

Freuds Agorá
MYTEN I GÅR OG I DAG
Den 25. og 26. maj 2019¹

At myterne og navnlig mytologien har en åbenbar plads i Sigmund Freuds tænkning og udarbejdelse af psykoanalysen kan ikke benægtes. For ikke nok med at Freud refererer til (især) den græske mytologi (Ødipus, Elektra, ...), han bidrager tilmed selv til produktionen af nye myter til den vesteuropæiske kultur (her ikke mindst myten om *fadermordet*). Spørgsmålet er imidlertid hvilken status sådanne henvisninger indtager i den psykoanalytiske refleksion. Er der tale om metaforer? Om blot udtryk for Freuds belæsthed? Om endnu ikke udklækkede begreber som præsenteres i fortællende gevandter? Problematikken er relevant al den stund Freud ikke viger tilbage for at kalde metapsykologien for 'heksen' og driftslæren 'vores myte'.

I vores sammenhæng har myte-spørgsmålet trængt sig på ad forskellige veje.

▪ Igennem de sidste tre år har vi nemlig (i forbindelse med vores “Vinterseminar” der har krops-forståelsen som omdrejningspunkt), været interesseret i politisk teologi som diskursiv indretning. Til at begynde med var det med afsæt i Ernst Kantorowicz's overvejelser vedrørende funktionen af 'læren om kongens to kroppe' (den ene timelig, den anden forbundet med det ubetingede) i opretholdelsen af den samfundsmæssige orden; siden i et studie af myternes indvirkning i økologismens politiske ståsted (som altså stiltiende opererer med de af Kantorowicz' afdækkede politiske-teologiske præmisser); og så, i nærværende arbejdsår, hvor vi på baggrund af madame Nicole Loreauxs arbejde med oldtidens græske politiske organisering, har beskæftiget os (omend endnu forsøgsvis) med strukturen i det, der kom til at bære det såkaldte 'græske mirakel' — med bl.a. tanken om demokrati og rationel beslutning som udgangspunkt for socialt samvær. Kleisthenes betydning kan selvfølgelig ikke underdrives, siger Loreaux, men man kan heller ikke forstå hvad der dermed skete, hvis man ikke medinddrager de underliggende oprindelsesmyter der organiserer den athenske identitet og udspiller sig i bl.a. begravelsesritualerne. Det er hvad Loreaux undersøger i det, hun kalder, “den delte by”, og som tematiserer mytens funktion som en slags ideologisk begrundelse for de daværende magtstrukturer. At der ikke gives et 'græsk mirakel' ved vi i hvert fald siden F. M. Cornford undersøgte sagen i første halvdel af 1900-tallet. At der derimod finder en møjsommelig tankemæssig ændring sted som følge af indførelsen af en række nøglesignifikanter i den diskursive ramme som den antikke agorás forskellige sammenhænge afstedkom (hvilket Jean-Pierre Vernant har studeret indgående i den *psychologie historique* han fik udarbejdet), er sikkert og vist.

Disse ændringer og disse signifikanter har vi selvsagt interesse i at lære nærmere at kende, da de også indebærer en subjektiv forandring hos de mennesker der udsættes for

¹ *Arbejdsårets afsluttende seminar* (samt optakt til arbejdsåret 2019-2020). En udvidet tekst vil foreligge senere.

dem. Den uforsonlige modsætning som logos synes at have brug for at fremdyrke over for myten, en modsætning som ikke mindst filosofien har understreget, viser sig da at være mindre skarp end som så. For før eller siden må *aléthinós logos* (den sandfærdige tale) henvise til *to muthôdes* (det forunderlige der indlejres i sprogbrugen) for at gøre sig forståelig.

▪ En anden indgang til problematikken har vi fået via vores studier udi i nomologien, dvs. læren om lovens tilblivelse. Som udgangspunkt (og vel principielt) har vi måttet forholde os til den på baggrund af de modallogiske implikationer som Ødipus- og kastrationskomplekserne stiller os over for.² Men vi har selvfølgelig ikke kunnet undgå at se bort fra de historiske og politiske sammenhænge under hvilke sådanne problemstillinger udfolder sig i forbindelse med udarbejdelsen af en retslære der holder (dvs., for mig at se, giver plads til den enkelte ved at holde styreformens under lovens magt). Sådanne spørgsmål er tillige såre aktuelle (men det er de vel til enhver tid), hvorfor vi heller ikke har kunnet undgå at tage den nuværende politiske situation i agt.

Dog ikke uden at sørge for et vist perspektiv i form af et studie udi de juridiske diskussioner der fandt sted i tyvene og trediverne i forbindelse med Weimarrepublikkens oprettelse og kollaps. Thi disse diskussioner, især mellem Hans Kelsen og Carl Schmitt (og nogle andre som vi efterhånden også har gravet frem), er simpelthen forbilledlige med hensyn til at anskueliggøre de forhold, som nødvendigvis er på spil i en demokratiske diskussion. Lad mig her blot henvise til samspillet (og til tider modsætningen) mellem legalitet og suverænitets for at påminde om de spørgsmål som dette inddrager. Over for jøden Kelsen og hans 'legalisme' håndhæver den substantielle Schmitt 'undtagelsen' og dens udøvelse som nøglebegreb for suverænitets definition. Hvor Kelsen argumenterede for demokratiets mulighed i en retsstat (dvs. en stat som overholder loven og underkastes demokratiets spilleregler), da talte Schmitt snarere for nødvendigheden af en suveræn, der stod over demokratiet og førte den 'nødvendige politik' (ja, allerede dén gang), der måtte være brug for, igennem. Hvad Schmitt efterlyste var i bund og grund en monark, hvor kongen (eller en tilsvarende figur valgt per akklamation) stod over den politiske orden. En hersker der kunne sætte staten i undtagelsestilstand, og som derved havde, de facto, magt til at suspendere lovgivningen. En magtudøvelse som, i henhold til den pågældende tankegang, må anses for at være et sandt mirakel (det er Schmitts udtryk). I grunden interesserer Schmitt sig mindre for retslæren end for statskundskab. En Stat, som har ret til at lægge retten under sig, for så vidt den styres af Suverænen, thi Suverænen er retten.

Denne opfattelse underbygges af antagelsen om at 'Alle prægnante begreber i den moderne statslære er sekulariserede teologiske begreber', som han sagde med sin karakteristisk absolutisme, hvilket er overordentlig svært at komme uden om hvis man tager udgangspunkt i Schmitts suverænitets præmis. Det er imidlertid hvad det gælder om at diskutere. For Schmitts 'politiske teologi' er et ideologisk anliggende, en eskatologisk mytedannelse, som må opfattes med baggrund i hans forståelse af kristendommen. I det lys kan Schmitts 'politiske teologi' egentlig opfattes som først og fremmest et rationaliseringsforsøg af *Katéchon* (det der modstår, holder ude, holder tilbage) som metapolitisk term.

² Ødipus i en overvejende ontisk (nødvendighed, umulighed, mulighed, kontingens) form; kastrationen i en deontisk (påbud, forbud, tilladelse, optativ) form. To anvendelser af strukturen, så at sige, hvis spændingsfelt indvirker i dynamikkens modulo.

▪ Det er her at psykoanalysen kan være behjælpelig (hvilket da er en tredje indgang til vores løbende undersøgelse af mytespørgsmålet). Især hvis den er i stand til at tage tilløb i hvad oldtiden lærer os om sådanne sager — på trods af oldtidens selvforståelse vel at mærke, da det er mindre oppositionen mellem myte og logos der er det centrale, sådan som grækerne selv mente det var, end forskellen mellem den orale og den skriftlige formidling. For den mytologiske beretning vedrører en form for social erindring, som synes³ at være karakteristisk for den mundtlige kultur. Myten, for at sige det kort og som antydning af en undersøgelse vi må uddybe i det kommende år, myten angår og viderefører den del af historien som konstituerer hvad psykoanalysen må afgrænse som *Geschichte*, for så vidt vi dér finder de aflejringer af driftsmæssig art som ledsager den enkeltes og fælleskabets beståen. Freud var derfor meget opmærksom på forskellen mellem *Historie* og *Geschichte* (hele *Manden Moses og den monotéistiske religion* handler i en vis forstand om det), hvilke i en vis forstand tematiserer forskellen mellem det bevidste og det førbevidste. Som fortælling er myten førbevidst, med forgreninger i det bevidste og rødder i det ubevidste.

På en måde, men det er noget der også må præciseres, vedrører myten hvad psykoanalysen helt fra dens begyndelse giver sig hen til at studere: nemlig spørgsmålet om *forestillingskompleksernes* beskaffenhed, tilblivelse og funktion. Det være sig i forbindelse med 'reminiscensspørgsmålet'⁴, de infantile seksualteorier eller familieromanen, men også (og i høj grad) i forbindelse med vitsens mulighed, kulturens ubehag og altså, som sagt, spørgsmålet om monotéismen.

For den 'historie' som disse komplekser fortæller, er 'historien' om den specifikke måde libidoens *Entwicklungsgeschichte* har fundet sted hos den enkelte, med dens driftsmæssige forviklinger og specifikke fortrængningsbetingelser. At forholde sig til Schrebers paranoia eller Doras hysteri er således at tage højde for det forestillingskompleks der får dem til at indtage den position i livet som de gør (Retspræsidenten ved at skulle producere en helt privat teogoni⁵, Dora ved at deltage i 'de voksnes' kærlighedsforviklinger), dvs. (hvis vi siger det med Kant) at studere, sammen med dem, den skematisme de benytter sig af i deres kommers med den Anden, som de uafsluttelig må producere for selv at kunne få et ståsted. Eller sagt på anden vis: konfigurationen af den enkeltes forestillingskomplekser udgør det mytologiske grundlag for organiseringen af deres kærlighedsliv, identifikatoriske valg og narcissistisk indretning, og det i både en ubevidst, førbevidst og bevidst *Darstellbarkeit*. Myten er mindre en forvildelse, sådan som det overvejende blev opfattet helt indtil Schiller, end en tænkningsform. Spørgsmålet er så hvad det er myten tænker.

Det er ikke noget vi skal give os til at redegøre for her — ikke mindst fordi det debatteres stadig blandt specialisterne — men når det drejer sig om at sige noget om hvad psykoanalysen kan bidrage med i den forbindelse, kan vi, med Freud, pege på i hvert fald to forhold: det ene topisk og det andet dynamisk. Nemlig, for det første, den sondring mellem 'tænken' og 'tænkning' som bl.a. drømmelæren tvinger Freud til at indføre i sine udarbejdelse, for på den måde at understrege forskellen mellem den 'tænken' der finder sted i det ubevidste og så den 'tænkning' der er bevidstheden tildelt. Det svarer, alt andet lige, til oppositionen mellem de tidligere omtalte *to muthôdes* og *alêthinos logos*, for så vidt

³ Fordi det lader til at være et universelt forhold, som altså ikke afgrænses til oldtidens Grækenland om end den første konceptualisering (fordømmende) stammer dérfra.

⁴ 'Hysterikeren lider af reminiscenser', som Freud fik det formuleret i sin første tilgang til problemet.

⁵ Delirerende fordi privat, men der findes vel også sociale delirer.

vi i begge tilfælde står over for et forsøg fra sidstnævnte om at 'fortrænge' de første, mens disse giver sig måder at undgå den selv samme fortrængning. Man kan desuden nemt se at problematikken vedrørende 'det latente' og 'det manifeste' samt den om det 'ubevidste ønske' er stærkt knyttet dertil. Det andet forhold der i hvert fald må peges på vedrører forbindelsen mellem Ødipus- og kastrationskomplekserne, som på ingen måde kan side-stilles i nogen form for symmetri. For mens Ødipuskomplekset godt kan opfattes som en myte —i den forstand at det forsøger at gøre gældende en sammenhæng som ikke bare er usandsynlig men simpelthen umulig— er dette slet ikke tilfældet med kastrationen, eftersom denne benævner selve den umulighed som Ødipus anstrenger sig for at anskueliggøre. Nemlig umuligheden i at kunne sige hvor fallossen henter sin værdi fra.

Man forstår derfor bedre hvorfor Freud valgte at gribe sådanne sager an på baggrund af en undersøgelse af forholdet mellem totemmet og tabuet, for først derfra at spørge til de forbindelseslinjer der måtte være mellem de vildes og neurotikerens sjæleliv. For ved totemmet finder vi et ikke formuleret forestillingskompleks som vi da kun kan få adgang til via tabuets ritualiserede retorik. Der er derved tale om en art *Urgeschichte* (urfortrængt ubevidst), som myten efterfølgende forsøger at indskrive i en *Geschichte* (fortrængt ubevidst-førbevidst), hvorfra der eventuelt kan udarbejdes en religiøs inderlighed. Alt sammen uhyre spændene og vanskelige spørgsmål som vi efterhånden må lære at se klarere indenfor.

▪ Af den enkelte grund (og hermed har vi den fjerde tilgang jeg her vil fremhæve), at et kendskab til sådanne sager er afgørende for analytikerens mulighed for at bestride sin funktion. Her er der alle mulige grunde til at citere Freud med det samme fordi han siger det, som altid, ganske klart: uddannelsen af psykoanalytikere kan ikke undvære en viden om myternes logik og deres historie. Til spørgsmålet om hvad en 'psykoanalytisk læreanstalt' skulle undervise i, hvis den nogen sinde blev en realitet, svarer Freud⁶:

— da skulle man rigtig nok undervises i meget af det, der også undervises i ved det medicinske fakultet. Foruden dybdepsykologien (som altid ville blive ved at være hovedsagen), en indføring i biologien (med særligt henblik på kundskaberne om seksuallivet), et indblik i psykiatriens sygdomsbilleder. På den anden side ville den analytiske undervisning også omfatte fag, som ligger lægen fjernt, og som han ikke møder i sin virksomhed: kulturhistorie, mytologi, religionspsykologi og litteraturvidenskab. Uden en god orientering på disse områder står analytikeren uden forståelse over for en stor del af sit materiale. Omvendt vil han ikke kunne bruge hovedparten af, hvad den medicinske uddannelse lærer.

Jeg vil ikke kommentere nærmere hvad Freud her siger (det må eventuelt ske på et andet tidspunkt), blot fremhæve, at når han udtrykker at *Uden en god orientering på [kulturhistorie, mytologi, religionspsykologi og litteraturvidenskabs] områder står analytikeren uden forståelse over for en stor del af sit materiale*, må dette, efter min bedste overbevisning, forstås ganske bogstaveligt: uden det vil analytikeren simpelthen ikke vide hvad han eller hun skal stille op med de forestillingskomplekser som analysanden efterhånden bringer frem. Ville simpelthen slet ikke kunne virke som analytiker. At have en 'god orientering' i f.eks. litteraturvidenskab, vil imidlertid ikke sige at vedkommende skal bedrive 'tekstanalytik' (det ville være lige så forceret som hvis vedkommende opførte sig

⁶ « Spørgsmålet om lægmandsanalysen », in *Foregange* nr. 1, København 2011, sider 55-56.

som læge), men derimod om at være i stand til at forholde sig til analysandens sproglige produktion så vedkommende kan finde (eventuelt producere) sin egen tale deri.

For at kunne udføre det arbejde som psykoanalysen fordrer, kan man rigtig nok ikke komme uden om de myter, som analysanden har måttet konstruere for at give sig en plads i verden, dvs., i det væsentlige, løsrive sig fra forældrenes fantasme. Men faktisk tror jeg at det handler lige så meget om at kunne forholde sig til de myter som psykoanalysen (dvs. psykoanalytikerne) selv producerer i deres iver efter at legitimere deres praksis: nemlig frem for alt myten om uddannelse-til-analytikere, dvs. i bund og grund tanken om at man kan annamme psykoanalysen uden om det ubevidste⁷. Det er egentlig mærkeligt, men det er en kendsgerning: I deres hast efter autorisering glemmer analytikerne det ubevidste, de glemmer at det eneste der kan legitimere deres eksistens, er den legalitet som kun det ubevidste kan give. På besynderlig vis møder vi her, ved autoriseringsspørgsmålet i psykoanalysen, de samme problematikker som Kelsen og Schmitt diskuterer omkring forholdet mellem legalitet og legitimitet i forbindelsen med suverænitetsspørgsmålet.

*

Når man tager hypotesen om det ubevidste i betragtning viser de nævnte problematikker at være beslægtet. De kan nemlig kun besvares med myter.

De kan resumeres derfor på følgende måde:

Den første angår spørgsmålet 'Hvor kommer menneskene fra?' En sag som for grækerne var ganske afgørende, thi det handler om *det autoktone*, og som myterne helt klart forsøgte at besvare (prædikativt til at begynde med, imprædikativt da tragedien træder til).

Den næste forholder sig til spørgsmålet 'Hvor kommer logos fra?' Del vil sige: Hvad er rationalitetens mulighedsbetingelser. Sokrates *daimonion* møder vi her.

Tredje spørgsmål i rækken bliver så: 'Hvor kommer loven fra?' Et prekært problem som religionen har sat sig for at dække over (og Freud ganske ovovet giver sig i kast med i *Zwangshandlungen und die Religionsübungen* fra 1907)

Og endelig (og faktisk lige så prekært) har vi vores hel eget spørgsmål: 'Hvor kommer psykoanalytikerne fra?'

Jeg tror ikke at sådanne sager kan besvares i sig selv. Jeg mener: inden for eget regi. Det gælder snarere om se hvordan de supplerer hinanden og i hvert fald mødes omkring et nulpunkt som ikke nødvendigvis er fælles med hensyn til tematisering, men som i alle tilfælde omhandler hvad grammatikerne kalder *conditionalis irrealis*. Vi må se at få det studeret i det kommende år.

oc

⁷ Dette er for så vidt også gældende i de kredse som dyrker psykoanalysen som kulturanalytik og/eller kritik, hvor det anses nærmest som en udmærkelse ikke at have været igennem analysen.

*

Til vores seminar her i maj har vi, som det fremgår af programmet, en række indlæg, som vil kunne bidrage til at præcisere spørgsmålene, med udgangspunkt i indeværende års undersøgelser.

Vi er glade for at lektor Thomas Heine Nielsen (Saxo-Instituttet, Københavns Universitet) vil hjælpe os til nærmere at forstå sammenhængen mellem myte og politik, fra sit antikhistoriske synspunkt. Han har kendskab både til Nicole Loraux's arbejde og det athenske demokrati, og vi vil kunne diskutere med ham, nogle af de teser, vi med udgangspunkt i Loraux's arbejde indtil videre har udkastet.

MYTEN I GÅR OG I DAG
Den 25. og 26. maj 2019

Lørdag

10:00 – 12:30
Thomas Heine Nielsen
Myte og demokrati

Lis Haugaard
Diskutant

*

13:30 – 16:00
Christiane Mossin
Frank Grohmann
'Mytens gribende magt' ifølge C. Schmitt

Søndag

10:00 – 12:30
Laurits Lauritsen
Carl Schmidt set i lyset af Marcions spiritualisme

Sigurd Baark
Beskrivelser og tilfælde - nogle refleksioner over kasuistikken

*

13:30 – 16:00
Louise Zeuthen
Osvaldo Cariola
Kan Agoráen være uddannende?