

Kig ned!

- Mod en žižekiansk klasse teori

I *First as tragedy, then as farce* (2009a) udkaster Slavoj Žižek konturerne til en systematisk kommunistisk klasse teori. Udkastet bliver i vanlig žižeksk stil leveret som blot endnu en pointe i en perlerække af mikroanalyser. Men hvad sker der, hvis man tager Žižek på ordet? Hvis man sætter hans tankestrøm på pause og insisterer på, at samfundsklasserne rent faktisk fordeler sig efter 'logikken i Greimas' semiotiske firkant', som Žižek siger? Hvad karakteriserer i så fald en klasse? Hvordan konstituerer klasserne sig? Og hvad er de forskellige klassers politiske potentialer?

Ud fra disse spørgsmål vil denne artikel udvikle grundtrækkene af en žižekiansk klasse teori. Den er tænkt som et bidrag til den igangværende genoplivning af kommunismebegrebet, hvor tænkere som Alain Badiou, Michael Hardt, Antonio Negri og Slavoj Žižek har givet den ideologikritiske teori en ny drejning. Gennem en žižekiansk tilgang fokuserer artiklen på samfundets fundamentale splittelse – traumet skabt af den kapitalistiske ideologi – og undersøger dens udfald: De politisk-ontologiske positioner, 'klasserne', som Žižek beskriver dem.

Undervejs vil artiklen præsentere en række sociologer og filosoffer, hvis eneste funktion er at klargøre artiklens egen argumentation. De skal optegne den lidt forsimplede position, man kunne kalde 'samfundets intuitive selvforståelse' eller 'den herskende ideologi', og derfor vil ingen af de nævnte tænkere – på nær Žižek – blive tildelt en særligt taknemmelig rolle i artiklens diskussion. Det er med denne intuitive selvforståelse, vi starter ud.

Den politiske økonomi i dag

Det er næppe helt forkert at sige, at samfundets individer i enhver marxistisk inspireret samfundsmode l er knyttet sammen af den politiske økonomi og deres måde at forholde sig til den. Hos Pierre Bourdieu betyder det, at samfundets individer kæmper for deres individuelle beholdning af kapital. Denne kapital er per definition ikke noget, man har, men noget man har in-

vesteret: man investerer tid i sin uddannelse, i et forhold, i sine venner osv. I en lønarbejderkultur er investeringen af tid en nødvendig forudsætning for ophobningen af kapital – det være sig økonomisk, kulturel osv. Lønarbejdet som begreb beskriver altså ikke blot den økonomiske eller arbejdsmæssige del af livet, men er en generel indstilling til det. I den forstand kan man forstå ønsket om at effektivisere sin hverdag (nedbringelsen af transporttid, kvalitetstid med børnene) som et forsøg på at blive kulturelt og økonomisk rigere. Den frigjorte tid kan igen investeres i mere kapital: Pludselig får man tid til at tage regelmæssigt i teatret, i fitnesscenter eller en ekstra vagt på arbejde. Og således opererer udvekslingen mellem tid og kapital – tilværelsens valuta – i det uendelige.

Maksimeringen af kapital er af den grund ikke et ubetinget gode, som alle stræber imod. Forskellige samfundsgrupper vil søge forskellige balancer mellem tid og kapital. Direktøren er måske villig til altid at arbejde for økonomisk kapitalmaksimering, kunstneren er parat til altid at arbejde for kulturel kapitalmaksimering, mens skolelæreren ønsker en del mere fritid til gengæld for mindre kapital. Med kapitalismens tredje fase – projektkultur frem for fabrikskultur, postfordisme frem for fordisme (se bl.a. Boltanski & Chiapello 2002; Bauman 2006; Žižek 2009c) – kan man sige, at lønarbejderen i stigende grad bliver kapitalmaksimerende på bekostning af fri tid, netop fordi alle aspekter af livet er indtrådt i den kapitale logik. Denne mangel på fritid medfører selvfølgelig, at en lang række funktioner, som tidligere stod udenfor markedslogikken, bliver markedsliggjort (de ældres omsorg varetages af professionelle, personlige problemer diskuteres med terapeuter, kærligheden findes på nettet osv.)

Så hvordan forholder subjektet sig overordnet til den moderne politiske økonomi? I og med tredje generations kapitalisme er så godt som alt – og heriblandt en lang række af de traditionelle antikapitalistiske temaer (se Boltanski & Chiapello 2002) – blevet integreret i den kapitalistiske arbejds-, distributions- og forbrugsmodus: 'Vi cykler på arbejde', afrikanske geder og CO2-kvoter som julegaver, humanitært arbejde som ferie osv. I ingen af livets sfærer kan man vælge ikke at vælge. Som sociologien Zygmunt Bauman udtrykker det, er "alt i et forbrugersamfund et valgs spørgsmål, bortset fra tvangen til at vælge" (Bauman 2006: 97). Med andre ord er livet en lang kæde af tvungne valg, og de tvungne valg medfører en tvungen refleksivitet. Hvis man for eksempel vælger den billige leverpostej i supermarkedet, har valget stadigvæk økologiske og sundhedsmæssige implikationer, selvom den økonomiske kategori i dette tilfælde blev styrende for produktvalget. Denne

refleksivitet er dog ikke koblet til en indsigt i den kapitalistiske logik. Tværtimod. Mennesket får som producent og forbruger stadig mindre indblik i produktions- og distributionsprocessen, idet processerne brydes ned i stadig mindre led. Nogen plukker bomuld, nogen syr, nogen farver, nogen pakker, nogen flyver, nogen kører ud, nogen lægger frem og nogen køber et par cowboybukser. Dermed fremmedgøres mennesket både for arbejdet og for varen.

I stedet for at tage afsæt i den ydre kapitalistiske logik overføres refleksiviteten til en indre privat logik i mit arbejds- og produktvalg: Hvem er jeg? Eller rettere: Hvad er mig? Hvordan kan *jeg* agere inden for denne politiske økonomi på en sådan måde, at jeg kan være tilfreds med mig selv? De fremmedgjorte valg medfører dermed et spørgsmål om *min* identitet, uanset om jeg køber en billig leverpostej eller en økologisk fair-trade aubergine. Med et udtryk fra sociologen Ulrich Beck kan man sige, at det postmoderne individ vælger "biografiske løsninger på systemiske problemer" (Beck 2001: 218). Jeg indgår i en privat brug af fornuften, når jeg reflekterer over livets valg ud fra, hvad *jeg* vil være bekendt. Med netop denne form for refleksive reflekshandling engagerer vi os ubevidst i verden gennem privatejendommens ideologi.

Sagt på en anden måde: Selvbevidstheden er i sig selv ubevidst. Vi er hverken bevidste om, hvordan vi reflekterer over vores valg, eller punktet for refleksionens opståen. Vi er ikke klar over, hvordan denne selvbevidste refleksion ubevidst er knyttet til tidsånden – eller om man vil, ideologien. Som psykoanalytikeren Jacques Lacan siger, er begæret altid den andens begær. Det skal forstås på to måder. På den ene side begærer jeg, hvad jeg forventer den anden – den anden, hvis øjne jeg forventer at blive set i gennem – begærer. På den anden side vil jeg begæres af den anden, og dette objekt, jeg begærer, jeg vil besidde, den dyre økologiske aubergine, skal få den anden til at begære mig. Er aktiemarkedet – markedet par excellence, da det er selve økonomien, vi handler med her – ikke netop institutionaliseringen af begæret som den andens begær? Aktien er i sig selv ingenting værd. Dens pris er kun afhængig af, hvad aktiehandlerne forventer de andre aktiehandlere vil betale for den. På den måde gælder det om at gætte sig til markedets begær: Hvad vil være dens nye begær (ex. medicinalindustri), og hvad vil den snart ikke begære længere (ex. græske statsobligationer)? Pointen er selvfølgelig, at markedet i sig selv ikke kan begære noget. Markedets begær materialiserer sig altid kun som aktiespekulanternes forventning om markedets (den andens) begær.

Klasse

I *Den tyske ideologi* beskriver Marx og Engels, hvorledes klassen konstituerer sig ud fra ”de samme betingelser, den samme modsætning, de samme interesser” (Marx & Engels 1845): De mere lukkede men heterogene lokalsamfund fra middelalderen opløses gradvist i industrisamfundets monokulturer, hvor befolkningen (i forhold til ejerskab over produktionsmidlerne) deles i tre klasser: Kapitalisterne, der ejer flere/større produktionsmidler, end de selv kan betjene; småborgerskabet, der omtrent ejer, de produktionsmidler, de selv bemander; og arbejderne, som ikke ejer andet end deres arbejdskraft.

Marx’ model er stratisk med tre forskellige lag og dermed tre forskellige klasser, der hver især har interne fælles interesser og derigennem står i strukturel modsætning til de andre lag. I nyere sociologi forlades den stratistiske model typisk til fordel for en ny kartografi: Et koordinatsystem, der giver en både spredt og flad fordeling af samfundets individer.¹ I Pierre Bourdieus overordnede samfundsmodel er samfundets individer knyttet sammen i grupper, der befolker forskellige økonomisk-kulturelle territorier (se Bourdieu 1998: 5), mens individerne hos sociologerne Peter Berger og Thomas Luckmann vil konstituere sig velvilligt i samfundsgrupper pga. kulturelt-politisk ligesind (Berger & Luckmann 1990: 7). Det præcise indhold og forskellen mellem disse to positioner er ikke så vigtig. Det vigtige er, at den moderne sociologi generelt opererer med et væld af samfundsgrupper, der i overvejende grad indbyrdes har de samme arbejdsmæssige betingelser og de samme kulturelle og politiske interesser. Denne forestilling materialiserer sig både i parlamentets flerhed af partier og i intra- og internationale NGO’er, der repræsenterer og varetager respektive samfundsgruppes interesser.

Derfor vil jeg hævde, at denne model – hvor klasserne er erstattet af samfundsgrupper – i grundtræk er samfundets intuitive selvforståelse. Den benyttes i alt fra meningsmålingernes omregningsmatricer til reklamebranchens målgrupper og livsstilsanalyser som ’Kender du typen?’. Eksempelvis er en studerende fra humaniora interesseret i europæiske film, økologisk mad, backpackrejser og stemmer til venstre (gerne langt) fra midten, mens administrerende direktører interesserer sig for sejls og cigarer og stemmer konservativt. Da *Politiken* ville skabe klarhed omkring folketingskandidaternes politiske ståsted ved valget september 2011, offentliggjorde de en grafik, der viste kandidaternes indplacering i et værdi- og økonomipolitisk koordinatsystem.² Systemet er tegnet på baggrund af 20 ’valgtest’-spørgsmål, der vurderer hhv. værdipolitiske og økonomiske spørgsmål efter en højre-venstreskala: ’Helt uenig/enig’ = helt til venstre, ’helt enig/uenig’ = helt til højre,

og alt der imellem giver så en mere moderat højre- eller venstre-score. Når man tager en valgttest, bliver man på samme måde plottet ind som et punkt i koordinatsystemet, hvorudfra man kan få at vide, hvem man står nærmest.

Denne logik opererer ikke kun, når vi skal stemme. Produktvalg, arbejdsrolle og politiske positioner overkrydser samfundet på forskellige niveauer og individets identitet opstår som et knudepunkt, der kombinerer samfundets strømme på unik vis (se Laclau & Mouffe 2001). I den forstand er der en nær sammenhæng mellem identitetspolitik, den private brug af fornuften, forbrugskultur og det repræsentative demokrati. De forskellige samfundsgrupper samles om en fælles identitet i kraft af et interessefællesskab eller en ensartet habitus, og repræsentationspolitisk set okkuperer de en bestemt plads i det politiske felt, som ideelt set lader sig repræsentere i parlamentet.

Antagonisme(r)

Lad os atter vende tilbage til Marx og Engels tese fra *Den tyske ideologi*, at klassen skabes på baggrund af ”de samme betingelser, den samme modsætning, de samme interesser”. Hvor vi i det ovenstående så på det skabte (klassen), skal vi her se på skabelsens baggrund (modsætningen).

Marx og Engels taler om klassens betingelser og interesser i flertal, men kun om én modsætning. Gennem en analyse, synes Marx og Engels at hævde, kan man vise, hvordan en given klasse konstitueres på baggrund af én modsætning. Det betyder ikke, at det er den samme modsætning, der konstituerer forskellige klasser. I *Den tyske ideologi* beskriver Marx og Engels først, hvordan borgerskabet konstituerer sig som en klasse i modsætning til den herskende feudalisme, mens proletariatet opstår i modsætning til borgerskabet. Dvs. modsætningen mellem proletariatet og borgerskabet er kun eksistensbetingelsen for proletariatet – ikke for borgerskabet.

Hvis vi ser på den nyere sociologi har billedet imidlertid ændret sig. Her eksisterer der et væld af samfundsgrupper, og mellem dem hersker der forskellige former for og forskellige grader af modsætninger. Både fordi forskellige grupper dannes ud fra den samme modsætning og fordi forskellige typer modsætninger kan danne en enkelt gruppe. For den nyere sociologi hersker der altså et væld af grupper, som konstitueres ud fra et væld af modsætninger.

I sin tekst *Spectres de Marx* forsøger den franske filosof Jacques Derrida at nå frem til en ny marxisme ved at gå igennem den nyere sociologis syrebad. I stedet for gøre den økonomiske modsætning til det enhedsskabende princip

par excellence – som Marx og Engels gjorde – lader Derrida et nyt Internationale være konstitueret ud fra et utal af modsætninger, hvor samlingspunktet i stedet er aktørernes inspiration og deres handle:

Det 'Ny Internationale' er en tidlig forbindelse [...] uden kontrakt, 'ude af led', uden koordinering, uden parti, uden land, uden nationalt fællesskab, uden medborgerskab, uden tilhørsforhold til en klasse i gængs forstand. Navnet Ny Internationale gives her til det, der kalder på en venskabs alliance uden institution mellem dem, [...] som vedbliver at være inspireret af mindst en af Marx' eller marxismens ånder (Derrida 1994: 85-86).³

Når Derrida tager forbeholdet, at man i det Ny Internationale ikke har "tilhørsforhold til en klasse i gængs forstand", er det uden tvivl for at understrege bruddet med enhver form for leninistisk marxisme. Modsætningen eksisterer ikke mellem klasser – mellem proletarerne på den ene side og kapitalisterne på den anden. Modsætningen er installeret i individet selv. Som vi tidligere har set, er man altid allerede en del af den kapitalistiske økonomi; man deltager altid allerede aktivt i en række kapitalistiske antagonismer i kraft af ens arbejde, cirkulation og forbrug. Modsætningen er altså dybest set modsætningen mellem med nødvendighed være en del af den politiske økonomi, og at ville gøre op med de negative konsekvenser af den politiske økonomi. Den kommer til udtryk på et væld af kampladser, lige fra lokale bønderes kamp mod udbytning til globalt organiserede klimaprotester.

Derridas forsøg på at skabe et nyt Internationale hinsides den postmoderne sociologi medfører en radikal forskydning af klasseteori, hvor man givetvis kan tale om overgangen fra en objektiv til en subjektiv af slagsen. Her overskygger aktørernes subjektive handle deres objektive økonomisk-kulturelle indplacering. Dvs. den kommunistiske revolutionære handle kan i princippet komme fra hvem som helst uagtet deres stilling, bopæl osv. De behøver eksempelvis hverken være industriproletariat eller bønder. Man skal desuden ikke forveksle 'subjektiv' med 'privat'. En politisk handling, hos Derrida, er kun genuin, for så vidt den er universel. Handlen ud fra private interesser eller idiosynkrasier former altså blot én type af subjektiv klasse – nemlig den borgerlige.

Overgangen fra en objektiv til en subjektiv klasseteori kan illustreres med en kort analyse. I sit forord til *Slavoj Žižek presents Mao* diskuterer Žižek klassebegrebet 'subkulak'. Det blev introduceret i den stalinistiske statspraksis som et supplement til klasserne kulak (arbejdsgivende gårdejere) og landarbejdere, da det viste sig, at der også var kontrarevolutionære aktører blandt

de ejendomsløse landarbejdere. Subkulakken kunne ikke altså bestemmes ud fra rent objektive kriterier, dvs. ud fra ejerskabsforhold, "eftersom subkulakker også findes blandt middel- og endda fattige bønder" (Žižek 2007: 15). Med andre ord kom subkulak til at betegne aktører, som handlede kulaksk uden objektivt set at være kulakker. Men i stedet for at gå linen ud og opgive de objektive bestemmelser for klassetilhørsforhold, forsøgte det stalinistiske statsapparat at genindskrive den subjektive politiske handlen i en objektiv klasse-teori: Ved at være tilstrækkelig opmærksom kunne man tilsyneladende objektivt bestemme, hvem der var subkulakker.

Det er let at gøre nar af den videnskabelige ambition i stalinistisk klasse-teori, men for at tage konsekvensen af de kontrarevolutionære ejendomsløse sovjetiske bønder skulle man opgive hele den objektive klasse-teori, inklusive teorien om industriproletariatet som historiens subjekt. Og så kan hvem som helst pludseligt være revolutionære eller kontrarevolutionære aktører. Hvilket måske er netop den erkendelse, der ligger til grund for den tilsyneladende irrationelle paranoia, der i højere og højere grad blev sandheden om den stalinistiske statspraksis.

Det hører desuden med til historien om stalinistisk klasse-teori, at "Žižek har sagt et sted, at hvad man ikke forstod, da stalinisme og parlamentarisk demokrati blev modstillet hinanden, var, at stalinisme var det parlamentariske demokratis fremtid" (Badiou 2008: 29). Her sigter Alain Badiou uden tvivl til den pointe, at uanset hvem, der sidder på ministerposterne, er deres eneste opgave at forvalte den ideologisk etablerede politiske økonomi: planøkonomi under Stalin, kapitalisme under repræsentativt demokrati. Men der er måske yderligere en sandhed i det ovenstående Badiou/Žižek-citat. For hvad er legitimiteten af det repræsentative demokrati, hvis der ikke er en række objektivt bestemte samfundsgrupper, som kan repræsenteres? Hvordan kan staten repræsentere det faktum, at der er forskellige holdninger til, hvad der overhovedet er statens opgave, og hvad den skal praktisere? Det repræsentative demokrati må forudsætte en konsensus omkring den politiske ontologi for at kunne operere, og herunder hører kapitalismen som politisk økonomi. Men er den postmoderne objektive klasse-teori ('disse samfundsgrupper ønsker dette og hint, og det kan vi give dem') ikke begyndt at støde på en række tilsyneladende irrationelle aktører, der ikke blot kræver retfærdighed for dem selv, men for alle? Dvs. de er ikke længere gammeldags kommunister, men en slags subkommunister, der handler, som om de er kommunister uden at være det. Er det måske netop derfor stater og politi verden over reagerer paranoidt og skærer demonstranter og terrorister over en kam? Terrorpakke, lømmel-

pakke... Som den italienske filosof Giorgio Agamben skarpt har bemærket det i forhold til de moderne staters excessive (politi)vold: ”I myndighedernes øjne – og måske har de ret – er der intet, der ligner en terrorist så meget, som et helt almindeligt menneske” (Agamben 2010: 86).

Antagonisme(r)... igen

Žižek følger sporet fra Derrida på en række punkter. Blandt andet hævder han ligesom Derrida, at en ny emancipatorisk politik ”ikke vil komme fra en bestemt social aktør, men fra en eksplosiv kombination af sociale aktører” (Žižek 2009a: 92). Men hvor Derrida søger at artikulere ’marxismernes’ – Derrida lægger selv vægt på den plurale form – mangfoldige kamppladser og strategier, søger Žižek i højere grad at fremhæve det stringent *marxistiske* i dette mangefold. Med andre ord vender han tilbage til teorien om én modsætning fra Marx og Engels. Ikke ved igen at reducere antallet af klasser til to, men ved, i forlængelse af Derrida, at lade klasserne konstituere sig i forhold til modsætningen i det moderne kapitalistiske samfund mellem det, man ideelt set ønsker (frihed, lighed, retfærdighed), og det man praktisk talt gør ved at indgå i det kapitalistiske system (producerer fattigdom, slaveri, uretfærdighed). Eller mere præcist: Klasserne konstituerer sig i forhold til selve det forhold, at der i det moderne kapitalistiske samfund er en modsætning (mellem idealitet og realitet, mellem rige og fattige, mellem inkluderede og ekskluderede osv.). Hos Žižek betegner klasserne derfor måder at forholde sig til modsætningens realitet på. Hvad dette nærmere skal betyde, vil vi se på i det følgende, men først må vi uddybe Žižeks teori om antagonisme(r), hvor der ikke blot er en men flere antagonismer. De udviser dog strukturelle ligheder, idet de alle på en gang er produktet af den herskende ideologi, og at de på samme tid viser begrænsningerne af netop denne ideologi, idet den forsøger men ikke kan overvinde antagonismerne – i det mindste ikke i sin nuværende form.

Så hvordan kan vi definere ’antagonisme’? Antagonismerne er i en vis forstand (kapital)logiske paradokser. De har deres logiske forhistorie i Kants antinomier, og de fungerer langt hen ad vejen som disse. Hvor Kants antinomier ”ikke er vilkårligt opfundet men tager deres udgangspunkt i den menneskelige natur” (Kant 2007: 100), er det moderne samfunds antagonismer ikke vilkårligt opfundet, da de tager deres udgangspunkt i den kapitalistiske natur. Disse antagonismer kan ikke reduceres til blot ’særligt store problemer’ for den kapitalistiske logik. De er uløselige kapitallogiske paradokser,

fordi de i det hele taget er produkter af den kapitalistiske logik og dermed ikke kan løses af selv samme kapitalistiske logik. I sit forsøg på at løse det globale kapitalistiske samfunds ubehageligheder, accelerer kapitalismen dem, og gør dem værre. I sit forsøg på at bekæmpe fattigdom med lønarbejde og frie markedskræfter spreder kapitalismen forarmelse og udbytning; i sit forsøg på at bekæmpe klimakrisen gennem øget, men nu blot 'grønt', forbrug forværres den osv. Antagonisme henviser altså til det dobbelte forhold, at den kapitalistiske ideologi står overfor en række problemer, den ikke selv kan løse, og at den selv har skabt disse problemer. Som Žižek siger, er det "sandt nok, at der i dag ikke er noget udenfor kapitalismen, men det skal ikke skjule det faktum, at kapitalismen i sig selv er 'antagonistisk'" (Žižek 2010: 198-199).

I *First as tragedy, then as farce* nævner Žižek fire sådanne antagonismer (Žižek 2009a: 91):

- 1: den truende økologiske katastrofe
- 2: utilstrækkeligheden af *privat ejendomsret*, når det kommer til ophavsrettigheder
- 3: de socio-etiske konsekvenser af *tekno-videnskabelige udviklinger*, især indenfor biogenetik
- 4: nye former for apartheid – nye mure og slumkvarterer (fysiske og tænkte). Med andre ord social eksklusion og ulighed

For Žižek er de fire antagonismer ikke sidestillede, men hænger sammen i en 3+1-struktur, hvor de tre første hver for sig er koblet til den sidste. Desuden er der, som Žižek siger, "en kvalitativ forskel mellem den sidste antagonisme – den kløft, der skiller de Ekskluderede fra de Inkluderede – og de tre andre, som alle udpeger forskellige aspekter af det, som Hardt og Negri kalder 'det fælles' [the commons]" (Žižek 2009a: 91).⁴ Hvor de tre første antagonismer dybest set handler om menneskehedens potentielle undergang, er den sidste et spørgsmål om social retfærdighed. Det betyder hverken, at de tre første må løses først, eller at de har kvalitativ forrang. Tværtimod.

Hvordan kan vi forstå dette forhold mellem antagonismerne? Måske som en ørneklø. Med tre tæer, der peger fremad, og én, der peger tilbage. De tre første antagonismer peger fremad mod kommende kriser, der vil være den nødvendige konsekvens af den globale kapitalistiske operationsmodus. De er ikke katastrofer lige nu, men de vil med nødvendighed blive det, hvis vi ikke gør noget nu.

Den fjerde antagonisme peger derimod bagud i historien til det kapitalistiske samfunds opståen. Det borgerlige kapitalistiske samfund opstår ikke

som én afrundet samfundsform, der erstatter en anden. Dvs. det borgerlige kapitalistiske samfund opstår omkring social og politisk kamp, nemlig klassekampen. Klassekampen i det kapitalistiske samfunds barndom står i første omgang mellem det borgerlige og det feudale samfunds forkæmpere. Men i sig har borgerskabet en indbygget nødvendig modsætning til proletariatet. Klassekampen er altså ikke noget, der opstår i det kapitalistiske samfund. Klassekampen er i det hele taget det, der grundlægger det kapitalistiske samfund, og på hvilken, samfundet grundlægges. Derfor kan Žižek sige, at ”klassekamp ikke er et positivt socialt fænomen, en ontisk del af objektiv social realitet: Den betegner selve grænsen af objektiv realitet, punktet hvor subjektiv deltagelse med-bestemmer, hvad der tager sig ud som objektiv realitet.” Og derfor er klasser ”en politisk kamps reelle bestemmelser [the real of a political struggle], som skærer i gennem hele samfundets væsen [og] forhindrer dets ’totalisering’” (Žižek 2010: 198). Klassekampen, det reelle, er netop et andet ord for social eksklusion eller social ulighed, hvorpå det kapitalistiske samfund i det hele taget er grundlagt, og hvorudfra det opererer. Eller sagt på en anden måde: Opkomsten af kapitalismen er ikke opkomsten af social ulighed – den har altid været – men det er opkomsten af den sociale ulighed som den primære drivkraft for samfundets dynamik: Dets produktion og forandring.

De tre første antagonismer er derfor overfladiske bestemmelser af kapitalismen. Det er sandt, at de er en essentiel del af den nutidige kapitalisme, men vi kan forestille os, at kritikken af *laissez-faire*-tilgangen til eksempelvis klimakrisen bliver taget seriøst, og vi får en ny type af kapitalisme. Lignende ændringer er set før i kapitalismens historie. Eksempelvis var kritikken af monotonien en essentiel del af kapitalismekritikken op til ’68, men denne kritik blev taget seriøst og implementeret i en ny og kreativ form for kapitalisme (se Boltanski & Chiapello 2002). Og måske er en ny form for øko-kapitalisme allerede ved at etablere sig på baggrund af den økologiske kritik.

Men det piller ikke ved ørnehælen, kapitalismens balancepunkt, den sociale ulighed. Ovenfor har vi argumenteret historisk for, at den sociale eksklusion (den fundamentale ulighed) skulle være kapitalismens ørnehæl, men vi kan også gøre det – måske lidt forenklet – med en simpel kæde: Ingen social eksklusion ingen forskel, ingen forskel ingen konkurrence, ingen konkurrence intet marked, intet marked ingen kapitalisme. I den forstand er den sociale ulighed kapitalismens ’sine qua non’. Er den sociale ulighed ikke netop omdrejningspunktet for den revitaliserede venstrefløj vi ser i dag – fra politiske filosoffer som Badiou, Agamben, Žižek osv., til brede folkelige be-

vælgelser såsom Occupy-bevægelsen, der med parolen 'Vi er de 99%' besatte Wall Street den 17. september i år, og som efterhånden har bredt sig til hele verden? Her kan man næppe undervurdere Kina som nutidens politiske begivenhed; Kina, som har kombineret en galoperende kapitalistisk økonomi med en systematisk undertrykkelse af befolkningen. Kina er ikke bare historien om kapitalismens sejrsgang i et globalt og historisk perspektiv; Kina er også navnet, der endegyldigt opløser forbindelsen mellem kapitalisme og frihed. Er den kinesiske griseavler, der ikke selv har råd til kød, ikke 99% af sandheden om det nye Kina?

Den politiske økonomi... igen

Vi har i afsnittet om 'den politiske økonomi i dag' set, hvordan man som borger i nutidens globaliserede samfund ikke kan undslippe sig antagonismene: Man er altid allerede en del af dem i kraft af den politiske økonomi. På den ene side bidrager jeg til klimakrisen med mit forbrug, min transport og min produktion; på den anden side forsøger jeg at kæmpe imod den ved spare på strømmen osv. På den måde er enhver af mine handlinger og refleksioner formet over det kapitalistiske samfunds antagonismer. Som individ i det moderne samfund tvinges jeg til konstant at forholde mig indirekte til antagonismene. Ethvert individ opfordres både til at accelerere det kapitalistiske samfunds problemer (Arbejd! Forbrug!) og til at løse dem (Arbejd korrekt! Forbrug korrekt!) og herved installeres det kapitalistiske paradoks traumatisk i ethvert individ.

Dette traume opererer som en samtidig produktion af begærsobjekt og spærring. Kapitalismen producerer håb og begær, den samtidig spærrer for realiseringen af. For eksempel skaber den kapitalistiske ideologi forhåbninger til en fremtid uden fattigdom, uden klimakrise osv., som den samtidig spærrer for realiseringen af. Det betyder ikke, at forhåbningerne som ligger til grund for 'gode handlinger' ikke er ønskværdige – det betyder blot, at de ikke kan realiseres gennem den herskende politisk-økonomiske orden. Og det er selvfølgelig her, hvor kapitalismen ikke kan give os det, vi begærer, at der i det hele taget åbner sig et felt for (kapitalisme)kritik.

Traumet er dybest set den traumatiske indsigt, at ideologien, der prøver at løse antagonismene, selv har skabt antagonismene. Derfor er traumet ikke en før-ideologisk oplevelse, men en voldelig oplevelse, som gentager sig selv i det uendelige, og som på én gang giver os lyst til at forlade, men samtidig tvinger os til at søge tilbage til, ideologien. På den måde opererer ideologien

som et voldeligt parforhold: Fordi han er den, der slår mig, er han paradoksalt nok også den eneste, der virkelig kan beskytte mig mod volden og forhindre, at det nogensinde sker igen. Spiller kapitalismen i finans- og klimakrisen ikke netop rollen som den kronisk voldelige ægtemand, der påstår at have forandret sig? (Her er den lidt platte pointe selvfølgelig, at hvis man virkelig ønsker, at volden skal stoppe, er den eneste løsning at forlade parforholdet. 'Dybest set ved jeg jo godt, at selvom han har lovet aldrig at slå mig igen, hvis jeg opfører mig ordentligt, kan jeg i hans sygelige optik aldrig opføre mig ordentligt nok'. 'Dybest set ved jeg jo godt, at selvom kapitalismen har lovet mig, at klimakatastrofen forhindres, hvis jeg blot forbruger ordentligt...')

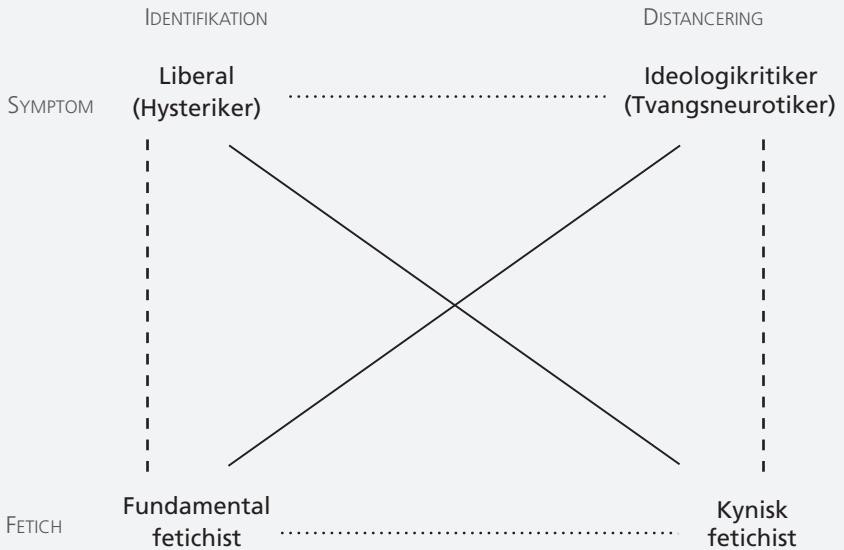
Vi kan udlægge forholdet mellem antagonisme og traume i strengere žižeksk-lacaniansk forstand. Antagonismen er altid der, hvor samfundet i mødet med sig selv, opdager en sprække i sig selv. Antagonismen henviser derfor altid til dét, som med nødvendighed forhindrer samfundet i at blive helt; med andre ord klassekampen. Når klassekamp betyder, at samfundet ikke eksisterer, som vi så ovenfor,⁵ vil det sige, at klassekampen bliver et andet ord for 'Det Reelle' i lacaniansk forstand. Det Reelle betegner politisk set dét, som samfundet er skabt for at dække, men som alligevel, eller netop derfor, bryder i gennem enhver af samfundets sprækker. 'Det Reelle' betegner med andre ord mødet med ideologiens sammenbrud (hvilket forekommer igen og igen for subjektet i kraft af vores deltagelse i den politiske økonomi og dermed konstante udlevering til antagonismene). Og netop her – i mødet med Det Reelle, hvor ideologiens ord og kategorier slår fejl, hvor dens ekko klinger hult, hvor det pludselig åbenbarer sig, at der ikke er nogen stor Anden, som kan overskue systemet, bestemme over det og give os det, vi ønsker – har vi definitionen på traumet hos Lacan. Med andre ord er Det Reelle ikke bare det, at der er begivenheder, som kapitalisterne ikke kan kontrollere. Det Reelle er dét, at der ikke er nogen kapitalister, der kan kontrollere begivenhederne.

Klasser... igen

Den psykoanalytiske pointe er her, at forskellige mennesker i forskellige situationer vil reagere med forskellige forsvarsmekanismer i forhold til traumatiske konfrontationer med antagonismene. Det er derfor ved hjælp af forsvarsmekanismerne, vi kan udtrække en systematisk klasses teori af Žižeks filosofi.

I *First as tragedy, then as farce* beskriver Žižek, hvorledes det "nutidige

hegemoniske ideologiske billede (...) former en greimasiansk semiotisk fir-kant i hvilken de fire positioner (...) (eller attituder i forhold til ideologi): (1) liberal, (2) kynisk fetichist, (3) fundamentalistisk fetichist; (4) ideologikritisk (...) fordeler sig langs to akser: symptom vs. fetich, identifikation vs. distancering" (Žižek 2009a: 68-69). Hvis vi rekonstruerer Žižeks tankegang vil figuren – meget forsimplet – se ud som følger:



Lad os kigge nærmere på modsætningerne mellem de forskellige positioner – for som Greimas' ven Joseph Courtés siger, opererer Greimas' semiotiske fir-kant på forskellige niveauer med modstillingens logik (Courtés 1991: 151). I stedet for at løbe over alle figurens linjer (/ modsætningerne) vil vi blot fokusere på modsætningerne i figurens akser: symptom-fetich og identifikation-distancering.

Symptom vs. fetich

I *In defense of lost causes* definerer Žižek hhv. fetich og symptom således:

Hvad fetichen lægger krop til er præcis min fornægtelse af viden; at jeg nægter at antage og påtage mig, hvad jeg ved. Deri ligger forskellen mellem fetich og

symptom: Et symptom lægger krop til en fortrængt viden, sandheden om subjektet, som subjektet ikke er parat til at acceptere (Žižek 2008a: 282).

Med symptom-fetich er der altså tale om hhv. fortrængning og fornægtelse af viden – ”sandheden om subjektet”, som Žižek siger. Denne ”sandhed om subjektet” opererer ikke på et stringent privat plan (subjektet, der trækker sig væk fra samfundet) men er allerede indkapslet i den måde, vi kan engagere os i samfundet på. Det er klart, at Žižek må tale om viden på det ubevidste plan: Både fetichisten og den symptom-ramte (neurotiker) ved godt, at der er noget galt med det kapitalistiske samfund. Dermed ikke sagt at de/vi ved præcis, hvad der er galt – men vi ved alle dybest set godt, at noget er galt.

Fetichisten er netop den som ikke vil vide, hvad der er galt. Fetichisten har ikke lyst til at vide og fornægter kvaliteten af viden som sådan. Eksempelvis vil fetichisten ikke vide af, at der skulle være et problem med at købe billige varer fra Indien, flyve på charter, osv. Viden fornægtes, fordi den affortryller varen og dermed forhindrer nydelsen af fetichen. ’Hvordan skal jeg nyde dette tøj, hvis jeg ved, at fattige udhungrede børn har syet det? Lad mig nu bare holde ferie i fred fra global opvarmning og fattige arbejders levevilkår.’ Men fetichisten er også Bonderøven, som er dybt indspundet i kapitalismen (hvis der ikke var et populært tv-program, og hvis han ikke kunne sælge biodynamisk birkesaft til dyre restauranter i hjertet af Århus, kunne Bonderøven ikke eksistere), men som alligevel handler som om, at hvis vi alle blot gør som han, vender tilbage til førmodernitetens rødder i en romantiseret form, så løser alle det kapitalistiske samfunds problemer sig.

Overfor står neurotiker, som på mange måder er bevidst om, hvad der er galt: Overforbrug, social uretfærdighed, de facto slaveri som hos den kinesiske griseavler, osv. Derfor lader neurotiker sig hele tiden påvirke af symptomet (antagonismen); enten ved at gå op i sagen (den liberale økoaktivist, der forbruger etisk korrekt, giver penge til velgørenhed, osv.) eller ved at tage afstand fra den (ideologikritiker, der altid dekonstruerer kritikken og/eller henfører enhver problematik til det ’virkelige’ problem: Det globale samfunds strukturelle indretning). Sagt på en anden måde: I modsætning til fetichisten, som nyder fetichen (og i det kapitalistiske samfund er det selvfølgelig primært varen, som har fetichkarakter), nyder neurotiker symptomet (selve det forhold, at der er et strukturelt problem med varen/fetichen). Det er i det hele taget dette forhold til nydelse, som definerer dem: Fetichisten er den, som ikke kan nyde symptomet, og neurotiker er den, som ikke kan nyde fetichen. Heri ligger også forskellen på den fetichistiske og den neurotiske økolog: Fetichisten er fast besluttet på, at lige præcis denne fetich (øko-

logien) er det sande objekt, som en gang for alle kan løse alle fetichistens/samfundets problemer. Derfor går fetichisten linen ud i sin satsning på at få objektet – som fx Bonderøven, der investerer hele sit liv i at nå objektet. Er det 20. århundredes politiske katastrofer ikke netop satsninger på sådanne fetich-objekter: den rene race, det klasseløse samfund, osv., der, når vi først har nået dem, vil løse alle vore problemer og lade os leve i den rene ubesmitte sandhed? I modsætning til fetichisten finder den neurotiske økolog nydelse i selve skuffelsen over, at projektet ikke kan lykkes. 'Nuvel, dette æble er økologisk, men er det også biodynamisk? Er det også bæredygtigt? Er det plukket af velbetalte arbejdere, der nyder et godt liv i pagt med naturen?' Det er selve denne mangel i objektet – at det ikke helt vil lykkes, at det aldrig kan blive helt sig selv – der er genstanden for neurotikerens nydelse.

Identifikation vs. distancering

Ifølge Lacan er der to typer af neurotikere: hysterikeren og tvangsneurotikeren. Neurotikeren, som beskrevet ovenfor, er hysterikeren. Alle mennesker er givet ved en tvivl og en spørgende indstilling til verden, men hysterikeren tager denne tvivl seriøst og konfronterer sin omverden med disse spørgsmål. Med andre ord er hysterikeren politisk set den, der anklager faderen for, at han ikke er fader. Dvs. hysterikeren er den, der konstant anklager magthaverne for ikke at leve op til deres forpligtelser, for ikke at give hvad de har lovet os – eller hysterikeren kan spørge, om vi virkelig ønsker de ting, vi tror, vi ønsker os. På den måde kan man sige, at hysterikeren identificerer med symptomet, tvivlen, traumat. Hysterikeren bliver ved med at søge ind til det, grave i det, konfrontere faderen med, at han ikke er fader (der er jo dybest set ingen Anden, der kan bestemme over politikken i det moderne samfund; der er dybest set ingen Anden, der kan definere, hvad vi ønsker os – der er kun os selv). Vi kan forstå forskellen mellem hysterikeren og tvangsneurotikeren ud fra den nuværende strid om homoseksuelles ret til vielse i kirken. Man kan spørge sig selv: Hvorfor ønsker homoseksuelle at blive en del af en institution, som dybest set afskyr homoseksualitet? På denne måde sætter hysterikerens spørgsmål til kirken en kæde af spørgsmål i gang: Er Kirke og homoseksualitet forenelige? Har homoseksuelle virkelig samme rettigheder som alle andre, hvis de ikke kan blive gift? Hvad betyder ægteskabet som institution anno 2011? Hvem er det, som anerkender? Først skulle den homoseksuelle selv anerkende sin homoseksualitet, så familien, så staten, så kirken, og sådan kan hysterikeren blive ved med at finde nye skuffelser at

nyde: 'De her anerkender ikke homoseksualitet, selvom de burde.'

Overfor står tvangsneurotikereren/ideologikritikereren, der nok sympatiserer med homoseksuelles rettigheder, såvel som alle andres rettigheder, men som alligevel tager afstand fra kampen: <Seksualitet er ikke dét, det handler om. Det er ikke her, kampen skal sættes ind. Det er ikke noget, vi skal spille vores kræfter på. Det er ikke den manglende kirkelige anerkendelse af homoseksuelle, der er symptomet i det moderne samfund.' Hvor hysterikereren identificerer med begæret, distancerer ideologikritikereren sig fra det. Men på en måde, hvor han alligevel hele tiden bringer sig i kontakt med det. (Som sure gamle mænd, der, når de brokker sig over X, hele tiden taler om X.) På den måde kan ideologikritikereren ift. homoseksuelles ret til vielser insistere på, at seksualitet alligevel ikke er en sandhed om individet, men at det er en magtstruktur, en særlig installation i det moderne samfund, som, ligegyldigt hvor meget vi prøver at frigøre den, vil blive ved med at være et redskab for undertrykkelse. Ideologikritikereren vil ikke fedtes ind i hysterikerens beskidte begær, fordi begæret aldrig bliver og aldrig kan blive opfyldt. Det vil altid blive skuffet. Det var jo alligevel ikke helt det, jeg ønskede. Men i stedet for at lade sit begær skuffe sørger ideologikritikereren for aldrig at forfølge begæret; han melder aldrig ud, hvad han egentlig begærer. Er dette ikke netop den tvangsneurotiske handlen? I stedet for at forfølge begæret kaster tvangsneurotikereren sig manisk over en anden, meningsløs og ufarlig aktivitet, som eksempelvis at vaske hænder, igen og igen og igen. Selve håndvaskningen er ikke direkte forbundet til begæret – tvangsneurotikereren begærer ikke rene hænder – det er en metode til at distancere sig fra begæret. Er dekonstruktionen, ideologikritikken par excellence, ikke sådan en type tvangsneurose? I stedet for at forholde sig direkte til splittelsen, krisen i tænkningen (tekstens symptom) må dekonstruktivisten hele tiden pille den fra hinanden og sætte den sammen på ny: 'Det ord skal ikke stå her men der, det skal vise hen til det der... Den kop skal ikke stå her men der, den skal vende sådan i forhold til bordet', osv.

Ligesom der findes to neurotiske måder at forholde sig til det kapitalistiske samfunds antagonismer på, er der også to fetischistiske, som deler sig efter identifikation-distancering. "[M]ens fundamentalisten (ikke så meget tror som) direkte 'ved' sandheden, som er materialiseret i hans fetich, praktiserer kynikereren fornægtelsens logik" (Žižek 2009a: 69). Den fundamentale fetischist er eksempelvis Bonderøven, som vi allerede kort har diskuteret. Hvor Bonderøven er en fundamental fetischist, fordi han virkelig tror på sit eget projekt, på fetichen, på *Det enkle liv*, som hans bog hedder, er Pia Kjærsgaard

eksemplet på en kynisk fetichist. Den kyniske fetichist er givet ved formlen: 'Jeg ved udmærket godt, men alligevel handler jeg som om (jeg ikke vidste)'. Pia Kjærsgaard ved udmærket godt, at det ikke løser samfundets problemer at smide alle indvandreren ud, men alligevel handler hun, som om det gør. Og alligevel, eller netop af den grund, lader Pia Kjærsgaard hele sit politiske projekt dreje sig om de fremmede – dem, som spærrer for fetichen, det nationale harmoniske uforstyrrede fællesskab.⁶

Minder tvangsneurotikerens opførsel, med sin besættelse af objektet, ikke i mistænkelig grad om fetichistens? Her må man pege på to afgørende forskelle. For det første er symptomet i modsætning til fetichen i sig selv splittet. For fetichisten ligger spærringen fra fetichen omkring eller udenfor fetich-objektet. I forhold til samfundets antagonismer, som beskrevet tidligere, er det fælles for fetichisterne, at de ikke forholder sig direkte til antagonismerne, men omskriver dem, projicerer dem hen på noget andet, *perverterer* dem. Bonderøven reagerer på klima-fødevarer-bæredygtighedsantagonismen, men han omskriver den, perverterer den. For selvfølgelig er hans løsning umulig – vi kan ikke alle leve som ham – men alligevel finder han nydelse i projektet, som om det var muligt. Pia Kjærsgaard reagerer på den sociale ulighed men omskriver og perverterer den: I det ægte nationale fællesskab vil der ikke være social ulighed. I den stalinistiske klasseteori var det klasseløse samfund blevet en fetich, som kunne opnås ved at udrydde alle de andre klasser.

For det andet er dét, tvangsneurotikereren begærer, ikke rene hænder – det ville være fetichistisk. "Neurotikerens [og altså dermed også hysterikerens] begær er begæret efter angst" (Nasio 1998: 84). Denne angst finder hysterikereren hver gang begæret skuffes, mens tvangsneurotikereren på en måde hele tiden viger tilbage for netop dette begær – jeg må vaske mine hænder igen. (Eller sagt på en anden måde, som den argentinske psykoanalytiker og Lacan-ekspert Juan-David Nasio også er inde på: Hysterikerens håndtering af angsten bliver at elske angsten). Hvis vi oversætter dette til politisk handlen, oplever hysterikereren angst hver gang en bevægelse spiller fallit eller en mulighed fortaber sig. Fx COP15: 'Nu skal det lykkes, nu ordner vi klimaproblemerne én gang for alle!', siger hysterikereren og identificerer sig med projektet, mens ideologikritikeren vil sige, at selvfølgelig må det gå galt.

Kig ned!

Pointen i denne žižekianske klasseteori, med dens fire positioner (jf. figur ovenfor), er ikke, at vi kan artikulere en fælles interesse for de fire klasser. De fire klasser er dybt uenige om selve samfundets grundforfatning, om hvad samfundet skal begære, og derfor trækker de samfundet i hver sin retning: mod populistisk fundamentalisme, mod multikulturalistisk anerkendelse, mod ideologikritisk intellektualisme osv. Pointen er heller ikke, at den ene af disse klasser udgør det revolutionære subjekt, der kan bære revolutionen igennem. Pointen er derimod, at de fire klasser er bundet negativt sammen til samfundets antagonistier, til traumet. De fire klasser er netop fire måder at forholde sig til traumet på. Men det gør dem ikke ligeværdige. De to fetichistiske positioner er reaktionære: De handler med henblik på en (umulig) harmonisk enhed uden kapitalisme (bæredygtig bondeidyl, nationalt fællesskab); mens de neurotiske er progressive: Deres politiske handlen konfronterer altid kapitalismen med sin egen indre splittelse, dvs. de forsøger ikke at slippe ud af kapitalismen, som fetichisten, men at gå gennem kapitalismen.

Men her melder der sig en vis skepsis. Hvad er neurotikernes revolutionære potentiale egentligt? Er der ikke en vis form for impotens knyttet til deres politiske handlen? Når Boltanski og Chiapello taler om kapitalismens nye ånd, som forskyder sig på baggrund af kritik, er det så ikke hysterikeren/liberalisten, der er indregnet i selve kapitalismen, således at begæret efter en ny politik og skuffelsen over dens manglende kraft kan forskyde sig i det uendelige uden at bringe kapitalismen som sådan i fare? Og er tvangsneurotiker/ideologikritikeren ikke handlingslammet i dobbelt forstand: Han handler ikke selv og kan ikke få nogen til at handle på sine vegne – for hvad skal de gøre? Måske kan man læse de intellektuelle marxisters desperate søgen efter et revolutionært subjekt i dette lys. Ideologikritikernes desillusion med marxismen i 1980'erne var netop erkendelsen af, at arbejderklassen ikke kunne – og med nødvendighed ikke kunne – handle på ideologikritikernes vegne.

Er det ikke netop denne dobbelte impotens, der truer Occupy-bevægelsen? På den ene side tvangsneurotikerens handlingslammede impotens, som Bill Clinton var ude at advare mod: ”Jeg tror, det de [Occupy Wall Street] skal gøre nu er... vi ved, hvad de er imod, men nu bliver de nødt til at stå for noget” (Downey 2011). Hinsides Bill Clintons tøven (han ved ikke rigtig, hvad Occupy egentlig bør gøre) melder én opfordring sig klart: ’Bliv hysterikere! Formulér nogle krav; begær dem; og bliv skuffede. På den måde kan I finde nydelse!’ På den anden side advarer Žižek mod den hysteriske impo-

ten: "Hvad man skal undgå på dette stadie [af Occupy-protesterne] er præcis sådan en hurtig oversættelse af protestens kraft til en række konkrete krav" (Žižek 2011).

Hvilket bringer os til artiklens sidste punkt: Hvad er det så, der skal til? Occupy-demonstranterne

bliver afskrevet som drømmere, men de sande drømmere er dem, som tror at tingene uden tvivl kan fortsætte, som de er [...] Vi kender alle den klassiske scene fra tegnefilm: En kat når kanten af en afgrund, men fortsætter med at gå; først da den kigger ned og opdager afgrundsdybet, begynder den at falde. Demonstranterne minder blot magthaverne om at kigge ned (Žižek 2011).

Med andre ord er demonstranternes eneste handling at artikulere samfundets antagonismer. Er det ikke netop det, Žižek mener, når han siger, at det ikke handler så meget om at skabe "en ny bevægelse, som at forstyrre/afbryde den nuværende fremherskende bevægelse" (Žižek 2009a: 149)? Vi skal ikke bevæge os i nogen som helst retning, det gør de fire beskrevne klasser allerede. Vi skal netop stoppe op med at bevæge os – blive ved antagonismen. Er det ikke denne handlingslammelse, der kendetegner tvangsneurotikerens, der ikke kan foretage sig noget som helst, før han lige har vasket sine hænder igen, før alle ting i huset er lagt millimeterpræcist korrekt med den rigtige vinkel, osv.? Žižeks filosofi er nok vild og hurtig i sit udtryk, men når vi kigger nøjere efter, er det blot et skin, der skjuler, at Žižek endnu ikke er kommet ud af stedet. Vi får de samme pointer leveret igen og igen, spundet ind i lacanianske termer og sovjetiske jokes. Vi får det samme Hegel-citat og den samme rekonstruktion af Kant igen og igen og igen. Og igen. Og når Žižek giver sine læsere en praktisk anvisning, er det at "studere, studere, studere" (Žižek 2009c: 13). Er der ikke noget tvangsneurotisk over Žižeks maniske akademiske produktion? Som at vaske hænder. Žižek forholder sig ikke direkte til symptomet: 'Antagonismen, det minder mig om et sted hos Lacan, hvor...', men alligevel lader han hele sit liv cirkulære omkring symptomet. Er Žižeks selvproklamerede magnum opus *The Parallax View* ikke én lang vasken hænder, hvor Žižek hele tiden holder fast i symptomet (splittelsen, antagonismen, Det Reelle) ved igen og igen at fjerne sig fra det, ved at diskutere noget andet end symptomet (parallakser, den ontologiske differens, kønsforskellen, dialektisk materialisme, osv.)?

Denne strategi er ikke tilfældig. Den bærer i sig selve pointen. "[D]et parallaktiske Reelle er snarere det, som står for selve *multipliciteten* af fremtrædelser af det samme underliggende Reelle – det er ikke den hårde kerne,

der består som det Samme [... det er] et X, som kun kan blive retroaktivt rekonstrueret fra mangfoldigheden symbolske formationer, som er 'alt, der egentligt er'" (Žižek 2009b: 26). Oversat til vores tilfælde (antagonismen og klasserne) vil det sige, at vi ikke bare kan tale om samfundets splittelse i sig selv. Der er ikke nogen anden måde, vi kan tale om samfundets splittelse på, end ved at diskutere klasseforskellene eller klimaproblemet eller den sociale eksklusion, og hele tiden gøre det på ny, skifte fokus, skifte vinkel, skifte objektet for analyse. Sagt på en anden måde: man kan ikke bare analysere den ene klasse, man må altid analysere den ene klasses modsætning til den anden klasse, til den tredje klasse osv. Eller rettere (hvis man skal følge logikken til ende): Man må analysere de forskellige modsætninger (klasserne) til den samme modsætning (traumet). Det er nemlig denne modsætning, der er selve samfundets modsætning. Og på den måde er ideologikritikeren fanget i tvangsneurotikerens virkelighed: Han må hele tiden søge væk fra symptomet (vaske sine hænder; kritisere noget andet end dét, det egentlig handler om) for at fastholde symptomet.

Denne analysestrategi knytter sig ikke primært til selve det akademiske arbejde. Den knytter sig til revolutionens mulighed og den revolutionære handlen som sådan:

Vi må lære af de venstrefløjspolitiske fiaskoer i det 20. århundrede. Opgaven er ikke at udføre kastrationen [af magthaverne] i et klimaks af direkte konfrontation, men at underminere magthaverne med tålmodigt ideologikritisk arbejde, så man – selvom de stadig er ved magten – pludselig bemærker, at magten-der er besat af unaturligt skingre stemmer (Žižek 2009a: 7).

Denne tålmodige ideologikritik, der kan åbenbare magtens skingre stemmer for sig selv, er selvfølgelig analytikerens handlingstomme, men insisterende, stilhed. Eller rettere: Som analysen skrider frem og traumet konfronteres overgår analytikerens fra at tale og hjælpe analysanden på vej til at tie. Er det ikke netop den sande revolutionæres målsætning: At få blotlagt traumet for samfundet selv for derefter at tie? Er det ikke ud fra denne devise, Žižek bliver ved med at tale om det kapitalistiske samfunds problemer? Er det ikke ud fra denne devise, Žižek opfordrer Occupy-demonstranterne til ikke at formulere krav? Og lige så snart vi nærmer os næste fase af analysen ('Ja okay, vi erkender, der er et problem med dette samfund. Men hvad skal vi så gøre?'), tier han...

Noter

- ¹ Man kan endvidere argumentere for, at hvor den nyere sociologi tager udgangspunkt i individer og herfra afleder dannelsen og funktionerne af grupper, tager Marx' model udgangspunkt i klasserne, og at man heraf må aflede individerne. Der er altså ikke blot tale om en udvidelse og en ny optegningsmetode, men også om et nyt objekt (individerne) for den sociologiske kartografi.
- ² <http://politiken.dk/politik/folketingsvalg/kandidatspredning/>
- ³ Alle citater fra de i litteraturlisten angivne udenlandske værker er oversat af denne artikels forfatter.
- ⁴ Her nævner Žižek den fælles ydre natur, kulturens fællesskab og den fælles indre natur, jævnfør antagonismene 1, 2 og 3. 'Det fælles' er det ikke-markedsliggjorte – dét, som tilhører alle og ingen. Her ser vi måske også forskellen mellem de tre første og den fjerde antagonisme: Den fjerde antagonisme, den sociale uretfærdighed, henviser ikke til det fælles af noget som helst, men til det fælles som sådan. Det fællesskab, der brydes eller umuliggøres af social eksklusion, er selve muligheden af fællesskab.
- ⁵ Klassekampen er det, som forhindrer samfundet i at blive helt, fra at totalisere sig. Men samtidig har vi også set, at samfundet blev grundlagt for at overvinde klassekampen. Derfor bliver 'klassekamp' hos Žižek "et andet ord for at 'samfundet ikke eksisterer' – det eksisterer ikke som en positiv værensforfatning" (Žižek 2010: 198). Denne forestilling henter Žižek i øvrigt hos Ernesto Laclau og Chantal Mouffe (se Laclau & Mouffe 2001)
- ⁶ Hvor Bonderøven, den fundamentale fetichist, følger den klassiske formular for fetichisme, som formuleret af Marx: "De ved det ikke, men de gør det" (Marx citeret i Žižek 2010: 223) – de ved ikke, de fordobler den herskende ideologi, men de gør det – er den kyniske fetichist givet ved formularen, som Žižek formulerer i forlængelse af den tyske filosof Peter Sloterdijk: "De ved, at de i deres handlen følger en illusion [fx det rene nationale fællesskab], men alligevel gør de det" (Žižek, 2008b).

Litteratur

- Agamben, Giorgio (2010, [2006]): *Hvad er et dispositiv? – og to andre essays*, Aarhus: Slagmark
- Badiou, Alain (2008, [2007]): *The meaning of Sarkozy*, London: Verso
- Bauman, Zygmunt (2006, [2000]): *Flydende modernitet*, København: Hans Reitzels Forlag
- Beck, Ulrich (2001): *Risikosamfundet*, Hans Reitzels forlag
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1990, [1966]): *Den samfundsskabte virkelighed*, Danmark: Lindhardt & Ringhof
- Boltanski, Luc & Chiapello, Eve (2002): "The New Spirit of Capitalism", Paper presented to the Conference of Europeanists in Chicago, March 14.-16.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Practical reasons*, California: Stanford University

- Courtés, Joseph (1991), *Analyse sémiotique du discours. De l'énoncé à l'énonciation*, Paris: Hachette.
- Derrida, Jacques (1994): *Specters of Marx*, London: Routledge
- Downey, Phillip (2011): <http://skokie.patch.com/articles/clinton-book-signing#photo-8485798>, 21/11/2011
- Kant, Immanuel (2007, [1783]): *Prolegomena til enhver fremtidig metafysik, der skal kunne optrede som videnskab*, Frederiksberg: Det lille forlag
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2001): *Hegemony and socialist strategy* (2nd ed.), London: Verso
- Marx, Karl & Engels, Freidrich [1845]: *Den tyske ideologi*, fra www.marxister.dk
- Nasio, Juan-David (1998): *Hysteria from Freud to Lacan*, New York: The other press
- Žižek, Slavoj (2007): *Slavoj Žižek presents Mao. On practice and contradiction*, London: Verso
- Žižek, Slavoj (2008a): *In defense of lost causes*, London: Verso
- Žižek, Slavoj (2008b, [1989]): *The sublime object of ideology*, London: Verso
- Žižek, Slavoj (2009a): *First as tragedy, then as farce*, London: Verso
- Žižek, Slavoj (2009b, [2006]): *The parallax view*, London: MIT Press
- Žižek, Slavoj (2009c, [2008]): *Vold*, Aarhus: Philosophia
- Žižek, Slavoj (2010): *Living in the end times*, London: Verso
- Žižek, Slavoj (2011): <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/oct/26/occupy-protesters-bill-clinton>