

Lidande och sorgearbete i Jacques Derridas filosofi

*Djur, fantomer och psykoanalys*²⁰¹

JARI KAUPPINEN

We saw ourselves as we never had seen
Portrayal of the trauma and degeneration
The sorrows we suffered and never were free
Where have they been?
Where have they been?
Where have they been?

*Ian Curtis, Joy Division, Decades (Closer, 1980)*²⁰²

Det onda och lidandet förknippas traditionellt med varandra: det onda tänks vara lidandets orsak. Den klassiska definitionen indelar det onda i det naturligt onda (*malum naturale*), som innebär fysiskt ont, det vill säga lidande, och därefter det normalt onda, människans fel-handlande eller moraliska ondska (*malum morale*), som en orsak till människans lidande. Den fundamentala orsaken eller grunden för dessa är det metafysiskt onda, eller människans ursprungliga fallenhet (*malum metaphysicum*), som orsakar människans uselhet och död och därför är orsaken till naturkatastrofer och extrema väderhändelser (kyla, vinter, regn, stormar, översvämningar som orsakar svält osv.). Den klassiska frågan har varit hur Gud, som är god, kan tillåta allt det onda, det vill säga all smärta och allt mänskligt lidande. Den mora-

201. Jag tackar Thomas Schestag, Artemy Magun och Fabien Chambon för deras kommentarer när en första version av denna text presenterades vid Helsingfors universitet, 29.10.2007, vid kollokviet *Encountering Language: in honour of Thomas Schestag*. Jag vill också tacka Sami Santanen.

202. Denna uppsats är tillägnad minnet av Yrjö-Antti Kajanne (1960–2007).

liska ondskan har inte någon verklig natur, eftersom den karaktäriseras som något negativt, en brist på det goda (*privatio boni*), som där emot äger verklig existens (*existentia*). Därför är det högsta goda och det sköna (*agathon*) också evigt vara (*esse*), som alltsedan Platons fantombilder i grottan har haft en dubblering i form av en dålig mimesis. Från Leibniz och framåt har detta kallats teodicéproblemet, frågan om Guds rättfärdighet i en ond värld och om offrandet till Gud innebär att Han till slut, vid återlösningen, kommer att läka alla sår.²⁰³ Slutligen är det ondas problem knutet till frågan om människans frihet och valet mellan gott och ont i förhållande till människans ondskan och själviskhet; eller vad Aristoteles visade om människans naturliga svaghet, hennes viljesvaghet (*akrasia*).

Så såg situationen ut fram till den berömda jordbävningen i Lissabon. Därefter avskildes det naturliga onda från den moraliska ondskan, och från och med Kant tänktes människan vara ond i bemärkelsen av en radikal ondskan. Den moderna europeiska ondskan, menade Adorno, sträcker sig alltså från Lissabon till Auschwitz.²⁰⁴ Ondskans historia kunde därmed beskrivas i termer av en förskjutning från utsidan till insidan, från den objektiva augustinska ondskan till den subjektiva kantianska, i människans inre inskrivna eller avsiktliga ondskan.

I en ny studie, *L'Existence du mal*, presenterar Alain Cugno tre klassiska svar på den augustinska frågan *unde malum?*, ”varifrån kommer ondskan”, och hur vi ska reagera på den. Svaren är indelade, efter Ricœurs modell, i tanke, handling och känsla.²⁰⁵ Här presenteras möjligheten, lika gammal som Job, att ifrågasätta meningslöst lidande på självaffektionens nivå. Det är vad jag i första delen av denna text kallar nivån av *différance*, och längre fram det oändliga sorgearbetets nivå. Lidandets problem har för mig varit ett mycket svårt problem, och efter att ha arbetat flera år med det ondas problem och historia ska jag

203. För en historisk förståelse av teodicéproblemet, se Leif Nedergaard-Hansen, *Bayle's & Leibnitz' dröftelse af Theodicé-Problemet* (Munksgaard: København, 1965).

204. Se Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2004), och Richard Bernstein, *Radical Evil. A Philosophical Interrogation* (Cambridge: Polity Press, 2002).

205. Alain Cugno, *L'existence du Mal* (Paris: Seuil, 2002), s. 33–66.

här försöka lägga fram en del preliminära tankar i ämnet, i en stil som är ett slags ”beröring på avstånd”.

Lidandet hos den tidige Derrida
(*La différence est elle la souffrance?*)

Låt mig här ta Rousseau som min utgångspunkt, eftersom han blivit berömd för sin tes om medkänsla och lidande. Så har bland andra Hannah Arendt sett Rousseau som en föregångare till den franska revolutionen och senare omvälvningar, som de ryska revolutionerna, såsom baserade på begreppet om medkänsla för lidande medmänniskor.²⁰⁶ Men för våra syften kan vi i stället vända oss till Jacques Derrida, i vars tänkande Rousseau studeras i mer generella termer, utifrån en närläsning av texterna och därmed på ett mer nyanserat sätt. Derridas läsning av Rousseau, av ”supplementet”, förhållandet mellan röst och skrift och andra oppositioner, utgör förmodligen den mest välbekanta delen av hans verk, och jag ska därför inte gå in på texten i detalj, med dess välkända behandling av tesen: ondskan kommer med skriften. Redan i *De la grammatologie* presenterades onskans problem, det radikalt onda och den värsta ondskan i tre olika nivåer: som benämningens primära ondska, lagens ontologiska ondska samt krigets och våldets ontiska eller empiriska ondska;²⁰⁷ likaså formulerades det onda redan i Derridas berömda kritik av Levinas (”Violence et métaphysique”) som transcendentalt, ontologiskt och ontiskt våld, i relation till det värsta (*le pire*) våldet eller det radikalt onda.²⁰⁸ Hos Derrida finner vi inte någon egentlig moralisk redogörelse för mänskligt lidande, eftersom Derrida främst rör sig på en metaetisk nivå, i Rosenzweigs och Levinas mening; moralen på den ontiska nivån finns där som representation. På ett djupare, ontologiskt plan finns det en skillnad mellan lidande som offrande och nödvändig smärta som livets

206. Hannah Arendt, *On Revolution* (Penguin, 1990), s. 59–114.

207. Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967); engelsk övers. *Of Grammatology*, övers. Gayatri Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976); i fortsättningen refererad till som OG, med sidreferens till den engelska/franska texten.

208. Jacques Derrida, ”Violence et métaphysique”, i *L’écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967); engelsk övers. ”Violence and Metaphysics”, övers. Alan Bass, i *Writing and Difference* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).

smärta.²⁰⁹ Min uppfattning är att lidandets och ondskans problem måste läsas mot Levinas, vilket hos den senare Derrida också görs utifrån dennes *Lectures talmudiques*, även om rättvisans problem varit närvarande i Derridas arbeten ända sedan sextiotalet.

I *De la grammatologie* noterar Derrida hur all ondska tänks ha en supplementär relation till den ursprungligt goda människan, så att ondskan alltid kommer utifrån, från utsidan eller rummet. Denna supplementaritet hos ondskan är relaterad till rösten och *skillnadernas* ekonomi. I den sektion som följer direkt på det berömda avsnittet *L'exorbitant. Question de la methode*, med titeln "Genèse et structure de l'Essai sur l'origine des langues", hävdar Derrida att "självaffectation är en generell struktur i all erfarenhet" (OG 165/236). Detta innebär att den är ett villkor för erfarenhet i allmänhet, som ett annat namn för livet, vilket leder till Derridas berömda hävdande att "Självaffectationen konstituerar det samma (*auto*) genom att dela det samma. Privation av närvaro är ett villkor för erfarenhet, det vill säga för närvaro." (OG 166/237) Av detta kunde man dra slutsatsen att lidandet är lika nödvändigt för livet, eftersom det inte finns någon ren närvaro eller något ursprung utan våld.

I *De la grammatologie* leder detta till skillnadernas hierarki och undertryckande, varvid jag vill hävda att lidandet också artikuleras. Derrida diskuterar inte begreppet lidande tematiskt, men vi finner en diskussion av lidandets ekonomi i den metafysiska dubbelheten hos medlidandet eller medkänslan (*pitié*), i tolkningen av Rousseaus avhandling *Om ojämlikheten mellan människorna* (OG 173 ff./243 ff.), en modell som upprepas i *Émile* och i *Essä om språkens ursprung*.²¹⁰ Detta är något som Derrida också knyter till Rousseaus neutralisering, i fenomenologisk mening, av det ekonomiska, politiska och teologiska, genom att denne utför ett slags reduktion i sitt tänkande om naturtillståndet eller relationerna mellan människor utan ett patriarkat eller en suverän kung.

I sin avhandling om ojämlikhetens ursprung hävdar Rousseau, mot Hobbes, att vi inte kan dra slutsatsen att "människan, endast för att

209. Se Hent de Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 2002), s. 159–210.

210. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (Paris: GF-Flammarion, 1966); *Essai sur l'origine des langues* (Paris: Nizet, 1969).

hon inte har någon föreställning om godhet, skulle vara av naturen ond”.²¹¹ Rousseau börjar med att hävda att medkänsla eller medlidande är en av människans första dispositioner.

Jag talar om medlidandet (*pitié*), ett anlag som passar för varelser så svaga och utsatta för mycket ont som vi är. (99)

Medkänslan är naturlig och föregår all reflektion; och även djuren (*bêtes*) visar tecken på den. Rousseau hävdar förstas att djuren (= naturen) har mer medkänsla med sina likar än den kultiverade och korruperade människan känner för sina: ”Ett djur går inte utan oro förbi ett dött djur av sin egen art” (99). Vad det här är fråga om är problemet med den första känslan, *pathè*, dispositionen, vare sig den är rädsla eller medkänsla, i relation till språkets ursprung. Vi vet att affektion, *pathè*, passion och passivitet kommer utifrån: de är något som händer, inte något som görs. Hänvisningen till djuret är klassiskt, eftersom det är fantasin och förmågan till fullkomning (= handling) som tänks skilja människan från djuren och därmed ligga till grund för en viss antropologi – om än inte nödvändigtvis för humanismen.

I Rousseaus terminologi, till exempel, existerar naturen och lagen bara i relation till supplementaritetsens struktur. Naturlagen är relationen mellan mor och barn, eller liv och död i allmänhet, och intar därmed lagens plats, som en bestämd ordning. Barnet känner kärlek, i form av självkärlek, och från denna härleds sedan kärleken till den andre genom en kedja av substitutioner. I normativa termer relateras detta till den berömda distinktionen mellan falsk stolthet eller egenkärlek (*amour propre*) och verklig stolthet eller självkärlek (*amour de soi*). Beträffande denna medkänslans ekonomi eller dubbelhet, såtillvida som affektionen korruperar genom att leda till kärlek, det vill säga till utsidan, frågar Derrida: ”Är det en tillfällighet att, i likhet med ett visst annat supplement, denna naturliga och förreflexiva medkänsla, som ’bidrar till hela artens självbevarelse’, skyddar oss, bland andra

211. Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality*, övers. Maurice Cranston (Penguin Books, 1984), s. 98. [Svensk översättning i *Kulturen och människan: två avhandlingar*, övers. Gustaf Gimdahl och Inga-Lill Grahn (Göteborg: Daidalos, 1992), s. 99.]

dödliga hot, mot kärleken?” (OG 175/249) Denna medkänsla skyddar sedan livet och det levande, ända till skyddet av den manliga viriliteten. I Rousseaus essä leder detta till fel sorts affektion, kärlekspassionen, som utgör en perversion av den naturliga medkänslan genom att vara riktad mot en person och inte mot hela mänskligheten. Samtidigt innebär detta steg kultur och korruption, eller som Derrida beskriver det: ”Denna kulturella uppfinning denaturerar medkänslan, avleder dess spontana rörelse som instinktivt och utan åtskillnad skulle leda den mot allt levande, oavsett art eller kön.” (OG 175/250)

Detta är de uppenbara strukturerna i Rousseaus essä, varvid jag har utelämnat oppositionen mellan rösten och skriften, som är för välbekant för att behöva framhävas. Medkänsla eller medlidande är emellertid inte bara ett exempel bland andra på rösten, utan medkänslan är samvetets röst, själva den inre rösten. Längre fram, i anknytning till diskussionen om medkänsla i essän, utvecklas begreppen medkänsla och lidande, och det blir tydligt att exterioriseringen på en och samma gång bryter och bevarar denna röst. Enligt Derrida kräver medkänslan med den andre för det första fantasi, i form av ett lidande av lidandet; och för det andra blir medkänslan temporaliserad, genom sin existens i det yttre:

I erfarenheten av lidandet som den andres lidande är fantasin outhärlig, genom att öppna oss för en viss icke-närvaro inom närvaron; den andres lidande upplevs genom jämförelse, liksom vårt icke närvarande, förflutna eller framtida lidande. Och medkänslan vore omöjlig utanför denna struktur som knyter samman fantasin, tiden och den andre, som en och samma öppning mot icke-närvaron. (OG 191/270)

För Derrida är medkänslan som *Dasein*, den existerar i tiden, och det redan hos Rousseau, före Hegel och Heidegger. Det är temporaliseringen av närvaron genom fantasin som pekar mot icke-närvaron och vidare mot skriften; eller mot skillnaden som en form av lidande, eller självaffektion. Detta innebär också en öppning ut mot mer allmänna former av medkänsla och lidande, som bildas i form av en passivitet hos en passivitet, i självaffektionens rörelse; vilket i sin tur innebär, formulerat i Blanchots termer, ett oändligt döende (lidande, levande) i förhållande till den ändliga död som representeras av Heideggers och Levinas tolkningar av ”omöjlighetens möjlighet”. Här kan vi

också tänka på Levinas kritik av Derrida (i *La Pensée de l'être*),²¹² med poängen att affektionens passivitet innebär en relation till transcenden- den och inte till något synligt. Men detta inbjuder samtidigt till en diskussion av den teodicé, det vill säga rättfärdigande av Gud, som Levinas frestas av. För Rousseau, som förvisso bekände sig till en teodicé, är lidandet inte ett *malum physicum* orsakat av Gud, och i sitt berömda svar till Voltaire om jordbävningen i Lissabon antyder han att det onda eller lidandet är orsakat av den korrumperade kulturen, inte av naturen. Hos Rousseau finns inte den store Andre som orsak till transcendentalt våld, bara de andra som en orsak till ontologiskt våld.

Frågan om teodicén i Derridas fall utvecklas i samband med offerandets och gåvans ekonomi, teman som jag inte kan gå in på här.²¹³ Ur ett historiskt perspektiv kunde man också påpeka att medkänslan med medmänniskorna genomgick en snabb förvandling, till Nietzsches *resentiment*. Men det finns också en annan version, nämligen i det psykoanalytiska perspektivet på den andre, oavsett om denna andre är verklig eller fantasmatisk, och dess omöjlighet och förlust, varvid även skillnaden mellan internalisering och exteriorisering spelar in.

Sorg och sorgearbete i psykoanalysen

Sorg i den psykoanalytiska terminologin betyder i allmänhet överföring (*Übertragung*), och överföring, relationen till den andres begär och till Eros, är ett av de besvärligaste begreppen inom psykoanalysen.²¹⁴ Sigmund Freuds klassiska definition av både sorg och sorgearbete återfinns i *Sorg och melankoli*; här görs en distinktion mellan normal sorg (*Trauer*) och dess mer patologiska form, ett tillstånd som klassiskt

212. I Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986).

213. Jag tillåter mig här att referera till min primära läsning av Derrida om ondskan, kallad "Arche-evil. Derrida's Philosophy explained through the Concept of Evil", i Ari Hirvonen och Janne Porttikivi (red.), *Interrupting Evil. Law and Evil* (utkommer 2009, London: Routledge). Det finska originalet finns i Ari Hirvonen och Toomas Kotkas (red.), *Immanuel Kant, Radikaali paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä* (Helsinki: Loki, 2004).

214. Se till exempel Jacques Lacan, *Le séminaire VIII. Le Transfert* (Paris: Seuil, 2001).

kallats melankoli och idag betecknas som depression. Freuds definition av sorg och melankoli lyder som följer:

Sorg är i regel en reaktion på förlusten av en älskad person eller någon abstraktion som satts i dennas ställe, som fosterland, frihet, ett ideal osv. Vid samma påverkan uppträder hos en del människor melankoli i stället för sorg, varför vi misstänker att de har en sjuklig disposition. Det är också väl värt att notera att det aldrig faller oss in att betrakta sorgen som ett sjukligt tillstånd och låta en läkare behandla den, trots att den för med sig allvarliga avvikelser från normala levnadsförhållanden.²¹⁵

Freud fortsätter sedan med distinktionen mellan sorgens normala tillstånd och melankolins patologiska tillstånd. Melankolin innebär primärt en brist på intresse för yttervärlden, och den djupa sorgen rymmer samma förlust av yttervärlden och är ”en plågad sinnesstämning”. Freud fortsätter med att säga att sorgen eller den sorgsna sinnesstämningen är ”smärtsam” (*schmerzlich*) och talar till och med om en ”smärtans ekonomi” (*die Schmerz ökonomisch zu charakterisieren*).

Freud övergår sedan till frågan om vad sorgearbetet består i, och skisserar ett svar. Jaget befinner sig i en paradoxal situation: det måste erkänna objektförlusten, eller som Freud säger, libidons alla bindningar till det förlorade objektet måste dras tillbaka. Detta innebär emellertid en konflikt mellan det inre och det yttre, som kan leda till ett förnekande av verkligheten och till och med hallucinationer eller psykotisk önskeuppfyllelse. Dessa processer är inte lätta att förklara i ekonomiska termer, säger Freud, men målet är att jaget ”åter blir fritt och ohämmat” (199/217). Freud ger sedan en definition av sorgearbetet och inför distinktionen mellan sorg och melankoli. ”Beträffande sorgen kunde vi restlöst förklara hämningen och ointresset med det sorgearbete som absorberar jaget (*das Ich absorbierende Trauerarbeit*).

215. Sigmund Freud, ”Trauer und Melancholie”, i *Studienausgabe*, Band III, *Psychologie des Unbewussten* (S. Fischer Verlag: Frankfurt am Main, 1994), s. 197; svensk övers. ”Sorg och melankoli”, övers. Eva Backelin, i Freud, *Samlade skrifter*, vol. IX, *Metapsykologi* (Stockholm: Natur & Kultur, 2008), s. 215; eng. övers. ”Mourning and Melancholia (1917 [1915])”, i *The Pelican Freud Library*. 11. *On Metapsychology. The Theory of Psychoanalysis* (Penguin Books, 1984), s. 251–252. Sidhänvisningar i fortsättningen ges först till den tyska/svenska texten.

[...] Vid sorgen är det världen som blivit fattig och tom, vid melankolin är det jaget självt.” (199 f./217) Vanligen beskrivs det framgångsrika sorgearbetet som en process bestående av först ett förnekande, sedan hat och skuld känslor och till slut ett accepterande av faktum, när man släpper taget om objektet eller ”dödar de döda”.²¹⁶ Strukturrellt har sorgearbetet att göra med den egna ofrånkomliga narcissismen, som sårats, och rymmer också en sadistisk impuls mot jaget i samband med dess återvinnande eller utvidgande. Det normala jaget förmår bevara sin integritet, men det melankoliska eller depressiva jaget, vars sorg förblir ofullbordad, drabbas av sadistiska självanklagelser.

Det hävdas fortfarande ofta att sorgens och melankolins teori inte utvecklats sedan Freud. Men Nicholas Abraham och Maria Torok påpekar att redan Karl Abraham kritiserade Freud på denna punkt, och att Melanie Klein i sina arbeten, på grundval av Sandor Ferenczis introjektionsteori, utvecklade objektteorin om goda och onda objekt projicerade på moderns kropp.²¹⁷ Dessa teorier, med nya kliniska rön, presenterades i Abrahams och Toroks arbeten. Deras artiklar från sextio- och början av sjuttioalet samlades i *L'écorce et le noyau* (”Skalet och kärnan”). Betydelsen av dessa texter uppmärksammades av Derrida i en berömd essä, ”Fors”, som inleder Abrahams och Toroks bok om Vargmannen med titeln *Le verbier de l'homme aux loups* (*Cryptonymie*), och som bekant skrev Derrida också ett förord till den engelska översättningen av Abrahams nämnda artikel, *The Shell and the Kernel*.²¹⁸ Dessa verk av Abraham och Torok är också kända som *Ana-*

216. J. Laplanche och J. P. Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse* (Paris: PUF, 1967). Uttrycket ”att döda de döda” är taget från Daniel Lagache.

217. Nicholas Abraham och Maria Török, *L'écorce et le noyau* (Paris: Flammarion, 1987 [1978]), ”Maladie du deuil et le fantasme du cadavre exquis”, s. 229–251. Delvis översatt och utvidgad av Richard Rand som *The Shell and the Kernel. Renewals of Psychoanalysis, Volume 1* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1995). Töröks ungerska namn skrivs vanligen Torok.

218. Nicholas Abraham och Maria Torok, *Cryptonymie. Le Verbiere de l'Homme aux Loups* précédé de *Fors* par Jacques Derrida (Paris: Aubier-Flammarion, 1976). Jacques Derrida, ”Moi-La psychanalyse”, i *Psyché* (Paris: Galilée, 1987) (ursprungligen i *Diacritics* 9, nr 1, 1979); ”Me–Psychoanalysis: An Introduction to the Translation of 'The Shell and the Kernel' by Nicholas Abraham”, övers. Richard Klein.

sémies I–II, en anasemi som i likhet med Derridas dissemination har en strukturell polyvalens, som rör sig inte bara mellan tecken (ord) utan också mellan språk, i bemärkelsen av såväl ljud och skrivna tecken som, ytterst, de elementära betydelsebärande enheterna. Denna teoretiska relation är också viktig eftersom den senare Derridas tänkande kring hemligheten, spöken och sorg tycks härröra från eller vara en generalisering av Abrahams arbeten – som man noterat i den nyare diskussionen.²¹⁹ Derrida tycks ha haft tillgång till dessa manuskript av Abraham sedan sextioalet, och *Fors* är märkligt nog i än högre grad en introduktion till *L'écorce* än till *Le verbiér*, som författarna själva noterar i sin inledning.²²⁰

En nyckeldistinktion i Abrahams teori är den mellan introjektion och inkorporering. Gränsen mellan melankolins normala och patologiska tillstånd blir otydlig i den kliniska erfarenheten. I grunden finns en distinktion mellan ett freudianskt förlorat objekt och ett objekt som aldrig existerat, eller som aldrig förlorats. Introjektion ("in-kastande") beskrivs som en process i kleinianska termer, medan inkorporering är ett förnekande eller en negation av introjektionen i form av en fantasi, i vilken objektet "krypteras" – i dubbel bemärkelse: undandras den gängse teckenordningen och nedläggs i en inre krypta – vilket samtidigt innebär ett förnekande av sorgen. Introjektionen har mer att göra med det förlorade objektet och nostalgien, såsom i ett egentligt sorgearbete, medan inkorporeringen är mer fantasmatisk eller, med Lacans term, imaginär, och krypteras som en urscen, ett urspråk.²²¹ Detta leder också till kryptans hemlighet och spökenas fantasmatiska återkomst som något bortträngt på ett mer allmänt plan. I *Fors*²²²

219. Den förste som verkligen tillämpade den kryptonymiska teorin var Laurence A. Rickels i sin *Aberrations of Mourning. Writing on German Crypts* (Detroit: Wayne State University Press, 1988). Jag tackar Mikko Keskinen för denna referens. Se också bibliografin över Abrahams och Toroks arbeten i Rands översättning (1995), s. 257 f.

220. Abraham/Torok, s. 9.

221. Abraham/Torok, "Deuil ou mélancholie. Introjecter-incorporer", i *L'écorce*, s. 159-175.

222. *Fors*, s. 25 ff., s. 55 f. Referensen avser manuskriptet till "Deuil ou mélancholie": "för att inkorporeringen ska tillämpar introjektionens metafor bokstavligt måste introjektionens vanligtvis spontana process bli ett tematiskt objekt, det vill

refererar Derrida till inkorporeringen som en vägran att sörja eller en omöjlig sorg; den sorg som bearbetas i introjektionen blir här i stället inarbetad i självaffektionen, där den förblir utan erkännande och bildar en krypta (eller en kropp) för den döde i egot (*Moi*). Med en annan terminologi som Abraham också använder är introjektionen en tom mun, medan inkorporering innebär att munnen fylls med illusorisk näring. Inkorporeringen är en ofullbordad introjektion. Derrida tänker sig i själva verket denna distinktion som dels en motsats, dels också såsom ledande till den andres heterogena *non-lieu*, en *a-topos*, icke-plats, i kontrast till den psykoanalytiska topologin.

Vi vet för övrigt också att Abraham utgick från den fenomenologiska filosofin och en fenomenologisk reduktion inom ramen för psykoanalysen, som en genetisk form för medvetandets ursprungliga historia. Han var med redan vid den berömda konferensen på temat *Genèse et structure* i Cerisy-la-Salle 1959, där Derrida presenterade sin första uppsats, ”Genèse et structure’ et la phénoménologie”.²²³ Inkorporeringen, med Abrahams terminologi, bryter upp det transcendentala jaget. Teorin om spökenas återkomst handlar om det som trängts bort från den generativa fenomenologin som en radikal alteritet, eller som Derrida senare hävdade i *Marx spöken*: den fenomenologiska reduktionen är inte en reduktion *av* spöken utan en reduktion *till* spöken. På sätt och vis är denna relation till spöken eller till de döda också vad Heidegger betecknar som det förflutnas närvaro, historiciteten, i förhållande till den egna existensen. Vad detta innebär är att det förflutna redan föregår mig, finns där före min närvaro i nuet. Förhållandet till spökena är kusligt, *unheimlich*, med Heideggers uttrycksätt, hämtat från det mystikens tradition kring det ”numinösa”.

På tal om hemligheter så har även Abraham/Torok en teori om vål-

säga underkastas ett slags reflexiv behandling.” (s. 128 i den engelska översättningen); ”Det måste röra sig om en plötslig förlust av ett narcissistiskt outhärligt objekt, samtidigt som förlusten är av en sådan karaktär att den inte får kommuniceras. I annat fall skulle inkorporeringen inte ha något existensberättigande.” (s. 129).

223. I *Écriture et différence*. Se Fors, s. 38–40. Referensen är till en uppsats av Abraham, ”Réflexions phénoménologiques sur les implications structurelles et génétiques de la psychanalyse” och till symbolismen i *Le Verbier*, som utvecklas i ”Le symbole. De la psychanalyse à transphénoménologique” (båda nu i första delen av *L’écorce*). Jfr *Psyché*, s. 148 ff. för samma kommentarer.

nader (fantomernas metapsykologi), som Derrida formulerar i termer av en distinktion mellan den fantasmatiske vålnaden eller fantomen (*fantôme, hantise*), som är inhyst i kryptan inom jaget (*Moi*), ”den levande döda inuti subjektet”, och de vålnader eller andar som hemsöker oss från den andres heterogena omedvetna.²²⁴ Man blir därför inte förvånad när man stöter på Derridas tolkning av Hamlet i *Marx spöken*, efter att ha läst Abrahams text om ”Hamlets fantom eller den sjätte akten”, där Hamlet är sitt eget spöke.²²⁵ Enbart utifrån Heidegger vore det svårt att förstå den senare Derridas dekonstruktion av *Geist* som en ”Geistesgeschichte” inom klammer, så som sker i *De l'esprit*, men när vi förstår *Marx spöken* mer som en generell teori om det ”spektrala” eller spöklika, i relation till både psykoanalys och fenomenologi, så kan det kanske medges att det finns mer än bara *en* Ande eller ett *Hauptgespenst* som en samlande och offerande *logos*.²²⁶ Mot bakgrund av denna tematik: fantasmen, fantomen och *phainesthai*, är det mer än ett skämt när Marx ur Max Stirners filosofi trollar fram ett bord för tio spöken.

Introduktion till Derridas teori om sorgearbetet

Derrida har förvisso alltid varit en skriftens filosof, uppmärksam på skriftens mekaniska förändringar, vare sig det är från muntlighet till handskrift eller från den så kallade ”litteraturen” till bloggandet – men detta är yttre kriterier. Hos Derrida betyder skrift också det omedvetna, som en struktur för mänskligt handlande, som inte bara är

224. *Fors*, s. 42 f.; referensen är till Abrahams ”Notules sur le fantôme” och till Toroks ”Histoire de peur. Le symptôme phobique: retour du refoulé ou retour du fantôme” och ”L'objet perdu – Moi”, samtliga i *L'écorce*. Abrahams definition lyder som följer: ”Fantomen är därför också ett metapsykologiskt faktum. Det vill säga att det som hemsöker oss är inte de hädangångna, utan de luckor inom oss som andras hemligheter efterlämnar. Eftersom fantomen inte är knuten till förlusten av ett kärleksobjekt, kan den inte betraktas som effekten av en felslagen sorg, så som vore fallet för melankoliker eller alla dem som bär en grav inom sig. Det är deras barn eller senare ättlingar på vars lott det faller att genom gengångare av olika slag objektivera dessa begravna gravar. För det som går igen och hemsöker dem är de andras gravar.” (s. 171 f. i den eng övers.)

225. Abraham, ”Le fantôme d'Hamlet ou le VI^e acte”, i *L'écorce*; jfr *Psyché*, s. 154.

226. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1988).

språk. Enligt Derrida förändras minnet, eller arkivet, med varje teknisk innovation. Naturligtvis genom den mekaniska skriften, som setts som det onda medium, men inte bara på grund av Platon och Rousseau: det onda kommer också inifrån. Skriften är relaterad till sorgen, och rentav till poetiken, men skriften är som bekant ett annat namn för dödens omöjlighet.²²⁷ Detta upprepas bland annat i Derridas *Mémoires: pour Paul de Man*, där han noterar att sorgen aldrig fullbordas, och att dess struktur är omöjlighetens.²²⁸ Det han här refererar till, i åttiotalets litteraturteoretiska terminologi, är sorgens retorik, som diskuteras i en föreläsning med titeln *Mnemosyne*.

Det omöjligas möjlighet behärskar här sorgens hela retorik, och beskriver minnets väsen. När den andre dör ger vi oss hän åt minnet, och därmed till internalisering, eftersom den andre, utanför oss, nu är ingenting. Och i denna intighets mörka ljus lär vi oss att den andre motsätter sig vårt internaliserande minnes stängning (clôture). Genom denna oåterkalleliga närvaros intighet framträder den andre som annan, och som annan för oss, i sin död eller åtminstone i den föregripna möjligheten av en död, eftersom döden konstituerar och uppenbarar gränserna för ett jag eller vi som är förpliktade att hysa något som är större och annorlunda än dem: något utanför dem inom dem.²²⁹

Det är dödens problem i Heideggers mening som utgör bakgrunden till Derridas teori om sorgen som gräns. Sorgen har också olika former, och enligt Derrida är sorgen på något sätt metonymisk (inte meta-

227. Se Jacques Derrida, *Sovereignities in Question. The Poetics of Paul Celan*, red. Thomas Dutoit och Outi Pasanen (Fordham UP, 2005) och min "Derrida and Blanchot: From Nothingness of Literature to Writing as Arche-Ethics", i Päivi Mehtonen (red.), *Illuminating Darkness. Approaches to Obscurity and Nothingness of Literature* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae: Helsingfors, 2007), särskilt det avslutande tillägget, med titeln: "Towards a Poetics of Suffering? Or: What Emerges from the Worst?"

228. Denna ofullbordade karaktär påtalas av Pajari Räsänen i hans nyligen utkomna, fina arbete *Counter-Figures. An Essay on Antimetaphoric Resistance. Paul Celan's Poetry and Poetics at the Limits of Figuralität* (Department of Comparative Literature, University of Helsinki: Helsingfors, 2007). Sorgearbete innebär också aska, och vi har hört hur Derrida bearbetar detta, med Paul Celan: *il y a là cendre*.

229. Jacques Derrida, *Mémoires for Paul de Man*, revised edition. Övers. Cecile Lindsay (New York: Columbia University Press, 1989), s. 34.

forisk) i förhållande till namnet, som han säger i *Le toucher*.²³⁰ Han gör också en distinktion mellan sorgen själv eller den absoluta sorgen, och å andra sidan sorgearbetet. Vi tycks nu berättigade att anta att det Derrida kallar medkänsla, medlidande eller lidande av lidandet är något som hos den sene Derrida internaliseras och temporaliseras som sorgearbete. Detta innebär inte att lidande och sorg vore detsamma, även om kulturen för Rousseau och Freud har nästan samma funktion, som korruption eller *Unbehagen* i förhållande till naturen eller biologin. På detta begränsade utrymme är det inte möjligt att ge en fullständig redogörelse för Derridas förhållande till psykoanalysen (vare sig den är freudiansk eller lacansk), särskilt med avseende på överföring som motstånd och dess relation till sorgen.²³¹ Men detta förhållande kunde redan spåras tillbaka till Abrahams och Toroks verk, och därför ser jag inte någon djup motsättning mellan Derrida och Lacan. Det är Freuds resurser som Derrida utforskar, liksom Lacan eller Abraham. För både Derrida och Lacan finns uppenbarligen det kantianska radikalt onda bakom talet om dödsdrift och människans destruktivitet (Lacans ”ursprungliga masochism”). I till exempel *États d’âme de la psychanalyse*²³² tycktes Derrida se psykoanalysen som den enda instansen – till skillnad från teologi, metafysik, genetik, fysikalism eller kognitionsforskning – som kan bidra till att minska människans grymhet, *Grausamkeit*, och därmed smärtan. Grymhet betyder här det värsta: ”question du souffrir *pour* souffrir, du faire ou du laisser faire le mal *pour* le mal, partout en somme où la mal radical ou d’un mal pire que le mal radical”.²³³

I sin mest allmänna mening innebär sorgearbetet i vår kulturella tradition, utifrån vårt arv, att vi som arvtagare till en modernistisk och

230. Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (Paris: Galilée, 2000), s. 29.

231. Vi har naturligtvis också sådana texter av Derrida som *The Post Card. From Socrates to Plato and Beyond*, övers. Alan Bass (Chicago & London: University of Chicago Press, 1987) (särskilt ”Paralysis” och ”Seven: Postscript”) och *Résistances de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1987).

232. Jacques Derrida, *États d’âme de la psychanalyse. Adresse aux États généraux de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 2000), s. 9–13.

233. *Ibid.*, s. 13; ”en fråga om att lida *för* att lida, om att göra eller låta göra det onda *för* det onda, överallt, kort sagt, något radikalt ont eller en ondska värre än det radikalt onda”.

postkolonial kultur måste klara oss utan nostalgi. I en snävare mening har sorgearbetet uppmärksamrats i engelskspråkiga studier av Derrida sedan hans minnestexter sammanställdes i en bok med titeln *The Work of Mourning*.²³⁴ I den första tidskriften om Derrida, *Derrida Today*, menar man rentav att samtida böcker om Derrida själva i alltför hög grad präglas av minnesskriftens tonfall. Det kan stämma, för medan varken äldre handböcker som *A Derrida Dictionary* eller *Understanding Derrida* tog upp detta ämne,²³⁵ så har sorgearbetet efter 2004 uppmärksamrats i flera böcker om Derrida, publicerade efter hans död. I *The Philosophy of Derrida* säger sig författarna, Mark Dooley och Liam Kavanagh, ha funnit en underliggande grundströmning i Derridas filosofi, som döljs av hans prosastil. Denna är frågan om ”sorgearbetet och sorgen”.²³⁶ Den grundläggande frågan för Derrida, menar de, är identitet – förvisso ett enormt hävdande: ”Derridas hela filosofiska projekt kan förstås i termer av detta sorgearbetes ändlösa logik. Medan vi traditionellt närmar oss frågan om identitet i termer av närvaro, fullhet och minne, är identiteten för Derrida alltid hemsökt av de spöklika spåren av frånvaro, förlust och död.” Det säger sig självt att dessa författare föredrar närvarons identitet. Men även i mer seriösa böcker uppträder denna fråga om en oändlig eller omöjlig sorg. Det mest betydande försöket är det av Sean Gaston, som dristar sig att kalla sin dagbok från hösten 2004 *The Impossible Mourning of Jacques Derrida*. Här betonas omöjligheten, som något ”man måste undvika och bejaka”.²³⁷ Samma poäng gör Jacob Rogozinski i sin ”Comment (ne pas) faire son deuil?” (”Hur kan man (inte) sörja?”), publicerad i

234. Se Pascale-Anne Brault och Michael Naas (red.), *The Work of Mourning* (Chicago & London: University of Chicago Press, 2001). Den utökade franska versionen är *Chaque fois unique, la fin du monde* (Paris: Galilée, 2004). Temat introduceras redan i David Farrell Krell, *The Purest of Bastards. Works of Mourning, Art, and Affirmation in the Thought of Jacques Derrida* (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2001).

235. Niall Lucy, *A Derrida Dictionary* (Blackwell Publishing, 2004); Jack Reynolds och Jonathan Roffe (red.), *Understanding Derrida* (London & New York: Continuum, 2004).

236. Mark Dooley och Liam Kavanagh, *The Philosophy of Jacques Derrida* (Stokesfield: Acumen, 2007), s. 17.

237. Sean Gaston, *The Impossible Mourning of Jacques Derrida* (New York & London: Continuum, 2006), s. vii.

Rogozinskis *Cryptes de Derrida*). Rogozinski frågar hur man kan göra Derrida rättvisa, hävda en trohet mot Derrida som också innebär otrohet.²³⁸ Det speciella för sorgearbetets temporalitet är att det aldrig avslutas eller når någon verklig försoning, som i den hegelianska temporaliteten; det är en tid som är både alltid-redan och ännu-inte; temporaliteten hos en framtid utan nu, temporaliteten hos det kommande (*à venir*).²³⁹

Hos den senare Derrida utarbetades detta i form av vad man kunde kalla en ”spökologi” (*hauntology*), som rymmer en distinktion mellan den första förlusten och skulden och en relation till något som hem-söker oss eller återvänder som en *re-venant*, ”gengångare”. Detta implicerar också ett sätt att återupprätta eller övervinna förlusten av ett objekt eller ett ideal, och förändra kommunikationen med spökerna från blott *revenant* till *arrivant*. Spöket har det tvetydiga, dubbla värdet hos det som kommer från den Andre: det är inte bara negativt utan också bejakande. Detta blir tydligt i *Marx spöken*, vars undertitel lyder ”Skuldstaten, sorgearbetet och Den nya internationalen”. I det fjärde kapitlet (”I revolutionens namn”) sammanför Derrida elegant dessa teman kring sorgen.²⁴⁰ Till att börja med gäller att ”sorgen alltid följer på ett trauma”, och Derrida har försökt utarbeta en traumats politologi och en sorgens topologi (*Marx spöken*, 160). Definitionen av en *sorg (d’un deuil)* i förhållande till rättvisan är:

En sorg som faktiskt och med rätta är utan slut, utan någon möjlig normalitet, utan någon gräns som går att lita på, i verkligheten eller begreppet, mellan introjektionen och inkorporationen. Men samma logik svarar, som vi har antytt, mot befallningen i en rättvisa som, bortom rätten eller lagen, dyker upp i själva respekten för det som *inte*

238. Jacob Rogozinski, *Faire Part. Cryptes de Derrida* (Paris: Lignes, 2005), s. 11.

239. Med Gastons terminologi kunde detta kallas *pre-ceding*, ”före-gående”; se Gaston 2006, s. 3.

240. Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris: Galilée, 1993); svensk övers. *Marx spöken: skuldstaten, sorgearbetet och Den nya internationalen*, övers. Jonas (J) Magnusson (Göteborg: Daidalos, 2003); eng övers. *Specters of Marx. The State of Debt, the Work of Mourning & the New International*, övers. Peggy Kamuf (London & New York: Routledge, 1994); sidhänvisningar i texten är till det franska originalet/den svenska översättningen.

är, som inte längre är eller ännu inte är levande, för närvarande levande.
(*Marx spöken*, s. 160/150)

Det finns en märklig logik i sorgens temporalitet i förhållande till *Mit-sein*, ontologi som spökologi: nuet är kontaminerat av det förflutna och framtiden, som Björn Thorsteinsson också förklarar i sin fina bok *La question de la justice chez Jacques Derrida*.²⁴¹ Detta implicerar att sorgearbetet är relaterat till arbete, men också skiljer sig från det. Så här säger Derrida om sorgens arbete:

Det är själva arbetet (*travail*), arbetet generellt, ett kännetecken genom vilket man kanske skulle behöva granska själva produktionsbegreppet på nytt – i det som knyter det till traumat, till sorgen, till exapproprieringens idealiserande itererbarhet, alltså till den spöklika spiritualisering som är verksam (*en oeuvre*) i all *tekhne*. (*Marx spöken*, s. 160/150)

Med avseende på ontologin har detta varit Derridas intresse ända från Husserls begrepp om *Leistung* som produktion, *pro-ducere*, som en form av *tekhne*, vilken kallades skrift, *écriture*, i allmänhet. Detta sorgearbete, till exempel, bryter upp arbetets och mödans kategorier, eftersom bara arbetet är relaterat till den heideggerianska *tekhne*, som Hannah Arendt hävdar i *Människans villkor*.²⁴² Därefter utvecklas teorin om gåvan, offret och ekonomin generellt i termer av ”andelen”; eller också som omöjligheten av en första gåva eller, som hos Hegel och Rousseau, i teorin om en ursprunglig förlust eller den freudianska förlusten av primärojektet. Bäst utvecklas detta hos Heidegger, som samvetets röst och skyldighetens kall, som implicerar en syn på skulden som ursprunget till *Daseins* omsorg och egentlighet. Allmänt sett kunde vad Derrida säger om spöken och sorgearbetet karaktäriseras som en övergång från fundamentalontologi (eller varje annan ontologi) till spökologi, som en relation till *plus d'une*, mer än en eller icke-en, ett *Mit-sein* eller *être-avec* som är en relation till den okände andre;

241. Björn Thorsteinsson, *La question de la justice chez Jacques Derrida* (Paris: L'Harmattan, 2007), s. 420 f.

242. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1959); pocketutg. 1989. [Svensk övers. *Människans villkor. Vita activa*, övers. Joachim Retzlaff (Göteborg: Daidalos, 1998).]

eller kommandet av en händelse som vi inte föregripit eller väntat oss, som en framtid utan nu i förhållande till ett förflutet som aldrig varit.

Låt mig nu relatera sorgearbetet till en väns död. En främmande röst ropar på dig, till exempel den först vänliga och sedan skrämmande närvaron av en död vän, som kanske försöker stjäla din plånbok. Eller än bättre: spöket ropar på dig eller rentav skulden själv, och säger att det är du som har dödat eller orsakat döden – och vi vet ju att ingen är oskyldig. *Dasein* är alltid dubbel, vare sig det är fråga om djuret, en ond dubbelgångare eller något annat; och som sådan kan tillvaron återvända. Den mörka, dåliga och onda andre hemsöker mig alltid, för det är ännu inte klart om min döda och krypterade dubbelgångare inte i själva verket var bättre än jag själv. Sorgearbetets omöjlighet innebär också skulden eller bördan av att vara vid liv, att vara en överlevare, som visas av Derridas rika tematik kring *sur-vivre*, ”överlevande”, som en struktur hos *Dasein*.

Slutord

I förhållande till djuret och animaliteten, som visats, finns alltid en skillnad mellan människan och djuret, en skillnad som framkommer i förhållandet till *logos* och lidandet. I grunden utgår Derridas långvariga kritik av den västerländska subjektivitetens ”carno-fallogocentrism” från offrandets logik, där djuret blir den andre som får ersätta subjektet vid offret (så ersätts till exempel Abrahams son Isak av baggen). När det gäller djurens vardagliga lidande och dödandet av dem, ansluter sig Derrida varken till vegetarianismen – det finns ingen ”ren” föda – eller till djurens rättigheter (de har inte ansvar eller plikter), men han hoppas på förbättrade villkor för djuren inom den moderna, teknologiska jordbruksproduktionen.²⁴³ Enligt Derridas uppfattning vilar den fenomenologiska diskursen om den levande kroppen på en reduktion av alteriteten, det vill säga en reduktion av djurets kropp.

243. Om djurs lidande hos Derrida, se en nyutkommen studie av Leonard Lawlor, *This is not Sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida* (New York: Columbia University Press, 2007).

I *Le souverain bien*, Derridas sista föreläsning i Frankrike, i Strasbourg juni 2004, säger han något som lacanianer har känt till sedan läsningen av *Kant avec Sade*,²⁴⁴ nämligen att det högsta goda, det primära goda, alltid är knutet till det radikalt onda. Derrida ställer till sist frågan om den kusliga relationen mellan gott och ont, motsatsernas likhet och inbördes attraktion:

Il reste que, par partageant ce commun être-hors-la-loi, la bête, le criminel et le souverain se ressemblent de façon troublante [...]. Comme entre le Bien absolu et le mal radical, peut-être.²⁴⁵

Och man förundras inte över att Derrida till sist riktar frågan om ondskan till psykoanalysen, och frågar sig om destruktionen och dödsdriften hos människan också är en form av animalitet, rentav ett djurblivande, som i *Vargmannens* fall. I Derridas termer finns en hemlig kontamination mellan det goda och onda, eller det suveräna och djuret (*bête*), och det är inte förvånande att Derrida återigen, i sin sista föreläsning, knyter detta till Rousseaus problem beträffande skillnaden mellan människan och djuret, och suveränens högröstade natur, som Rousseau säger i tredje delen av *Om samhällsfördraget*, där han talar om hur husbonden förtär sin hjord. Djurets gestalt betecknar alltid både oskuld och det radikalt onda; och eftersom ondskan alltid fördubblas (*homo homini lupus*), vare sig den är moralisk eller djävulsk, så innebär det artificiella djuret som en mekanisk kropp, som i Staten eller Samväldet (Hobbes *Leviathan*), en mekanisk ondska. Det finns ett nödvändigt och oundvikligt ont i konstituerandet och upprätthållandet av mänskliga och juridiska förhållanden, som ombesörjs av den suveräna staten. Enligt Derrida måste minskandet av meningslöst

244. Jacques Lacan, *Écrits* (Paris: Seuil, 1966) och *Le séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 1986).

245. Jacques Derrida, "Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg 8 juin 2004", *Cités* 30, 2007. *Derrida politique. La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit)*, s. 125; "Det kvarstår att djuret, brottslingen och det suveräna, genom delaktigheten i denna gemensamma utanför-lagen-varo, liknar varandra på ett besvärande sätt. [...] Kanske som mellan det absolut Goda och det radikalt onda." Jfr Jacques Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume 1* (2001-2002) (Paris: Galilée, 2008).

lidande börja med frågan om subjektets suveränitet, vare sig subjektet är staten eller människan, varvid ett exempel är avskaffandet av dödsstraffet. I "skurkstaternas" logik (i *Rogues*) finns det ingen stat som inte är "en skurkstat", i kraft av statens förtryckarapparat. Derridas hopp stod till en "altermondialisation", en alternativ globaliseringsrörelse, som i kontrast till den nyliberala vore baserad på sociala värderingar och ekologisk hänsyn; hans hopp stod till civilsamhällets upplysta medlemmar, inte till yrkesfilosoferna. Enligt Derridas synsätt innebär tekniken en dubblering av både gott och ont, och då räcker det inte att med Heidegger bara säga att "tekniken tänker inte", i Heideggers bemärkelse av "tänka". Om teknikens väsen inte är något tekniskt, så är det kanske i stället något spöklikt, med Derridas uttryckssätt. Derrida tycktes på sätt och vis tro på den frälsande faran, i den formen att de svagaste kan bli de starkaste.

Översättning av Jim Jakobsson.