

KRONOLIBIDINAL LÄSNING

Dekonstruktion och psykoanalys

av Martin Hägglund

Hägglund (1976) är doktorand i Comparative Literature vid Cornell University, där han arbetar på en avhandling om Proust, Woolf och Nabokov. Han är författare till boken *Kronofobi: Essäer om tid och ändlighet* (Symposion 2002) samt förordet till den svenska översättningen av Jacques Derridas *Marx Spöken*. På engelska har han publicerat essäer i *Diacritics* och *New Literary History*. 2008 utkommer han med boken *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* på Stanford University Press. Texten som översatts här ger en inblick i den teori om kronolibidinal läsning som han utvecklar i sin avhandling.

sin essä »Förgänglighet« (1915) berättar Sigmund Freud om en sommarpromenad på landet tillsammans med en berömd poet.

Landskapet är skimrande vackert men poeten hemsöks av tanken på att all skönhet förskingras med tidens gång. Allt som kan älskas bär sin egen undergång inom sig självt eftersom det är tidsligt och börjar försvinna i samma ögonblick som det blir till. Poeten drar slutsatsen att en sådan ändlighet berövar skönheten dess värde. Erfarenheten av livets ändlighet skulle djupast sett vara erfarenheten av en *brist* eftersom det aldrig kan svara mot idealet om ett evigt liv. Freud förklarar: »Allt vad han annars hade kunnat beundra eller älska syntes honom värdelöst genom att det är skattat åt förgängelsens öde.«¹

Trots alla sina banbrytande insatser har den psykoanalytiska begärsteorin inte ifrågasatt denna förmodade erfarenhet av *brist*. Även om både Freud och Jacques Lacan förnekar existensen av ett tidlöst vara så utgår de ifrån att det tidsliga varat utgör en *brist* som vi begär att övervinna. Den tidlösa fullkomligheten antas vara det imaginära ideal som driver på begäret men som förblir utom räckhåll.

I »Förgänglighet« öppnar Freud emellertid för en annan syn på begärets förhållande till tiden. Freud argumenterar här för att poetens nedvärdering av det tidsliga varat *inte* härstammar från *bristen* på ett tidlöst vara. Snarare handlar det om en försvarsmekanism inför hotet om förlust. Genom att nedvärdera det tidsliga varat försöker poeten att undgå den erfarenhet av sorg som följer av bindningen till det som kan gå förlorat. Freud framhåller att de som »tycks redo för en permanent försakelse därför att det dyrbara inte har visat sig varaktigt, endast befinner sig i sorgen över förlusten« (s. 5). Det är här viktigt att notera att det som förlorats inte är ett tidlöst utan ett tidsligt vara: någonting som var värdefullt men inte kunde förbli och som lämnat den överlevande i sorg. Vidare behöver sorgen ifråga inte vara ett sörjande över någonting som redan har gått förlorat; den kan även vara ett sörjande över någonting som *kommer*

att gå förlorat, vilket är fallet när poetens upplevelse av sommarlandskapets skönhet störs av tanken på att den är förgänglig.

Medan poeten utger sig för att sörja frånvaron av ett tidlöst vara sörjer han alltså i själva verket förlusten av ett tidsligt vara. Freud själv utvecklar inte denna tes men vi kan fullfölja slutsatsen utifrån hans text. Om poeten inte fruktade förlusten av det tidsliga varat skulle det inte finnas någon anledning att försaka det genom att förneka dess värde. Själva försakelsen vittnar alltså om en föregående bindning till det tidsliga varat. Om man inte vore bunden till ett vara som kan gå förlorat, skulle man aldrig föregripa den smärtsamma erfarenhet av sorg som motiverar försakelsen. Vad som kommer först är alltså inte begäret efter ett tidlöst vara som aldrig kan gå förlorat, utan begäret efter ett tidsligt vara som alltid kan gå förlorat. Denna ändlighet är inte en yttre begränsning av begäret, utan anledningen till att någonting överhuvudtaget är begärligt. Med Freuds formulering: »Det förgängligas värde utgår från dess tidsmässiga sällsynthet. Inskränkningen av möjligheten till njutning förhöjer dess värde« (s. 5).²

Jag riktar uppmärksamheten mot Freuds resonemang eftersom det anger en utgångspunkt för den teori om *kronolibido* som jag kommer att utveckla här. Teorin om *kronolibido* utgår från premissen att allting som kan begäras är tidsligt. Det är *på grund av* att det älskade kan förloras som man försöker att slå vakt om det, och det är *på grund av* att erfarenheter kan glömmas som man försöker att minnas dem. Detta villkor ger upphov till en dubbel bindning i hjärtat av varje erfarenhet. Vad man än bejakar kommer oundvikligen att negeras. Det finns ingen utväg från denna dubbla bindning eftersom hotet om förlust inte är någonting yttre i förhållande till det som begärs, utan inneboende i dess eget väsen.

Jag begreppsliggör begärets dubbla bindning i termer av en konstitutiv relation mellan *kronofobi* och *kronofili*. Fruktan för tiden (*kronofobi*) härstammar inte från ett metafysiskt begär att

övervinna det tidliga varat. Tvärtom argumenterar jag för att kronofobi och kronofili är två aspekter av samma villkor. Det är på grund av att man begär ett tidligt vara (kronofili) som man fruktar att förlora det (kronofobi). Kronofobin är därför oskiljaktig från kronofilin. Utan det kronofobiska föregripandet av att det älskade kommer att gå förlorat skulle det inte finnas något kronofiliskt begär att slå vakt om det älskade.

Om vi återvänder till Freuds essä kan vi där urskilja två klassiska föreställningar om begäret, vilka båda förnekar den konstitutiva relationen mellan kronofobi och kronofili. Den första föreställningen består i ett förnekande av att kronofobin är inneboende i kronofilin. Freud ger själv uttryck för ett sådant synsätt när han påstår att det inte finns något skäl till att »tanken på det skönas förgänglighet skulle berövas oss glädjen över det sköna« (s. 4). Snarare menar han att om vi bejakar det förgängliga livet borde vi också kunna acceptera döden som är inneboende i detta liv och därmed befria oss från den fobiska relationen till tidens flykt. Denna tes är emellertid ohållbar. Att bejaka det förgängliga livet innebär *inte* att acceptera döden. Tvärtom innebär bejakandet av det förgängliga livet att man motsätter sig döden och försöker att skjuta upp den så länge som möjligt. Men eftersom livet likväl är dödligt är det i sitt inre bundet till den död som det motsätter sig. Till följd av en konstitutiv ändlighet bär varje bejakande på sin egen negation, och inte ens den mest aktiva omfamningen av livet är immun mot ett reaktivt sörjande av döden.

Den andra klassiska föreställningen om begäret består i ett förnekande av att kronofilin är inneboende i kronofobin. I Freuds essä representeras denna föreställning av poeten. Med sin uppdrivna känslighet för hur skönheten omkring honom är »dömd att gå under« (s. 5) är poeten en utpräglad kronofob. Han förnekar emellertid att hans kronofobi härstammar från en kronofili; istället slår han fast att det tidliga varat är oförenligt med det egentliga föremålet för hans begär.

Den kronolibidinala logiken syftar däremot till att visa att det inte kan finnas någon kronofobi utan kronofili. Utan det kronofila begäret att *leva vidare som ändlig* skulle det inte finnas någon kronofobisk fruktan för döden, eftersom endast en ändlig existens kan hotas av döden. Denna ändlighet är inte en brist som det är begärligt att övervinna. Snarare öppnar den möjligheten för allting som är begärligt *och* allting som inte är begärligt.

För att utveckla den kronolibidinala logiken måste man alltså erbjuda ett rigoröst alternativ till den begärslogik som postulerar att det tidliga varat är en ontologisk brist. Den ontologiska bristens logik utgår från att begärets mål är att vila i ett tillstånd där ingenting kan gå förlorat. Sokrates analys av begärets villkor i *Gästbudet* är det grundläggande exemplet. Sokrates framhåller kraftfullt att förgängliga ting aldrig kan svara mot vad vi egentligen begär. Begäret utgår visserligen från förgängliga varelser, men dess rätta destination är ett evigt vara som »varken blir till eller förgås.«³

Två huvudsakliga konsekvenser följer av Sokrates premiss. För det första tolkas begäret som ett begär efter det vara som vilar i sig *självt*. För det andra tolkas det vara som inte vilar i sig självt som en *brist* på fullkomlighet. Det är svårt att överskatta hur inflytelserik denna föreställning om en ontologisk brist har varit för vår förståelse av begärets villkor. Inom psykoanalytisk teori har den sitt starkaste fäste hos Lacan. Lacan understryker att det inte existerar något fullkomligt vara, men han vidhåller ändå att vi *begär* ett fullkomligt vara och att vårt dödliga vara utgör en ontologisk brist. Man bör här betona att Lacan inte härleder den ontologiska bristen till ett objekt som vi en gång ägde för att senare förlora. Förvisso beskriver Lacan ofta det fullkomliga varat i termer som kan tyckas frammana ett förlorat objekt (exempelvis »Tinget«, *la Chose*) men i själva verket kan Tinget inte likställas med något objekt överhuvudtaget. Det Ting som utgör begärets mål är ett tillstånd av absolut fullkom-

lighet som inte medger någon relation till ett objekt.⁴ Avsaknaden av ett sådant fullkomligt vara är för Lacan begärets *orsak*, eftersom det är just oförmågan att uppfylla begäret som håller begäret vid liv.

Att föreställningen om en ontologisk brist fortfarande utövar ett starkt inflytande beror på att den till synes bygger på en oklanderlig logik. Som Sokrates med rätta påpekar i *Gästabudet* kan vi endast begära att vara det vi inte är. Den som verkligen *är* vis eller lycklig kan inte begära att vara vis eller lycklig, eftersom det inte finns någon anledning att begära vad man redan är. Den avgörande frågan är därför hur man ska läsa begärets konstitutiva skillnad. Traditionellt sett har slutsatsen varit att begäret vittnar om en ontologisk brist. Eftersom begäret inte kan tillfredställas – eftersom det inte kan vila i sig självt eller i vad det begär – svarar det mot bristen på vara som vilar i sig självt. För att dekonstruera begreppet om en ontologisk brist måste man följaktligen ge en annan förklaring till begärets konstitutiva skillnad. Det är en sådan förklaring som jag syftar till att utveckla med begreppet kronolibido.

Mitt avgörande drag är att länka begärets konstitutiva skillnad till tidens konstitution. Det tidliga kan aldrig vila i sig självt, utan blir till genom åtskillnaden mellan det som inte längre är och det som ännu inte är. Varje tidsligt ögonblick måste klyvas i själva sitt tillblivande, som skiljer före från efter, förflutet från framtid. Utan detta åtskiljande skulle det inte finnas någon tid, endast en oföränderlig närvaro. Tidens konstitution gör det därmed möjligt att förklara begärets konstitutiva skillnad utan att tolka det som en ontologisk brist. Förvisso kan begäret inte sammanfalla med sitt objekt, men det beror inte på att begärets mål är ett tidslöst vara. Snarare är både begärets subjekt *och* dess objekt från första början tidsligt. Begäret kan aldrig vila i sig självt, men inte på grund av att det har förlorat eller strävar efter att uppnå ett vara som vilar i sig självt. Tvärtom kan det tidsliga endast vara sig självt genom att inte

sammanfalla med sig självt. Denna konstitutiva skillnad är vad som möjliggör begäret från första början. Utan en tidslig fördröjning skulle det inte kunna finnas något begär, eftersom det inte skulle finnas någon tid att sträcka sig mot eller sträva efter någonting överhuvudtaget. Även om jag endast begär mig själv förutsätter min självaffektion att jag inte sammanfaller med mig själv – annars skulle jag aldrig kunna beröra eller bli berörd av mig själv. Poängen är alltså inte att begäret inte kan uppfyllas. Vad som står på spel i teorin om kronolibido är att omdefiniera själva uppfyllelsen av begäret som en tidslig händelse. Även den mest ideala uppfyllelsen av begäret måste förbli öppen mot möjligheten att uppfyllelsen går förlorad – inte för att uppfyllelsen är bristfällig utan för att den endast kan äga rum genom att öppna sig mot en oförutsebar framtid.

Jag vill här argumentera för att vi kan spåra den kronolibidinala logiken i Sokrates egen redogörelse för begärets villkor i *Gästabudet*. Nyckeln till en sådan läsning är den logiska apori som Sokrates uppmärksammar. Om vi nu inte kan begära att vara det vi redan är, hur kommer det sig att vi begär att vara lyckliga även när vi *är* lyckliga? Det klassiska svaret är att vi fortsätter att begära lyckan till följd av en *brist* på den fullkomliga lyckans ideala tillstånd. Begärets konstitutiva skillnad tolkas då som skillnaden mellan det ofullkomliga och det fullkomliga. För Sokrates är detta skillnaden mellan aktualitet och potentialitet. I vår *aktualitet* är vi ofullkomliga, men vi fortsätter att hysa begär eftersom vi strävar mot en *potentiell* fullkomning. Det anmärkningsvärda är emellertid att Sokrates också tillhandahåller en annan förklaring till varför vi begär att vara det vi redan är. Denna förklaring dyker upp i inledningen av Sokrates replikskifte med Agathon i *Gästabudet*. Sokrates skjuter in förklaringen för att försäkra sig om att de är på rätt spår, men i själva verket leder den in Sokrates argumentationslinje på en helt annan bana:

– Anta att en som är stark vill vara stark, sade Sokrates, en som är snabb vill vara snabb och en som är frisk vill vara frisk – för det kan finnas någon som i sådana fall anser att de som är sådana och äger dessa egenskaper också begär de egenskaper som de äger; jag nämner det för att vi inte skall bli förvillade – för i sådana fall, Agathon, är det ju med nödvändighet så, om du tänker efter, att de äger i nuet var och en av de saker som de äger, vare sig de vill det eller inte, och vem skulle kunna åtrå en sådan sak? Men om någon säger: »Jag som är frisk vill också vara frisk, jag som är rik vill också vara rik, och jag åtrår just de saker som jag äger« – då skulle vi svara honom: »Min gode man, du äger rikedom, hälsa och kraft och vill också äga detta i framtiden, eftersom du äger det just nu antingen du vill det eller ej. Så när du säger att du åtrår saker som är till hands, så menar du säkert bara att du vill att det som nu är förhanden också ska vara förhanden i framtiden.« Det skulle han nog gå med på?

Agathon höll med.

– Alltså, sade Sokrates, innebär detta att han älskar det som ännu inte är förhanden för honom och som han ännu inte har, nämligen att detta ska finnas kvar och vara förhanden för honom i kommande tid?

– Just det, sade Agathon. (*Gästabudet*, 200 b–e)

Även om Sokrates inte medger det är hans argument här oförenligt med den ontologiska bristens logik. Mannen i Sokrates exempel är frisk och vill vara frisk men inte på grund av att han saknar en fullkomlig hälsa. Snarare finns det i själva hans erfarenhet av hälsa en vetskap om att hälsan kan gå förlorad – annars skulle det inte finnas något begär att hålla kvar hälsan för en kommande tid. Föregripandet av en möjlig förlust vore otänkbart om inte erfarenheten av hälsa alltid redan vore kluven i sig själv. Om mannen helt enkelt vilade i en fullkomlig hälsa så skulle han aldrig ha någon känsla av att hälsan kan gå förlorad. Han skulle varken ha någon anledning att bry sig om sin hälsa eller någonting annat. Villkoret för att man skall kunna vilja vara frisk är alltså att den egna hälsan är hotad inifrån sig själv.

Det anmärkningsvärda är att Sokrates inte argumenterar för att mannen vill övervinna den egna hälsans dödliga villkor. Tvärtom vill han

fortsätta att vara vad han är. Och eftersom han är dödlig vill han *leva vidare* som dödlig. Detta begär efter överlevnad är oförenligt med ett begär efter odödlighet, eftersom det vill bevara ett liv som är dödligt och kluvet av tiden. Att överleva är inte att vara absolut närvarande; det är att fortsätta vara efter ett förflutet som inte längre är och att hålla kvar minnet av detta förflutna för en framtid som ännu inte är.

Den begreppsliga distinktionen mellan överlevnad och odödlighet är helt central för den kronolibidinala läsningen av begäret. En kronolibidinal läsning utgår från vad jag – i min vidareutveckling av en tankelinje från Jacques Derrida – analyserar som det ovillkorliga bejakandet av överlevandet. Detta bejakande avser inte ett val som vissa människor gör och andra avstår ifrån: bejakandet av överlevandet är ovillkorligt eftersom alla *utan undantag* är inbegripna i det. Vad än man vill eller helst man gör så måste man bejaka överlevandets tidslighet, eftersom det öppnar möjligheten att leva vidare – och därmed möjligheten att vilja någonting eller göra någonting – från första början. Även om jag offerar mitt liv för en annan motiveras denna handling av ett begär efter överlevnad, eftersom jag inte skulle göra någonting för den andre om jag inte begärde hans eller hennes överlevnad. Bejakandet av överlevandet har därför inget värde i sig självt; det är snarare det ovillkorliga villkoret för alla värden. Vilka värden man än bejakar så måste man bejaka överlevandets tidslighet eftersom värdet utan denna tidslighet aldrig skulle kunna leva vidare och bejakas som ett värde.

Det ovillkorliga bejakandet av överlevandet gör det möjligt att läsa det så kallade begäret efter odödlighet mot sig självt. Begäret att *leva vidare* efter döden är inte ett begär efter odödlighet, eftersom att leva vidare är att förbli beroende av en tidslig ändlighet. Anledningen till att livet aldrig kan vara odödligt är inte att odödlighet är ett ouppnåeligt ideal, utan att livet inte eftersträvar odödlighet. Om livet och begäret att leva är en fråga om tidslig över-

levnad kan det inte sträva efter odödlighet. Ett odödligt tillstånd är oförenligt med överlevnad, eftersom det inte skulle tillåta någonting att leva vidare i tiden.

Utifrån distinktionen mellan odödlighet och överlevnad kan vi närma oss den avgörande skillnaden mellan lacaniansk psykoanalys och kronolibidinal läsning. Lacan betonar att den religiösa eller metafysiska föreställningen om odödlighet är en illusion, men han ifrågasätter inte att vi hyser ett begär efter odödlighet. Ett slående exempel finner man i det elfte seminariet, där Lacan hävdar att alla begärets objekt representerar ett »odödligt liv« som förloras i och med födseln.⁵ Man kan förvisso argumentera för att Lacan inte tror att ett odödligt liv faktiskt har gått förlorat, utan endast analyserar denna föreställning som subjektets primära fantasi. I enlighet med en sådan läsning medger Lacan att den förklarade odödligheten endast är en retrospektiv projektion – att det aldrig fanns något fullkomligt vara – samtidigt som han insisterar på att vi sörjer ett Ting som vi aldrig haft.⁶ Jag vill emellertid understryka att inte ens en konsekvent artikulerad version av en sådan begärsteori kan tillfredställa min kritik av Lacan, eftersom teorin likväl förutsätter att den ontologiska bristen utgör begärets *sanning*. Det »autentiska« ögonblicket är för Lacan det ögonblick då man erkänner den obotliga ontologiska bristen och vidgår den »symboliska kastration« som konstituerar den egna subjektiviteten. Den ontologiska bristen – som medför att inget objekt kan svara mot det begärda Tinget – är den bortträngda sanning om begäret som psykoanalysen syftar till att belysa.

Teorin om kronolibido ifrågasätter däremot själva idén att vi hyser ett begär efter odödlighet. Det så kallade begäret efter odödlighet är inte begärets sanning, utan följer ett begär efter överlevnad som både föregår det och motsäger det inifrån. Om man inte bejakade det dödliga livet skulle man inte hysa något begär att rädda livet undan döden, eftersom endast ett dödligt liv kan vara hotat av döden. Utan bejakandet av det

dödliga livet skulle det alltså inte finnas någon rädsla för döden och inget begär att leva vidare. Men av samma skäl kan idén om odödlighet inte ens hypotetiskt stilla rädslan för döden eller tillfredställa begäret att leva vidare. Ett odödligt tillstånd kan aldrig svara mot begäret att rädda det dödliga livet. Ett odödligt tillstånd innebär per definition slutet för det dödliga livet och därmed även slutet för all form av överlevnad.

Att odödlighet är det samma som död är en insikt som kan urskiljas i både den filosofiska och den psykoanalytiska traditionen. Den ontologiska bristens logik föreskriver att vi begär att fullkomnas i ett vara som helt och hållet vilar i sig självt. Vårt djupaste begär skulle därmed vara ett *begär att inte begära*. Själva det faktum att vi överhuvudtaget hyser begär förutsätter att vi inte vilar i oss själva. Om man postulerar att vi begär att övervinna detta villkor kan det bara betyda att begärets mål är att utplåna sig självt. Minns Sokrates beskrivning av hur den ideala fullkomligheten »varken blir till eller förgås«. Som framgår av denna definition är tidlöshetens absoluta fullhet oskiljaktigt från en absolut tomhet. Om ingenting blir till eller förgås existerar ingenting. Följdriktigt menar Sokrates att om man begär odödlighet så har man ingen anledning att vara rädd för döden, eftersom döden endast medför ett slut på det dödliga liv som man vill övervinna. I *Faidon* framhåller Sokrates att om du ser någon som är rädd för döden kan du vara säker på att han inte är en filosof (det vill säga, en som hyser kärlek till odödlighetens visdom) utan en som älskar den dödliga kroppen (68 c). Den som begär odödlighet är istället den som begär att vara död. Samma paradox återkommer i Freuds *Bortom lustprincipen* och i Lacans skrifter, där driften till fullkomlighet visar sig vara en dödsdrift. Men även om Freud och Lacan ger akt på att det absoluta livet vore den absoluta döden ifrågasätter de inte att vi begär ett sådant absolut vara. Istället upprepar de paradoxen som är verksam i hela traditionen och som i sista hand postulerar att vi begär att vara döda.

Här är det instruktivt att granska *Bortom lustprincipen*, där Freud först introducerar sitt begrepp om dödsdriften. Dödsdriften har ofta betraktats som ett radikalt inslag i Freuds tänkande, vilket ifrågasätter lustprincipen och redogör för hur psyket kan drivas mot trauma och destruktion. Jag kommer emellertid att argumentera för att Freuds begrepp om dödsdriften är allt annat än radikalt. Trots att Freuds retorik framhåller dödsdriften som någonting »bortom« lustprincipen visar hans eget resonemang att de båda utgår från ett axiom som postulerar att driftens mål är en fullkomlig frid. Förvisso kan man i *Bortom lustprincipen* finna verktyg för att ifrågasätta Freuds axiom, men det fordrar att man inte ansluter sig till hans begrepp om dödsdriften. Det är nämligen *överlevnadsdriften* snarare än dödsdriften som ifrågasätter lustprincipen. Freud själv utvecklar inte begreppet om en konstitutiv överlevnadsdrift, men som jag skall försöka visa bär det på nyckeln till de problem som han artikulerar i *Bortom lustprincipen*, samtidigt som det underminerar hans dualistiska motsättning mellan livsdrift och dödsdrift.

Livsdriften ger upphov till den anspänning som Freud kallar »excitation« (*Erregung*). Utan excitation skulle det inte finnas någon psykisk aktivitet, ingenting som drev oss till att tänka, känna eller handla. Att erfara någonting är därför i sista hand en fråga om att kanalisera excitationen i en eller annan riktning: att »binda« dess energi till någonting annat än sig självt. Denna bindning av excitationen är inte en yttre begränsning, utan oundgänglig för libidon som sådan: utan bindningar skulle det inte finnas några utlopp för begäret. Alla former av erfarenhet svarar därför mot olika former av libidinala band. Livsdriften genererar ständigt mer anspänning, vilket hindrar organismen från att vila i sig själv och tvingar den att oavbrutet »binda« den nya energin. Dessa band kan alltid brytas och de kan aldrig leda till en fullständig lättnad från den libidinala laddningen. Att begära är per definition att *inte* vara självtillräck-

lig, eftersom det inte kan finnas något begär utan en tidslig skillnad som skiljer en själv från begärets objekt. Denna tidsliga skillnad konstituerar både bindningens möjlighet och det slutgiltiga bandets omöjlighet.

Ännu en gång möter vi alltså den dubbla bindningen i begärets hjärta. Om man är bunden till det dödliga kan det positiva aldrig frigöras från det negativa. Varje band till det dödliga livet är en dubbel bindning eftersom det *begärliga* är oskiljaktigt från det *icke-begärliga* faktum att det kommer att gå förlorat. Denna dubbla bindning har traditionellt sett tolkats som ett negativt predikament som vi önskar övervinna. Följaktligen hävdar Freud att de libidinala band som begränsar vårt begär är laddade med »olust« och att den egentliga lusten fordrar en urladdning av all anspänning. Lustprincipens slutgiltiga mål är att uppnå en fullständig stabilitet genom en urladdning av den anspänning som livsdriften genererar.

Även om Freud demonstrerar att excitationens bindning är ett grundläggande villkor för libido, reducerar han alltså bindningen till en *sekundär* process: en »verklighetsprincip« som måste förhandla med givna omständigheter för att säkra organismens överlevnad. I motsats till denna förment sekundära process stipulerar Freud en *primär* process i vilken det inte finns några uppskjutanden eller fördröjningar som utsätter begäret för tidslighetens villkor. Detta begrepp om en primär process är dock själv- motsägande eftersom en process per definition medför uppskjutanden och fördröjningar. Freud erkänner själv att den primära processen är en »teoretisk fiktion« men det hindrar honom inte från att använda den som modell för sin förståelse av begäret.⁷ Lustprincipens mål antas vara att överskrida verklighetsprincipens restriktioner och återvända till den primära processens tidlöshet.

Av samma skäl står det emellertid klart att vad Freud kallar lustprincipen är oskiljbart från vad han kallar dödsdriften. Freuds teori om dödsdriften baseras på idén att varje levande or-

ganism strävar efter att återställa ett ursprungligt tillstånd av total jämvikt – vad Freud beskriver som »lugnet i den oorganiska världen«. ⁸ Denna idé sammanfaller med hans teori om hur lustprincipen söker pacificera all libidinal laddning för att vila i frid. Som Freud noterar med en slående formulering är livsdrifterna per definition »fridstörare« (s. 306) eftersom de oavslutligt ger upphov till en anspänning. Om lustprincipen syftar till en fullständig urladdning kan det alltså bara betyda att den syftar till att utplåna organismen som sådan. Den absoluta friden fordrar en absolut utplåning av liv eftersom den måste förrinta all fridstörande anspänning.

Som tidigare antytts är Freuds resonemang i detta avseende symptomatiskt för en paradox som är inneboende i den ontologiska bristens logik. Det grundläggande axiomet för denna logik är att begärets mål är att komma till ro i en absolut frid. Vägen till detta ideal är dessutom ofta förknippad med en dödsdrift som skall utplåna alla band till det dödliga livet. Fjärran från att vara radikalt svarar Freuds begrepp om dödsdriften därför mot en grundmurad föreställning inom den metafysiska traditionen.

Freuds egna exempel visar emellertid att hans teori om dödsdriften är ohållbar. Freud introducerar dödsdriften för att redogöra för det »upprepningsvånget« som hemsöker dem som överlevt trauman. Upprepningstvånget ifrågasätter lustprincipen genom att driftsmässigt återvända till händelser som är laddade med *olust*. Om denna upprepning vore styrd av en dödsdrift skulle dess mål vara att eliminera banden till den traumatiska händelsen och utplåna den organism som är tvungen att uthärda olusten. Som vi skall se har emellertid upprepningsvånget en helt annan funktion. Upprepningstvånget drivs av ett begär att *överleva* trots den olust som är inneboende i livet, och försöker att hantera det som hänt genom att upprätta ett band till den traumatiska händelsen. ⁹

I Freuds ekonomiska modell för psyket definieras ett trauma av att vara *för mycket*. När den traumatiska händelsen inträffar översköls

organismen av stimuli som den inte kan bemästra. Någotting händer så brutalt och med en sådan hastighet att det överskrider förmågan att ta in vad som händer. Tidsfaktorn är här avgörande. Å ena sidan inträffar den traumatiska händelsen *för tidigt*, eftersom den inträffar alltför oväntat för att man skall kunna assimilera vad som händer. Å andra sidan inträffar den traumatiska händelsen *för sent*, eftersom händelsen inte är tillgänglig för medvetandet förrän den gör sig påmind genom mardrömmar och inbrytande minnen. Erfarenheten av trauma är därför både uppskjuten och fördröjd: den utsätter psyket för en tidslighet som överskrider dess kontroll.

Upprepningstvånget är en reaktion på det uppskjutande och den fördröjning som hör till den traumatiska erfarenheten. När den traumatiska händelsen inträffar är det omöjligt att binda all stimuli som översköljer individen. Upprepningen av den traumatiska händelsen i mardrömmar eller flashbacks är ett försök att komma till rätta med denna tidsliga försening: att »binda« den traumatiska händelsens stimuli till en erfarenhet som kan bearbetas och förstås. Eller som Freud formulerar saken: reaktionen på ett trauma handlar i första hand om »att psykiskt binda de framvällande retningsmängderna för att sedan se till att de blir hanterbara« (s. 277). Denna uppgift att binda excitationen »måste lösas innan lustprincipen kan börja sitt herravälde« (s. 279). Följaktligen erkänner Freud att bindningens nödvändighet är »oberoende av och förefaller mer ursprunglig än avsikten att uppnå lust och undvika olust« (s. 280).

Excitationens bindning är alltså *inte* en sekundär process som föregås av lustprincipen. Tvärtom är excitationens bindning och överlevnadsdriften det primära. Istället för att söka frid i en utplåning (som lustprincipen/dödsdriften antas göra) vittnar upprepningsvånget om en ursprunglig drift till överlevnad. Om man inte vore driven att överleva skulle det inte finnas någon anledning att försöka hantera det som hänt och upprätta libidinala band.

Man kan observera att överlevnadsdriften även dikterar upprepningstvänet i Freuds andra exempel: den berömda berättelsen om en lek som hans barnbarn Ernst upprepar gång på gång. Freud läser leken som en reaktion på erfarenheten av att vara fäst vid någon som överger en själv. Trots sin starka bindning till modern varken gråter eller klagar Ernst när hon lämnar honom för några timmar. Hans känslor inför övergivandet överförs istället till leken. Ernst kastar iväg sin leksak och utstöter samtidigt »med ett uttryck av intresse och tillfredsställelse ett högt, långdraget 'o-o-o-o'« (s. 264). I Freuds tolkning är detta utdragna *o-o-o-o* en variant av det tyska ordet *fort*, så att leken består i att leka »borta«. Erfarenheten av moderns försvinnande spelas upp på nytt i relationen till den leksak som fås att försvinna. Ibland dras den leksak som varit *borta* tillbaka med ett förnöjt »där« (*da*) men Freud framhåller att *borta*-leken ofta »upprepades för sig som en lek« (s. 265).

Frågan är då varför barnet drivs till att upprepa den smärtsamma erfarenheten av moderns försvinnande. Freuds svar är att leken tillåter barnet att transformera sitt *passiva* beroende av modern – den vanmäktiga känslan inför hennes möjliga försvinnande – till ett *aktivt* val. Istället för att vara maktlös inför en förlust som han fruktar, iscensätter barnet en situation där han önskar moderns försvinnande. Genom att kasta iväg leksaken säger han enligt Freud: »Ja, gå du bara, jag behöver inte dig, jag skickar själv iväg dig« (s. 266).

Upprepningstvänet avslöjar här en drift till aggression och hämnd men vi kan notera att denna drift inte har någonting att göra med en dödsdrift. Freuds två exempel visar att psyket kan drivas till att upprepa destruktiva erfarenheter, men de visar inte att driften är orienterad mot dödens absoluta stillhet. Tvärtom vittnar både de traumatiska mardrömmarna och barnets lek om en överlevnadsdrift. När det gäller mardrömmarna handlar det om att försöka leva vidare genom att bearbeta traumat, och när

det gäller barnets lek om att hantera det egna beroendet av någon som kan gå förlorad. Hur adekvata eller inadekvata, lyckade eller misslyckade, dessa överlevnadsstrategier än må vara, uppstår de som en reaktion på erfarenheten av en tidlig ändlighet och av driften att leva vidare som en ändlig varelse. Även när begäret efter ett ändligt vara negeras (som när barnet iscensätter en negering av den mor som kan gå förlorad) vittnar själva negeringen om en föregående bindning och om ett *behov av att kunna överleva* förlusten av modern.

Låt mig här vara mycket tydlig för att undvika missförstånd. Min kritik av Freuds begrepp om dödsdriften syftar inte till att rehabilitera en mer idealistisk föreställning om den mänskliga naturen. Poängen är inte att självdestruktivitet, aggression eller andra negativa fenomen är sekundära i förhållande till ett positivt bejakande av livet. Tvärtom argumenterar jag för att överlevnadsdriften redogör för *både* impulsen att bevara *och* impulsen att förgöra, vilket innebär att den dualistiska motsättningen mellan livsdrift och dödsdrift är ohållbar.¹⁰

Överlevnadsdriften är inte en kraft som helt enkelt understödjer livet. Snarare är den både källan till all passion för livet och källan till allt ressentiment mot livet. Bindningen till det ändliga livet är orsaken till allt medlidande och all omtanke, men också till all rädsla och allt hat. Utan driften till överlevnad skulle jag inte hänge mig åt någonting, men jag skulle heller inte vara fientligt inställd till någonting, eftersom jag inte skulle vara hotad av någonting. Överlevnadsdriften kan därför leda mig till att attackera den andre likaväl som den kan leda mig till att försvara den andre.

Samma oavgörbara kraft är verksam i min självrelation. Överlevnadsdriften kan leda till att jag attackerar mig själv likaväl som den kan leda till att jag försvarar mig själv. Till och med självmordet är en handling som förutsätter överlevnadsdriften. Utan överlevnadsdriften skulle man inte bry sig om vad som händer med en själv och därmed skulle det inte heller finnas

något lidande som kan motivera ett självmord. Överlevnadsdriften ger inte bara upphov till all möjlig glädje utan också till allt möjligt lidande och kan därmed vändas mot sig själv. En essentiell aspekt av överlevandets villkor är att det kan bli outhärdligt och hur man bör hantera lidandet kan inte vara givet på förhand.

Väldet mot den egna integriteten är dessutom inskrivet i överlevandet som sådant. Om jag överlevde fullständigt intakt – oskadd trots den tid som gått förlorad – skulle jag inte överleva, jag skulle vila i en absolut närvaro. När jag lever vidare är det alltid på bekostnad av det som *inte* lever vidare, av de förflutna »jag« som glöms bort eller utplånas till förmån för det kommande. Det kommande kan här vara både det som hotar att tillintetgöra mig och det som ger mig möjlighet att överleva. Genom att tänka denna utsatthet för kommande tid som ett ovillkorligt villkor för livet, lokaliserar teorin om kronolibido ändlighetens dubbla bindning i själva hjärtat av begäret. Begärets problematik härstammar inte från en brist på fullkomlighet. Det härstammar från ett begär efter dödligt liv, som är källan till såväl de mest positiva som de mest negativa känslomässiga reaktionerna.

Teorin om kronolibido kan beskrivas som en *dekonstruktion* av psykoanalysen, emedan Derridas verk erbjuder kraftfulla resurser för att tänka livet som överlevnad och begäret att leva som ett begär efter överlevnad. Varje ögonblick är en fråga om överlevnad eftersom det är avhängigt vad Derrida kallar spårets struktur. Spårets struktur följer av tidens konstitution, som gör det omöjligt för någonting att vara närvarande *i sig självt*. Varje nu passerar bort i samma ögonblick som det blir till och måste därför skrivas in som ett spår för att överhuvudtaget vara. Spåret möjliggör ett kvarhållande av det förflutna eftersom det har förmågan att förbli efter att det tidsliga ögonblicket har försvunnit. Detta spårbildande är det minimala villkoret för överlevnad, som gör det möjligt att hålla kvar det förflutna och relatera det till framtiden. Av samma skäl är emellertid livet

inifrån själva sin konstitution hotat av döden. Spåret kan bara leva vidare genom att lämnas kvar för en framtid som kan radera det.¹¹

Livet kan därmed endast vara givet som ett uppskjutande av döden. Oavsett hur mycket man försöker att skydda livet så måste man attackera dess integritet, eftersom öppningen mot framtiden är vad som öppnar livet från dess första tillblivelse. Denna tidsliga ändlighet är inte ett negativt predikament som det vore önskvärt att övervinna, eftersom *ingenting kan hända* utan öppningen mot en oförutsebar framtid. Formella variationer på detta argument återkommer med en slående frekvens i Derridas skrifter. Först påstår Derrida att det måste finnas både ett löfte och ett hot för att någonting skall kunna hända. Därefter påstår han att denna dubbla bindning inte ens principiellt sett kan elimineras eftersom ingenting skulle finnas om ingenting hände. Vad jag vill uppmärksamma är att denna argumentationslinje förutsätter att varat i själva sin essens är tidligt (att vara = att hända) och att det finns ett inneboende värde i att någonting händer (det värsta = att ingenting händer). Med andra ord förutsätter Derridas argument att *den tidsliga ändligheten är villkoret för allting som kan begäras*. Metafysiska och religiösa traditioner har villigt medgivit att ingenting kan hända i evighetens ideala tillstånd, men de har avfärdat problemet genom att inte tillskriva det tidsliga något inneboende värde. Det mest önskvärda har istället uttryckligen framställts som det oföränderliga och det okränkbara – kort sagt, som det tillstånd i vilket ingenting händer. När Derrida hävdar att det mest önskade vore att ingenting hände förutsätter han alltså en annan förståelse av begäret, som måste utvecklas för att befästa hans argument.

Derrida har själv inte lämnat någon systematisk redogörelse för sin förståelse av begäret och den har förblivit utforskad av hans kommentatorer, men i mina ögon är den helt avgörande för hans tänkande. Derrida framhåller att ändligheten är villkoret för både det begärliga

och det icke-begärliga, eftersom den på samma gång öppnar löftet om liv och hotet om död. Omvänt är den odödlighet som generellt sett postulerats som det mest önskvärda (»det bästa«) för Derrida det mest oönskade (»det värsta«) eftersom odödligheten skulle omintetgöra det ändliga livets tidslighet.

En viktig ledtråd till Derridas förståelse av begäret finner man i hans sista intervju. Derrida understryker här att hans tänkande av liv och död utgår från ett ovillkorlig bejakande av *livet*, vilket i hans vokabulär är synonymt med det ändliga livet. Den dekonstruktiva förståelsen av livet innebär att levandet alltid är en fråga om ändlig överlevnad.¹² Vad Derrida kallar det ovillkorliga »ja:ets« till en sådan ändlighet är inte någonting som förbinder oss att acceptera vad som än händer; det markerar endast utsattheten *inför* vad som händer som ett ovillkorligt villkor för livet. Vad vi än gör, så har vi alltid redan sagt »ja« till framtidens kommande, eftersom ingenting kan hända utan att någonting kommer. Men av samma skäl är varje bejakande hemsökt av en negation, emedan framtidens kommande också medför alla de hot till vilka man kan vilja säga »nej«. Överlevandets tidslighet är varken någonting att bejubla eller att beklaga som sådant. Snarare är överlevandets tidslighet villkoret för allting som man vill skall hända och allting som man inte vill skall hända.

När Derrida framhåller att »dekonstruktionen befinner sig, hela tiden, på *ja:ets*, på livsbejakandets sida« (s. 72) förespråkar han alltså inte att vi skall bli hälsosamma och bejakande varelser. Det ovillkorliga bejakandet av livet är inte någonting som kan bota fruktan för döden eller lindra det smärtsamma i förluster. Tvärtom är det ovillkorliga bejakandet av livet vad som gör oss mottagliga för fruktan och smärta från första början. Före varje val och varje viljeakt har man med nödvändighet bejakat det oförutsebara ankomst, men responsen *till* det kommande och responsen *från* det kommande är aldrig givet på förhand. Man kan komma att ne-

gera det man ville bejaka och det som kommer kan negera det kommande som man bejakat.

Ändlighetens dubbla bindning är därför inneboende i överlevnadsdriften som sådan. Å ena sidan är att överleva att hålla kvar det förflutna genom minnet och skydda det från glömska. Å andra sidan är att överleva att leva vidare i en framtid som skiljer sig från det förflutna och utsätter det för en möjlig glömska. Jag kan endast hålla kvar mitt förflutna jag genom att överlämna det till ett kommande jag som kan utplåna det, men som samtidigt ger det chansen att leva vidare.

Med utgångspunkt i överlevnadsdriften syftar teorin om kronolibido till att utveckla en ny förståelse av den libidinala ekonomins konstitution. Jag kommer här att fokusera på *sörjandet* som exempel, eftersom sörjandet ingår som en strukturell möjlighet i överlevnadsdriften. Att överleva är med nödvändighet att hemsökas av sorg, både i relation till det som har förlorats i det förflutna och det som kommer att förloras i framtiden. Den *faktiska* erfarenheten av sorg föregås av en *möjlig* sorg som är verksam i varje erfarenhet, emedan allt som kan erfaras kommer att gå förlorat.

Av detta följer att varje libidinal investering har en essentiell relation till tidsligheten. Om det begärda objektet inte vore möjligt att förlora skulle det inte finnas någon anledning att bygga upp en libidinal ekonomi. Det begärda objektets tidslighet ger upphov till den ekonomiska beredskapen att omdistribuera resurser eller dra tillbaka investeringar, som en strategisk reaktion på det egna beroendet av det som kan förändras eller förloras. Beräkningen av libidinala investeringar är av nödvändighet exponerad för det begärda objektets oberäknliga tidslighet.

I hjärtat av varje libidinal ekonomi finns följaktligen bindningen till ett tidligt vara, som ger upphov till både kronofili och kronofobi. Den ena kan inte frigöras från den andra eftersom löftet om det vi begär är bundet till hotet om förlust. Denna dubbla bindning är verksam

i varje ögonblick av livet, men den blir smärtsamt påtaglig i erfarenheten av sorg. Att sörja är just att erfara hur källan till en dyrbar glädje alltid också var källan till en oavvislig förlust.

Sörjandets villkor kan därför betraktas som paradigmiskt för kronolibidons generella villkor. Utan sammanflätningen av kronofili och kronofobi skulle det överhuvudtaget inte finnas något sörjande. Sörjande förutsätter både en kronofil bindning till ett vara som kan gå förlorat och ett kronofobt motstånd mot förlusten av samma vara. Utan den kronofila bindningen skulle man inte ha något att förlora och utan det kronofoba motståndet skulle man inte ha något att sörja, eftersom man inte skulle bry sig om förlusten av det tidliga varat.

Lidelsen för det tidliga varat är oskiljaktig från rädslan för det tidliga varat. Om man avlägsnar rädslan för vad som kan hända en tidlig varelse avlägsnar man också lidelsen för samma varelse, eftersom man då inte längre berörs av huruvida den utsätts för välgörande eller förödande, livgivande eller dödsbringande händelser. Kronofilin kan därför aldrig bota kronofobin utan är istället dess orsak. Ja, kronofobin är i sista hand obotlig eftersom det enda »botemedlet« mot en bindning till livet är dödens likgiltighet.

Den kronolibidinala logiken tillåter oss att analysera Freuds texter om sörjande på ett nytt sätt. Freud erkänner själv att sörjandets problem ställer honom inför frågor som han inte kan besvara inom de ramar han etablerat för sin förståelse av begäret. Som han påpekar i »Förgänglighet« är till och med sörjandets mest grundläggande fenomen en gåta för psykoanalysen: »varför denna frigörelse av libido från objekten innebär en så smärtsam process är ett mysterium för oss och vi kan för närvarande inte härleda den ur någon hypotes. Vi ser bara hur libido klamrar sig fast vid sina objekt och inte vill ge upp dem som förlorade, även om en ersättning finns till hands. Detta är alltså sorgen.« (s. 5) Samma iakttagelse återkommer i Freuds berömda essä »Sorg och Melankoli«

(skriven samma år som »Förgänglighet«). Här frågar Freud sig varför det är »så utomordentligt smärtsamt« att frigöra sig från ett förlorat objekt.¹³ Medan sörjandets smärta är bekant för alla, är det från ett psykoanalytiskt perspektiv »egendomligt att denna med smärta förenade olust förefaller oss så självklar« (s. 217). Lustprincipen skulle diktera att man undviker den olust som sörjandet medför, men istället kommer libidon att flöda än mer intensivt mot det förlorade objektet. Som Freud påpekar kan man i sörjandets process se hur »alla de minnen och förväntningar som varit libidinöst bundna till objektet aktualiseras och överladdas« (s. 216).

Frågan är då varför förlusten av ett älskat objekt gör det mer åtråvärt snarare än mindre åtråvärt. Freuds begrepp om lustprincipen/dödsdriften kan inte redogöra för denna överladdning, som visar att det libidinala flödet kan vara riktat mot en källa till olust snarare än mot en källa till lust. Begreppet om kronolibido tillåter oss däremot att redogöra för den skenbara paradoxen, som tydliggör att olusten är inneboende i lusten som sådan. Det är *på grund av* att det älskade kan förloras – på grund av att det inom sig bär en möjlighet att orsaka olust – som det överhuvudtaget är åtråvärt. Om det inte fanns en risk att mista det älskade skulle det inte vara oersättligt och därmed inte heller möjligt att begära som ett unikt objekt. När det älskade förloras finns det följaktligen ingen inneboende mekanism som får libidons flöde att avstanna och riktas mot andra objekt. Orsaken till att libido flödade mot objektet var alltid att det *kunde* gå förlorat. Den faktiska förlusten av objektet – eller det påtagliga hotet om en förlust – kan därför orsaka en ökning snarare än en minskning av det libidinala flödet mot objektet. Som Freud själv argumenterar i »Förgänglighet« är det inskränkningen av möjligheten till njutning som förhöjer dess värde, eftersom värdet utgår från dess förgänglighet.

Den tidliga ändligheten är därför incitamentet till all trofasthet. Det är *på grund av* att det älskade kan glömmas som man försöker att

minnas det. Av samma anledning är emellertid trolösheten inskriven i trohetens själva möjlighet. Den tidliga ändlighet som ger upphov till trofasthet ger också upphov till trolöshet, eftersom den medför att man ständigt kan lämna eller bli lämnad av den älskade.

Sörjandet är även här ett paradigmiskt exempel. Å ena sidan är sörjandet ett tecken på trohet; det utgår från en bindning till en annan och från ett begär att hålla kvar dess liv. Å andra sidan är sörjandet ett tecken på trolöshet; man kan endast sörja om man har beslutat sig för att leva vidare och därmed lämna den andre bakom sig. En sådan trolöshet är oundviklig – det enda alternativet till att överleva den andre är att ta sitt eget liv och därmed även döda minnet av den andre – men den överlevandes våld är icke desto mindre reellt. Freud erbjuder en slående analogi mellan sörjandets process, i vilken det älskade objektet erkänns som förlorat, och en process i vilken man övervinner den libidinala fixeringen vid ett objekt »genom att förringa, nedvärdera och även så att säga slå ihjäl det« (s. 228). Poängen är inte att dessa två processer nödvändigtvis är identiska, utan att även det mest fridsamma sörjandet förutsätter ett våldsamt särskiljande från den andre. I sorgprocessen konfronteras alla minnen och förväntningar med »verklighetens dom att objektet inte längre existerar; och jaget, som så att säga ställs inför frågan om det vill dela detta öde, låter sig genom den totala narcissistiska tillfredsställelse det får av att vara i livet övertygas att lösa upp sin bindning till det förlorade objektet« (s. 226). Den primära narcissism som Freud tillskriver alla levande varelser – och som han beskriver som det libidinala supplementet till självbevarelsedriften¹⁴ – präglas därför av en inneboende våldsamhet. För att överleva kan jag inte vara absolut trogen mot den andre. Jag måste mobilisera min förmåga att klara mig utan den andre och i samma process mer eller mindre »döda« min tidigare bindning.

Varje ögonblick av överlevnad vittnar således om en trolöshet mot den andre. Min an-

vändning av termen »trolöshet« (*betrayal*) avser ingen moralisk värdering, eftersom det inte finns något inneboende värde i att vara den andre trogen. Det finns otaliga situationer där »sörjandet« av den andre består i att komma till rätta med övergrepp som den andre begått mot en själv. Att döda bindningen till den andre kan därför vara bättre och att hålla fast vid bindningen kan vara sämre, beroende på situationen ifråga. Även värdet av själva överlevandet är i sista hand oavgörbart: det öppnar för möjligheten till både smärta och lust, förstörelse och bevarande. Teorin om kronolibido är en teori som syftar till att visa varför denna dubbla bindning inte ens idealt sett kan elimineras till förmån för ett absolut vara. Ett absolut vara skulle eliminera den tidliga ändlighet som är villkoret för allting som kan begäras.

Vi kan här återvända till den avgörande skillnaden mellan lacaniansk psykoanalys och kronolibidinal läsning. Lacan möjliggör en kritik av idén att det finns ett absolut vara, men själva idén om ett absolut vara ifrågasätts aldrig. Med Lacans terminologi finns det en konstitutiv skillnad mellan den *jouissance* som vi förväntar oss (en fullkomlig njutning) och den *jouissance* som vi faktiskt uppnår (en tidlig njutning).¹⁵ All njutning är märkt av en fundamental brist eftersom inget av erfarenhetens objekt kan svara mot det begärda Tinget. För Lacan är Tinget inte ouppnåeligt på grund av godtyckliga omständigheter som kan övervinnas. Tvärtom är Tinget ouppnåeligt på grund av varats ontologiska brist. Den lacanianska analysen syftar därmed till att underminera varje föreställning om att subjektet kan uppnå en fullkomlig njutning. Målet är att analysanden skall komma till insikt om att ingenting kan tillfredställa hans eller hennes begär och lära sig att leva med Tingets frånvaro.

Som Lacan klargör i det elfte seminarier bör Tingets frånvaro i sista hand förstås som en konsekvens av att vi är dödliga. Det frånvarande Tinget är det odödliga livet och vår oförmåga att nå detta mål är begärets bortträngda

»sanning«. I motsats till ett sådant synsätt har jag argumenterat för att varats ontologiska brist inte är begärets bortträngda sanning. Tvärtom är idén om en ontologisk brist *i sig själv en bortträngning* av den konstitutiva överlevnadsdriften. I enlighet med min analys av Freuds »Förgänglighet« bygger den förmenta erfarenheten av en ontologisk brist – klagosången över det tidlösa varats frånvaro – på en bortträngning av den föregående bindningen till ett tidsligt vara. Vår erfarenhet av förlust härstammar inte från sorgen över ett Ting som vi aldrig haft, utan från sörjandet av ett tidsligt vara som oupphörligen går förlorat.

Begärets fundamentala problem är alltså inte att det dödliga livet inte kan svara mot idealet om ett odödligt vara. Begärets fundamentala problem är snarare att det dödliga livet är vill-

koret för allting vi begär och allting vi fruktar. Denna dubbla bindning är irreducibel emedan den följer av överlevandets villkor som sådant. Att leva är med nödvändighet att bejaka överlevandets tidslighet eftersom det ger möjligheten att överhuvudtaget leva vidare. Men att leva är också att frukta överlevandets tidslighet, eftersom det medför att man alltid kan dö eller lämnas att sörja det som dött. Följaktligen finns kronofobi i hjärtat av varje kronofili och kronofilin i hjärtat av varje kronofobi. Teorin om kronolibido erbjuder ett ramverk för att tänka denna dubbla bindning och öppnar därmed för ett nytt sätt att läsa begärets dramatik, såsom det iscensätts av filosofin, i litteraturen, eller genom livet självt.

Översättning från engelskan av Olle Widhe

1. Sigmund Freud, »Förgänglighet«, övers. C. Crafoord, i *Divan* nr 9, 1994, s. 4. Fortlöpande sidhänvisningar i texten refererar till denna svenska översättning.
2. Jag har här modifierat översättningen av Freuds formulering, som är svåröversatt. På tyska lyder den: »Der Vergänglichkeitswert ist ein Seltenheitswert in der Zeit. Die Beschränkung in der Möglichkeit des Genusses erhöht dessen Kostbarkeit,« Freud, *Gesammelte Werke*, bd 10, red. A. Freud, Frankfurt: Fischer, 1991, s. 359.
3. Platon, *Skrifter*, bd I, övers. J. Stolpe, Stockholm: Atlantis, 2000, 211a. Hänvisningar ges fortsättningsvis i texten.
4. För Lacans begrepp om Tinget, se i synnerhet *Seminar VII: The Ethics of Psychoanalysis*, red. J.-A. Miller, övers. D. Porter, London: Routledge, 1992.
5. Se Jacques Lacan, *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, red. J.-A. Miller, övers. A. Sheridan, New York: W.W. Norton, 1998, s. 198, jfr s. 204–205.
6. Jfr läsningen av Lacans föreställning om en förlorat odödlighet i Joan Copjec, *Imagine there's*

- no Woman: Ethics and Sublimation*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003. Å ena sida hävdar Copjec att det odödliga livets själv tillräcklighet är en myt om någonting som aldrig har existerat. Å andra sidan menar hon att »immortal, indestructible life has been subtracted from us« (s. 52) och att »the body and satisfaction have lost the support of the organic body and the noumenal Thing« (s. 37), vilket implicerar att det en gång existerade ett noumenalt Ting och ett odödligt liv. Med utgångspunkt i Lacans elfte seminarium menar Copjec vidare att libidinala objekt är »representatives« för det odödliga liv som förlorats (s. 52). Copjec's motsägelsefulla resonemang kulminerar när hon skriver att »pure and total self-sufficiency does not now and never did exist (or: there is no original plenum), yet something nevertheless remains of that never-existing, mythical time and self-sufficiency« (s. 52). Copjec förklarar inte hur någonting kan förbli av det som aldrig existerat.
7. Se Sigmund Freud, *Drömtydning*, övers. J. Landquist och M. Engvén, i *Samlade Skrifter av Sigmund Freud*, bd II red. C. Crafoord, L.

- Sjögren och B. Warren, Stockholm: Natur och Kultur, 1996, s. 540. Jfr *Bortom Lustprincipen*, övers. E. Backelin, *Samlade Skrifter av Sigmund Freud*, bd IX, s. 260, 304–306.
8. Freud, *Bortom Lustprincipen*, s. 305. Hänvisningar ges fortsättningsvis i texten.
 9. I sin bok *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, History*, Baltimore: Johns Hopkins UP, 1996, kopplar Cathy Caruth erfarenheten av trauma till överlevandets problematik i en uppslagsrik läsning av *Bortom lustprincipen*. Caruth utvecklar emellertid inte föreställningen om en överlevnadsdrift och ifrågasätter inte heller Freuds föreställning om dödsdriften.
 10. Mitt begrepp om överlevnadsdriften redogör för alla de fenomen som Freuds begrepp om dödsdriften är avsett att redogöra för men misslyckas med att förklara. Utöver upprepningstvånget innefattar dessa fenomen masochistisk självdestruktivitet och sadistisk aggressivitet. Deras gemensamma nämnare är att de motsäger lustprincipen genom att inte syfta till att minska anspänningen i den psykiska apparaten. Erfarenheten av smärta (vare sig den är traumatisk, masochistisk, eller sadistisk) är tvärtom någonting som ökar anspänningen, varför tvånget att upprepa eller framkalla smärta inte kan förklaras utifrån en princip som dikterar att vi strävar efter att eliminera all anspänning. Tvånget att upprepa eller framkalla smärta kan följaktligen inte förklaras av dödsdriften. Om tvånget att upprepa eller framkalla smärta ifrågasätter lustprincipen ifrågasätter det också med nödvändighet dödsdriften, eftersom de båda bygger på samma axiom. Freuds förnekande av detta logiska faktum leder till symptomatiska självmotsägelser i hans text. Exempelvis påstår Freud att »om man verkligen kan säga att det är allmänt kännetecknande för drifterna att de önskar återställa ett tidigare tillstånd, så får vi inte bli förvånade över att det i själslivet försiggår så många processer oberoende av lustprincipen« (s. 304). Logiken i detta resonemang förutsätter att lustprincipen arbetar i enlighet med en annan princip än dödsdriften, eftersom dödsdriften enligt Freud just önskar att återställa ett tidigare tillstånd, nämligen en oorganisk stillhet. Freud fortsätter emellertid sitt resonemang med att slå fast att lustprincipen arbetar i enlighet med »allt levandes strävan att återvända till lugnet i den oorganiska världen« (s. 305), vilket betyder att den arbetar i enlighet med dödsdriften. Vidare medger Freud att strävan att eliminera anspänning »så som den kommer till uttryck i lustprincipen« är »ett av våra starkaste motiv för att tro att det existerar dödsdrifter« (s. 300). Många fler exempel kan anföras för att visa att Freuds egen definition stipulerar att lustprincipen och dödsdriften arbetar enligt samma princip. Poängen är att Freud bortser från hur detta logiska faktum underminerar själva anledningen till att han överhuvudtaget introducerar begreppet om dödsdriften. Om lustprincipen och dödsdriften är baserade på samma axiom kan dödsdriften inte redogöra för det som är »bortom lustprincipen«.
 11. För en ingående analys av tidens spårstruktur i Derridas tänkande, se min kommande bok *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford: Stanford UP, Meridian: Crossing Aesthetics, 2008, kap. 1 och 2.
 12. Jacques Derrida & Jean Birnbaum, »Jag är i krig med mig själv«, övers. Mats Rosengren, i *Glänta*, 2004:3, s. 72. Fortlöpande sidhänvisningar ges i texten. (Derrida, *Apprendre à vivre enfin*, Paris: Galilée, 2005, s. 54 f.)
 13. Freud, »Sorg och melankoli«, i *Samlade Skrifter av Sigmund Freud*, bd IX, s. 217. Fortlöpande sidhänvisningar ges i texten.
 14. Se Freud, »Introduktion till narcissismen«, i *Samlade Skrifter av Sigmund Freud*, bd IX, s. 77.
 15. Se i synnerhet Jacques Lacan, *Seminar XX: Encore, On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge*, red. J.-A. Miller, övers. B. Fink, New York: W.W. Norton, 1998.