

Slavoj Žižek

Parallakse¹

På engelsk viser i dag «pig» til de dyrene bøndene har å gjøre med, mens «pork» er det kjøttet vi spiser. Klassedimensjonen kommer her tydelig fram: «Pig» er det gamle saksiske ordet, ettersom sakserne var de underprivilegerte bøndene, mens «pork» kommer av det franske *porque*, slik det ble brukt av de privilegerte normanniske erobrerne, som hovedsaklig konsumerte grisene bøndene alet opp. Denne dobbeltheten, som markerer kløften² mellom produksjon og konsum, er et eksempel på det Kojin Karatani – i sin imponerende *Transcritique. On Kant and Marx* – betegner som «parallakse»-dimensjonen.³ Fra å være kjent som Japans mest særpregede litteraturkritiker i sin generasjon – hans *Origins of Japanese Literature* er introdusert for den engelskspråklige verden av Fredric Jameson – har Karatani beveget seg videre fra sine senere refleksjoner over

¹ [Det følgende er en oversettelse av artikkelen «The Parallax View» hentet fra *New Left Review* 25, januar–februar 2004. Žižek foregriper her hovedpoenger fra sin bok med samme navn (*The Parallax View*. Cambridge, Mass.: The MIT Press 2006), en bok han selv har betegnet som sitt hovedverk (så langt). Red. anm.]

² [Her og i det følgende oversettes «gap» med «kløft». O.a.]

³ Se Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*. Cambridge, Mass.: The MIT Press 2003. Heretter *TKM*. [«Parallakse» er i geometrien en betegnelse på «den forandring i synsvinkel som oppstår ved at en gjenstand iakttas fra to forskjellige steder» (*Store norske leksikon*). Karatanis bruk av termen er hentet fra Kants før-kritiske skrift *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766): «Mens jeg tidligere betraktet den allmenne menneskelig forstand bare ut fra mitt eget ståsted, setter jeg meg nå i en fremmed og ytre fornufts sted og betrakter mine dommer, så vel som deres hemmeligste grunner, fra de andres synsvinkel. Sammenlikningen av begge disse observasjonene medfører riktignok sterke parallakser, men dette er samtidig den eneste måten å unngå optiske bedrag og gi begrepene om den menneskelige naturs erkjennelsesevne sin sanne plass.» Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden, II*, Frankfurt: Suhrkamp, 960–61, (jf. Karatani, op.cit, 47). Ifølge Karatani danner dette begrepet om «parallakse» bakgrunnen for antinomibegrepet i *Kritikk av den rene fornuft*: «avsløringen av både tese og antitese som optiske illusjoner» (Karatani, op.cit., 49). O.a.]

Architecture as Metaphor til å gjennomføre et av de mest originale forsøkene på å revurdere det filosofiske og politiske grunnlaget for motstand mot kapitalens herredømme i våre dager.⁴ Med sin heterodokse teoretiske ambisjon og interesse for alternative revolusjonære tradisjoner – her hovedsaklig anarkistiske – kan *Transcritique* sammenliknes med Roberto Ungers trilogi *Politics*, som tar utgangspunkt i Brasil. Men Karatanis tenkeverden er nærmere Marx' og, bak ham, arven fra klassisk tysk filosofi.

Karatani begynner med følgende spørsmål: Hvordan er det riktig å forholde seg når vi står overfor en antinomi i den eksakte kantianske betydningen av ordet? Svaret hans er at vi burde oppgi ethvert forsøk på å redusere den ene siden av antinomien til den andre (eller, enda verre, å gjennomføre en form for «dialektisk syntese» av motsigelsen). Man burde tvert imot betrakte en antinomi som noe irreduserbart og forstå angrepspunktet for radikal kritikk, ikke som en bestemt posisjon i motsetning til en annen posisjon, men som den irreduserbare kløften mellom posisjonene – det rent strukturelle rommet mellom dem. Kants posisjon er derfor verken å se tingene «fra sin egen synsvinkel, eller fra andres, men å forholde seg til den virkeligheten som er avdekket gjennom forskjellen (parallaksen)».⁵ Karatani leser Kants begrep om *Ding an sich* (tingen i seg selv, hinsides fenomenene) ikke så mye som en transcendentale størrelse hinsides vår erfaring, men som noe som bare lar seg erkjenne via den irreduserbare antinomiske karakteren ved vår erfaring av virkeligheten.

Verditeorier

Når Marx sto overfor motsetningen mellom klassisk politisk økonomi (Ricardo og hans arbeidsverditeori – motstykket til filosofisk rasjonalisme) og nyklassiskernes reduksjon av verdi til en rent relasjonell størrelse uten substans (Bailey – motstykket til filosofisk empirisme) – fullførte han i sin «kritikk av den politiske økonomi» ifølge Karatani nøyaktig det samme gjennombruddet i retning av parallakseperspektivet. Marx behandlet motsetningen som en kantiansk antinomi – dvs. at verdi må ha sitt opphav både utenfor sirkulasjonssfæren, i pro-

⁴ *Origins of Japanese Literature*. Durham 1993; *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*. Cambridge: The MIT Press 1995. Om Karatanis posisjon innenfor japansk kritikk, se Asada Akira, «A Left Within the Place of Nothingness», i *New Left Review* 5, september–oktober 2000, 24–36.

⁵ *TKM*, 3.

duksjonen, og *innenfor sirkulasjonssfæren*. «Marxismen» etter Marx – både i dens sosialdemokratiske og kommunistiske utgaver – mistet dette parallaktiske perspektivet og forfalt til en opphøyelse av produksjonen som sannhetens sted, i motsetning til markedets og forbrukets «illusoriske» sfærer. Som Karatani understreker, går selv den mest sofistikerte teori om reifikasjon, den om varefetisjisme, i denne fella – fra den unge Lukács, via Adorno og fram til Jameson. Måten disse tenkerne gjorde rede for fraværet av revolusjonære bevegelser på, var å hevde at arbeidernes bevissthet var fordreid gjennom konsumsamfunnets forførende virkninger og/eller manipulert av det kulturelle hegemoniets ideologiske krefter. Derav følger disse tenkernes perspektivendring i retning av kulturkritikk (den såkalte «cultural turn»), og hos andre igjen i avsløringen av de ideologiske (eller libidinøse: i dette ligger psykoanalysens nøkkelrolle i vestlig marxisme) mekanismene som holder arbeiderne fanget i borgerlig ideologi. Gjennom nærlesinger av Marx' analyse av vareformen begrunner Karatani den parallaktiske kløftens uomgjengelighet i den *salto mortale* som arbeidsproduktet må fullføre for å bekrefte sin varekarakter:

Prisen [av jern uttrykt i gull], som på den ene side angir mengden av arbeidstid som jernet inneholder, altså dets verdi, angir samtidig det fromme ønsket om å forvandle jernet til gull, det vil si å gi arbeidstida som jernet inneholder, form av allmenn samfunnsmessig arbeidstid. Hvis denne transformasjonen ikke finner sted, opphører dette tonnet med jern ikke bare å være en vare, men også et produkt, fordi det er en vare bare i den grad det er en bruksverdi for sin eier. Med andre ord er hans arbeid bare virkelig arbeid hvis det er nyttig arbeid for andre, og er nyttig for han bare hvis det er abstrakt allment arbeid. Det er derfor jernets, eller dets eiers, oppgave å finne det stedet i vareverdenen der jern tiltrekker seg gull. Men hvis salget virkelig finner sted, slik vi forutsetter i denne analysen av den enkle sirkulasjonen, da blir denne vanskeligheten, varens *salto mortale*, overvunnet. Som et resultat av denne fremmedgjøringen – jernets overføring fra den personen for hvilken den er en ikke-bruksverdi til den personen den er en bruksverdi for – viser dette tonnet med jern seg virkelig å være en bruksverdi samtidig med at prisen blir realisert. Det som bare var forestilt gull, forvandles til virkelig gull.⁶

⁶ Karl Marx, «A Contribution to the Critique of Political Economy» [«Zur Kritik der politischen Ökonomie» (1859)], i *Collected Works*, bind 29. New York 1976, 390. [Dette og det følgende Marx-sitatet er oversatt fra de samme engelske Marx-utgavene som Žižek selv siterer fra. O.a.]

Dette spranget hvorved en vare blir solgt og således reelt konstituert som en vare, er ikke resultat av Verdiens (verdibegreps) immanente selvutvikling, men en *salto mortale*, som kan sammenliknes med et kierkegaardiansk sprang i troen,⁷ en midlertidig skjør «syntese» mellom bruksverdi og bytteverdi tilsvarende den kantske syntesen mellom sanselighet og forstand: I begge tilfeller bringes to nivåer sammen, to nivåer som er utvendige i forhold til hverandre på en irreduserbar måte. Nettopp av denne grunn oppga Marx sitt opprinnelige prosjekt (slik det kommer til uttrykk i *Grundrisse*-manuskriptene) om på hegeliansk vis å «dedusere» splittelsen mellom bytteverdi og bruksverdi fra selve verdibegrepet. I *Kapitalen* danner splittelsen mellom disse to dimensjonene – «varens dobbeltkarakter» – utgangspunktet. Syntesen må baseres på et irreduserbart utvendig element, som hos Kant hvor væren ikke er et predikat (dvs. ikke kan reduseres til et begrepsmessig predikat ved et objekt), eller som i Saul Kripkes *Naming and Necessity*, der et navns referanse til et objekt ikke kan baseres på dette navnets innhold, på de egenskapene det betegner.

Selve denne spenningen mellom produksjons- og sirkulasjonsprosessen representerer således enda en parallakse. Jo, verdien blir skapt i produksjonsprosessen, men den skapes der bare potensielt, ettersom den først blir *aktualisert* som verdi når den produserte varen blir solgt og kretsløpet P–V–P sluttet. Den temporale kløften mellom verdiens produksjon og dens realisasjon er her avgjørende: Selv om verdien skapes i produksjonen, eksisterer det *stricto sensu* ingen verdi hvis ikke sirkulasjonsprosessen fullføres på en vellykket måte – tidsaspektet har her karakter av *futur antérieur*, dvs. verdien «er» ikke umiddelbar, den bare «vil ha vært». Den blir aktualisert i ettertid – utspiller seg performativt. I produksjonen frambringes verdi «i seg», mens den bare gjennom det sluttede kretsløpet blir «for seg». Det er slik Karatani løser verdiens kantianske antinomi, at den blir *og blir ikke* frambrakt i produksjonsprosessen. Det er på grunn av denne kløften mellom i seg-væren og for seg-væren at kapitalismen trenger formalt demokrati og likhet:

⁷ [Žižeks formulering er «leap of faith». «Spranget i troen» (dansk: «springet») sikter egentlig til Kierkegaards begrep om overgangen fra det etiske til det religiøse stadium. Mer allment viser Žižek også til Kierkegaards forståelse av overgangen mellom de ulike stadier i tilværelsen som et sprang og ikke en dialektisk bevegelse à la Hegel. O.a.]

Det som nettopp skiller kapitalen fra herre–trell-relasjonen, er at arbeideren står overfor kapitalen som forbruker og besitter av bytteverdi, og at han i form av pengebesitter, i pengeformen, blir et dreiepunkt for sirkulasjonen – ett av dens uendelig mange senter – som derved eliminerer hans spesifisitet som arbeider.⁸

Dette betyr at for å fullføre reproduksjonskretsløpet må kapitalen passere gjennom dette kritiske punktet der rollene blir omsnudd: «Merverdi realiseres i prinsippet bare ved at arbeiderne *som totalitet* kjøper tilbake det de produserer.»⁹ Dette poenget er avgjørende for Karatani: Her ligger et avgjørende maktpotensiell for motstand mot kapitalens herredømme i dag. Er det ikke naturlig at proletarene skulle rette sitt angrep inn mot selve det punktet der de står overfor kapitalen som kjøpere, og der kapitalen følgelig er tvunget til å tekkes dem? «Hvis arbeiderne overhodet kan bli subjekter, er det bare som konsumenter.»¹⁰ Dette er kanskje det mest slående eksemplet på den parallaktiske situasjonen: Posisjonen som arbeider/produsent og posisjonen som konsument bør fastholdes som irreducerbare i sin forskjellighet, uten samtidig å privilegere den ene som den «dypere sannhet» ved den andre. (Betalte ikke stats sosialismens planøkonomi en forferdelig pris for det privilegiet den ga produksjonen framfor konsumpsjonen, og var det ikke derfor den mislyktes med å skaffe konsumentene de varene de trengte, og isteden frambrakte produkter ingen ønsket?)

Dette er et av Karatanis nøkkelmotiver, hans avvisning av denne – om ikke annet profot fascistiske – motsetningen mellom finansspekulasjonen og den produktive kapitalens «real»-økonomi. For i kapitalismen er produksjonsprosessen bare en omvei i den spekulative prosessen der penger blir til mer penger. «Profittlogikken» er i siste instans også det som opprettholder den uopphørlige drivkraften til å revolusjonere og utvide produksjonen.

Flertallet av økonomer advarer i dag mot at den globale finanskapitalens spekulasjon er frikopleet fra den «substansielle» økonomien. Det de imidlertid overser, er at den substansielle økonomien som sådan også er drevet av illusjoner, og at dette er den kapitalistiske økonomiens vesen.¹¹

⁸ Karl Marx, *Grundrisse* [«Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomi» (1857–58)]. London: Harmondsworth 1993, 420–21.

⁹ *TKM*, 20.

¹⁰ *TKM*, 290.

¹¹ *TKM*, 241.

Det er følgelig fire grunnleggende standpunkter med hensyn til penger: (1) merkantilistenes tro på – deres naivt umiddelbare fetisjisme – at penger er en «særskilt substans»; (2) den «klassiske borgerlige sosialøkonomien», representert ved Ricardo, som forkastet fetisjismen som en ren illusjon og oppfattet penger som intet annet enn et tegn på mengden av samfunnsmessig nyttig arbeid, og forsto verdi som iboende i varen; (3) den «nyklassiske» skolen som forkastet ikke bare arbeidsverditeorien, men ethvert «substansielt» verdibegrep: Prisen på en vare blir ganske enkelt et resultat av samspillet mellom tilbud og etterspørsel, eller en vares nytte relativt til andre varer. Karatani har rett når han understreker hvordan Marx paradoksalt nok brøt med rammen for «klassisk» ricardiansk arbeidsverditeori gjennom sin lesing av Bailey, den første «vulgærøkonomen» som la vekt på verdiens rent relasjonelle status: Verdien uttrykker hvordan denne varen forholder seg til alle andre varer. Det var dermed Bailey som banet vei for Marx' formale tilnærming, som stadig framhever kløften mellom et objekt og dets strukturelle posisjon: På samme måte som en konge er konge ikke i kraft av sine iboende egenskaper, men fordi folket behandler han som konge (Marx' eget eksempel), er en vare penger fordi den har en formal posisjon som allmenn ekvivalent for alle varer, ikke fordi f.eks. gull er penger fra naturens side.

Men det er viktig å merke seg hvordan både merkantilistene og deres ricardianske kritikere forble «substansialister». Ricardo var selvfølgelig klar over at det objektet som fungerer som penger, ikke er «naturlige» penger, og ved å forkaste merkantilistenes primitive tro på magiske egenskaper kunne han gjøre narr av denne naive overtroen om penger. Men ved å redusere penger til et sekundært ytre tegn på en vares iboende verdi naturaliserte han ikke desto mindre verdien på nytt ved å betrakte den som en direkte «substansiell» egenskap ved varen. Det var denne illusjonen som skapte det troskyldige, tidligsosialistiske og proudhonske forslaget om å overvinne pengefetisjismen ved å innføre en direkte «arbeidstidspenge» («arbeidstidsanvisning») som simpelthen bare skulle angi hvor mye hvert individ bidro til det samfunnsmessige totalarbeidet. Dette forklarer hvorfor Marx' begrep om kapitalens selvtutfoldelse befinner seg langt fra Begrepets (eller Åndens) sirkulære selvtutfoldelse hos Hegel, til tross for at Marx' *Darstellung* av kapitalens selvtutvikling er full av hegelianske referanser.¹² Marx' poeng er at denne bevegelsen aldri kommer til seg selv, fordi dens løsning for alltid blir utsatt, og at krisen er dens vesentligste egenskap (tegnet på at Kapitalens totalitet er Det usanne, slik Adorno ville ha uttrykt det).

Med andre ord, dens bevegelse er «slett uendelighet», uendelig selvreproduksjon:

Til tross for den hegelianske framstillingsformen ... skiller *Kapitalen* seg fra Hegels filosofi i sin motivasjon. Slutten på *Kapitalen* er aldri «absolutt ånd». *Kapitalen* avdekker det faktum at kapitalen, til tross for at den organiserer verden, aldri kan gå utover sine egne grenser. Det er en kantiansk kritikk av kapitalens/fornuftens ulykksalige tendens til å realisere seg selv ut over sine grenser.¹³

Det er interessant å merke seg at det allerede var Adorno i *Drei Studien zu Hegel* som ga en kritisk beskrivelse av Hegels system i de samme «finansielle» termer, som et system som lever på en kreditt det aldri kan betale tilbake. Den samme «finansielle» metaforen blir ofte brukt om språket selv. Blant andre har Brian Rotman definert mening som det som alltid «låner av framtida», den regner med dens alltid utsatte innfrielse skal finne sted.¹⁴ For hvordan oppstår felles mening? Ved det Alfred Schütz kalte «gjensidig idealisering»: For å unngå den blindgaten hvor man igjen og igjen stiller spørsmålet «mener vi alle det samme med termen 'fugl'?», så forutsetter og handler vi simpelthen *som om* vi mener det samme. Det kan ikke finnes språk uten et slikt «sprang i troen». Denne forutsetningen, dette «spranget i troen», må ikke tolkes i habermasiansk retning, som en normativitet innebygd i språkets virkemåte, som et ideal alle språkbrukere streber (eller bør strebe) etter. Tvert imot, langt fra å være et ideal er det en fiksjon som gang på gang må undergraves hvis vår kunnskap skal kunne utvikle seg. Så denne «som om»-forutsetningen er framfor alt grunnleggende anti-normativ. En habermasianer ville selvfølgelig innvende at dette idealet, denne normen som er innskrevet i språket, ikke desto mindre er måten hvorved denne fiksjonen ikke lenger er en fiksjon, men smidig kommunikasjon der subjektene kommer til friksjonsfri enighet. Men et slikt forsvar går glipp av poenget: For ikke bare er en slik tilstand uoppnåelig (og dessuten uønsket), men dette «spranget i troen» mangler normativt innhold, så vel som det stenger for videre utvikling – hvorfor strebe etter noe vi angivelig allerede har? Med andre ord, ved å tolke dette «som om» normativt går man glipp av at dette «spranget

¹² Se blant andre Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs*. Frankfurt 1969.

¹³ *TKM*, 9.

¹⁴ Se Brian Rotman, *Signifying Nothing: The Semiotics of Zero*. London 1975.

i troen» er nødvendig og produktivt (muliggjør kommunikasjon), nettopp for så vidt som det er en kontrafaktisk fiksjon. Dets «sannhetseffekt», at det positivt gjør kommunikasjon mulig, er nettopp avhengig av det faktum at det *ikke* er sant, at det tar spranget over i fiksjonen. Dette spranget er ikke-normativt, fordi det hindrer språket å gå i vranglås – skjærer gjennom dets ultimate mangel på garanti – gjennom å *framstille det vi burde strebe etter, som om det allerede var oppnådd*.

Den samme logikken i det å leve på kreditt lånt av framtida gjelder også for stalinismen. Den vanlige evolusjonære fortolkningen er at mens stalinismen spilte en bestemt rolle ved å gjøre Russlands raske industrialisering mulig, hadde den på midten av 1960-tallet oppbrukt sitt potensial. Det denne oppfatningen imidlertid glemmer å ta hensyn til, er at hele epoken med Sovjet-kommunisme fra 1917 – eller nærmere bestemt fra og med Stalins erklæring i 1924 om å «bygge sosialisme i ett land» – levde på lånt tid, «sto i gjeld til sin egen framtid», slik at når den til slutt mislyktes, diskvalifiserte det – med tilbakevirkende kraft – også de tidligere epokene.

Økonomi og politikk

Men er ikke den ultimate marxistiske parallaksen den mellom økonomi og politikk – mellom «kritikken av den politiske økonomi» med sin varelogikk, og den politiske kampen med sin logikk knyttet til klasse motsetninger? Begge logikker er «transcendentale», ikke bare «ontisk-empiriske», og ingen av dem lar seg redusere til den andre. Selvfølgelig viser de til hverandre – klassekamp er innskrevet i økonomiens kjerne, selv om den forblir fraværende, ikke-tematisert. (Husk hvordan manuskriptet til *Kapitalen III* brått avbrytes ved (sosiale) klasser.) Men selve denne gjensidige avhengigheten er fordreid slik at det forhindrer enhver direkte kontakt mellom dem. Enhver direkte oversettelse av politisk kamp til ren gjenspeiling av økonomiske «interesser» er dømt til å mislykkes, på samme måte som enhver reduksjon av den økonomiske sfæren til en sekundær «reifisert» avleiring av en til grunnliggende politisk prosess.

I denne forstand representerer Badiou, Rancières eller Balibars «rene politikk» (som er mer jacobinsk enn marxistisk) – i likhet med sin mektige motstander, de anglosaksiske *cultural studies* – en nedvurdering av den økonomiske sfæren. Det betyr at alt hva de nye franske teoriene om det politiske, fra Balibar

via Rancière til Laclau og Mouffe, har som mål å oppnå er – uttrykt i tradisjonell filosofisk terminologi – en reduksjon av den økonomiske sfæren (for materiell produksjon) til en «ontisk» sfære fratatt «ontologisk» verdighet. Innenfor denne horisonten er det ganske enkelt ikke rom for Marx' «kritikk av den politiske økonomi»: Strukturen i universet av varer og kapital, slik vi møter det i Marx' *Kapitalen*, er ikke bare en begrenset empirisk sfære, men en form for sosio-transcendental *a priori*, den matrisen som genererer totaliteten av sosiale og politiske relasjoner. Forholdet mellom økonomi og politikk er, når alt kommer til alt, et tilfelle av det velkjente visuelle paradokset om «vasens to ansikter»: Man ser enten de to ansiktene eller vasen, aldri begge to – man må foreta et valg. På samme måte kan vi enten fokusere på det politiske, og redusere det økonomiske feltet til den empiriske «produksjon av varer», eller på det økonomiske, og redusere politikk til en skueplass, et forbigående fenomen som vil forsvinne med oppkomsten av et utviklet kommunistisk (eller teknokratisk) samfunn, der – slik Saint-Simon og Engels uttrykker det – «administrasjonen av mennesker» vil bli avløst av «administrasjonen av ting».

Den «politiske» kritikken av marxismen – påstanden om at den ved å redusere politikk til et «formalt» uttrykk for en eller annen underliggende «objektiv» sosio-økonomisk prosess, mister den åpenheten og kontingensen som er konstitutiv for det virkelige politiske feltet – må derfor suppleres med sin motsetning: Det økonomiske feltet er *i kraft av sin form* ikke mulig å redusere til politikk. Det er denne realiteten, det økonomiske som det sosiales bestemende form, som fransk «politisk postmarxisme» går glipp av når de reduserer økonomien til ett av flere gitte sosiale felt.

Den grunnleggende tanken bak parallaxeperspektivet er derfor at abstraksjonen i seg selv skaper sitt objekt. «Demokrati» som form oppstår bare når man setter parentes rundt både de økonomiske relasjonenes struktur og statsapparatets egen logikk. Det må abstraheres fra begge disse hvis mennesker som er dypt forankret i økonomiske prosesser og underlagt statsapparatet, skal kunne reduseres til stemmeberettigede individer. Det samme gjelder for «herredømmets logikk», for undertrykkelsesapparatets kontroll eller manipulasjon av mennesker: For å kunne identifisere denne typen maktmekanismer må man abstrahere, ikke bare fra forestillingen om demokrati (slik Foucault gjør i sine analyser av maktens mikrofysikk, og Lacan i sin analyse av makt i «Seminar XVIII»), men også fra den økonomiske (re)produksjonsprosessen. Til sist kommer også den økonomiske (re)produksjonsprosessen bare til syne hvis man setter metodolo-

giske parenteser rundt den konkrete eksistensen av stat og ideologi. Det er ikke overraskende at så mange av Marx' kritikere har klaget over at hans «kritikk av den politiske økonomi» mangler en teori om stat og makt. Den fella man selvfølgelig må unngå å havne i her, er den naive ideen om å betrakte samfunnet som en totalitet, der demokratisk ideologi, utøvelsen av makt og den økonomiske (re)produksjonsprosessen bare utgjør deler. Hvis man forsøker å holde blikket festet på alle disse delene samtidig, blir resultatet at man ikke ser noen ting – konturene forsvinner. Å sette parenteser på denne måten er ikke bare en epistemologisk prosedyre, det er et svar på det Marx kalte «realabstraksjon» – en abstraksjon fra makt og økonomiske relasjoner som er innskrevet i selve den demokratiske prosessens realitet, og så videre.

Filosofi og hjemløshet

For å gå enda mer radikalt til verks, burde vi ikke hevde at filosofien som sådan er parallaktisk? Helt fra den oppsto med de ioniske før-sokratikerne, framsto filosofien i rommet mellom substansielle sosiale fellesskap, som tenkningen til dem som befant seg i en «parallaktisk» stilling, ute av stand til å fullt ut identifisere seg med noen positiv sosial identitet. Det er dette som mangler i Heideggers forklaring: Hvordan filosofisk virksomhet, etter hans elskede før-sokratikere, har medført å stille seg i den «umulige» posisjonen hvor man er utestengt fra enhver sosial identitet, det være seg i «økonomien», som organiseringen av husholdet, eller i *polis*. Ifølge Marx oppstår filosofien på samme måte som varebyttet i rommet mellom ulike fellesskap, i sirkulasjonens usikre sfære, der positive identiteter er fraværende. Er ikke dette særlig tydelig i tilfellet Descartes? Den grunnleggende erfaringen i hans manifest for den universelle tvil er nettopp den «multikulturelle» åpenbaringen at ens egen tradisjon ikke er noe bedre enn det som framtrer for oss som de andres «eksentriske» tradisjoner.

Men allerede i gymnaset hadde jeg lært at man ikke kan forestille seg noe så underlig og så lite troverdig at det ikke er blitt hevdet av en eller annen filosof; senere på mine reiser erkjente jeg at de som har følelser som står i sterk motsetning til våre, ikke av den grunn er barbarer eller ville, men at flere av dem bruker sin fornuft like godt som, eller bedre enn, vi. Jeg tenkte også over hvor forskjellig det samme menneske, med det samme sinn, blir etter som det vokser opp blant franskmenn eller tyskere i sammenligning med hvordan det ville ha

blitt dersom det alltid hadde levd blant kinesere eller kannibaler, og hvordan det som behaget oss for ti år siden, til og med våre klesmoter, i dag synes ekstragavant og latterlig, men kanskje igjen vil tiltale oss om mindre enn ti år, hvilket viser at det er vane og eksempel langt mer enn sikker kunnskap som overtaler oss. Jeg så også at flertallets mening er et verdiløst bevis når det gjelder å oppdage de mer tilslørte sannheter, da det jo er langt mer sannsynlig at et enkelt menneske kan oppdage dem enn et helt folk. Alt dette gjorde at jeg ikke kunne velge noen hvis meninger forekom meg verdig å bli foretrukket fremfor de andres, og jeg fant at jeg var nødt til å lede meg selv.¹⁵

Karatani har derfor rett når han understreker *cogitos* ikke-substansielle karakter: «Det lar seg ikke omtale positivt, så snart det skjer, mister det sin funksjon.»¹⁶ *Cogito* er ikke en substansiell enhet, men en rent strukturell funksjon, et tomt sted (Lacan: \$) – som sådan kan det bare oppstå i mellomrommene innenfor systemene av substansielle fellesskap. Det er derfor en indre forbindelse mellom *cogitos* tilsynekomst og disintegrasjonen og tapet av substansielle sosiale identiteter, noe som i enda større grad enn Descartes gjelder Spinoza. Selv om Spinoza kritiserte det kartesianske *cogito* i egenskap av positiv ontologisk størrelse, så støttet han det implisitt som en «utsagnssubjektets posisjon»,¹⁷ stedet for en radikal tvil på selvet, ettersom Spinoza, som verken var jøde eller kristen, i enda større grad enn Descartes talte fra mellomrommets sosiale posisjon.

Det kunne vært enkelt å svare at denne kartesianske multikulturalistiske åpningen og relativiseringen av ens egen posisjon bare er et første steg, oppgivelsen av nedarvede meninger, på veien fram mot absolutt sikker filosofisk kunnskap – oppgivelsen av et falskt og usikkert hjem for å kunne nå fram til vårt sanne hjem. Sammenliknet ikke til og med Hegel Descartes' oppdagelse av *cogito* med en sjøfarende, som etter å ha drevet lenge rundt på havet, endelig får øye på fastlandet? Er kartesiansk hjemløshet ikke bare en slu taktisk beve-

¹⁵ René Descartes, *Discours de la méthode* (1637), norsk oversettelse ved Jon Elster og Anfinn Stigen, i Anfinn Stigen (red.), *Filosofiske tekster. Bind 1*. Oslo: Pax Forlag 1968, 178–79.

¹⁶ *TKM*, 134.

¹⁷ [Žižeks formulering er her «position of the enunciated», som sannsynligvis henviser til Lacans bruk av begrepet «sujet d'énoncé». Med «utsagnssubjektet» menes her det subjektet man blir tilordnet ved å formulere utsagn i språket i 1. person entall (et subjekt som er forskjellig fra det mer «egentlige subjektet», det ubevisstes subjekt). O.a.]

gelse – en midlertidig «negasjonens negasjon», en *Aufhebung* av det falske, tradisjonelle hjem inntil det begrepsmessig sanne hjem er oppdaget? Hadde ikke Heidegger i denne forstand rett når han med bifall siterte Novalis' definisjon av filosofi som lengsel etter det sanne, tapte hjem? Vi kan tillate oss å tvile på dette. Når det kommer til stykket, framstår Kant som et vitne på det motsatte: I hans transcendentale filosofi forblir hjemløsheten irreduserbar – vi forblir for alltid splittet, fortapt i en utsatt posisjon mellom de to dimensjonene og ved «sranget i troen», uten noen som helst garanti. Selv når det gjelder Hegel, er saken virkelig så klar? Er det ikke slik at dette nye «hjem» for Hegel i en forstand *er selve hjemløsheten*, selve negativitetens åpne bevegelse?

I forlengelse av denne tanken om hjemløshetens konstitutive rolle i filosofien forsvarer Karatani – mot Hegel – Kants idé om et kosmopolitisk «verdensborgersamfunn» [*Weltbürgergesellschaft*], som ikke ganske enkelt lar seg betrakte som en utvidelse av et nasjonalstatlig statsborgerskap til en global transnasjonal stat. For Karatani innebærer det en overgang fra en identifikasjon med ens «organiske» etniske substans, aktualisert i en partikulær kulturtradisjon, til et radikalt forskjellig identifikasjonsprinsipp. Han viser her til Deleuzes begrep om en «universell singularitet», i motsetning til triaden: individualitet – partikularitet – allmennhet. Denne motsetningen er kontrasten mellom Kant og Hegel. For Hegel er «verdensborgersamfunnet» et abstrakt begrep uten substansielt innhold, og som mangler formidlingen av det partikulære og derfor også aktualitetens fulle kraft. For den eneste måten et individ kan delta effektivt i universell humanitet, er via full identifikasjon med en partikulær nasjonalstat – jeg er «menneske» bare som tysk, engelsk, fransk og så videre.

For Kant betegner derimot begrepet «verdensborgersamfunn» paradokset om en universell singularitet – det vil si om et singulært subjekt, som ved en form for kortslutning omgår formidlingen av det partikulære, for derved direkte å ta del i det universelle. Denne identifikasjonen med det universelle er ikke en identifikasjon med en altomfattende global substans («menneskeheten»), men med et universelt etisk-politisk prinsipp – et universelt religiøst kollektiv, et vitenskapelig kollektiv, en global revolusjonær organisasjon, som samtlige i prinsippet er allment tilgjengelige. Som Karatani påpeker, er det akkurat dette Kant i en berømt passasje i *Was heisst Aufklärung?* mente med «offentlig» i motsetning til «privat». For han var det «private» ikke det individuelle, i motsetning til fellesskapet, men selve vår partikulære identifikasjons fellesinstitusjonelle orden, mens det «offentlige» var fornuftsutøvelsens transnasjonale uni-

versalitet. Paradokset er derfor at man tar del i den «offentlige» sfærens univeselle dimensjon som et singulært individ, løsrevet fra, eller til og med i motsetning til, ens substansielle sosiale identifikasjon. Man er i sannhet univesell kun som radikalt singulær – i rommet mellom sosiale identiteter.

Dette fører oss imidlertid til vår første kritiske innvending. Gir han virkelig Hegel en sjanse, eller gjør han Hegel til en behendig stråmann (slik tilfellet ofte er med Hegels kritikere)? Et negativt eksempel på denne svakheten er et trekk ved Karatanis bok man ikke kan unngå å få øye på, det påfallende fraværet av referanser til Alfred Sohn-Rethel, en teoretiker som også direkte benyttet seg av parallellen mellom Kants transcendentale kritikk og Marx' «kritikk av den politiske økonomi», men med motsatt kritisk siktemål (strukturen i vareverdenen tilsvarer Kants transcendentale rom).¹⁸ Karatani kan bare ukritisk støtte seg på Kant i den grad han ser bort fra argumentene for at Kants logikk selv allerede er «befengt med» varefetisjismens struktur, og at det bare er Hegels dialektikk som gir oss redskaper til å bryte ut av vareverdenens antinomier.

Maktlotterier

Dernest er det grunn til å stille spørsmål ved noen av detaljene i Karatanis lesning av Kant. Karatani foreslår en «transcendental» løsning på pengenes antinomi – vi trenger en x som på samme tid kan være penger og ikke-penger, og han anvender så denne løsningen med hensyn til makt: Vi trenger en sentralisert makt, men ikke fetisjert i en substans som «i seg» er makt. Han maner her fram en uttalt strukturell homologi med Duchamp, der et objekt blir kunst ikke på grunn av sine iboende egenskaper, men ganske enkelt ved å inneha en bestemt plass i det estetiske systemet. Men stemmer ikke dette eksakt med Claude Leforts teoretisering av demokrati som en politisk orden der maktens sted i utgangpunktet er tomt, og bare midlertidig er fylt med valgte representanter? I forlengelsen av dette er til og med Karatanis tilsynelatende eksentriske tanke om å kombinere valg og lotterier for å avgjøre hvem som skal styre oss, mer tradisjonell enn den kan synes. Han nevner selv eksempler fra antikkens Hellas, men forslaget hans fyller paradoksalt nok samme funksjon som Hegels teori om monarkiet.

¹⁸ Alfred Sohn Rethel, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. London 1978.

På dette avgjørende punktet tar Karatani den heroiske sjansen på å gi en tilsynelatende vanvittig definisjon av forskjellen mellom borgerskapets og proletarietets diktatur: «Hvis universell stemmerett og hemmelige valg, altså parlamentarisk demokrati, er borgerskapets diktatur, skulle vel innføringen av et lotteri anses som proletarietets diktatur.»¹⁹ På denne måten, «*både eksisterer og eksisterer det ikke på samme tid et senter*»:²⁰ Det eksisterer, som et tomt sted, et transcendentalt *x*, og det eksisterer ikke, som en positiv substansiell størrelse. Men ville dette virkelig være nok til å undergrave «maktens fetisjkarakter». Et kontingent individ gis tillatelse til å midlertidig innta maktens sted og den maktens karisma som inntil videre er tildelt han, i tråd med den fetisjistiske fornektelsens velkjente logikk: «Jeg vet svært godt at dette er en ordinær person som meg, men *ikke desto mindre* ... (mens han er ved makten, blir han et instrument for en transcendent kraft, makten taler og handler gjennom han).» Følgelig, ville ikke den egentlige oppgaven nettopp være å kvitte seg med selve mystikken omkring maktens *sted*, ved å holde seg til den allmenne måten Kant løser slike problemer på, der metafysiske påstander (Gud, sjelens udødelighet, osv.) hevdes «i overstrøket form» som postulerer?²¹

Til sist har Karatanis tolkning av Marx' begrep om merverdi og utbytting en underlig lakune: Den ser fullstendig bort ifra kjernen i hans kritikk av standard arbeidsverditheori. For Marx blir ikke arbeiderne utbyttet ved at de nektes sitt

¹⁹ *TKM*, 183. Karatani påberoper seg praksisen med loddrekning i det athenske demokratiet. Men likner ikke den kombinasjonen av stemmegivning og loddrekning han forfekter, ganske så mye på den oligarkiske prosedyren for valg av doge i Venezia, innført i 1268, etter at en innehaver av embetet forsøkte å skaffe seg posisjon som arvelig monark? Her var det først valg av 30 medlemmer av rådet, så en ny avstemning for å velge ut ni av dem. Disse ni nominerte så 40 midlertidige valgmenn som igjen plukket ut 12 ved loddrekning, som i sin tur valgte 25. Disse ble så redusert til ni, som deretter nominerte fem. De 45 som da var nominert, ble redusert ved loddrekning til 11; ni av 11 stemmer var nødvendig for å velge de endelige 41, som ved møtet i konklaven skulle velge dogen. Målet med denne labyrintiske prosedyren var selvfølgelig å forhindre noen gruppe eller familie fra å utøve utidig påvirkning av utfallet. Dernest ble det, for å forebygge at dogen selv skaffet seg for mye makt, laget en liste over plikter han ikke hadde lov til å utføre (sønnene og døtrene hans kunne ikke gifte seg utenfor republikken, han hadde bare lov til å åpne offisielle brev i nærvær av andre, osv.).

²⁰ *TKM*, 183.

²¹ [Žižek skriver her «under erasure» (i anførselstegn), som viser til Derridas «sous rature» (se f.eks. Derrida, *De la grammatologie*. Paris: Minuit 1967, 37–38, overs. i *Dekonstruksjon. Klassiske tekster i utvalg*. Oslo: Spartacus 2006, 83–84). O.a.]

arbeids fulle verdi – lønnen deres er i prinsippet «rettferdig», de blir betalt hele verdien av den varen de selger, deres arbeidskraft. Snarere blir de utbyttet fordi bruksverdien av deres arbeid er unik – den produserer ny verdi som er større enn sin egen verdi – og det er denne merverdien som kapitalistene tilegner seg. Karatani derimot, reduserer isteden utbygtingen til bare enda et tilfelle av forskjellen i pris mellom verdisystemer: På grunn av teknologisk innovasjon kan kapitalister tjene mer på å selge arbeidsproduktene enn det de må betale arbeiderne. Her antas kapitalistisk utbygting å ha en strukturell likhet med virksomheten til handelsmenn som kjøper og selger på ulike steder, ved å utnytte det faktum at samme produkt er billigere her (hvor de kjøper det) enn der (hvor de selger det):

Merverdien blir bare realisert når det er en forskjell i pris mellom verdisystemer: A (når de selger sin arbeidskraft) og B (når de kjøper varene). Dette er såkalt relativ merverdi. Og dette oppnås bare gjennom uopphørlig teknologisk innovasjon. Derfor ser vi at også industrikapitalen henter sin merverdi fra mellomrommet mellom to ulike systemer.²²

Karatani slutter med å anbefale eksperimentet *LETS (Local Exchange Trading System)*, basert på en ikke-markedsbasert valuta) som en økonomisk modell for «motstand» mot kapitalen. Men det er vanskelig å se hvordan man her kan unngå å gå akkurat i den samme fella som Karatani ellers identifiserer. Fella består i å tenke seg et byttemiddel som ikke lenger ville være en fetisj, men som ville tjene som «arbeidspenger» – et gjennomiktig redskap som angir hvert individs bidrag til det samfunnsmessige totalproduktet. Likevel, samme hvor svak Karatanis bok kan synes på disse punktene, er den uunnværlig for alle som ønsker å komme seg ut av den blindgaten det er å holde seg til «kulturell» motstand mot kapitalismen, og isteden gjenreise aktualiteten i Marx' kritikk av den politiske økonomi. Den objektive ironien i Karatanis teori er at den også kan leses som en allegori over den parallaktiske splittelsen som har vært bestemmende for hans eget subjektive ståsted: Han er geografisk splittet mellom Osaka og den amerikanske østkystens akademiske verden, der han nå er ansatt; tenkningen hans er splittet mellom litterær-kulturelle analyser og sosio-politisk engasjement; dette arbeidet er igjen splittet mellom en «dekonstruktivistisk» lesing av Marx-inspirert politisk økonomi og praktisk deltakelse i Japans *New*

²² *TKM*, 239.

PARALLAKSE

Associationist Movement. Dette parallaktiske ståstedet til Karatani er på ingen måte uttrykk for noen avgjørende feil, men tjener tvert imot som sannhetsbevis: I dagens globaliserte univers, som er preget av uforenlige brudd mellom ulike nivåer i våre liv, er det å holde fast ved parallaktiske perspektiver – uløste antagonismer – den eneste måten vi kan nærme oss totaliteten av vår erfaring.

Oversatt av Geir O. Rønning