara, och det tomma mot vilket det sätts. Detta är också Cassins förståelse av *dens* rörelse, vilken är möjlig att sammanfatta som

intet-något-*den*. Det är först när intet har negerat något och upprättat en relation som *den*, som deras ofrånkomliga effekt, vars uppdrag det är att täcka över en brist, också kan bli synlig.

Men samtidigt som Hegel talar om *atomos* som det ”omedelbart försigvarande, *Ett*”, någonting som sätts mot tomrummet, innefattar en fullständig förståelse av atomteorin också *kenon* som det tomrum ur vilket *atomos* rörelse springer. Det är inte tillräckligt att *den* uppkommer i efterhand, som det som fyller i en brist i rörelsen från tomheten till *Ett*, eftersom intet i sig inte kan vara rörelsens källa. För att atomen tillslut ska kunna sättas som ett försigvarande, som något som är där, ställt mot det tomrum som på samma gång är ”*kvaliteten* hos *Ett* i dess omedelbarhet”, måste vi således fortsätta Hegels cirkelrörelse ner mot Varat. I *Anmärkning 2* till Varat skriver han:

Satsen [varat och intet är ett och samma] innehåller därmed resultatet, den är detta i sig själv. Men den omständighet som här ska uppmärksammas är bristen att resultatet inte självt är uttryckt i satsen; det igenkänns däri genom en yttre reflexion. [...] Om nu innehållet är spekulativt så är också det ickeidentiska hos subjekt och predikat ett väsentligt moment, men detta uttrycks inte i omdömet. (Hegel 1986a: 93)

Här är det möjligt att se hur Hegel pekar ut det problem som *den* också erbjuder en retroaktiv lösning på, det vill säga att *den* är en effekt som också är sin egen orsak. För på samma gång som varat och intet ”är ett och samma” så måste också någonting gå utöver denna bestämning. Anledningen, som Hegel pekar ut, är att subjektet alltid har fler bestämningar än det specifika predikatet på samma sätt som att predikatet alltid är vidare än det subjekt som det för tillfället är knutet till. Det är detta någonting mer som utgör skillnaden mellan ett intet och ett annat, gränsen där intet klyvs i två för att sedan utgöra grunden i blivandet. Denna gräns kan omöjligen vara ett något för, som Hegel skriver, ”[f]örst *tillvaron* innehåller den reala skillnaden mellan varat och intet, nämligen *Något* och ett *annat*” (1986a: 89) Det är således oundvikligen någonting som går utöver frasen ”varat och intet är ett och detsamma”, samtidigt som detta någonting inte kan vara ett Något: det kan blott vara den gräns, den minimala skillnaden mellan varat som intet och intet som intet. Det är först när vi har *Något* och ett *annat* i bemärkelsen atomen och tomrummet som vi kan se hur denna effekt retroaktivt etablerar sig själv som sin egen förutsättning. I sin

avslutande anmärkning om Varat utvidgar Hegel ytterligare rörande denna problematik:

Den mer precisa mening och det mer precisa uttryck som varat och intet erhåller då de nu är *moment* ska ges genom betraktandet av tillvaron såsom den enhet i vilken de är bevarade. Vara är vara och intet är intet bara i sin åtskillnad från varandra; i sin sanning, i sin enhet, har de emellertid försvunnit som dessa bestämningar och är nu något annat. Vara och intet är detsamma; *eftersom de är detsamma är de inte längre vara och intet*, utan har en annan bestämning; i blivandet var de uppkomst och förgående; i tillvaron såsom en på annat sätt bestämd enhet är de åter på annat sätt bestämda moment. Denna enhet förblir deras grundval, ur vilken de inte längre träder fram till den abstrakta betydelsen av vara och intet. (1986a: 161)

Frågan om gränsen mellan varat och intet förändras därmed radikalt beroende på ifrån vilken position vi iakttar den: om vi befinner oss inuti varat eller intet, såsom åtskilda från varandra, framstår gränsen just som en skillnad, medan den senare, från blivandets horisont, endast är ”uppkomst och förgående”, förvisso separerade men ändå delar av blivandets cirkel. Det är så vi ska förstå det faktum att, som Hegel skriver i anmärkningen om atomismen, ”[å]sikten att det tomma utgör rörelsens grund innehåller den djupare tanken att grunden till blivandet, till självrörelsens oro, ligger i det negativa överhuvudtaget, som i denna mening emellertid ska fattas som det oändligas sanna negativitet” (1986a: 186). Det är bara när tomrummet störs av någonting som inte är Något, utan mindre än intet, som den motsättning, vars funktion det är att i sin rörelse frambringa en värld, först kan uppstå.

Frågan som vi här bör ställa oss, och som verkar skilja Cassin från Hegel, är således följande: givet att Ett alltid är kluven i något och intet, hur ska vi förstå uppkomsten av *den*? Är det så att vi bara kan förstå *den* som resultatet av en avslutande subtraktion, att atomen bara uppkommer genom ett falskt snitt i den redan pågående rörelsen av blivande, eller är det så att *den* är en effekt som föregår sin orsak, det vill säga att *den*, i egenskap av effekt, också är vad som nödvändigtvis måste ha föregått detta snitt? I Cassins system är det uppenbart att gränsen, såsom själva punkten för klyvningen som på samma gång separerar och för samman, som avgränsar och tvingar att gå utöver avgränsningen, är sekundär. ”*Den* kan enbart tänkas efter Ett” (Cassin, 2012: 203). Vad vi får här är det snitt som etablerar gränsen i betydelsen det som fyller i tomrummet, vad Lacan skulle kalla begärets orsaksobjekt. *Den* blir därmed det som genom att

inte vara Ett, men inte heller intet, utan ett *tet*, visar hur gränsen framstår olika beroende från vilken sida vi ser den från, och att den konstant kommer att flytta sig genom att varat och intet övergår i varandra. Det är en gräns som i efterhand separerar och upprättar en logik mellan de båda sidorna. Problemet med en sådan förståelse är att den ändå förutsätter att separationen föregår gränsen, att det finns en gräns innan gränsens är dragen (och ur vilken den sekundära gränsen sedan kan dras). Med andra ord, det är först när något skiljs från intet som *den* kan uppstå. Men varför sker denna klyvning från första början? Lacan var väl medveten om detta problem, vilket om inte annat blev tydligt i den topologiska bild som Möbiusbandet erbjuder. Vad Möbiusbandets struktur visar är just en sådan dualitet som går Cassin förbi, det faktum att *den* är båda gränserna, på samma gång den första uppdelningen och den sekundära, konkreta, och i efterhand etablerade gränsen kring vilket något och inget redan har satts. Denna lösning, där gränsen är såväl det spektrala objekt som vi alltid söker och den frånvarande orsaken till detta försvunna objekt, verkar även Hegel ha varit medveten om. I slutet på avsnittet om den affirmativa oändligheten skriver han därför om två gränser:

Detsamma är fallet med det oändliga. I det oändliga, i det som är bortom gränsen, uppstår endast en ny gräns som röner samma öde, att som ändlig tvingas till att negeras. Det som åter är förhanden är samma oändliga som tidigare försvann i den nya gränsen; det oändliga har därmed genom sitt upphävande, genom den nya gränsen, inte drivits längre, varken avlägsnats från det ändliga, ty detta består endast i att övergå i det oändliga – eller från sig självt, ty det har ankommit till sig självt. (Hegel 1986a: 162)

Vad Hegel här diskuterar är övergången från den dåliga till den sanna oändligheten. För att genomföra övergången mellan det dåliga och det sanna oändliga måste gränsen i sig dubblas: initialt har vi gränsen mellan det ändliga och det dåligt oändliga där gränsen enbart sätter de båda som två separerade ändligheter, som ändlig ändlighet och oändlig ändlighet. Vad *den*, också i Cassins förståelse, förmår införa är den nya gränsen, genom negerandet av ändlighet och (dålig) oändlighet visas att denna motsättning inte är allt, utan att de befinner sig inom ramen för en oändlig cirkelrörelse i vilket gränsen konstant återkommer som något annat beroende på vilken sida vi ser på den ifrån, det faktum att ”den gräns som Något har mot det andra är alltså också det andras gräns som Något”. Det reella, i en möjlig lacaniansk mening, är således denna

brist som *den* trots allt förmår peka ut. Ett falskt snitt, som trots allt följer grammatikens lagar, producerar det som pekar ut hur det reella är en effekt av skriften (Cassin 2012: 204). Men, som Lacan också påpekar i "L'Étourdit", det egentliga, eller "sanna" Möbiusbandet illustrerar hur snittet utgör förutsättningen för en dubblering, en dubbel vändning eller loop, där de två sidorna ställs mot varandra (Lacan 2001 [1973]: 468-4709. Snittet, gränsen, *den* är således både det första och det sista, det utgör båda sidorna av Möbiusbandet, vilket gör att rörelsen som Cassin verkar föreslå, intet-något-*den*, måste vändas om: först uppstår *den*, gränsen eller snittet, det vara som Hegel verkar vilja tvätta bort från det *rena* varat, innan gränsen kan uppstå igen, mellan det rena varat och dess predikat: "utan vidare bestämning". Gränsen är med andra ord inte en linje utan den böjs tillbaka i sig själv, den utgör en cirkel, och *den* är den punkt vari detta tillbakaböjande både initieras och förment avslutas, den gräns som tvingar linjen att skapa en cirkel. Det är denna rörelse av tillbakaböjande i sig självt som introducerar detta "mindre än något" på båda sidorna av bandet, de sidor som vi i lacanianska termer skulle kunna kalla det symboliskt-reella (Cassins *den*) och det reellt-reella (Hegels *den*).¹¹ *Den* fångar därmed den dubbelhet som Adorno beskriver i termer av begreppets rörelse:

Begreppets rörelse är ingen sofistisk manipulation som från utsidan ger det en ny innebörd, utan dess allestädes närvarande, och var erkännelse besjälade, medvetenheten om enhet och den icke desto mindre oundvikliga skillnad mellan begreppet och det vars uttryck det är tänkt att utgöra. (Adorno (1970 [1963]: 310)

Men frågan om hur begreppet både rör och misslyckas med att röra vid det reella tvingar oss också att återgå till den inledande frågan om det reella i den lacanianska psykoanalysen, och i förlängningen i den filosofistik som Cassin formulerar, om "den diskurs som rör vid det reella" (Lacan 2001 [1973]: 449), och vad denna dubblering som det symboliskt-reella och det reellt-reella ger upphov till i slutändan innebär. Som Lacan aldrig upphör att påpeka, bland annat i det sjuttonde seminariet i vilket han också för första gången formulerar de fyra diskurserna, utgör filosofin det kanske främsta exemplet på Mästartdiskursens logik, (Lacan 1991: 21) och, som han också pekar ut i

¹¹ Detta är *den* som "a third, dynamic element, namely, the active negativity that is concealed within the assertion that 'Being is one'." (Rosen, 2014: 155)

”L’Étourdit”, så är det kring denna diskurs som de andra tre rör sig (Lacan 2001 [1973]: 451). I Mästartdiskursen produceras som bekant alltid en bestående rest, *objet a*, som återkommer för att hemsöka den agentposition som mästarsignifikanten innehar. Det tydligaste uttrycket denna återkomst tar sig är den hysteriska diskursen där det delade subjektet konfronterar denna mästarsignifikant med frågan om just vad detta objekt säger, vad det är som den Andre begär i subjektet. Det är på samma position som *a* som vi finner *den*, denna rest som blir över men vars status förblir höljt i dunkel. Samtidigt är det i *den* som vi kan förmå böja diskursen tillbaka i sig själv, det är här som det blir möjligt att träda in i analytikerns diskurs i vilket *a* intar agentplatsen och således producerar en ny Mästarsignifikant. Vad vi ser här är hur *a* dubblerar sig själv som såväl början som slutet på en specifik Mästartdiskurs, den effekt som också måste föregå diskursen så som dess orsak. Med andra ord, det reellt-reella som frånvarande orsak (som enbart visar sig retroaktivt, som sin egen effekt) och det symboliskt-reella som det glapp som ett fantasmiskt objekt alltid är satt att fylla. Båda sidorna framstår som hemsökta av en ofullständighet, en brist, som konstant försöker suddas ut sig själv. Samtidigt är varje sådant försök redan från början dömt att misslyckas. Det är bara som i sig själva genomskjutna av dessa motsättningar som det reellt-reella och det symboliskt-reella på samma gång finns till och alltid inbegriper en dröm om det egna systemets slutgiltiga fulländande. Men om detta vore möjligt att uppnå, om vi skulle kunna tala om världen utan att på båda sidor stöta på en motsättning, skulle vi, som Lacan själv poängterat, snart ha sagt allt som går att säga.

Litteratur

Adorno, Theodor W. 1970 [1963]. ”Drei Studien zu Hegel”, i *Gesammelte Schriften, Bd. 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 247-382.

Badiou, Alain. 1988. *L’Être et l’événement*. Paris: Seuil.

Badiou, Alain. 1982. *Théorie du sujet*. Paris: Seuil.

Badiou, Alain & Cassin, Barbara. 2010. *Il n’y a pas des rapport sexuel*. Paris: Fayard.

- Cassin, Barbara. 2014. *L'archipel des idées de Barbara Cassin*. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme.
- Cassin, Barbara. 2012. *Jacques le Sophiste: Lacan, logos et psychanalyse*. Paris: Epel.
- Dolar, Mladen. 2013. "The Atom and the Void – from Democritus to Lacan", *Filosofski vestnik*, vol. XXXIV, nr. 2: 11-26.
- Hegel, G. W. F. 1986a [1812-1816/1831]. *Werke: Bd 5. Wissenschaft der Logik 1*. Ej utgiven övers. S.-O. Wallenstein. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1986b, [1817/1830]. *Werke: Bd 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830. - Teil 1. Die Wissenschaft der Logik: mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1986c [1840]. *Werke: Bd 18. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1986d [1840]. *Werke: Bd 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lacan, Jacques. 2015 [1964/1973]. *Bok XI: Psykoanalysens fyra grundbegrepp*. Övers. M. Svensson & C. Franzén. Hägersten: Tankekraft, 2015.
- Lacan, Jacques. 1986. *Le séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1991. *Le séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse; 1969-1970*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 2001 [1973]. "L'Étourdit", i *Autres écrits*. Paris: Seuil, 449-496.
- Le Gaufey, Guy. 2014. "Une valse à deux temps", *Critique* 2014/1, 800-801, 156-165.
- Platon. 2000. "Gorgias", i *Skrifter: Bok 1*. Övers. J. Stolpe. Stockholm: Atlantis, 307-426.
- Platon. 2006. "Theaitetos", i *Skrifter: Bok 4*. Övers. J. Stolpe. Stockholm: Atlantis, 134-246.
- Rosen, Stanley. 2014. *Hegel's Science of Logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.