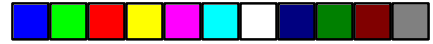


Carsten Bagge Laustsen

Det uhæmmede begær - Vestens fantasier om Orienten

Artiklen kaster et kritisk blik på Europas diskurs om Orienten. Distinktionen mellem Occidenten og Orienten er central i den europæiske selvforståelse, da den kondenserer en række andre distinktioner mellem f.eks. loven og dens overskridelse, mellem heteroseksualitet og perversion og mellem demokrati og despoti. Med udgangspunkt i den slovenske skoles arbejde hævdes det, at disse distinktioner har deres oprindelse i en projektion af det perverse over på Europas "anden". Eksistensen af fantasierne om Orienten åbenbarer den europæiske magts dobbelte økonomi; dens fundamentale deling mellem officielle, udtalte påbud og forbudte og skjulte fantasier om overskridelse og excess.



Saddam Hussein tævede som otte-årig sine skolekammerater med en jernstang¹. Som tiårig anskaffede han sig en pistol, og som 19-årig begik han sit første mord. Sådan indledes en artikel over to sider om Saddam Hussein, der blev bragt i Politiken (Ettrup 1998) i forbindelse med USA's og Englands bombning af Irak - eller det er at sige for meget, for det centrale var, at man bombede Saddam Hussein. Det hedder sig videre i artiklen, at Saddam Hussein har sin helt egen position i den i øvrigt afskyvækkende række af despoter, der findes i regionen. Forskellen mellem ham og de øvrige eneherskere er primært graden af brutalitet.

Regionen, der refereres til, er naturligvis Orienten - en region der udklækker den ene despot efter den anden, netop fordi disse politiske systemers raison d'être er dæmoniet. Magten er her stabil, fordi den har korrupsion som princip. Forskellen mellem de forskellige regimer og deres ledere er således ikke givet som en forskel i disse systemers natur - det er blot en gradsforskel - variationer over et tema. Hvilket tema? Orientalismens despoti, naturligvis!

Saddam Hussein og de andre despoter er særegne ledere i deres brutalitet og magtskyge. Samtidig er disse despoter dog blot bærere af en position. Det hedder sig ofte, at hvis man dræber Saddam, vil han blot erstattes af en anden endnu mere brutal leder - f.eks. hans søn Uday. Uday har allerede myrdet de to svigersøner, som hoppede af til Jordan. Han skulle også have tævet en tjener ihjel som straf for ukorrekt opførsel. Arvefølgen er således sikret i mere end én forstand. Den mest unikke despot er samtidig blot bærer af en rolle - en magtens marionet.

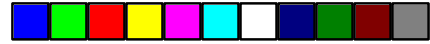
Man kan i artiklen i Politiken videre læse, at Saddam, da han kom til magten, opbyggede et magtapparat. Centrale ingredienser i dette var sikkerhedsstyrker,

en magtelite, der bestod af hans familiedlemmer og ikke mindst en personkult. I virkeligheden skulle Saddam nedstamme fra profeten. Han skulle være i familie med den respekterede konge af Jordan, og han understregede videre sin mytiske status ved at nybygge Babylon.

Magten blev holdt fast med hård hånd. Det gik blandt andet ud over kurderne. Giftgasangrebene er velkendte. Saddam tålte ikke kritik, lyder det videre. Således skød Saddam koldblodigt sin sundhedsminister, efter at han havde opfordret Saddam til at gå af. Ifølge artiklen skulle Saddam's seksuelle appetit også være legendarisk. Han skulle beordre livvagter til at hente kvinder til sig, som han har set på gaden eller i fjernsynet. Hvis Saddam er tilfreds, bliver kvinden belønnet, hvis ikke bliver pågældende kvinde myrdet.

At undersøge, hvorvidt ovenstående beskrivelser af Saddam er faktisk korrekte eller ej, er ikke denne artikels formål. Artiklens væsentligste formål er snarere at undersøge, hvorledes denne samtidige fascination og afsky over for det orientalske despoti kan forklares. Kan man tale om en særlig europæisk måde at tematisere Orienten? Og videre, hvilken rolle spiller denne orientalismediskurs for Vestens selvforståelse? Jeg vil i forlængelse af Alain Grosrichard's bog om Europas fantasier om Orienten (Grosrichard 1998) hævde, at barbariets tematik er lige så gammel som den politiske filosofi, og at denne har spillet en central rolle i Vestens selvforståelse.

Artiklen har som sit første formål at diskutere og perspektivere Alain Grosrichard's bog om orientalismen (Grosrichard 1998)². Denne bog har hovedsagelig den franske diskurs i det syttende og attende århundrede som sit fokus, men artiklen vil søge at vise, at denne analyse har langt større rækkevidde³. Alain Grosrichard var den første til at anvende



den lacanianske psykoanalyse inden for et politisk felt, og hans bog har også været central for det, der senere blev til den slovenske skole. Denne skole, som har Slavoj Žižek som sin mest kendte repræsentant, er kendetegnet ved at anvende den lacanianske psykoanalyse på studiet af politiske fænomener. Således er Žižek's kernebegreb, "det ideologiske fantasme" stærkt inspireret af Grosrichard's arbejde.

Artiklen har som sit andet formål med udgangspunkt i Grosrichard's bog at introducere til den slovenske skole - særligt det ideologikritiske potentiale i denne. Artiklen består derfor i en gennemgang af Grosrichard's bog forsynet med grundige "marginnoter", der placerer værket i en bredere sammenhæng, og ekspliciterer skjulte referencer til debatter inden for den ideologikritiske tradition.

Den gyldne middelvej

Et spøgelse går gennem Europa - kommunismens spøgelse. Alle magter i det gamle Europa har sluttet sig sammen til en hellig klappagt på dette spøgelse, Paven og Zaren, Metternich og Guizot, franske radikale og tysk politi (Marx & Engels 1946:19).

Som et ekko af Marx nævner Grosrichard et andet spøgelse - dæmoniet, der bejager oplysningstidens filosofi - eller på sin vis filosofien fra den blev grundlagt af de gamle grækere.

Parallellen til Marx er langt fra søgt. Ikke pga. sammenfald i politisk program, men fordi begge på sin vis henviser til spøgelsesets quasikorporalitet⁴. Spøgelset er det, der ikke er, men som samtidig både vækker afsky og fascination. Kommunismen er ikke realiseret, det kommunistiske manifest er jo netop et forsøg på at

	<p><i>Carsten Bagge Laustsen</i> Cand. Scient. Pol. Århus Universitet, MA i filosofi og social teori fra University of Warwick. Ph.d. stipendiat ved Institut for Statskundskab, Københavns Universitet. E-mail: cbl@ifs.ku.dk</p>
--	--

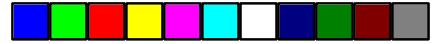
fremmane en ånd, der ikke er der. Tilsvarende findes dæmoniet ikke i Europa, men kun i Orienten. Kommunismen og dæmoniet er henvist til at spøge i Europa, fordi det ikke har hjemme her.

På den anden side kunne man sige, at netop kommunismens revolte og dæmoniets tematik er et produkt af den europæiske diskurs. De er begge en del af det supplement, der er definerende for den europæiske identitet. Uden denne supplementaritet ingen europæisk identitet.

Man kunne så spørge, hvad der samtidig gør Orienten frygtindgydende og fascinerende. Et psykoanalytisk inspireret svar er, at forestillingen om Orienten er en fantasi, der giver vores begær retning og tematiserer vores nydelse.

I henhold til dette perspektiv kunne man hævde, at fantasien om den orientalske nydelse - om det overdrevne seksuelle begær og om den ubegrænsede magt - på den ene side tiltrækker, da den sætter scenen for begæret, og på den anden side frastøder, fordi begærets fuldbyrdelse samtidig vil føre til det begærede objekts destruktion.

Fantasien sublimerer et objekt, hvorved det kan fremstå som ønskværdigt, men lader samtidig begærets fuldbyrdelse



se fortune sig. Fantasien skaber forestillingen om noget hinsides begærets metonomi - forestillingen om den ukastrede væren.

Denne fantasi om den fulde væren har fundamentalt set som funktion at til-dække subjektets værensmangel. Tildække at værensmanglen er grundlæggende/konstitutiv, og at intet objekt kan hele denne mangel. Hvis det begærede objekt rent faktisk blev tilegnet, ville det vise sig som et objekt blot og bart.

Man kan illustrere dette med en tegneseriekliche - det dovne æsel, der narres til at trave afsted med sin rytter, fordi denne har hængt en gulerod ned foran øjnene på æslet - netop lige uden for æslets rækkevidde. Denne gulerod er det paradigmatiske eksempel på begærets objekt. Det eksisterer kun så længe, det holdes på afstand. Kun sådan kan det give vores begær retning. Hvis vi rent faktisk fik fat i guleroden, ville fantasmet bryde sammen. Efter at have fortæret denne "gulerod" ville der åbne sig et radikalt intet (Ørnek 1991a:8).

Det er således ikke sådan, at vi først begærer, og at begæret derefter bliver stækket af forbudet/loven. Det er derimod omvendt, det er forbudet/loven, der muliggør, at vi i det hele taget kan begære (Ørnek 1996a:118-119, 189-190; 1997:77). Uden denne distance til objektet intet begær. Mladen Dolar skriver følgende i forordet til Grosrichard's bog:

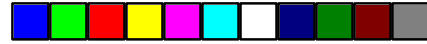
Hvad er hinsides fantasien? Indtil nu har vi behandlet fantasien som en kilde til nydelse og som en støtte for begæret - som det, der strukturerer det og giver det retning. Men Lacan siger også: "Begæret er et forsvar, et forbud mod at gå hinsides en bestemt grænse for 'jouissance' [nydelse, CBL]. Så fantasien selv kan derfor på paradoksal vis producere nydelse

samtidig med, at den i sidste instans også kan ses som et forsvar imod den (Dolar 1998: xxii).

Hvordan forholder alt dette sig til fantasien om Orienten? Orienten skildres som stedet for den fuldkomne nydelses realisering. Begæret møder her ingen modstand. Sultanen eller despoten er inkarnationen af den fuldstændige nydelse. Alle goder strømmer mod hans palads. Han kan vælge en hvilken som helst kvinde, han ønsker. Sultanens subjekter er i virkeligheden hans ejendom, og han har derfor fuldstændig hånds- og halsret over dem. Sultanen er ikke underlagt nogen form for rationalitet, der begrænser hans virke. Hans vilje er tilfældig og uforudsigelig. Sultanens palads er som et sort hul, alt trækkes ned i.

Over for dette står mådeholdet - livet inden for lovens grænser. Hvor det politiske princip i Orienten er despotiet, er magten i Frankrig begrænset af dens deling (Montesquieu). Magten er ikke tilfældig, men lyder den almene vilje (Rousseau). Kødets lyst begrænses af ånden/fornuften, og begge mødes de i forestillingen om menneskets anden natur. Den seksuelle kraft perverteres ikke i onani og homoseksualitet, men finder sin rette form i den heteroseksualitet, der udøves med forplantning for øje. Den politiske og den seksuelle diskurs følges ad, og begge tematiserer de "det naturlige liv" inden for forbudets, eller skulle man sige lovens, grænser.

Kant skrev i 1793 *Religionen alene inden for fornuftens grænser* og reelt kunne man omskrive hele denne periodes tænkning som parafraser af denne titel. Kunne Montesquieu's værk ikke have heddet "Den politiske magt alene inden for magtdelingens grænser" og Rousseau's "Menneskets natur alene inden for den almene viljes grænser"? Alle beskriver de et fællesskab, der er givet ved begræns-



ningens kunst - ved mådeholdet.

Det er vel også derfor Marquis de Sade var så forhadet - han kendte jo netop ikke begrænsningens kunst. Hans projekt var jo netop at bryde enhver form for social konvention. Måske er de Sade's ideal identisk med despotiets "princip"? Ville de Sade ikke reducere alt til at være objekter for hans nydelse? Marquis de Sade's hjælpere var ikke mennesker, men reduceret til ting - til objekter, der kunne tilfredsstillte hans begær. Og som sådan kunne de pines, endda destrueres, uden nogen samvittighedskvaler. Er forestillingen om samvittigheden ikke mådeholdets paradigmatisk manifestation? Er samvittigheden ikke at forstå som et overjag, der bombarderer subjektet med forbud?

Jeg vil hævde, at man kan belyse forholdet mellem Orienten og Frankrig (Vesten), mellem den uhæmmede nydelse og mådeholdet ved hjælp af Lacan's tekst om Kant og de Sade (Lacan 1990). Umidledbart ville man måske mene, at hvad Kant var for mådeholdet, var de Sade for den uhæmmede nydelse. Det er imidlertid præcist i tilbagevisningen af denne populære forestilling, at Lacan's "skandale" bestod.

Lacan sætter sig i teksten om Kant og de Sade for at vise, at i virkeligheden var Kant sandheden om de Sade - de Sade's praksis var uselvsk og heroisk, hævdede han. Marquis de Sade var i virkeligheden underlagt loven - hans diskurs var "akademisk" eller snarere encyklopædisk. Marquis de Sade var i virkeligheden "slave" af dette princip, hvilket hans kølige opregninger af perversiteter i værket *120 dage i Sodoma* også synes at indicere. Marquis de Sade var således uselvsk på samme måde som det subjekt, der underlagde sig det kategoriske imperativ, var. Endnu værre hævdede Lacan, at de Sade er sandheden om Kant. Den moralske lov er, i Lacan's forståelse, at side-

stille med et sadistisk overjag, vi nyder at lyde.

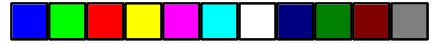
Hvad Lacan viser er således, at nydelsen har en paradoksal struktur. På den ene side er nydelsen umulig - nydelsen kan ikke findes i ren form, den optræder altid som medieret af forbudet/loven. På denne vis er Kant sandheden om de Sade. På den anden side nyder vi i selve afsværgelsen af nydelsen, hvilket er det perspektiv, som en læsning af de Sade's tekster kan åbenbare i Kant's værk. Denne nydelse, som opstår i afsværgelsen af nydelsen, kalder Lacan for mernydelse. Nydelsen er således samtidig umulig og uundgæelig.

Når Grosrichard skriver om despotiet som et spøgelse, er det således ikke uden grund. Han sigter netop til det forhold, at nydelsen er både umulig og uundgæelig. De filosoffer som mente, at de havde afsværget den, konfronteres konstant med den i deres fantasier om Orienten.

Pointen er ikke, at dette er et empirisk konstaterbart faktum. Pointen er snarere, at der ligger en strukturel nødvendighed bag denne beskrivelse af Orienten. Uden denne forestilling om den overdrevne nydelse ville forestillingen om mådeholdet ikke kunne opretholdes. Det spøgelse - Orientalismen - som oplysningsfilosofien afsværger, er således samtidig konstituerende for det selv samme paradigme.

Det er derfor ikke underligt, at jagten på den hemmelige spion udsendt af sultanen var så intens. Det er heller ikke underligt, at man inden for det politiske liv konstant beskyldte hinanden for at anvende despotiske metoder. Orientalismens dæmoni og oplysningstidens mådehold er som to sider af samme mønt. Der er imidlertid flere grunde til, at disse to elementer optræder i samme diskurs.

Skildringen af despotiet er en indirekte måde at angribe kongen og de privilegeredes misbrug af deres magt på. At kri-



tisere kongen ville være landsforræderi. Hvis man ikke ville af med hovedet, var det derfor en god idé at kritisere den orientalske despot for det, som man også mente kongen gjorde sig skyldig i. Det var så op til den enkelte selv at afkode denne kritik. Forestillingen om despotiet var således som et spøgelse, der nedbrød sondringen mellem nær og fjern, indre og ydre, fremmed og familiær. Despotiet både er der, og er der ikke.

En dekonstruktivist ville uden tvivl pege på de netop nævnte aporier: det som både er indre og ydre samtidig, både fremmed og familiært etc., som udtryk for de givne teksters manglende evne til at lukke sig om sig selv. Ud fra en lacaniansk optik ville man ikke erklære sig uenig i, at tekster ofte er modsætningsfyldte og overdeterminerede. Man ville derimod kritisere det dekonstruktivistiske perspektiv for at overse, at der er noget, som holder disse tekster sammen, der ikke kan reduceres til rent diskursive mekanismer (Laustsen 1998a:18-23). Denne kraft bag diskursen om Orienten er begæret. I fantasien er der ingen modsætninger.

Hvad det dekonstruktivistiske perspektiv overser er således, at det sociale bånd har to sider - en overside og en underside, og at denne underside ikke er at regne som tekst i dekonstruktivistisk forstand (Laustsen 1998a:28-33). Fantasierne om overskridelse understøtter på paradoksalt vis de officielle forbud og regler. Det begær, som er investeret i fantasien om despotiet, er således konstituerende for forestillingen om mådeholdet, loven, mv. Af dette følger:

(...) at der ikke er to økonomier (på den ene side en despotisk og totalitær og på den anden side en borgerlig og liberal), men snarere to udskiftelige sprog, som kan beskrive det bedrag, som alle former

for politisk magt næres af (Grosrichard 1998:137-138).

Orienten er sandheden om Europa. Analysen af den perverse Orient er således kongevejen til en forståelse af den europæiske "normalitet". Efter nu at have skitseret fantasiens form lad os gå videre og beskrive dens indhold.

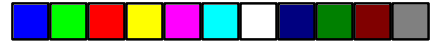
Orientalismens genealogi

Selv om ordet despoti først begynder at optræde i fransk litteratur i begyndelsen af 1700-tallet, mener Grosrichard dog på genealogisk vis at kunne spore fantasien helt tilbage til Aristoteles' skrifter⁵. Kort fortalt forstår Aristoteles den despotiske magt som en pervertering af magten. Perversionen opstår når det magtforhold, der hersker mellem faderen og hans familie, overføres til det politiske forum - til relationen mellem frie mænd. Man kunne sige, at despoten forveksler sine ligemænd med sin kone, børn eller slaver.

Despotiet modstilles således den politiske magt. Den sande politiske magt har det fælles bedste som sit mål, mens despotiet kun tjener mesterens bedste. Aristoteles slutter videre, at man er slave eller mester af natur. Viden spiller ingen rolle i denne relation. Statsmanden derimod har opnået sin position gennem tilegnelse af viden, og ved selv at have prøvet at adlyde. Aristoteles skriver:

På baggrund af alt dette er det indlysende, at der er forskel på herrens herredømme over slaver og en statsmands regeren. Alle styreformers er ikke identiske, selv om nogle hævder, at de er det. En regering af naturligt frie mennesker er forskellig fra herredømmet over mennesker født som naturlige slaver (i Grosrichard 1998: 11).

Aristoteles sondrer herefter mellem for-



skellige former for politisk magt og deres despotiske perversionser. Således er tyranniet afledt af kongemagten, oligarkiet fra aristokratiet og demokratiet fra republikken. Tyranniet, oligarkiet og demokratiet er kendetegnet ved ikke at være en regering til folkets bedste, men derimod til fordel for egen vinding. Problemet for Aristoteles er imidlertid, at han hævder, at ingen kan sige sig fri for at følge sin personlige interesse. Det kan kun Gud. Hvis f.eks. kongemagten således ikke fuldstændig lever op til sit princip, hvorledes adskiller denne sig fra tyranniet?

Aristoteles sonderer ved at hævde, at forholdet mellem den/de styrende og de styrede er anderledes i magtens politiske organisering end i dens despotiske forvrængning. Tyranniet findes kun der, hvor forholdet mellem mænd er ulige af natur. Men heller ikke Tyranniet findes i ren form. Tyrannen må enten underkue sine subjekter eller ophøje sig selv som herre. Han kan f.eks. svække sine subjekters ånd, sprede mistillid mellem dem eller gøre det umuligt for dem at handle. Despoten forandrer således frie mænd til slaver. Videre må tyrannen f.eks. tale om folkets bedste. Tyranniet bliver derfor aldrig andet end quasiperverteret.

Tyrannen må benytte et helt arsenal af magtteknikker for at undertvinge sine subjekter. Men var relationen mellem tyrannen og hans subjekter ikke netop givet som en relation, hvor viden var uden betydning? Og videre, hvis hverken republikken eller despotiet lever fuldt op til sit princip, hvorledes sonderer man da mellem de to?

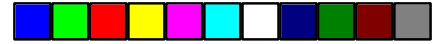
På dette tidspunkt introduceres distinktionen mellem Grækenland, Nordeuropa og Orienten. Det hedder sig, at i Nordeuropa har man åndens kraft, men mangler snildhed. Man kan derfor her lede sig selv og bevare sin frihed, men er ude af stand til at dominere andre. I Orienten findes både intellekt og færdighe-

der, men her mangler åndrighed. Orientens subjekter må derfor forblive underkastet. Den hellenistiske race forsoner den nordiske races åndrighed og den asiatiske races sindighed og snilde. Den er derfor i stand til at herske over andre. Den asiatiske race er ikke i stand til at nå et politisk stadie og må derfor forblive ufri.

Grosrichard's næste store ekskurs omhandler Montesquieu's skildring af Orienten. Montesquieu's problematik har meget til fælles med Aristoteles', og begge møder de samme problemer. Løsningerne på disse problemer synes også at have flere fælles træk.

Montesquieu's udgangspunkt er, at enhver regering må holdes sammen af et magtens princip, der forener dem, der styrer og dem, der bliver styret. Montesquieu nævner dyd, ære og frygt som selvstændige principper, men i virkeligheden er de tre udtryk for en enkelt passion: Kærlighed og frygt. I dette perspektiv er dyden en manifestation af kærligheden til fædrelandet, æren en manifestation af kærlighed til det retskafne, og frygt er baseret på en kærlighed til sig selv. Den korresponderende negative pol er frygten for døden, som er grundlæggende i despotiet, frygten for opinionen som er grundlæggende i monarkiet, og endelig frygten for loven som er grundlæggende i republikken.

Her møder Montesquieu de samme problemer som Aristoteles. Montesquieu hævder på den ene side, at despotiet er en bestemt type af regering, hvis konsiterende princip er, at én mand hersker uden love, og hvor det, der medierer mellem herskeren og hans subjekter, er frygt. Samtidig hævder Montesquieu dog, at despotiet ikke kan findes i ren form. En forestilling om et styre, som opretholdes ved den rene frygt, er absurd. Man må nødvendigvis også nære kærlighed til sin hersker, hvilket på den anden side



også betyder, at herskeren i en vis grad må gøre sig kærlig. I et lidt andet perspektiv kunne man sige, at det aldrig er muligt fuldstændigt at frarøve folks frihed⁶.

Despotiet er derfor en regeringsform, som aldrig lever op til sit princip, og som derfor har en tendens til at korrumpere. Således forklarer Montesquieu de utallige omstyrninger af tidligere regimer. Despotiets regering er således offer for en evig korrupsion, fordi dets princip er korrupt. Det despotiske regime korrumpere stadigt, fordi det er i modstrid med den menneskelige natur.

Det store spørgsmål er nu, hvorledes en regeringsform, som er i modstrid med den menneskelige natur, kan opretholdes. Montesquieu løser problemet ved rekurs til menneskets fysiske natur. Det orientalske despoti er muligt, fordi menneskets passioner i dette område er af ren fysisk natur. Montesquieu hævder f.eks., at hvis den fysiske passion ikke stækkes, vil det ene køns despoti over det andet lede til en korrumpation af det seksuelle forhold, således at interessen i det andet køn svækkes til fordel for homoseksualitet. Med andre ord, seksualiteten i Orienten er pervers.

På tilsvarende vis korrumpere frygten. Klimaet svækker folkets fibre, og de bliver som var de gamle mænd, der frygter den mindste trussel. De er derfor naturlige slaver. I ekstreme tilfælde behøver despoten derfor overhovedet ikke at udøve sin magt. Folket - de underkuede subjekter - reagerer blot af vane og underlægger sig uden problemer den mest simple form for dressur. Denne korrumpation af frygten indebærer, at man i Orienten ikke frygter døden. Dette hænger naturligvis dårligt sammen med Montesquieu's pointe om, at de frygter selv det mindste, men som Lacan hævdede, findes der i fantasien ingen modsætninger.

Som tidligere understreget er fantasmet på den ene side et scenario om nydel-

sen og på den anden side et forsvar mod den selv samme nydelse. Bag fantasmet åbenbarer sig et radikalt intet. Den fuldkomne nydelse er det samme som døden - den rene ikke-identitet. Den blinde søgen mod døden - mod et tidligere uorganisk stadie - var også hvad Freud (1976:9-76) sigtede til, da han skrev om dødsdriften. Dødsdriften var en drift, fordi den cirkulerede omkring det samme "objekt" - døden - i en blind gentagelse. Herved stod driften i modsætning til begæret, som var metonymisk.

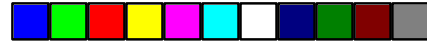
Freud tematiserede dødsdriften som hinsides lystprincippet og dets modulationer. En af disse var realitetsprincippet. Det hed sig, at den rene umedierede lyst var døden - subjektet ville blive brændt op af sine lyster. Det var derfor essentielt, at det psykiske system kunne udsætte lysttilfredsstillelsen for en tid. Således stækker realitetsprincippet den rene lyst.

Kan man ikke beskrive den økonomi, som binder Europa og Orienten sammen i forhold til Freud's begreber om realitetsprincippet og dødsdriften? Er realitetsprincippet ikke homologt med det mådehold, som oplysningsfilosofferne var så betagede af, og er dødsdriften ikke at sammenligne med den rene umedierede nydelse, der findes i Orienten? En nydelse som i realiteten lægger landet øde, som var det en ørken.

Lacan taler om, at man skal gå gennem fantasmet og kortlægge dets koordinater. Lad os nu tage nogle yderligere skridt gennem fantasien om Orienten. Fokus er nu særligt fantasien om den fuldstændige og ustækkede magt.

Magtens økonomi 1: Blikket, tegnet og det totalitære

Sultanen giver en skriftlig ordre til, at et givet barn skal blindes, og denne ordre gives til den, som tilfældigvis først kommer til stede,



for i Persien er der ingen officiel bødde (...). Når ordren er bragt til seraillet [haremsbygningen, CBL] forstås den hurtigt, idet den frembringer råb og gråd, men til sidst må barnet udleveres. Eunukkerne bringer ham til den grusomme budbringer, som tilkaster dem ordren (...). Idet han sætter sig på hug, griber han barnet, lægger det over knæene med opadvendt ansigt og griber barnets hoved med venstre arm. Derpå åbner han med én hånd barnets øjenlåg, holder sin dolk i spidsen og river pupillerne ud den ene efter den anden hele og uskadte, som åbnede han en valnød. Han lægger dem i sit lommetørklæde og bringer dem til Sultanen (citeret i Grosrichard 1998:55)?

Ovenstående citat stammer fra Jean Chevalier Chardin's *Voyages en Perse* fra 1686. Citatet udtrykker ifølge Grosrichard det despotiske scenario per se. Grosrichard skriver som kommentar:

Alt i denne tekst af Chardin skildrer den despotiske magt på den måde, som den mødte den europæiske rejsende i det syttende århundrede. Ordren: En ikke-udtalt ordre som skal udføres øjeblikkeligt og på stedet. Målet som skal opnås: At komme i besiddelse af blikket. Budbringeren: Den første som dukker op, og som overdrages al magt, men kun i kraft af en narrativ handling gennem hvilken vi ser, at underkastelse er både øjeblikkelig og uden kommentar. Denne handling karakter af gentagelse; dens karakter af et ensformigt og uundgåeligt ritual, for intet rum er givet for selv det mindste initiativ. Og så, mellem kom-

mærne, analogien med et *lettre de cachet*... (Grosrichard 1998:55-56).

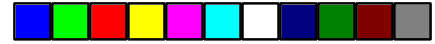
At man skal lyde sin hersker blindt, blev således taget mere end bogstaveligt: Intet undslipper kejseren, kongen eller sultanens blik. At herske er således at have et allestedsnærværende blik. Hvis herren er almægtig, må hans blik naturligvis kunne gennembore alt. Tilsvarende er herrens subjekter "blinde", og de må derfor adlyde deres herre blindt. Grosrichard skriver:

Derfor er det at være herre, at se. Despoten kan være åndssvag, gal, uvidende, beruset eller syg, men hvad betyder det, så længe han kan se. Ikke at kunne se indebærer at være fordømt til at adlyde. I det despotiske regime, hvor adlydelse altid er "blind", er den blinde det emblematiske udtryk for subjektet (Grosrichard 1998:56).

Det hedder sig i gammel persisk lov, at en blind mand ikke kan blive sultan. Derfor var det centralt, at blinde potentielle konkurrenter. Sultanen fik mange børn med kvinderne i haremet, og de fødte drengebørn var potentielle trusler til sultanens magt. Den manglende evne til at se, indebar en manglende evne til selvstændigt at reflektere.

Fantasien om den totale underkastelse indebar således en forestilling om, at sultanens subjekter ikke kunne adskille deres egen vilje fra sultanens, eller snarere at deres vilje var at fuldbyrde sultanens vilje - uanset om det betød, at de måtte give deres liv. Friheden var totalt knægtet, da sultanens subjekter ikke engang kunne sige "jeg".

Sultanens hof er i denne, som i så mange andre sammenhænge, en miniature af det omgivne samfund. De blinde børns underkastelse dannede således



forbillede for, hvordan folket bør underkaste sig sultanens vilje.

Sultanen er herre over blikket. Han besidder det, hvilket bliver meget konkret i forhold til de pupiller, der bliver bragt ham. At kejserens subjekter må adlyde blindt betyder ikke, at de må se gennem sultanens blik. Det centrale er, at sultanen ser uden at blive set. Sultanen ser alt netop, fordi ingen ser, når sultanen retter sit panoptiske blik mod dem. F.eks. skulle sultanen gå forklædt rundt i byen, og så han f.eks. en handlende, som snød på vægten, ville den handlende øjeblikkeligt blive henrettet. Hvis sultanen var afhængig af at skulle overvåge sine subjekter, hvis hans herredømme forudsatte, at han udøvede sit udsyn, og at han blev set, så ville dette herredømme ikke være fuldstændigt.

Dette uhyggelige blik, som kan se alt, men ikke selv bliver set, havde allerede Bentham beskrevet i sine værker om Panoptikon. Panoptikon var for Bentham en konstruktion, der skulle lette overvågning. Det paradigmatisk eksempel er et fængsel, men princippet kunne anvendes i en hvilken som helst institution. Jacques-Alain Miller⁸ beskriver Bentham's panoptikon således:

Apparatet er en bygning. Den er cirkulær. Der er på hver etage celler rundt i dens omkreds. I midten et tårn. Mellem midten og den omkransende bygning er en neutral mellemliggende zone.

Hver celle har et vindue vendt mod det ydre, konstrueret således, at luft og lys kan komme ind, mens udsynet mod det ydre er spærret; hver celle har også en tremmedør, som åbnes indad, således at luft og lys kan passere til bygningens centrale kerne.

Cellerne kan overvåges fra rummene i det centrale tårn, mens

et system af skodder forhindrer, at de andre rum og deres beboere kan ses fra cellerne.

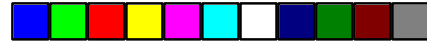
Bygningen er omkranset af en ringformet mur. Mellem denne mur og bygningen er en sti til patruljering. Der er kun én indgang til eller udgang fra bygningen gennem den ydre mur.

Bygningen er fuldstændigt lukket (Miller 1987:3).

Baggrunden for Bentham's projekt var hans utilitarisme, hvilket indebærer, at han i alt, hvad han foretog sig, stilede mod at maksimere nytte. Panoptikon skal forstås i forbindelse med denne ambition. Gennem denne konstruktion kunne ressourcerne ved overvågning minimeres, da fangerne, eleverne, patienterne eller andre overvågede sig selv. Panoptikon var konstrueret således, at den vogter, lærer eller læge, der var placeret i apparatets midte, kunne overvåge alle. Naturligvis ikke på samme tid, men det centrale var, at det var heller ikke var nødvendigt. Fangerne kunne ikke se, om deres vogter netop overvågede dem, og selve truslen om at blive overvåget var således nok.

Tårnet i midten af panoptikon fungerede som et allestedsnærværende øje, der kunne se alt. Dette øje kunne se alt, præcist fordi det var usynligt. Panoptikon indebærer således privatsfærens destruktion, da en sfære uden for dette øje var umulig at opretholde. Og i den forstand at subjektets frihed fordreder, at man kan lægge en distance til samfundet (hvor illusorisk dette ellers ville være), var Panoptikon ensbetydende med subjektets død som bevidst, handlende og reflekterende individ.

Princippet bag Bentham's utilitarisme - at alt havde en pris, at alt kunne gøres op i nytteenheder mv. - var i bund og grund et totalitært princip. Bentham ville den totale kontrol og den totale transpa-



rens. Mennesket forsvandt totalt i Bentham's gigantiske regnestykke. På samme måde forsvinder mennesket i Orienten. For Bentham var det sådan, at intet havde værdi i sig selv. Alt havde værdi eller rettere nytte i forhold til noget andet. På tilsvarende måde bliver alt målt i forhold til den værdi, det har for sultanen. Hvis noget ikke længere havde værdi for sultanen, kunne det destrueres eller, hvis det var hans subjekter, ombringes.

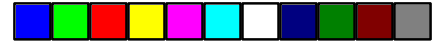
Sultanen sugede al kraft ud af sine omgivelser og efterlod en ørken efter sig. Der kunne kun være én by i landet; eller snarere det eneste, der kunne have en selvstændig eksistens, var sultanens palads. Alt andet havde ingen eksistens i sig selv. De, der stillede sig uforstående over for sultanens udpining af sit land, havde således ikke forstået, at der ligger en logik bag, og at sultanens magt er konstitueret gennem et sådant totalitært princip, der reducerer alt til støv. Det eneste, der har betydning, er sultanens nydelse, og alt er reduceret til objekter for denne.

Hvis man følger logikken, så vil én, der er sultanen en tro tjener, vise dette ved at demonstrere, at sultanen besidder blikket. På denne måde demonstrerer man blind lydighed. Det er derfor normalt, at man bøjer hovedet for sultanen, således at man ikke kan se hans blik. De, der har set filmen *Den sidste kejser*, kan sandsynligvis erindre dette. I denne film vender alle den forbudte bys indbyggere blikket mod jorden og/eller ryggen mod kejseren, når han nærmer sig. Denne kejser sidder skjult i en bærestol. Kontakten mellem kejseren og hans subjekter mindskes yderligere ved, at kejserens bærere bærer kejseren løbende. Hvis Orientens kejsere eller sultaner endelig lader sig se, er det ofte under strenge restriktioner. Ofte er kejseren eller sultanen den centrale aktør i en gigantisk teaterforestilling, der løber af stabelen få og udvalgte gange om året⁹.

Forestillingen om signifikanten korresponderer til forestillingen om blikket. Sultanens segl, som det "lettre de cachet" eunukken i det indledende citat er forsynet med, giver dens besidder en fuldstændig magt. Men denne magt er samtidig baseret på den totale afmagt. Sultanen "kommunikere" gennem et blink med øjet eller en let løftet hånd. Disse tegn er ikke tegn i traditionel forstand, men snarere signifikanter. Det er langt fra givet, hvad sultanens vilje er. Det er derfor op til den, der tjener sultanen, at fortolke disse signifikanter. Sultanen står derved ikke til ansvar for, hvad han siger og gør. Dette ansvar er overladt til hans tjenende ånder, der kan imødesætte strenge straffe, hvis ikke de blindt adlyder disse signifikanter.

Ordren adlydes, som var den lysende klar. At spørge til meningen med ordren eller om, hvordan den bør udføres, ville være ulydighed, da man derved ikke underlægger sig sultanen blindt. Man sår ved en sådan handling tvivl om sultanens autoritet. Man modtager derfor sultanens signifikanter i total tavshed. Det følger også heraf, at det er uden betydning, hvem sultanen er. Der skulle endda være eksempler på, at man har udført ordrer i sultanens navn, efter at denne var død. Videre ville det at tage initiativet til at fortælle, at man agter og adlyder sultanen, være at drage sultanens eneret til signifikanten i tvivl. Dette er naturligvis helt parallelt til sultanens monopol på blikket.

For sultanen synes troen på Islam og i særdeleshed troen på Koranen som den hellige bog at være ideelt tilpasset sultanens herredømme. Islam lærer først og fremmest de troende at adlyde signifikanten blindt. At læse forkert op af Koranen er således at betragte som et brud med loven. Respekten for disse signifikanter er enorm og at sidestille med respekten for sultanens segl. Det centrale er ikke at



kunne udlægge Koranen, men derimod at kunne læse korrekt op. På samme måde gælder det i forhold til sultanens lov, at jo mere arbitrær og uforståelig loven er, jo mere adlyder man. Ingen undslipper Koranens bud, præcist fordi det at adlyde er at underlægge sig en række signifikanter, som ikke behøver at blive forstået.

Mere teknisk er det særlige ved despotiet, at her falder loven og dens udsigelse sammen. Sultanen udsiger loven, men er samtidig også selv loven. Loven, qua signifikant, meddeler sig selv. Ikke fordi den er entydig og transparent, men fordi der ikke findes et register, i hvilket loven kan reflekteres. Dette er i det hele taget definerende for den totalitære lov (Laustsen 1998c:1-4, 17-25).

Som en illustration kan man referere til princippet bag Hitlers magt. Det centrale var, at Hitlers ord havde Gesetzkraft (Laustsen 1998b: 5). Føreren ord var lov. Det var dog ofte ganske uklart, hvad føreren ønskede. Nogle har ligefrem forklaret Holocaust med, at de involverede "arbejdede mod føreren". Den totalitære stat har sjældent noget klart hierarki af organisationer, men derimod en lang række "stater" i staten. Hitler spillede ofte disse forskellige organisationer ud mod hinanden. Den anden side af dette var, at de forskellige personer og deres organisationer forsøgte at tilfredsstille Hitler i håbet om at bevare magt og privilegier.

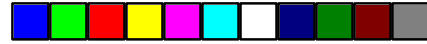
Når nazismen endte i Holocaust, skulle det således i forhold til denne forklaring være, fordi alle forsøgte at overgå hinanden i radikalitet i forsøget på at tilfredsstille førerens vilje. En vilje som sjældent var eksplicit formuleret. På lignende vis er sultanens subjekter tvunget til at gætte sultanens ønsker. Dette ønske kan få disse subjekter til at udføre de mest barbariske handlinger. Videre har barbariske handlinger altid været lettere at udføre i en andens navn.

Den mytiske lov¹⁰ er således at regne som et traumatisk påbud, der aldrig kan inderliggøres. Den psykoanalytisk inspirerede socialkritik taler derfor ikke om internationalisering af normer, regler, påbud mv., men i stedet om loven som noget man aldrig kommer på højde med.

Som bekendt blev urfaderens kraft i Freud's fortælling i *Totem og Tabu* (1961) blot større, efter hans sønner havde slået ham ihjel. Loven/forbudet mod at have mere end en kvinde blev således konstitueret qua mordet på faderen. Det, der konstituerede pagten mellem brødrene, var den skyld, som mordet afstedkom. Sådan beskriver Freud incestforbudets og de andre konstitutive forbuds genese. Det væsentlige er imidlertid, at dette er en fortælling. Ingen kunne nogen sinde have oplevet urfaderens herredømme, da fællesskabet først konstitueres efter mordet. Mordet foregår i en mytisk fortid.

Landmåleren i Kafka's fortælling *Slottet* illustrerer ligeledes, hvad det vil sige at være subjekt for loven. Romanen skildrer landmålerens utallige forsøg på at blive budt indenfor bag slottets mure, men hans anstrengelser er forgæves. Han er blevet hidkaldt (interpelleret) for at udøve sin gerning i slottets landsby, men det bliver aldrig klart, hvori hans opgave består, og om man i det hele taget er interesseret i hans kunnen.

Landmålerens fejl består således i, at han tror, at interpellationerne har deres grundlag i et rationelt regime. Han overser således, at slotsherrens påbud er givet som lov, ikke fordi de er rationelle, men fordi de simpelthen er lov. Landmåleren kan ikke kapere tanken om, at loven ikke udtrykker en rationalitet. Lovens grund er en afgrund. Landmålerens forsøg på at aflure loven dens hemmeligheder er dømt til at mislykkes, fordi loven er grundløs. Landmålerens søgen efter en mening bag loven støder konstant mod lovens egen meningsløshed.



Ingen får nogensinde adgang til slottet (loven).

Mere radikalt kan man hævde, at slottet er landmålerens opfindelse. Slottet og loven er produkter af hans begær - af hans søgen efter identitet og af hans fornægtelse af den symbolske kastration. Som Josef K i *Foran loven* tror landmåleren, at der er en instans, som trækker i trådene bag hans ryg. De fleste af Kafka's romaner og historier handler i bund og grund om forsøgene på at komme på højde med loven. Forsøg som naturligvis er dømt til at mislykkes, da en sådan lovens rationalitet ikke findes.

Med andre ord, Lacan's, er Slottet og Loven imaginære konstruktioner. Slottet og Loven spiller rollen som "den store Anden". I realiteten findes der dog ikke nogen skjult mester. Eller rettere denne mester får kun være - symbolsk prægnans - gennem subjekternes imaginære investeringer i hans navn og position. Sultanen i Vestens fortællinger om Orienten har samme rolle. Sultanen giver loven, trækker i trådene, men i virkeligheden er sultanen intet uden de subjekter, som gør hans ord til lov. Disse imaginære investeringer skjuler, at samfundet ikke holdes sammen af en mester, men at dets kerne er en radikal intethed¹¹.

På samme måde som Lovens palads og Slottet i Kafka's fortællinger er uigennemtrængelige er også sultanens palads lukket land for hans subjekter. Denne lukkethed er med til at bevare lovens mytiske kraft og til at skjule, at sultanen ikke er andet end en imaginær konstruktion.

Når f.eks. sultanen sætter sit segl på et dokument, er det nærmest helligt. At røre ved sultanens segl er udtryk for en manglende respekt. Sultanens ordrer bliver derfor båret i særlige tasker for at undgå, at nogle skulle røre ved dem.

Sultanens magt er således ikke delegeret, men snarere transmitteret. Den, der besidder sultanens segl, kan handle som

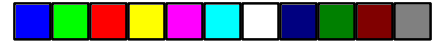
var han sultan. En transmission, der er mulig fordi den, der bærer seglet, intet er i sig selv. Sultanen er reduceret til sit navn/segel, og sultanens subjekter er reduceret til blotte bærere af dette navn. Dette er formelen for den fuldstændige transmission af magt.

Magtens økonomi 2: Herre og slave

Når sultanens højre hånd, viziren, udøver sin magt, gør han det, som var han sultan. Men ligesom sultanen kan gøre en tilfældig til vizir ved at udstyre ham med sit segl, således kan han også trække dette segl tilbage og reducere viziren til det rene ingenting. Magten gradbøjes ikke i et hierarki. Den tilhører den eneste ene, og transmitteres til dens udøvere.

Viziren må derfor begære som sultanen. Han må begære alt det, som sultanen begærer. Viziren må spille rollen som herre - som sultanens forlængede arm, og må i den sammenhæng herske med samme brutalitet og vilkårlighed som sultanen. På den anden side må viziren spille rollen som slaven, der blot forsøger at tilfredsstille herrens (sultanens) begær. I denne rolle er viziren frarøvet ethvert initiativ. Vizirens position er derfor nærmest umulig, og det er næsten givet, at det ender med, at sultanen lader viziren henrette.

Det centrale for viziren er ikke blot at begære det, som sultanen begærer, men derimod at blive objekt for sultanens begær. Lacan's doxa, "at begæret er begæret efter den Andens begær" (Lacan, 1977b:11, 235), kan kaste lys over dette. Viziren ønsker at blive objekt for sultanens begær. Det problematiske er imidlertid, at hvad sultanen begærer, forbliver en gåde. Sultanen er "Anden" i denne forstand - den instans hos hvilken subjektet søger anerkendelse, men samtidig en instans, der er ude af stand til at formidle en sådan. Det er derfor Lacan skrev



“Anden” med stort - for at markere, at den Anden er den, der forbliver Anden for subjektet.

Fra en lidt anden vinkel kan man sige, at sultanen er vizirens opfindelse; en imaginær konstruktion - en måde hvorpå denne kan give sit begær retning. Fantasmet om at være for den Anden, hvad den Anden begærer, sætter scenen for et metonymisk begær (Lacan 1977a:175). Begærets uopfyldelighed er således det, der holder det i live. Hvis begæret blev opfyldt og nydelsen realiseret, ville det betyde subjektets død.

Det eneste øjeblik, hvor subjektet kan være sikker på, at han er for sultanen, hvad sultanen begærer, er det øjeblik, hvor han giver sit liv til sultanen. Kun ved dødens indtræffen kan subjektet være sikker på, at det er objekt for sultanens begær.

Fantasi om Orienten giver på denne måde Hegels (1977:111-118) fortælling om herren og slaven i *Åndens fænomenologi* en interessant drejning². Man kan sige, at slaven står over for et ubehageligt valg mellem “pengene” (selvbevidsthed) og livet. Slaven vælger som bekendt livet til fordel for “pengene”, og må derfor trælle for herren. Den anden mulighed - at vælge “pengene” frem for livet - er ikke nogen reel mulighed, da man i så fald mister begge. Hvad er pengene værd, hvis man ikke er i live. Herren må imidlertid også lade sig stække, når han indser, at hans herredømme begrænses af, at han ikke kan slå slaven ihjel. Resultatet bliver som bekendt noget tredje - en form for pagt mellem herre og slave baseret på en erkendelse af gensidig afhængighed.

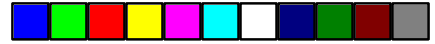
Hvad består da den før nævnte drejning i? Kort fortalt består denne i, at slaven hverken har livet eller pengene - slaven er hverken sikret liv eller selvbevidsthed. Intet forhindrer sultanen i at slå slaven ihjel, og lever slaven er det kun for at tilfredsstille sultanens begær. Derfor er

valget mellem pengene og livet ikke så lige til. Som nævnt er det først i det øjeblik, at sultanens subjekter ofrer sig for sultanen, at de ved, at de har tilfredsstillet sultanens begær. Således vil man kunne forklare den manglende frygt for døden, som findes i Orienten. Relationen mellem sultanen og hans subjekter bliver aldrig dialektisk, og som følge heraf dannes der heller ikke grundlag for nogen form for socialitet. Det giver ikke nogen mening at tale om et fællesskab, da alt udelukkende eksisterer for sultanen.

Hvad er da prisen for sultanens magt? Prisen er, at sultanen reduceres til den, der blot udfylder en rolle. Sultanens er så optaget af sin nydelse, at han i realiteten er ude af stand til at regere. Sultanen er sultan, fordi han er almægtig, og som sådan kan hans herredømme ikke være afhængigt af, at han udøver det. Han delegerer derfor sin magt til viziren. Han kan derfor kun have magten ved at uddelegere den.

Forholdet mellem sultanen og viziren er på mange måder parallelt til Ernest Kantorowitz's teori om kongens to kroppe - den jordiske og den sublime krop. Viziren kropsliggør kongens jordiske krop, mens sultanen inkarnerer den sublime. Freud skriver følgende om denne ospaltning i kongens to kroppe:

Frazer [Sir James Frazer, forfatter til *The Golden Bough*, CBL] ser i disse forhold årsagen til, at der i historiens udvikling til sidst skete en deling af det oprindelige præstekongedømme i en gejstlig og en verdslig magt. Kongerne, der var stærkt trykkede af byrden af deres hellighed, levede ude af stand til at udøve herredømmet i jordiske anliggender og måtte overlade dette til lavere, men handlekraftige personer, der var rede til at give afkald på den med kongevær-



digheden forbundne ære. Af disse personer opstod derefter de verdslige herskere, medens den nu praktisk betydningsløse gejstlige overhøjhed forblev hos de tidligere tabu-konger (Freud 1961:49).

Despoten er tvunget til fuldt ud at leve op til sin rolle. Hans personlige karakteristika er uden betydning. Sultanen er reduceret til sit blotte navn, og til at sidde hengemt i sine paladseres inderste. Ved særlig festlige lejligheder kan han vise sig iklædt pomp og pragt. Opslugt af sin nydelse reduceres sultanen til det rene ingenting. Alt hvad man behøver for at herske er et navn, og det omvendte er også gældende; at den, der hersker, kun er et navn. Med andre ord: Sultanen/den store Anden er garant for den symbolske orden gennem hvilken subjektets begær må artikulere sig.

Den fuldstændige magt kan således ikke besiddes, men det er netop det, der gør den fuldstændig. Magtens økonomi er fuldendt, fordi den reducerer alle til agenter inden for denne. Hvad driver da denne økonomi? Intet, eller retter et gigantisk hul, der aldrig kan fyldes ud¹³.

Gåden bag despotiets stabilitet er, at det hele tiden reproducerer det grundlag, som det baserer sig på. Det er ikke kun forholdet mellem viziren og despoten, der er underlagt denne dynamik. Forholdet gentages i det uendelige på alle niveauer. Grosrichard forklarer denne dynamik i forhold til Lacan's begreber om det symbolske og det imaginære:

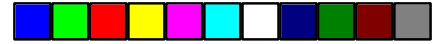
Dette samspil mellem det symbolske og det imaginære, mellem adlydelse og tro, mellem frygt og kærlighed gentages på alle niveauer af den despotiske kæde. Så snart viziren, som før intet var, har fået overdraget seglet, bibringer han den imaginære despot væren, og

straks bliver despoten despot i øjnene af dem, som han har delegeret sin magt til, som så herefter, osv. Dette er grunden til, at det er essentielt for den despotiske magt at blive transmitteret udelt, at mangedoble de scener, som forbigående understøtter Navnet. Enhver symbolsk konstruktion svares således af en ny imaginær konstruktion af despoten, hvis fiktive storhed derved vokser, og som bekræftes i hvert tilfælde. Det er derfor det orientalske despotiske systems styrke, at det *fremprovokerer* en nødvendig *tro* på, at despoten er overalt, selv om han i realiteten ikke er nogen steder; at han er almægtig, når han i sig selv er intet; at han er unik og singular, når han er som alle og som ingen (Grosrichard 1998:83).

At sultanen er alt og hans undersætter intet, eller rettere at de kun er noget i forhold til sultanen, ser man også i organisationen af sultanens hær. Sultanens soldater skalsværge to eder. Én til deres sultan og én til deres kammerater. De er alle brødre, fordi de alle har den samme fader - sultanen. De kan kun identificere sig med hinanden, fordi de identificerer sig med den samme herre¹⁴. Hvis denne herre ikke var, ville båndet mellem sultanens subjekter også brydes.

Disse soldater er reduceret til rene signifikanter. De lader sig reducere til deres fjer, striber, farver mv., attributter som i bund og grund henviser til, hvad disse subjekter er i forhold til sultanen. Det vil sige de lader sig reducere til deres positionering i det symbolske - til signifikanter (fjer, striber osv.) som henviser til en mester-signifiant¹⁵ (sultanens navn, segl osv.).

Sultanen er dog også underlagt en lov. Han må, som sine subjekter, adlyde Is-



lam. Denne lov, som sultanen lyder, er dog forskellig fra den, som sultanens subjekter må lyde. Den religiøse lov er nedskrevet og derfor uforanderlig. Videre er den respekteret af alle. Despoten konsulterer ofte den højeste religiøse leder, der benævnes Pontiff'en. Denne har dog ingen reel magt og er som viziren og alle de andre medlemmer af sultanens rige underlagt sultanens forgodtbefindende.

Despoten legitimerer sig således ved blindt at underlægge sig en anden og høre herre. Despoten kan derfor aldrig fuldt ud være enehersker, eller rettere han kan kun være det, ved ikke at være det. Dvs. han kan kun autorisere sig som den højeste autoritet – som sultan - ved at underlægge sig en anden herre - Allah. Loven (Allahs) giver således kraft til den (sultanen), der bryder den. Ved at referere til en lov højere end sultanens lov giver sultanen denne lov en transcendens, og samtidig giver denne reference ham mulighed for tale imperativt¹⁶. Loven er således ikke nogen begrænsning overhovedet, eller fra en lidt anden vinkel, loven giver sultanen, og sultanen giver loven. Magtens økonomi er fuldendt.

Inden for sultanatets vægge

For sultanens subjekter synes sultanatet fjernt og fremmed¹⁷. Sultanatet er struktureret som et gigantisk fort, hvor den ene borggård følger den anden. Stadig færre får adgang jo længere, man trænger ind i paladset. Blot det at trænge ind i forbudte zoner er at regne for en personlig fornærmelse af sultanen. Det magtens princip, som danner grund for forholdet mellem sultanen og viziren, gentages her. Indbyggerne i de forskellige gårde holder opsyn med hinanden. De, der bebor den yderste gård holdes under opsyn og får deres ordre fra dem, som bebor den anden yderste gård osv. Inderst i paladset sidder som nævnt sultanen.

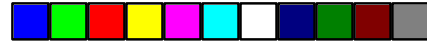
Alle disse medlemmer er givet ved én

ting. De mangler et eller andet, og de henviser derved til den, der har og er alt. Eller i et psykoanalytisk vokabular: henviser til den som besidder fallos eller til den, som ér fallos (dvs. fallisk signifiant/mestersignifiant)¹⁸. Det mest åbenlyse eksempel på denne værensmangel er naturligvis eunukkerne, som er kastrede.

Den traditionelle forklaring på dette er, at de derved ikke er trusler i forhold til sultanens magt, men Grosrichard's tese er altså anderledes. Ved at lide af en værensmangel, henviser eunukkerne til den, som er fuldendt. Dette er basalt set funktionen for alle i hoffet. Eunukkernes kastration henviser til sultanens seksuelle omnipotens, de blinde til sultanens alledsnærværende blik. Dværgene, narrene, de stumme, kvinderne og børnene har tilsvarende funktioner. Enhver identificerer sig således med en af sultanens attributter og danner derved en negativ pol til disse.

Normen er således monstrøsitet. Disse monstres kvalitet er, at de ikke blot metaforisk henviser til sultanens omnipotens. De blinde adlyder blindt, fordi de er blinde. De døvstumme siger ikke sultanen imod, fordi de ikke har talens kraft osv. Man kunne sige, at det despotiske består i at tage det bogstaveligt, som der i andre regimer henvises til gennem metaforer.

Det forholder sig således ikke sådan, at de, der er mest mænd, tættest på de normale, er de mest værdifulde for sultanen. Tværtimod. Jo mere forkrøblet, des mere værdifuld. F.eks. sondres mellem sorte og hvide eunukker. De hvide eunukker er blot steriliserede, mens de sorte har fået kønsdelene afklippet. I virkeligheden bliver eunukkerne klassificeret i fire grupper: De, der er født som eunukker, de som har fået alt skåret væk, de som er blevet steriliserede og de, som er født så forkrøblede, at de ikke kan have seksuel omgang. Disse, der er blevet begavet med naturlige



ge deformiteter, er af den højeste værdi. Manglen bliver samtidig en styrke, jo mere forkrøblet jo mere værdifuld. Der skulle endda være eksempler på folk, som kastrerede sig selv. Sultanen skulle være blevet meget begejstret, da han fik en eunuk forærende, der samtidig var blind, stum og dværg. Hvad mere kunne man ønske sig?

Hvad er eunukken? Eunukken er hverken mand eller kvinde. Hvis man følger Lacan's tænkning kunne man sige, at eunukkens position er givet før den mandlige og kvindelige position. Kastrationen er primær, og henholdsvis den mandlige og kvindelige position er to måder at kultivere dette kastrationens traume på. I den filosofiske og religiøse tradition har kvinden typisk være tænkt som en, der, i modsætningen til manden, ikke levede op til sin essens. Eva blev ifølge overleveringen skabt af ét Adams ribben¹⁹. Lacan definerer den mandlige position som "alt" og den kvindelige som "ikke alt"²⁰. Grosrichard (161-162) skriver:

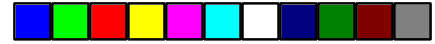
Hvad hvis vi i stedet for forgæves at søge eunukken mellem de to køn, som eksisterer naturligt og for altid, gjorde eunukken primær, således at de to køn ville blive defineret i relation til ham? Hvad nu hvis eunukken, som sofisten, blev indregnet under den *andens* køn, gennem hvilket kønnene kommunikerer? Hvad hvis forskellen mellem kønnene kom efterfølgende og kastrationen først, og man kun blev en mand eller en kvinde i relation til denne. Det hævdes ikke, at eunukken er *hverken* mand eller kvinde. Heller ikke at han *samtidig* er mand og kvinde. I forhold til kønslighedens logik er han hverken en ikke-væren i form af et intet, eller væren i form af at være alting. Men han er billedet

på selve alteriteten, den Anden, som vækker alle de andre, lærer dem at begære; han er slaget eller bruddet, som forbinder kønnene og gør deres forbindelse både nødvendig og umulig, fordi eunukken altid er imellem de to (er det ikke hans funktion?) og man kunne sige, at han ligger i sengen midt mellem dem - endda og måske netop, når man er mest sikker på, at han ikke er der (Grosrichard 1998:161-162).

Eunukken er således hverken "alt" eller "ikke-alt", hverken kvinde eller mand, men den, der åbner sondringen mellem dem. Det er derfor heller ikke underligt, at det er eunukkerne, som tildeler sultanatets beboere deres roller. Eunukken henviser til sultanen, og viser at han er "alt", og han sikrer, at alle andre er "ikke-alt", f.eks. ved at blinde sultanens børn, holde kvinderne i haremets adskilt og derved forhindre homoseksualitet osv. På samme måde som eunukken ligger midt i sengen mellem manden og kvinden, står eunukken mellem sultanen og hans subjekter. Sultanen tager basalt set rollen som manden - som den, der er "alt", og subjekterne tager rolle, som dem, der er "ikke-alt"²¹.

De tableauer, som eunukkerne deltager i, skal, ud over at grundlægge sultanens magt, tegne som forbillede for, hvordan man underlægger sig sultanen, som den eneste ene, den almægtige... Man kunne generalisere Grosrichard's tese og hævde, at vi alle er eunukker. Vi mangler alle. Vi lider under kastrationens traume. Kastrationen er symbolsk - over for loven står vi alle som kastrerede. Loven skaber et hinsides - et nydelsens domæne, og kløver derved subjektet mellem dets værensmangel og dets narcissistiske søgen efter at udfylde denne mangel.

Igen står vi over for en paradoksal fi-



gur. Loven (qua kastration) igangsætter begæret ved at skabe illusionen om noget hinsides loven. Samtidig leder denne proces frem mod ønsket om at overskride loven og generobre den tabte væren. Loven er således både muliggørende og begrænsende.

Samme paradoks opleves i sultanens hof. Over for sultanen er alle kastrerede - sultanen stjæler deres nydelse, men samtidig foranlediger denne mangel en mer-nydelse. Et ønske om at blive anerkendt ved at underlægge sig sultanen, og derved en accept af trældommen. Subjektet begærer således sin egen undertrykkelse²².

Det er afgørende for dem, der er af sultanens blod, at vise, at sultanen er "alt", og at de ikke gør krav på ligeværd. De fleste af sultanens børn bliver enten til aborter eller bliver kvalt umiddelbart efter fødslen. Andre, der overlever, bliver enten fængslet eller blindet. Dem, der går en mindre grusom skæbne i møde, slipper ofte med at blive sendt i eksil. Disse er sikre, så længe de er børn. Det er derfor almindeligt, at disse regelmæssigt sender deres afklippede og afbarberede hår til sultanen for derved symbolsk at vise, at de ikke er mænd, men stadig har et barns krop. Herved viser de, at de ikke er i stand til at herske. Ideen om en efterfølger på tronen er absurd, og ingen børn bliver derfor opdraget til at erstatte sultanen. At være despot er ikke noget man lærer, men noget man er - og vel at mærke kun én ad gangen.

Kvindernes rolle i haremet er også interessant. Også de mangler noget. De har ikke retten til deres egne drifter. Deres seksuelle ydelser er forbeholdt sultanen. Disse sover derfor to sammen i en celle med en sort eunuk imellem sig. De bliver yderligere overvåget af en gammel kvinde, som holder opsyn med haremet. Haremet er således nærmest et fængsel. Sultanen nyder sine kvinder - ikke den enkelte

kvinde, men snarere mængden af dem. Kvinderne står over for sultanen, som de mange står over for den ene. Polygamiet er derved naturligt, idet det understreger, at de mange kun eksisterer for den ene. Deres eneste funktion er at tilfredsstille sultanens umættelige nydelse.

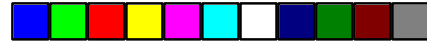
Men måske er det omvendt. Måske er det i virkeligheden kvinderne, der har magten. Måske er det sultanens mor (Valide), der er den mægtigste. Sultanen besøger hende ofte og sætter sig først efter, at han har bedt moderen herom tre gange. Sultanen viser den totale underkastelse i forhold til sin moder.

Måske lysterne ikke svækkes af eunukkernes tilstedeværelse, men derimod pirres. I haremet udvikles et hemmeligt kodesprog, gennem hvilket man kan kommunikere til hinanden. Man sender forskellige frugter og andre objekter, der kan tydes som var de en rebus. Dette sprog, som kan udtrykkes uden at blive set, kaldes "salaam".

Måske vækker og pirrer forbudene blot begæret. Måske er forestillingen om den perverse Orient - om den almægtige sultan og de underkuede subjekter - blot et produkt af en europæisk diskurs.

Oplysningens dialektik

Vi er nu fremme ved spørgsmålet om fantasiernes status. Er de adækvate beskrivelser af Orienten? Spørgsmålet er et forkert spørgsmål, hvis det stilles til Grosrichard's bog. Det centrale er ikke, hvorvidt beskrivelserne af Orienten korresponderer med, hvordan Orienten virkelig er, men derimod hvilken funktion disse beskrivelser har for dem, som ytrer dem og der, hvor de ytres. Forholdet mellem Vesten og Orienten, som jeg har forsøgt at indkredse som forholdet mellem mådehold og excess, mellem realitetsprincippet og dødsdriften, mellem det normale og det perverse..., er en forskel, som er sat i en europæisk diskurs. Ja må-



ske netop det europæiske er at sætte den forskel.

Identifikationen af det europæiske med det regelmæssige, med loven, det egentlige, det normale.... fører til en fornægtelse af det mytiske, det uegentlige, det perverse.... Barbariet har ikke hjemme i Europa. Men måske har denne fornægtelse af det uegentlige og det barbariskes eksistens ført til et endnu større barbari. Eller om ikke andet så gjort et sådant barbari muligt. Forestillingen om det rene, det paradisiske, det oplyste og det fuldkomne er naturligvis ikke kun en europæisk idé, men dog stadig i høj grad en idé, som er uadskillelig fra den europæiske historie.

Forestillingen om en oplysningens dialektik er efterhånden blevet en klassisk kritik af et europæisk overmod. Horkheimer og Adorno's idé var, at Europas fornægtelse af det mytiske - af det, som ikke kunne tilbageføres til et logos - førte Europa ud i det værste barbari nogen sinde set (Horkheimer & Adorno 1993). Oplysningen slog over i sin modsætning. Dette "slog over i" er det centrale. Barbariet var ikke oplysningstænkningens radikale modsætning, hævdede Horkheimer og Adorno. Oplysningen og barbariet var snarere intimt forbundet. Den europæiske rationalisme var blind, og adskillelsen af mål og midler gjorde det muligt at adskille moralske og tekniske aspekter af jødernes, de homoseksuelle og andres ombringelse. Ønsket om det paradisiske, det rene og ubesmittede førte til en mytologisk destruktionskult, hvor alt det ikke-identiske blev destrueret.

Sondringen mellem det barbariske og tilbagestående Øst og det velhavende og civiliserede Vest har historisk set ligget til grund for megen uretfærdighed. Korstogene er et paradigmatisk eksempel. Det interessante er imidlertid, at vi også i dag befinder os inden for den problematik, som både Horkheimer, Adorno og Gros-

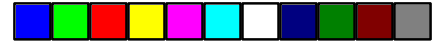
richard behandler, hvilket artiklens indledning også havde til hensigt at belyse.

Måske er det en manglende besindelse på det negative, der medfører, at vi gang på gang overraskes, når barbariet viser sit ansigt i Europa. Man må besinde sig på det dæmoniske. Ikke for at naturalisere det, men for at kunne kæmpe imod. En kamp som er en stadig kamp. Kun ved at acceptere det dæmoniske som et vilkår sættes vi i stand til at stå imod.

Man kunne sige, at den tvingende opgave er at "gå gennem fantasmet", sådan som Jacques Lacan ordinerede det. At erkende fantasmets status som en fantasi, der låser os i stivnede mønstre. At erkende den perverse Orient basalt set er et produkt af den europæiske "normalitet". Ja, måske endda sandheden om Occidenten. Kun når vi ser spøgelseset i øjnene, mister det sin kraft. Dæmoniets spøgelse er intet andet end en skygge.

Noter

1. Tak for kommentarer og korrekturlæsning til Morten Greve, Bülent Diken, Nicolaj Egerod, Edith Laustsen, Jens Tonboe, Jane Christensen og en unavngiven referee. En tidligere version af denne artikel findes som arbejds-papir (Laustsen 1999b).
2. Denne artikel beskæftiger sig næsten udelukkende med lacaniansk inspireret social teori. Da en af hensigterne med artiklen er at introducere denne tradition - den slovenske skole - har jeg valgt ikke at inddrage andet kongenialt materiale. Man vil kunne finde flere af de samme indsigter, som præsenteres i denne artikel, hos forfattere som f.eks. Edward Said, Ali Rattansi, Robert Young, Homi Bhabha, Meyda Yegenoglu og Ronald Inden.
3. Jeg har i Laustsen (1999a) forsøgt at anvende samme analysestrategi i en undersøgelse af nutidige fantasier, mere konkret i en analyse af orientalistiske fantasier i filmen "Det tyrkiske bad".
4. For en diskussion af spøgelsesets quasikorporalitet se Derrida (1994).
5. Følgende afsnit er en diskussion af første del af Grosrichard's bog (pp. 3-54).



6. Så snart sondringen mellem subjektet og samfundet skabes, udsondres også et rum for subjektets frihed. Hvis subjektet kan sige "jeg er et produkt af samfundet - jeg skylder det hele min væren", har det i realiteten vist, at det præcist ikke kan reduceres til et produkt af samfundet. Et radikalt ufrit subjekt ville ikke engang have muligheden for at reflektere over sin egen ufrihed.

Fra et lidt andet perspektiv kunne man sige, at det forhold, at det er nødvendigt for nogle magthavere at etablere en relation af dominans, på sin vis viser, at denne magt ikke er total. Den er begrænset af, at den skal udøves. Forestillingen om den totale magt (såvel som forestillingen om den totale frihed iøvrigt) er derfor absurd. Hvis magten er total, kan den ikke registreres som sådan. Man ville ikke kunne sondre mellem den totale dominans og den totale frihed. Et subjekt, der ikke engang kan erkende, at det er ufrit, ser sig netop som frit.

7. Følgende to afsnit om magtens økonomi bygger på anden del af Grosrichard's bog (pp. 55-99).

8. Diskussionen af Bentham's panoptikon forbinder de fleste nok med Foucault's *Surveiller et punir* fra 1975. Miller's arbejde er fra 1973 og det er mere end sandsynligt, at Foucault har været inspireret af denne artikel. Den afgørende forskel mellem de to tekster er dog, at Miller i modsætning til Foucault trækker på Lacan's arbejde, og at han går langt dybere ned i en analyse af det filosofiske grundlag for Bentham's tekst.

9. Der er her en interessant parallel til Freud's beskrivelse af tabubelagte herskere i *Totem og Tabu* (Freud 1961:44-52).

10. Den er mytisk, fordi den er sin egen grund/sin egen udsigelse.

11. Dette intet kalder Lacan for det reelle.

12. For en lacaniansk læsning af Hegels herre-slave dialektik se Laustsen (1998a:8-13) og Dolar (1992).

13. Dette *hul* benævner Lacan "det reelle".

14. Dette er i overensstemmelse med Freud's beskrivelse af forholdet mellem masse og leder i *Massepsykologi og jeg-analyse* (Freud 1955:91-178).

15. Sultanen har således samme enhedsskabende funktion som signifikanter som Nationen, Folket, Racen.... har i andre henvisnings-

systemer.

16. For en sammenligning med nazismens forhold til det religiøse, og fornægtelsen af den moralske lovs transcendens, se Laustsen (1998c:2, 17-21).

17. Dette afsnit diskuterer tredje og sidste del af Grosrichard's bog (pp. 123-192).

18. Urfaderen i *Totem og Tabu* er netop karakteriseret ved at besidde fallos. Urfaderen er ikke kastreret. Han har adgang til alle kvinderne. Det symbolske - pagten mellem sønnerne - kan kun konstitueres ved urfaders død. Herved konstitueres loven - forbudet mod flerkoneri, incest mv. Loven er virksom blandt sønnerne på baggrund af den skyld, de føler over at have slået faderen ihjel. Loven lader sig således ikke kende positivt, men erfares i stedet fænomenologisk i form af skyld. Man kan i den sammenhæng hævde, at over for loven er vi alle kastrerede. Overgangen fra et mytisk stadie til det symbolske (fællesskabet og sproget) formidles gennem kastrationen.

19. Jens Tonboe har oplyst mig om, at forestillingen om, at Eva er skabt ud af Adams ribben bygger på en kristen misforståelse/oversættelse af Biblen. Den korrekte oversættelse er ikke "ribben", men "halvdelen af kroppen". Adam blev i første omgang skabt som både mand og kvinde. Senere blev han delt. Derfor er kønslig forening ifølge den jødiske udlægning guddommelig. Og af det kan vi så lære, at også Vorherre har læst Lacan.

20. Dette bør ikke misforstås, sådan som det ofte gøres inden for feministiske kredse. At manden er "alt" betyder ikke, at manden repræsenterer det universielle og kvinden det partikulære. Pointen er, at det universielle ikke kan repræsenteres, og at den mandelige og kvindelige position er to (partikulære) forsøg på at forholde sig til kastrationens traume - forholde sig til værensmanglen, hvis man skulle bruge nogle termer, som ikke nødvendigvis giver associationer til noget seksuelt.

21. På tilsvarende vis hævdede Hitler, at massen var hans eneste brud. For en diskussion af denne problematik, se Laustsen (1998:236).

22. Et perspektiv, som også er meget centralt i den kritiske teori, se Smith 1992.

Litteratur

- Derrida, Jacques 1994[1993]: *Specters of Marx - The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. London: Routledge.
- Dolar, Mladen 1992: "Lord and Bondsman on the Couch". *The American Journal of Semiotics*, 9 (2-3):5-23.
- Dolar, Mladen 1998: "Introduction: The Subject Supposed to Enjoy" in Alain Grosrichard *The Sultans Court - European Fantasies of the East*. London: Verso, ix-xxvii.
- Ettrup, Erik 1998: "Frygtens fyrste", i *Politiken*, 20/12, sektionen PS, 1.
- Foucault, Michel 1975: *Surveiller et punir*. Editions Gallimard.
- Frazer, Sir James 1993[1922]: *The Golden Bough - A study in magic and religion*. Ware: Wordsworth.
- Freud, Sigmund 1976[1920]: „Hinsides lystprincippet“ i *Metapsykologi*, 2, 2. udgave. København: Hans Reitzels forlag 9-76.
- Freud, Sigmund 1961[1913]: *Totem og tabu*. København: Hans Reitzel.
- Freud, Sigmund 1976[1920]: "Hinsides lystprincippet", i *Metapsykologi*, 2. udgave. København: Hans Reitzel.
- Freud, Sigmund 1976[1921]: "Massepsykologi og jeg-analyse", i *Metapsykologi*, 2. udgave. København: Hans Reitzel.
- Grosrichard, Alain 1998[1979]: *The Sultans Court - European Fantasies of the East*. London: Verso.
- Hegel, G. W. F. 1977[1807]: *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno 1993[1944]: *Oplysningens dialektik*. København: Gyldendal.
- Kant, Immanuel 1793: *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Königsberg by Friedrich Nicolovius.
- Kantorowicz, Ernest H. 1957: *The Kings Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton.
- Lacan, Jacques 1977a[1966]: *Écrits - A Selection*. London: Routledge.
- Lacan, Jacques 1977b[1973]: *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. London: Penguin.
- Lacan, Jacques 1990[1963]: "Kant with Sade", *October* 51:55-75.
- Laustsen, Carsten Bagge 1998a: *Ideologiske fantasmer - politisk filosofi med Jacques Lacan og Slavoj Žižek*, Århus, Aarhus Universitet. Institut for Statskundskab, småtryk.
- Laustsen, Carsten Bagge, 1998b: "Nazismens normalitet - en analyse af nazismens politiske semiotik", *Politica*, 2: 228-248.
- Laustsen, Carsten Bagge 1998c: *Sagen Eichmann - om ondskab, totalitarisme og etik*. Århus, Aarhus Universitet. Institut for Statskundskab, småtryk.
- Laustsen, Carsten Bagge 1998d: "Nazisme og sociologi - udfordringer til en disciplin". *Dansk Sociologi*, 4:47-66.
- Laustsen, Carsten Bagge 1999a: "Med Lacan i biografen", *Drift*, 2:83-96.
- Laustsen, Carsten Bagge 1999b: *Det uhæmmede begær - Vestens fantasier om Orienten*, København, Institut for Statskundskab, småtryk.
- Marx, Karl & Fredrich Engels 1946[1848]: *Det kommunistiske Manifest*. København: Forlaget Tiden.
- Miller, Jacques-Alain 1987: "Jeremy Bentham's Panoptic Device", *October*, 41: 3-29.
- Schmith, David Norman 1992: "The Beloved Dictator - Adorno, Horkheimer, and the Critique of Domination", *Current Perspectives in Social Theory*, 12:35-43.
- Žižek, Slavoj 1991: *Looking Awry - An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Massachusetts: The MIT Press.
- Žižek, Slavoj 1996: *The Indivisible Remainder - Essays on Schelling and Related Matters*. London. Verso.
- Žižek, Slavoj 1997: *The Plague of Fantasies*. London: Verso.