

OSVALDO CARIOLA

JACQUES LACAN I JANUAR 1964:  
MELLEM ORTODOKSI OG ORTOPRAKSI<sup>1</sup>

« Car je puis à la rigueur prouver à l'Autre qu'il existe, non bien sûr avec les preuves de l'existence de Dieu dont les siècles le tuent, mais en l'aimant, solution apportée par le *kérygme* chrétien. »

*Écrits*, side 819<sup>2</sup>

*Fra den 7. til den 12. januar 1964 og under den fælles titel Teknik og kasuistik afholdtes en konference i Rom på foranledning af professor Enrico Castelli, som havde inviteret en række prominente europæiske forskere og universitetsfolk. Mødet skulle debattere spørgsmålet om troens muligheder i en verden hvor scientismens ideologi syntes at have taget overhånd for bestandig.*

*Jacques Lacan var også inviteret. Hans bidrag bestod først og fremmest i at deltage i diskussionerne, efter, på stedet, at have afstået fra at holde et egentligt oplæg og nøjes med et kort indlæg. Teksten 'Du «Trieb» de Freud et du désir du psychanalyste', som i det følgende bringes i en dansk gengivelse, er det resumé som Lacan senere samme år afleverede til den tekstsamling, Castelli fik publiceret under titlen *Atti del colloquio internazionale su «Tecnica e casistica»*.*

*'Du «Trieb» ...' er en komprimeret tekst, en skitse nærmest. På fire sider aftegner Lacan de væsentlige punkter i hvad der, på daværende tidspunkt, forekom ham at være psykoanalysens centrale spørgsmål. Han forholder sig meget nøje til den problematik, professor Castelli havde lagt frem til diskussion. Det sker ikke mindst som følge af de begivenheder, Lacan selv er midt i, hvorfor kendskab til omstændighederne omkring tekstens udarbejdelse hjælper til forståelse af dens komposition. Det følgende giver nogle af de elementer der var på spil.*

SITUATIONEN OP TIL NOVEMBER 1963

Knap to måneder før, den 20. november 1963, indledte Lacan sit ugentlige seminar — som skulle være starten på arbejdsåret 1963-1964 og bar overskriften *Les noms du père* — med følgende meddelelse:

'Denne forelæsning bliver den sidste'.

Sent om aftenen var han nemlig blevet informeret om at *Société Française de Psychanalyse* i en generalforsamling tidligere på dagen havde besluttet at foreningen bøjede sig

---

<sup>1</sup> Publiceret i FOREGANGE – Serie for psykoanalysen nr. 4, København 2017.

<sup>2</sup> ”Thi jeg kan til enhver tid bevise at den Anden findes. Ikke som følge af de 'beviser for Guds eksistens' som i århundreder har slået Ham ihjel, selvfølgelig, men ved at elske Ham. Hvilket er netop den løsning som kristendommens *Kerygma* har bidraget med.”

for de krav som *The Central Executive of The International Psycho-Analytical Association* udstedte den 2. august 1963. Kravene, der opfattedes som en ufravigelig forudsætning for ethvert videre samarbejde, kunne koges ned til et enkelt punkt: fjernelsen af Lacan som læreanalytiker. Dette var simpelthen hovedbetingelsen for at den franske gruppe kunne anerkendes som *Study Group* under IPA. I skrivelsens fjerde punkt stod der nemlig kort og godt, at

”*The Central Executive considers that Dr. Lacan cannot any longer be accepted as a training analyst for the Study Group, and that the Edinburgh Requirement<sup>1</sup> that he be progressively withdrawn from training needs to be strictly defined and enforced.*”<sup>2</sup>

Begrundelsen for denne drastiske beslutning var overvejende administrativ. Den angik både personen Lacan og hvad man anså som en afvigende omgang med de psykoanalytiske tekniske forskrifter. Hverken kvaliteten af Lacans arbejde i foreningen, hans faglige bidrag eller hans aktive deltagelse i dannelse og uddannelse af de nye generationer analytikere i det hele taget blev taget i betragtning. Det blev alt sammen helt og aldeles negligeret under henvisning til et princip om regelretted som ikke lod sig anfægte af noget argument. Man befandt sig da i den besynderlige situation, at alt imens IPA ikke kunne fremføre nogen form for uenighed med hensyn til læresætningerne, anerkendte *The French Group's* levende og grundige studie af Freuds tekster og sågar gerne tog imod de analytikere som Lacan havde uddannet, så kunne den på den anden side ikke tage imod ophavsmanden til disse forhold, hvilket var alment anerkendt, som følge af en idé om ortopraksi, der betragtede den psykoanalytiske kur som værende alene et teknisk anliggende.

Problemerne var egentlig allerede til stede i 1953, da *Société française de Psychanalyse* (SFP) blev oprettet efter bruddet med *Société psychanalytique de Paris* (SPP) (et brud der i øvrigt skyldtes en regulær uenighed med hensyn til uddannelseskriterierne), men eftersom IPA ikke havde anerkendt SFP (sådan som det ellers var kutyme når der var kontroverser af den type<sup>3</sup>), var sagen så at sige ikke på deres bord. Det blev først aktuelt da SFP i slutningen af 1950'erne fremlagde en anmodning om tilslutning til IPA (spørgsmålet kom på dagsordenen ved IPA's 21. kongres i 1959, i København). Det franske selskab blev i den anledning endevendt og sat under administration i en procedure der varede fire år. Hovedspørgsmålet var reelt, og som det eneste: Hvad skulle der stilles op med Lacan, eller rettere: hvordan kunne man komme af med ham så hurtigt så muligt.

Det er værd at bemærke, at mens denne inspektion står på og efterhånden mere og mere udvikler i retning af en politimæssig efterretningssag (navnlig efter at '*The Central Executive*' opretter '*Turquet-udvalget*' som går i gang med regulære afhøringer af de involverede), producerede Lacan det ene bemærkelsesværdige seminar efter det andet<sup>4</sup>, offentlige forelæsninger hvor han faktisk forholdt sig til de bevæggrunde der gjorde at det psykoanalytiske virke ikke kunne udøves ud fra en skabelon, sådan som IPA forlangte.

---

<sup>1</sup> Udstedt allerede den 2. august 1961.

<sup>2</sup> Notatet findes i *L'excommunication* (Supplément au numéro 8 d'*Ornicar* ?), Paris, 1977, side 83. Documents édités par Jacques-Alain Miller.

<sup>3</sup> Argumenterne for ikke at gøre det på det tidspunkt var igen af administrativ art: Ved at bryde med den lokale forening, stod man de facto også uden for IPA. Finten er blevet brugt flere gange tidligere (og siden), bl.a. i forbindelse med eksklusionen af Wilhelm Reich i 1934 ved kongressen i Lucerne.

<sup>4</sup> (1959-60) *Psykoanalysens etik*, (1960-1961) *Overføringen*, (1961-62) *Identifikationen*, (1962-63) *Angsten*.

Hele denne, for psykoanalysen, uværdige proces kulminerede altså den 19. november 1963 om aftenen, hvor Jacques Lacan erklæres *persona non grata* for den psykoanalytiske bevægelse. 62 år gammel og med 30 års erfaringer som analytiker smides han dermed ud af den forening, han vitterlig havde været med til at stifte og udvikle, hans elever trues med eksklusion med mindre de vender ham ryggen og han forhindres fysisk i at kunne bruge de lokaler, hvor han i ti år havde afholdt sit seminar.

Da Lacan i januar 1964 begiver sig til Rom for at deltage i professor Castellis kollokvium er sådanne begivenheder selvfølgelig ganske præsent. Ikke mindst fordi han på det tidspunkt allerede er i gang med forberedelserne til genoptagelsen af sine ugentlige forelæsninger (med en anden titel og på et andet sted).

#### SPINOZAS HEREM

Den 15. januar 1964, dvs. tre dage efter mødet i Rom, tager Lacan fat på arbejdet på ny. Han gør det bl.a. ved at forholde sig til følgende spørgsmål: *Hvad autoriserer mig til at tale som psykoanalytiker og om psykoanalysen? Dvs.: Hvordan kan jeg alligevel finde på at gøre det, når jeg jo lige har været udsat for en meget kraftig underkendelse fra den institution der hævder at repræsentere Freuds arv?*

Altså: *Hvordan kan man fortsat fremstå som analytiker, når man lige er blevet udsat for en bandlysning?* Et spørgsmål som i øvrigt må siges at være ganske centralt for enhver analytiker – bandlysning eller ej.

Han drager da en parallel til en historisk begivenhed, som er blevet omdiskuteret siden. Lacan henviste nemlig til den situation Baruch Spinoza befandt sig i godt 300 år tidligere, da det styrende råd ved den sefardiske menigheds synagoge i Amsterdam den 27. juli 1656 udstedte en bandlysning, eller *herem*, mod ham, med bortvisning til følge. En bestemmelse der ovenikøbet blev stadfæstet i det følgende med en såkaldt *chammata* — dvs. en højtidelig bekendtgørelse om at den pågældende bandlysning ikke på nogen måde kunne gøres om igen — hvorfor Spinoza måtte betragtes som værende *udstødt* for bestandig<sup>1</sup>.

Vi skal ikke diskutere her, hvorvidt Lacans henvisning til Spinozas situation er hensigtsmæssig eller ej. Pointen er for så vidt tydelig nok: Lacan føler sig regulært dårligt behandlet, er uforstående med hensyn til hvordan sådan et spektakel overhovedet skulle have med psykoanalysen at gøre og spørger til de diskursive grunde — for at bruge en formulering han senere giver en begrebslig form — der måtte underbygge et sådant administrativt overgreb. For det, Lacan kritiseredes for, på samme måde som Spinoza i sin tid, var, at han ikke overholdt *procedurerne*.

Dette vil jeg vende tilbage til senere i teksten. Inden da skal vi selvfølgelig spørge os om, hvad det er Lacan egentlig foretager sig i Rom hin januar '64. Dertil har vi brug for at omtale professor Castellis plads i italiensk filosofi og kultur i det hele taget.

#### ENRICO CASTELLI

Enrico Castelli Gattinara di Zubierna (1900-1977) var en italiensk filosof af katolsk observans som fra 1940 frem til året før sin død bestred professoratet i religionsfilosofi ved *Sapienza - Università di Roma*, et agtværdigt uddannelseskompleks grundlagt i det 14.

---

<sup>1</sup> Bemærk at dette skete endda før han overhovedet havde publiceret noget som helst. For en nærmere redegørelse og let men gedigen introduktion til Baruch Spinozas liv og levned se Carl Henrik Kochs udmærkede *Spinoza – kætter og filosof*, Kbh., 2015. Den episode som der her henvises til omtales på siderne 136-166.

århundrede. Han var tæt på den såkaldte religiøse eksistentialisme i et omfattende værk med studier udi i troen, rationaliteten, kunst og religion, samlet under betegnelsen *una filosofia de la vita*. Enrico Castelli producerer en refleksion med en stærkt autobiografisk forankring. Hans interesse gik mindre i retning af at finde ud af *hvad* tænkningen (eller sproget eller erkendelsen eller kunsten som abstrakte størrelser) var ‘som sådan’, end hvad disse emner kan have med det menneskelige i det hele taget at gøre.

Siden sin ungdom var han dybt påvirket af en religiøs tematik organiseret ud fra alternativet: fortabelse eller frelse. Castellis overvejelser kredsede derfor igen og igen om spørgsmål af typen: ‘Hvordan kan man leve op til *caritas*-pligten —dvs. næstekærligheden— uden at inddrage glæden i det, dvs. uden at egennytte —ja, nydelsen— bliver det fremherskende?’ Et spørgsmål der sandt at sige også er fuldt forståeligt og relevant i en analytisk sammenhæng skulle man mene.

Castelli udvikler da en filosofi som søger at tage udgangspunkt i den enkeltes singularitet, *il soggetto singolari*, hvis skæbne i høj grad står i modsætning til en universal og absolut lære. Det får ham til at interessere sig for sjælelivets psykologiske aspekter og de forskellige sammenhænge det kan komme til udtryk i. Det karakteristiske ved hans arbejde består i at han hver gang tager udgangspunkt i hvad han kalder ‘den levende erfaring’.

Undersøgelsen stækker sig over tid med afsæt i de forskellige temaer som hans samtid præsenterede ham for. Castelli giver sig således som opgave at studere hvordan ‘den sunde fornuft’ – *il senso comune* – konkret forholder sig til hverdagslivets hændelser. Den sunde fornuft er for ham mindre småborgerlighedens snusfornuft end den solidaritet der vitterlig træder frem når den enkelte rent faktisk anerkender sit medmenneske.

Man genkender fire perioder i Castellis refleksion:

- Den første — lad os sige: et sted mellem 1920erne og 30erne — udspiller sig inden for rammerne af den traditionelle akademiske filosofi i form af kommentarer til fagets klassiske emner. Det sker dog fra starten af med forkærlighed for, hvad han omtalte som ‘den levende tænkning’, en tænkning som ifølge ham stod i kontrast til den systemtænkning som det fascistiske Italien leverede på det tidspunkt (Mussolini havde overtaget magten allerede i 1922). Karakteristisk for perioden er bogen *Filosofia e apologetica* fra 1929, hvor han behandler spørgsmål om troen og rationalitet.

- Anden periode — fra ca. midten af 1930erne og krigen ud — omtales som ‘dagbogstiden’, *la diaristica filosofica*, fordi han dér udvikler sin egen stil i tekster som er både gådefulde og indbydende, abrupte og umedgørlige, som hellere rejser spørgsmål end foreslår assertive udsagn, og hvor menigmænds vilkår over for historien og eksistensen undersøges (her finder vi tekster som *Introduzione alla vita normale* fra 1935, *Commentario al senso comune* fra 1940 og den meget kendetegnende *Preludio alla vita di un uomo qualunque* fra 1941, hvor han argumenterer for at der må findes veje til at møde alle dem som systemtænkningen afviser). Menigmanden, *il uomo qualunque*, rammes nemlig af den solipsisme som videnskabens og logikkens teknologiske præg igangsætter. Det er navnlig denne frastødning og dens sjælelige konsekvenser i form af isolering, som Castelli sætter sig for at studere i det følgende.

- Den tredje periode (i 1950erne, ca.), er blevet kaldt Castellis ‘eksistentialistiske periode’, fordi han da tager den moderne solipsisme op til diskussion. Denne opfattelse af egen herlighed som eneste gyldige parameter intrigerer Castelli, fordi den synes at være en af effekterne af den massificering som den moderne tekno-scientisme har bragt med sig. Den eksistentialisme han dér forfægter er kristen og lader sig inspirere af bl.a. Gabriel Marcel's undersøgelser af ondskaben betragtet som mysterium. Castelli griber det an ved

at studere 'det dæmoniske's status i historien, et problem han har berørt tidligere, men som nu bliver ganske centralt i hans tekster. Dette sker i stigende grad på baggrund af en interesse i sprogets ironiske aspekter.

- Den fjerde periode (fra 1961 og frem) studerer han så 'afmytologiseringsspørgsmålet' ved hjælp af *una critica della demitizzazione*. Det særlige ved hans undersøgelse ligger især i den tvetydighed som den anvendte genitiv giver plads til (på linje, og alt andet lige, med Kants 'Kritik af den rene fornuft') og som kendetegner Castellis unægteligt sokratiske stillingtagen i filosofien. Det er denne periode vi skal se nærmere på i det følgende.<sup>1</sup>

### ARCHIVIO DI FILOSOFIA

Professor Castelli var umådeligt initiativrig og en fremragende formidler. Allerede i 1931 tog han initiativ til udgivelse af *Archivio di Filosofia* der fungerede som talerør for det filosofiske institut ved Roms universitet. Umiddelbart efter krigen gik han aktivt og målrettet i arbejde for at genskabe en levende intellektuel udveksling på tværs af landegrænserne og religionerne. Han inviterede derfor intellektuelle fra forskellige horisonter til at tage stilling til de presserende spørgsmål som samtiden bød på. Jaspers, Heidegger, Jan-kélévitch, Adorno, Frängel og andre navne begyndte at cirkulere igen.

I januar 1961 inviterer han til et internationalt møde i Rom til at diskutere på baggrund bl.a. af den tyske evangeliske teolog Rudolf Bultmann betragtninger over *kerygma*'ets situation i den moderne verden, noget som Bultmann i 1941 havde lanceret i artiklen *Neues Testament und Mythologie* og som ikke rigtig var blevet debatteret på tværs af konfessionerne indtil da. Mødet gav anledning til oprettelsen af et tilbagevendende kolokvium som nu har eksisteret i over halvtreds år. Denne tilbagevendende begivenhed bærer i dag Castellis navn.

### KERYGMA UND MYTHOS

*Kerygma* er et græsk ord som optræder forskellige steder i Det Nye Testamente og vedrører det budskab som budbringeren leverer. Det angår både prædiken som sådan (for så vidt der hver gang er tale om en erklæring eller proklamation), men især om den forkyndelse som giver bekendelsen dens værdi. Det er nemlig budskabets kerygmatiske præg der mærker meddelelsen med transcendens og ikke budbringerens hittepåsomhed. Således troen på Kristi lidelse, død og opstandelse.

Spørgsmålet er så hvad man stiller op med sådanne beretninger, fyldt med mytiske indslag hvor overnaturlige magter griber ind i virkeligheden, i en verden hvor videnskaben og teknikken er kommet for at blive. Eller med andre ord: Hvad stiller vi op med miraklerne i dag?

Således, tror jeg, kan man formulere den undersøgelse som Bultmann sætter i gang. For hvis det er rigtigt at det mytiske verdensbillede hører til en forgangen tid, kan man da overhovedet videregive Bibelens budskab i dag? Og i så fald: Hvordan?

Bultmanns forslag går ud på at finde frem til det timelige i Det Nye Testamente, om at udskille den mytologiske tale som deri huserer, for så meget desto bedre at kunne forholde sig til den evige sandhed som budskabet bærer i sig, altså *kerygmaet*. Problemet er

---

<sup>1</sup> For en redegørelse over Enrico Castellis arbejde, se Marco Maria Olivettis "Enrico Castelli (1900-1977)", in E. Coreth, W.M. Neidl & G. Pfligerdorffer (Red.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Roma 1995, Vol. II, pp. 677-689. En vigtig samling tekster om spørgsmålet findes i "Cinquant' anni di colloqui Castelli", in *Archivio di Filosofia*, Vol. 79, No. 2, 2011.

imidlertid det, og det er Bultmann ganske klar over, at lige så snart man fjerner sådanne mytiske elementer fra teksten, forsvinder kerygmaet da også. Budskabet går med andre ord tabt. Den ønskede sondring mellem de timelige og de tidsløse elementer i NT må derfor benytte sig af en noget mere kunstlet metode for at kunne lykkes.

Løsningen består i at lade det tidsbestemte være som det er, men til gengæld indskærpe det mytiskes plads i teksten ved at undersøge den kontekst inden for hvilken det er blevet formuleret. Det gælder, med andre ord, om at historisere myterne så at sige, om at se det mytiske som udtryk for en handlingsform der vidner om en særlig forståelse af eksistensen, nemlig den der har været gældende da myterne blev produceret. Det er denne eksistentielle interpretation der karakteriserer Bultmanns forslag. Løsningen består altså ikke i at bortskaffe det mytiske, men i at finde dets videre mening ved at se på den eksistensform det taler til. Fx ved at spørge til hvordan Bibelen forstår den menneskelige eksistens.<sup>1</sup>

#### AFMYTOLOGISERING SOM HERMENEUTISK PROJEKT OG HERMENEUTIKKENS GRÆNSER

På denne baggrund lancerer Rudolf Bultmann således ideen om 'afmytologisering', *Entmythologisierung*, af Bibelen, hvilket må forstås derhen at en læsning af Bogen må anerkende det faktum, at dens budskab først og fremmest udtrykker sig gennem myter. Afmytologisering er derfor frem for alt en læsestrategi.

Opgaven består herefter i udarbejdelse af en hermeneutik som er i stand til at fortolke det budskab som Bibelen indeholder, på en måde der får det moderne menneske til både at forstå og tage imod budskabet uden af den grund at fraskrive sig det verdensbillede som naturvidenskaben ellers producerer. Myten er i den henseende at betragte som en før-videnskabelig tankeform som venter på at blive fortolket så moderne mennesker har en mulighed for at indse at kristen tro ikke er udtryk for en naiv verdensopfattelse, men derimod *en eksistentiel overgivelse til en transcendent magt*. At vise dette er at gøre *kerygmaet* gældende i al evighed. For selvfølgelig består *kerygmaet* under alle omstændigheder, siger Bultmann, men det moderne menneske kan *umuligt* begribe det på mytisk vis og slet ikke udelukkende ud fra den metaforik, evangeliet benytter sig af.

Enrico Castelli var bekendt med sådanne spørgsmål fra ganske tidligt i sit arbejde (jf. hans overvejelser om miraklernes status i 30'erne) og derfor var han ganske lydhør over for Bultmanns forslag, som han fulgte et godt stykke af vejen. De er således enige i at man ikke kan forholde sig til de historiske hændelser ved blot at anvende objektiverende metoder og at man derfor heller ikke kan komme uden om en hermeneutisk tilgang. Men

---

<sup>1</sup> En udmærket introduktion til Bultmann og sådanne sager findes i den pamflet John Webster fik skrevet i 1976, som forekommer mig ganske klar: *Rudolph Bultmann, An Introductory Interpretation*. Til diskussionen Bultmann-Castelli se Francesco Valerio Tommasi "La demitizzazione dell'impossibile e l'impossibilità della demitizzazione. La critica di Enrico Castelli a Rudolf Bultmann". In *Archivio di Filosofia*, Vol. 78, No. 1, L'Impossibile (2010), pp. 355-365. På dansk findes Knud Rendtorffs *Eksistens i tiden: Rudolf Bultmann – en teologisk livshistorie*. Odense, 2001. Fra Bultmann selv er hans Gifford Lectures fra 1955: *History and Eschatology: The Presence of Eternity* (Harper, 1962), nok det mest relevante i denne sammenhæng, fordi han dér forholder sig til eskatologien som en form for totalhistorie, en betragtning som forholder sig til den historiske udvikling som en helhed (han skelner i den forbindelse bl.a. mellem 'the idea of history' og 'the meaning of history').

mens Bultmann underbygger det på en antagelse om at *eskaton* — *de sidste ting*, eskatologi: læren om de sidste ting— kun kan begribes ud fra en *beslutning*, som må have troen som udgangspunkt (*sola fides* alene kan overvinde umuligheden og det kan på ingen måde objektiveres), da vælger Castelli en anden udvej. For Castelli kan denne beslutning nemlig ikke stå alene thi *eskaton* er også forbundet til hændelsens historicitet som sådan (at Kristus — dvs. kerygmaet — har gjort sig gældende er ikke uafhængig af hvad der rent faktisk er sket med Jesus af Nazaret), dvs. at dér hvor Bultmann ville have en tendens til at minimisere betydningen af den historiske Jesus, der understreger Castelli at man, på den anden side, ikke kan komme uden om ham. Rent teologisk er det en diskussion der angår forbindelsen mellem eskatologien og historien, hvilket selvsagt berører tidens status og følgelig solipsismen som potentiel.

#### IL PROBLEMA DELLA DEMITIZZAZIONE

Det er hvad Castelli ønsker at diskutere, i januar 1961, i et kollokvie — dvs. et møde organiseret som en åben samtale — hvorfor han ganske bredt og uden forbehold inviterer en lang række intellektuelle og gejstlige fra forskellige konfessioner, som måtte have interesse i at undersøge emnet under de rammer som *Centro internazionale di studi umanistici* ved Roms Universitet, hvor Castelli er ansat, kunne give. Bultmann er selv sagt inviteret (han melder dog afbud i sidste øjeblik pga. sygdom, men sender et vigtigt skriftligt indlæg – *Zum Problem der Entmythologisierung / Il Problema della Demitizzazione*). Blandt de øvrige deltagere ved dette første møde finder vi bl.a. Karl Kerényi, Jean Daniélou, Paul Ricoeur og Hans-Georg Gadamer. Emnet bliver kort og godt *Il problema della demitizzazione* (Problemet ved afmytologiseringen).

Castelli lægger ud med at understrege, at det spørgsmål som Bultmann har fremlagt er reelt og vigtigt, men at afmytologiseringsprojektet er forfejlet så længe man tror at problemet løses ved blot at anvende den rette teknik til at finde frem til 'det egentlige'. Når Bultmann derfor definerer afmytologisering som en hermeneutisk fremgangsmåde der undersøger tekster og mytologiske udtryk ud fra deres sandhedsværdi opfører han sig mere som religionshistoriker end som ekseget og risikerer ret kraftigt at reducere et transcendent anliggende til noget immanent. Den fare for historieløshed der, ifølge Castelli, karakteriserer afmytologiseringen er forbundet til sådanne forhold.

På en måde går Castelli ind på en radikaliserings af Bultmanns projekt. For hvis det er rigtigt at mytologien er problemet, ja så er der alle mulige grunde til at se nærmere på akkurat *myten* om 'det rationelle sprog', som Bultmann synes at sætte sin lid til i bekæmpelsen af 'det mytologiske', og i en videre forstand på de mytologiserende tilbøjeligheder der får det moderne menneske til at være tonedøv (hvis ikke døv overhovedet) over for et aspekt ved det menneskelige — nemlig det religiøse— som fortsat er nærværende og relevant i dag som i tidligere tider.

#### MODERNITETENS AFMYTOLOGISERING

Castelli mener ikke at det er myterne, der er problemet. Modernitetens stigende vanskelighed med at tage imod mysterierne er i hvert fald et endnu større problem, fordi *den fremmer 'afmytologiseringen' med endnu en myte*. En myte som denne gang ikke bæres af kerygmaet, men af det diabolske.

Teknikken er den allerstørste afmytologiserende bestræbelse vi kender<sup>1</sup>, i og med at den fordrer en semantisk entydighed som til syvende og sidst er afsubjektiverende. Og eftersom hermeneutikken i den forstand også er en teknik, må den anvendes med varsomhed da den selv ligger i kølvandet på det teknificerende projekt. Thi problemet er for så vidt ikke semantisk, men —det siger Castelli faktisk— diskursivt. Det drejer sig derfor ikke så meget om hvad dette eller hint ‘egentlig’ betyder (om det så lykkes mig at omsætte et ‘mytologisk sprog’ til et ‘videnskabeligt sprog’), men om hvad det *siger* når det indgår i en udveksling iblandt konkrete mennesker. Og når det drejer sig om *theos* (‘Gud’ eller ‘guddom’), skal man i hvert fald ikke glemme at denne i høj grad og fra første færd har været knyttet til *mythos* — i ordets egentlige og oprindelige forstand: dvs. som *intelligenza narrativa*. For når *theos* anvendes som prædikat —dvs. når man ad den vej henviser til det helliges åbenbaring— da går *mythos* nødvendigvis også i gang, for så vidt den siger netop sandheden om hin hændelse. *Mythos* er i den forstand uudryddelig.<sup>2</sup>

#### CASTELLI-KOLLOKVIET

Dette første møde i 1961 gav mildest talt anledning til eftertanker og blev startskuddet til en serie kollokvier som for så vidt endnu ikke er afsluttet. Castellis ambition var —i overensstemmelse med hans store engagement i Det andet Vatikanerkoncil—at samle lærde fra alle konfessioner til at diskutere de spørgsmål som *Entmythologiseringsprojektet* rejste. Perspektivet skulle være bredt og måtte i hvert fald interessere sig for både de deri inddragede *historiske aspekter* (herunder spørgsmålet om Det Onde og ondskaben i historien samt vor opfattelse af historien i det hele taget), de *moralske spørgsmål* som den moderne teknologi rejser (jf. den omtalte ‘afsondring’ fra det guddommelige, fremmedgørelse og inautenticitet samt teknikkens indgriben i naturens orden) og endelig de *metodologiske spørgsmål* som definitionen og anvendelsen af termer som ‘myte’, ‘afmystificering’ og ‘hermeneutik’ i sig selv bringer frem.

Dette vældige korpus er lige til at gå i takket været tidskriftet *Archivio di Filosofia*, som to gang om året har siden 1961 leveret både de forberedende tekster og de indlæg der bliver produceret ved hvert møde. Overordnet kan man godt se at Castelli havde visse

---

<sup>1</sup> Simpelthen fordi den fremmer entydighed, ensrettethed – ja, lige frem en indesluttet solipsisme (en lukket rekursivitet vil vi vel i dag sige).

<sup>2</sup> Jeg kan ikke gå nærmere ind i denne diskussion her (har heller ikke de kompetencer der skal til), men det er klart, at der er tale om nogle yderst interessante problemstillinger som går lige ind i overvejelser der ikke er fremmede for psykoanalysen. Det forekommer mig at hvad Castelli insisterer på er, at afmytologiseringen tendentielt fører til den solipsisme, som Bultmann selv hævder at bekæmpe. Det er historispørgsmålet der bliver problematisk når det tænkes uden om de faktiske hændelser. Forholdet til det helige bliver nemlig dermed et ensomt anliggende som vanskeliggør udvekslingen med andre derom. Den solipsistiske fare som Castelli taler imod, befinder sig netop på dette punkt. Derfor foreslår han at den *afsondring* der karakteriserer det moderne menneskes forhold til det transcendent, undersøges nærmere ved at se på hvad han kalder *la testimonianza* (‘vidnesbyrdet’), dvs. interessere sig for den betydnings-sammenhæng inden for hvilken en hændelse kommer i stand, i stedet for at insistere på at ville finde frem til meningen ved dette eller hint. Over for Bultmanns hermeneutik, der søger meningen i ‘virkeligheden’ —”virkeligheden bagved myten”, som han udtrykker det— vender Castelli sig i stedet hen mod det udvekslingsmæssige aspekt der ligger til grund for enhver åbenbaring, for så vidt der er tale om en hændelse der netop har som opgave at formidle den virkelighed, som myten er sat til at fremlægge. Gennemførelsen af sådan en undersøgelse indebærer: 1) at forbindelsen mellem myten og de historiske hændelser (altså *Geschichte*) må studeres nærmere, og 2) at man ikke uden videre undsiger sig det eskatologiske aspekt som enhver historisk hændelse bærer i sig, i al fald ikke når denne angår åbenbaringens sakrale betydning. Ud fra psykoanalysen er det i hvert fald klart nok at vi i og med *Mythos* har med sandhedsdimensionen at gøre.



temaer som han fastholdt fra år til år. I den første tid var det hermeneutikken og de religiøse objekter (alt det der gør dogmerne nærværende) der havde hans opmærksomhed, senere var det hermeneutikken og historien (og sakraliteten) der blev understreget, så kom spørgsmålet om hermeneutikken og det social-historiske område. Efter Castellis død er der kommet nogle 'metafysiske' emner til: det ontologiske argument, åbenbaringen og inkarnationen samt overvejelser om hermeneutikken og Gud, uden dog at miste det perspektiv, Castelli holdt så meget af omkring 'livets fænomenologi'<sup>1</sup>.

Antallet af deltagere er efterhånden enormt. Vi finder både katolske, protestantiske, jødiske og muslimske teologer som diskuterer på lige fod sammen med ikke troende lærde. For at give en fornemmelse af deltagernes kvalitet kan der her nævnes —ud over Ricoeur og Gadamer som allerede er omtalt— Umberto Eco, Emmanuel Levinas, Ugo Spirito, Gershom Scholem, Hassan Hanafi, Guido Calogero, Yves Congar, Jean Daniélou, Gaston Fessard, Urs von Balthasar, Alphonse de Waelhens, Mohamed Lahbadi, Emile Benveniste, Niklas Luhmann, Karl-Otto Apel, Richard Rorty, Raymond Panikkar ... blandt mange andre (vores egen Peter Kemp deltog for eksempel i 1974). Mange af dem blev faste deltagere og var med hvert eneste år.

#### TEKNIK OG KASUISTIK

Nu er der tid til at sige noget om det møde, Lacan deltog i (det eneste i øvrigt).

I afslutningstalen ved hvert møde plejede Castelli at sige nogle ord om hvad han havde i sinde at få behandlet året efter. I januar 1963 siger han følgende: 'Givet datalogiens fremkomst og den patologi som informationen derved rammes af, samt det angreb på det underbevidste som det forårsager (herunder den ikonoklasme som intimiteten udsættes for), vil emnet for det kommende møde fortsat undersøge afmytologiseringsproblematikken både i dens teologiske og social-etiske aspekter'<sup>2</sup>.

Han genoptager tankegangen i 1964 ved at præsentere det nye emne således: 'De forudgående arbejdsuger omkring *Afmytologiseringsproblemet, Afmytologisering og billedet* samt *Hermeneutik og tradition* har i en vis forstand forberedt nærværende møde. For afmytologiseringsproblemet er akkurat teknikens problem: teknikken er det seneste aspekt ved den igangværende afmytologiseringsproces'<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Jeg nævner titlerne for det første årti som især er den periode der interesserer os her:

- 1961 *Il problema della demitizzazione*,
- 1962 *Demitizzazione e immagine*,
- 1963 *Ermeneutica e tradizione*,
- 1964 *Tecnica e casistica*,
- 1965 *Demitizzazione e morale*,
- 1966 *Mito e fede*,
- 1967 *Il mito della pena*,
- 1968 *L'ermeneutica della libertà religiosa*,
- 1969 *L'analisi del linguaggio teologico: il nome di Dio*,
- 1970 *L'infalibilità: l'aspetto filosofico e teologico*.

<sup>2</sup> «Dalle nuove tecniche della informazione (e le sue forme patologiche) alla tecnica dell'aggressione del subconscio e a quella dell'iconoclastia dell'intimo, il tema del prossimo incontro si riconnette ancora alla problematica della demitizzazione, sia teologica che etico-sociale.» *Archivio de filosofia*, I, 1963, side x.

<sup>3</sup> «Le settimane di studio su *Il problema della demitizzazione, Demitizzazione e immagine e Ermeneutica e tradizione*, hanno preceduto questo quarto incontro, in un certo senso lo hanno preparato. Il problema della demitizzazione è il problema stesso della tecnica. La tecnica è l'ultimo aspetto del processo di demitizzazione in corso». *Archivio de filosofia*, I, 1964, side 15).

Hvad Castelli har på hjerte er at gøre opmærksom på, at afmytologiseringen er en katastrofe for menneskeligheden —vi bliver simpelthen afstumpet af den— og at det er magtpåliggende at indse, at vi står over for en problematik, der ikke kun angår en overvejelse af teknikken som anti-myte (teknikken som den skinbarlige entydighed der udrydder enhver myte), men at denne må omfatte lige så vel en drøftelse af teknikken selv som myte og såmænd også et studie af mytens egen teknik som sådan. At teknikken må anskues som *anti-myte* er forbundet med den betragtning, at afmytologiseringens endelige og mest radikale fuldførelse indtræder i og med teknikkens tidsalder. Både fordi teknikken kaster mennesker ind i en verden hvor den religiøse erfaring bliver umuliggjort og fordi den, når erfaringen alligevel indtræffer, opnår en ‘naturlig forklaring’ i kraft af en særlig teknik, som reducerer den til *Tiefenpsychologie*. For at kunne tale om *teknikken som myte* kræves, at man er i stand til at placere sig uden for teknikkens verden: ‘betragtning af teknikken som myte findes kun uden for teknikken’, siger Castelli, hvilket jo stiller spørgsmålet om det er muligt og i så fald hvordan. I den forbindelse er han kritisk over for fænomenologien som projekt, fordi den selv optræder som en teknik og derfor ikke er i stand til at få øje på problemet. Derfor kan han ikke give hermeneutikken *carte blanche* uden videre og spørger om teologien mon kan byde på noget mere begavet. Diskussionen af *mytens teknik* viser sig relevant bl.a. i forlængelse af forbeholdene overfor hermeneutikken. Frem for at privilegere en fremgangsmåde der præsenterer sig som ekstern (og eventuelt neutral, hvilket teknokratiet ynder at fremdyrke), er Castelli mere interesseret i at se på sprogets egen arbejdsgang (grammatikken, semantikken, logikken, etc.). Alt sammen unægteligt meget spændende (og ganske aktuelle) sager må man vel konstatere.

#### LACANS DELTAGELSE

Hvordan Lacan havner i det møde er ikke nemt at sige. Vi ved at de kendte hinanden<sup>1</sup> og han er blevet inviteret af Castelli selv. Men det er ikke lige til at vide hvorfor han partout skulle være dér, når han egentlig har travlt med så meget andet. Var det fordi det var aftalt lang tid før? Ikke nødvendigvis. Castelli kunne arrangere tingene i sidste øjeblik uden problem. Var det så en måde hvorved Castelli ville give Lacan en form for oprejsning (alle kendte til, hvad han var blevet udsat for)? Måske, men det er nu ikke sikkert.

Lacan bemærker selv sidst i sin tekst<sup>2</sup> at Castellis spørgsmål vedrørende forbindelsen mellem teknikken og kasuistikken i grunden ikke blev berørt. Dette kan i sig selv give en antydning af, hvorfor han alligevel befandt sig dér, blandt overvejende teologer og filosoffer der selvsagt interesserer sig for troens spørgsmål. For hvis det netop er forbindelsen mellem ‘teknik’ og ‘kasuistik’ der er til diskussion, ja så er det et anliggende som nødvendigvis må hidkalde sig en *klinik*, altså en begrebslig ramme inden for hvilken den pågældende *praksis* organiseres. Spørgsmålet er så, hvorfor dette alligevel ikke diskuteres netop dér, hvor det er belysningen af kerygmaet der står på programmet.

Noget af svaret må findes i den tredje term, der indgår i kollokviets titel, nemlig *escatologia*<sup>3</sup> — altså dommedagen (eller den yderste dom). For ‘*tecnica, escatologia e casistica*’

<sup>1</sup> Den 23. februar 1957 holder Jacques Lacan et foredrag for *la Société française de Philosophie* med titel « La psychanalyse et son enseignement » (findes i *Écrits*, 1966. pp. 437-458). Præsentationen af seancen, foredraget og diskussionen blev publiceret i *Bulletin de la Société française de Philosophie* (bind XLIX, nr. 2, april-juni 1957, pp. 65-101) – hvor det fremgår at Enrico Castelli var til stede iblandt publikummet.

<sup>2</sup> Se side 229 i tidsskriftet FOREGANGE nr.4, hvor Lacans tekst er publiceret.

<sup>3</sup> Den fulde titel for mødet i januar 1964 er nemlig: *Tecnica e casistica: Tecnica, escatologia e casistica*.

er en lige så indgroet treenighed som den treenighed vi sædvanligvis tænker på, og det er klart at teknikkens produktion af kasuistikken ikke kan tænkes i denne teologisk-filosofiske sammenhæng uden at inddrage det afgørende perspektiv som dommedagen, *qua causa finalis*, nødvendigvis må indføre. Hvis Castellis spørgsmål — siger Lacan, ifølge min læsning — ikke blev drøftet, er det fordi det eskatologiske standpunkt tages for givet og står i vejen for en egentlig diskussion af de problemer, Castelli ellers ganske præcist har udpeget. For Lacan forbliver *kerygmaet* blot 'et narrativ', som man siger i dag uden at tænke ret meget, en myte i ordets svageste forstand, så længe det anskues som en slags vidnesbyrd for *eskatos* som *causa finalis*. Et problem som Den Hellige Inkvisition illustrerer ganske godt og hvor netop problemerne vedrørende forbindelsen mellem teknikken og kasuistikken fremgår ganske tydelig.

#### ESKATOLOGIEN OG SANDHEDEN

Inkvisitionen, dette retfærdighedssøgende virke, havde nemlig som formål intet mindre end at genoprette sandheden i dens prægtigste vælde, og var derfor i sit udgangspunkt et retsligt anliggende hvis principper faktisk nærer vores nuværende jurisprudens på mindst to væsentlige punkter: nemlig 1) tanken om 'almenvellet' (som siger at en retslig tvist ikke bare er et privatforhold) og 2) proceduren omkring 'appeldomstole' (der tager højde for den ulighed, der måtte være imellem sagens parter).

Inkvisitionen<sup>1</sup> var således ikke en vilkårlig virksomhed, men en undersøgelse (inkvisition kommer fra den latinske *inquirere*, som i denne præcise praksis anvendtes i betydningen: undersøgelse vedrørende troen), hvis hensigt er at frelse (fra den evige fortabelse) og tilgive (de begåede synder). Selv den allerstørste forseelse (majestætsfornærmelse og/eller Gudsbespottelse) kunne man i udgangspunktet frelses fra, forudsat at de blev opvejet af den rette aflad og pønitense.

Det kan synes langt ude at fremdrage disse forhold her, men det er det ikke hvis man husker på, at det er sandheden der er på færde. For på samme måde som *kerygmaet* har det med at udtrykkes i mytologiske gevanter, så var det ikke altid ligetil at afgøre hvorvidt den påståede kætterske ytring/handling/holdning i sandhed nu også var kættersk (man må huske på, at i langt de fleste tilfælde var der tale om anonyme anmeldelser hvor nogen angav nogle andre), eller bare almen menneskelig dumhed. Det krævede masser af observationer og nænsomhed at omgås det forelagte materiale (anklagens udsagn, den anklagedes ytringer, den inkvisitionelle procedures egen indvirkning i forløbet og så selvfølgelig de Hellige Skrifers anvisninger), ud fra hvilket beviset om de faktiske forhold skulle findes. Som Bernard Gui (eller *Bernardus Guidonis* (1261-1331)), den franske dominikaner der ophøjede inkvisitionen til juridisk kunstart, sagde: 'inkvisitoren må optræde med den skånsomhed der må høre til den læge, der tager sig af sjælelige forhold, han må derfor være omhyggelig og påpasselig i både undersøgelsesforløbet og forhørene'.

Og det kan man vel godt forstå, for inkvisitorerne befandt sig nærmest på herrens mark, så at sige, og med Det Onde på lur over det hele (og ovenikøbet med nogle mægtige redskaber til sin rådighed — forskydninger, fortætninger, hensynet til fremstillighed, etc.). Derfor skulle der en procedure til med dens protokoller og rutiner. For det gjaldt nu en gang om at få sandheden frem.

Men ak, sandheden er svær at blive klog på. Derfor var man nødt til at stole på troens nåde for at orientere sig imellem de to kilder, man havde til rådighed: den anklagedes

---

<sup>1</sup> Historisk findes fire forskellige udgaver af den, men her tager vi dem over én kam, da grundproblematikken er den samme. Jeg støtter mig bl.a. til Michel de Certeaus betragtninger derom.

ytringer ('klinikken') og forhørsteknikken ('paraklinikken'). For ingen måtte dømmes på baggrund af blotte mistanker. Dertil skulle derfor enten bruges et bevis (eventuelt i form af et øjenvidne) eller en tilståelse (eller begge dele). Men men men — hvordan kunne man nu være sikker på troværdigheden ved den således frembragte sandhed?

Sagen er simpelthen for diabolisk<sup>1</sup> og kræver omhu. Inkvisitor må da ty til sin erfaring — det vil sige: må udarbejde en kasuistik.

Man kan ikke gentage nok at opstilling af *cases* som kortlægning af et felt er en juridisk fremgangsmåde, som inkvisitionen fik udarbejdet til dens moderne udformning og som den lægelige diskursivitet i høj grad har taget til sig (jf. Lacans kritik af ”lægens privilegium”, som kun De Sade har turdet anfægte, selvom ”det ikke er mindre religiøst end andre”, side 227). Kasuistikken indgår i den inkvisitoriske procedure som forskellige modusser under hvilke sandheden kan gemme sig og underdrejes, og som — fordi det gælder om at forhindre, at de tabte sjæle udsættes for en evig vandring i mørket — for alt i verden må bringes frem. Ikke som åbenbaring ganske vist, sådan som kerygmaet praktiserer det, men ved en slags kejsersnit af en art, som under alle omstændigheder får sandheden helt og aldeles frem i lyset.

Inkvisitorens tunge pligt består i at udføre denne alvorsfulde opgave af, i grunden, ganske schreberske<sup>2</sup> dimensioner. Thi når alt kommer til alt, hvad der står på spil angår forhold der har med ikke mindre end verdensaltet og evighedens metabolisme at gøre.

Det bedste er når opgaven fuldføres via en tilståelse. Men kasuistikken viser desværre at når disse tilståelser kommer helt af sig selv, må man forvente at de stammer fra mennesker, som ikke er alt for kloge og derfor må sådanne udsagn tages med varsomhed (der er ingen grund til at bruge den hellige inkvisitions sparsomme midler på sådan noget). Nej, desværre er det sådan at tilståelsen må udtrækkes — ja, eksstirperes. Om nødvendigt ved amputation, men dette er dog ikke ønskeværdigt. Det er her den tekniske side af sagen for alvor kommer ind i billedet. For færdighederne desangående er selvfølgelig helt afgørende for at sikre pålideligheden af undersøgelsesresultaterne og dermed deres tolkning.

Man kan egentlig godt forstå, at sådan en praksis kunne danne jurisprudens. For når man ser ud over den overvejende tragiske folklore der omgiver inkvisitionen, så er det akkurat spørgsmålet om den rette læsning af kasuistikens svar til teknikkens anvendelse (samt de påvirkninger som denne i sig selv kan afstedkomme — en slags iatrogen krølle man må selvfølgelig være opmærksom på), der er problemet.

Heraf behovet for eskatologien. Det vil sige behovet for en overordnet ramme der organiserer og orienterer forbindelsen mellem teknikkens kunnen og kasuistikens former. Eskatologien udgør ganske afgjort den teoretiske skematisme som vejleder hele denne procedure, den egentlige klinik som understøtter inkvisitionen praksis. Dette bliver ganske eksplicit når man ser på følgerne af den afsluttede protokol (herunder arten af de sanktioner og straffeforanstaltninger der iværksættes).

For man må som sagt ikke miste af syne, at hele det inkvisitoriske dispositiv har til formål at frelse så mange som muligt, hjælpe den enkelte til at genfinde sin plads blandt menneskene under Guds nåde. Det drejer sig ikke om at udrydde kætterne, men om at

---

<sup>1</sup> Jvf. den allersidste sætning i teksten (se side 229).

<sup>2</sup> Daniel Paul Schreber (1842-1911), *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, 1903. Sigmund Freud: *Schreber - Psykoanalytiske bemærkninger om et selvbiografisk beskrevet tilfælde af paranoia*, Kbh., 1990 [1911].

genomvende dem. Når man når frem til strafudmålingen, ser man derfor i al tydelighed hvordan

- *kasuistikken* udgør den diagnostiske side af sagen,
- *teknikken* bidrager med prognosen, mens
- *eskatologien* bestemmer den følgende behandling.

På denne baggrund sendes de uhelbredelige, de for evigt fortabte (ca. 6 % af Bernard Guis 636 sager<sup>1</sup> – dvs. 40 personer) med det samme til helvede hvor de under alle omstændigheder hører til, mens resten må igennem forskellige straffeforanstaltninger afhængig af omfanget af deres synder (bøder, fængselsstraffe, pønitense<sup>2</sup>, offentlig ikklædning med nederdrægtighedsmærker, etc.). Alt sammen behandlingsforanstaltninger afstemt efter forseelsen og doseret med henblik på at den enkelte kan nå frem til dommedagen med det allerbedste udgangspunkt.

*Eskatos* udgør her troens kerne — dvs. den teoretiske (diskursive) ramme, inden for hvilken den institutionelle foranstaltning som inkquisitionen repræsenterer, finder sin legitimitet. Det er herfra at den kliniske tænkning, som den inkvisitoriske praksis er en effekt af, stammer.

Jeg tror at sådanne overvejelser kan belyse, noget af det, Lacan har været udsat for<sup>3</sup> og hvad der er på færde i hans interesse for at deltage i Rom-møde.

#### LACANS FORVENTNINGER

Man kan i hvert fald godt forestille sig at Lacan tog af sted til Rom hin januar '64 for at få nogen inspiration i forhold til en forståelse af den situation han befandt sig i. Når det kommer til stykket er sådanne tvister ikke ukendte i kirkens historie og man skulle tro at nogle lærde hoveder, som dem der dér var samlet, ville kunne sige et eller andet brugbart om netop forholdet mellem teknik og kasuistik.

At det ikke blev tilfældet ved vi allerede og vi skal om lidt, og afslutningsvist, sige noget nærmere om hvorfor. Inden da skal vi lige samle op på, hvad vi indtil videre har sagt og ad den vej præcisere vores hovedoverskrift. For at sige at Lacan befinder sig sammenklemt ”imellem ortodoksi og ortopraksi” er jo det samme som at sige, at han stilles til regnskab ud fra en *dogmatik*, som mener sig berettiget til at give ham en egentlig ‘lærestreg’ med hensyn til både, hvad der skal menes om ‘den rette lære’ (*orto-doksi*, en form for trosbekendelse angående psykoanalysens ‘rette afslutning’) og ‘den rette praksis’ (*orto-praksi*, som tilsvarende udpeger teknikken for den ‘regelrette analyse’). Hvilket indtræffer uden på nogen måde at tage hensyn til hvad der rent faktisk sker, siges, gøres<sup>4</sup>.

I den henseende kan hele Lacans bestræbelse ses som en argumentation imod netop en opfattelse af psykoanalysen som ortodoksi og/eller ortopraksi overhovedet. Ikke blot i

---

<sup>1</sup> Et ganske omfattende arbejde i betragtning af at mange af sagerne kunne vare i årevis, før de blev afgjort. Hvor mange der i det hele taget blev udsat for denne behandling, er ikke til at sige da de fleste arkiver er ødelagt for bestandig. De tal der her angives er dem Gui selv anfører i sine redegørelser.

<sup>2</sup> Aktiv deltagelse i messen, selvpineri, pilgrimsfærd, etc.

<sup>3</sup> Det kunne være en tanke at sammenligne 'Turquet-udvalget's bemyndigelse og fremgangsmåde og den behandling som Lacan og *Société française de Psychanalyse* blev udsat for i alle de år retssagen stod på, med inkquisitionens jurisprudens. Dette forudsætter imidlertid alt relevant materiale gøres tilgængelig, hvilket ikke er tilfældet da hele sagen fortsat er stemplet som hemmeligt.

<sup>4</sup> Det er ganske enkelt en skandale for den psykoanalytiske bevægelse at man har ment sig berettiget til at ekskludere en læreanalytiker, samtidig med at man har anerkendt de analysander, han har været analytiker for. Det samme gælder for den aldeles dogmatiske fordømmelse af en ellers fremragende undervisning som produceres i den periode.

den forstand at der ikke på nogen måde er belæg for, at Freud anså psykoanalysen som en standardiseret procedure, men i lige så høj grad fordi 'den psykoanalytiske teknik' frem for alt er et etisk anliggende og dens teori under konstant udarbejdelse. Dette er et standpunkt Lacan stadfæster nogle måneder efter<sup>1</sup>, idet han definerer psykoanalysen som en erfaring hvis etik ligger i forlængelse af dens teoris praksis<sup>2</sup>. Hvilket kan læses derhen, at ethvert virke eller praktisk iværksættelse er nødvendigvis udtryk for den teori, der definerer den og at de tekniske greb som det i den forbindelse forekommer berettiget at anvende, er udtryk for den etik som den pågældende teori producerer. Kasuistikken er derfor hvad teorien (i dette tilfælde den teori som eskatologien står for) producerer via teknikken.

Lacan interesserer sig for forbindelsen mellem teknik og kasuistik fordi den er central i den analytiske erfaring og derfor relevant at spørge til. Han organiserer den lille tekst vi her tager udgangspunkt i, med henblik på netop at kunne formulere en direkte kritik af enhver forestilling om en formålsbestemt styring af psykoanalysen<sup>3</sup>. Over for Castellis opstilling,

*teknik – eskatologi – kasuistik*

hvor eskatologien indgår som det teoretiske mellemlid der forbinder teknikken og kasuistikken, indfører Lacan to kategorier — nemlig:

*le «Trieb» de Freud*

og

*le désir de l'analyste.*

som i deres samspil skal give os mulighed for at tænke en praksis som er hverken eskatologisk (ledsaget af en endelig tilstand eller formål) eller ontologisk (som oprindelse eller første formål).

Det forekommer mig væsentligt at understrege at disse formler netop må anskues som ægte kategorier (og altså ikke tilfældige udsagn), dvs. som begreber der indgår i en bestræbelse på at formulere noget sammenhængende omkring den analytiske erfaring. De skal læses på samme måde som når vi taler om 'Planks kvanta' eller 'Einsteins relativitet'<sup>4</sup>. Der er nok tale om den mest minimalistiske præsentation af psykoanalysens grundlag, idet vi på den ene side med 'driften' (sådan som Freud tænker den) har med en materialistisk definition af det ubevidste at gøre (dvs. hvis der er en substans inddraget i foretagendet kan den kun være af driftsmæssig art), mens det på den anden side er selve overføringsfænomenet (den anden gådefulde materialitet som Freud opdagede) der bringes frem i og med 'le désir de l'analyste'.

Begge disse termer inddrages i spørgsmålene om teknikken og kasuistikken på forskellig vis, hvilket vi intuitivt kan anskueliggøre således

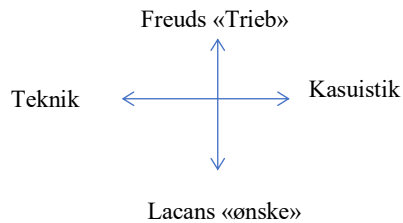
---

<sup>1</sup> Den 21. juni 1964 i teksten «*Acte de fondation*», der er grundlagsteksten for hvad der skulle blive 'Lacanskolen': *École freudienne de Paris*.

<sup>2</sup> "— éthique de la psychanalyse, qui est la praxis de sa théorie." Formlen fortjener mere end én kommentar, selvfølgelig.

<sup>3</sup> "Vil psykoanalytikerens mon overtage, ikke en eskatologi men rettighederne til et første formål?", som han bl.a. spørger på side 227.

<sup>4</sup> I den forstand kan 'le désir de l'analyste' skrives som *le «désir» de Lacan*, Lacans «ønske» (LØ), på samme måde som Lacan mener at kunne skrive *le «Trieb» de Freud*, Freuds «drift» (FD).



hvor forholdet mellem teknik og kasuistik organiseres af forbindelsen mellem FT og LØ.

Det er dette, tror jeg ud fra min læsning af teksten, Lacan havde i sinde at formulere, men afstår fra at gøre, bl.a. på grund af den måde mødet udviklede sig på. Jeg mener, på grund af den elan som mødet fik (det vender jeg tilbage til) som gik i en helt anden retning end den, han havde forestillet sig<sup>1</sup>. Derfor den nærmest sammenbidte stil i *Du «Trieb» de Freud et du désir du psychanalyste*, hvor han lægger ud med at afgrænse driften fra instinktet i en tekst, som kan deles op i seks momenter:

#### LACANS SAMMENFATNING

- a) **Freuds "Trieb"** må afgrænses fra instinktet for ellers videregiver man blot psykologiens bidrag til underkastelse. Driften vedrører libidoens tilvirkning og er med til at organisere virkeligheden ud fra en åbning som ønsket knytter sig til.
- b) Ønskets iværksættelse inddrager umuligheden som mobiliseringsgrundlag. Det er hvad **Ødipuskomplekset** handler om: Loven tjener ønsket, med Fader-navnet som regulerende princip og incestforbudet som resultat.
- c) Men 'Ødipus' forbliver blot en fortælling med mindre **kastrationens** normaliserende funktion tages med i betragtning, da det er selve dette moment i den libidinale udvikling der binder ønsket og loven sammen, ved at introducere **manglen** i den subjektive tilblivelse.
- d) At driften er en myte vil sige at den hidrører et reel, dvs. et objekt hvis egenskab består i at kunne spalte både subjektet og ønsket. Derfor er studiet af **fantasmets struktur** afgørende.
- e) Især fordi analytikerens praksis er afhængig af sådan en dialektik. Kun derved vil **psykoanalytikerens ønske** kunne begribes og tænkes uafhængig af præstens, lægens, administratorens og i det hele taget ethvert formålsbestemt tiltag.
- f) For til syvende og sidst er det analytikerens ønske der virker i psykoanalysen. Derfor må spørgsmålet om analytikernes uddannelse drøftes under hensyn til **overføringens drivkraft**.

Denne næsten sammenbidte optegnelse over psykoanalysens grundproblemer er i en vis forstand både en påmindelse om, hvor langt analytikerne var nået i udforskningen af deres felt på det tidspunkt og hvor meget der fortsat var uafklaret. For alle de termer jeg her har understreget er ikke blot åbne for diskussion, men kalder decideret på revurdering. Lacan

<sup>1</sup> Hvis han da har forestillet sig noget. I et brev af den 6. januar 1964 skriver Lacan til Althusser: "Je pars moi-même aujourd'hui pour six jours à Rome (Congrès Enrico Castelli. Connaissez-vous cet extraordinaire personnage [?] Théologien allemand + Ricœur + Waehlens + etc., autour de : Technique, casuistique et eschatologie [sic].) Enfin c'est une folie mais j'espère m'y détendre." In Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris, 1993, p. 298.

var klar over dette og bruger for så vidt resten af sin tid på at præcisere synspunkterne. Men lige dér i 1964 mente han altså, at han måtte trække en streg i sandet.

Man kan spørge sig, hvorfor Lacan valgte at bidrage på dén måde og hvorfor han i det hele taget afstod fra at holde sit oplæg. For at besvare dette spørgsmål må vi afslutningsvis sige noget om Jacques Lacans forhold til Paul Ricoeur<sup>1</sup>.

#### PAUL RICOEUR (1913-2005)

Livet igennem var Lacan interesseret i at etablere kontakt med andre intellektuelle som kunne være med til at belyse og diskutere hvad han havde for. Han opsøgte dem derfor aktivt og siden '30erne var han i konstant udveksling med samtidens kulturelle strømninger. Nogle af disse kontakter blev til langvarige venskaber (Georges Bataille, Alexandre Kojève, Roman Jakobson, fx), andre var punktuelle om end nok så tætte bekendtskaber centreret omkring enkelte spørgsmål der kunne interessere Lacan (dem var der mange af). Men alle disse forbindelser må siges at have været overvejende ensidige. I den forstand at det især var Lacan der holdt den faglige udveksling i gang. Selv Claude Lévi-Strauss der ellers var en tæt ven, holdt sig lidt på afstand af hvad Lacan foretog sig rent fagligt. Han forstod egentlig ikke hvad Lacan havde gang i og ville på en måde heller ikke blandes ind i det<sup>2</sup>. Dette var stort set den reaktion Lacan fik fra sin generation. Det ændrede sig siden, men der skulle en ny generation til og maj '68 med.

Især filosoffer af fænomenologisk tilsnit deltog af og til i Lacans arbejde. Jean Hypolite, fx, som især i begyndelsen af '50erne bidrog med sit Hegel-kundskab. Lacan selv havde nogle forventninger til Maurice Merleau-Pontys tilnærmelse til psykoanalysen, men hans pludselige død i 1961 lod det blive ved tanken. Så var det at Lacan fik kendskab til Paul Ricoeurs arbejde og blev interesseret.

Det skete ved et kollokvie med titlen "Det ubevidste" som fandt sted i 1960 på foranledning af den franske psykiater Henry Ey, og hvor mange psykoanalytikere og filosoffer fremlagde deres synspunkter derom. Ricoeurs interesse for psykoanalysen stammede helt tilbage fra hans gymnasietid hvor han var elev af Roland Dalbiez (1893-1976)<sup>3</sup>. Det var dog først længe efter at han for alvor kom til at beskæftige sig med de spørgsmål som det ubevidste rejser. Det skete som følge af, hvad han selv kaldte 'en krise i mit filosofiske virke'. Et udsang der blev indledning til hans oplæg om « Le conscient et l'inconscient »<sup>4</sup>, som bidrag til det nævnte kollokvie.

---

<sup>1</sup> For en oversigt over spørgsmålet se Karl Simms *Ricoeur and Lacan*, London 2007. Bogen har hermeneutikken, og dvs. Ricoeur, som hovedperson. Den giver dog brugbare oplysninger. Den mest sammenfattende og klare artikel jeg har læst om diskussionen på det tidspunkt, er Pierre Machereys « Une approche phénoménologique de la psychanalyse? Ricoeur lecteur de Freud », fra 2010. Findes på nettet. Paul Ricoeur resumerer selv sine synspunkter i teksten « Une interprétation philosophique de la psychanalyse », fra 1967. Findes på nettet.

<sup>2</sup> Se f.eks. Lévi-Strauss' omtale af Lacan i Claude Lévi-Strauss & Didier Éribon, *De près et de loin*, Paris, 1988, ss. 107-108.

<sup>3</sup> Dalbiez publicerer i 1936 sin doktordisputats i to bind om *Méthode psychanalytique et doctrine freudienne*, som blev det første akademiske studie af Freuds psykoanalyse i Frankrig. Grundig og velinformeret (han begyndte selv at praktisere psykoanalysen), kom teksten til at danne præcedens for den videre reception af Freuds lære, nemlig som en metode der er overvejende pålidelig, men hvis teori grundlæggende måtte reformuleres. Dalbiez var filosof men også, som praktiserende kristen, knyttet til den franske filosof og teolog Jacques Maritain, der var en af de store thomister i det 20. århundrede.

<sup>4</sup> Publiceret i Henri Ey: *L'Inconscient: VIe colloque de Bonneval*, 1966 (sidst genudgivet i 2004)



Indtil da og i godt 25 år havde Ricoeurs intellektuelle arbejde overvejende beskæftiget sig med tre områder: filosofi (fortrinsvis inden for fænomenologien), teologi (fra en protestantisk synsvinkel) og samfundet (fortrinsvis spørgsmålet om stat og vold<sup>1</sup>). Den samlede bestræbelse var et ønske om at udarbejde en kristen antropologi som skulle bidrage til frihed og social retfærdighed.

Med fænomenologien havde han studeret spørgsmålet om bevidstheden (hvilket ikke er så overraskende, da det er fænomenologiens grundproblem), og overvejede de klassiske temaer vedrørende dens uigennemskuelighed og intentionalitet. Formålet lå lige for: hvis man vil bidrage til opdragelsen af en ny generation medborgere, som er både demokratisk indstillet og i stand til at varetage frihedens krav, ja så må det foregå i kraft af en afklaret bevidsthed.

Men da er det, forklarer han i sin tekst fra 1960, at han opdager, at hvis man anerkender det ubevidste som en relevant problemstilling, ja så kommer hele det fænomenologiske projekt i krise. For psykoanalysen og fænomenologien synes ganske enkelt uforenelige. Thi bevidstheden er bestemt ikke selvindlysende og i hvert fald mindst lige så dunkel som det ubevidste. Opgaven bliver så at få formulere en filosofi som kan rumme begge dele, både det bevidste og det ubevidste. Det er dét, det drejer sig om for Paul Ricoeur: at udvikle en 'antropologisk filosofi' – sådan kalder han det – som er i stand til at redde det fænomenologiske projekt ved at flytte det over i en hermeneutisk retning. Redskabet til det er de indsigter som psykoanalysen kan tilvejebringe.

Hans interesse for psykoanalysen er derfor både lokal og kontingent og indskrives i et filosofisk (egentlig filosofisk-teologisk) projekt, der er betydelig mere omfattende og ikke angår psykoanalysen som sådan.

At producere denne filosofiske antropologi forudsætter imidlertid en omhyggelig læsning af, hvad Freud rent faktisk har sagt, for derved at få præciseret hvad det ubevidste står for og ad den vej genartikulere det bevidste, sådan som fænomenologien forudsætter det.

#### RICOEURS LÆSNING AF FREUD

Projektet indebar i hvert fald to ting: 1) en redefinition af det ubevidste så det kan håndteres som "hermeneutisk objekt" og 2) en erstatning af Freuds materialisme med en "transcendental analytik" centreret omkring en særlig læsning af *Vorstellungsbegriffet*.

Fremgangsmåden ligger for så vidt i forlængelse af hvad Dalbiez allerede i 30-erne argumenterede for, nemlig at der var brug for at skelne mellem den psykoanalytiske teori (dvs. Freuds undervisning, der opfattedes som 'for spekulativ'<sup>2</sup>) og praksis (opdagelsen af det ubevidste), så man for alvor kunne forstå hvad den analytiske teknik gik ud på. Dette var en meget udbredt opfattelse i Frankrig før Lacan, hvor der var flere forsøg på at tilpasse psykoanalysen til *l'esprit français*.

Det sidste var dog ikke tilfældet hos Ricoeur, som både læste tysk, udmærket kendte den tyske filosofi og ikke havde chauvinistiske tilbøjeligheder. Han kunne tværtimod forholde sig til Freuds forslag udi teorien og diskuterede psykoanalysens begrebslighed indefra.

---

<sup>1</sup> Under krigen var Ricoeur indespærret i en koncentrationslejr.

<sup>2</sup> Hvilket i 30-erne ville sige: 'tysk'.

Det hørte Lacan udmærket og anerkendte Ricoeurs bestræbelse som legitim, eftersom han hilste enhver genformulering af psykoanalysen, der søgte dens genaktivering, velkommen. Det betød ikke nødvendigvis at han var enig med Ricoeurs tilgang til problemet, men han anså undersøgelsen som værdifuld og innovativ i forhold til, hvad der ellers var blevet produceret i Frankrig. De havde et fælles mål, mente Lacan, hvorfor han inviterede Ricoeur til et samarbejde og til at deltage i sit seminar.

Ricoeur kom til Lacans forelæsninger et par gange, men, som han senere har givet udtryk for, forstod slet ikke noget af hvad der blev fremlagt. Han blev hurtigt klar over at Lacans projekt ikke var hans eget og var for så vidt betydelig mere afklaret derom, end hvad Lacan syntes at have været. Det endelige opgør (først og fremmest fra Lacans side) skete i 1965 da Ricoeur publicerede resultatet af sine undersøgelser under titlen *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, 1965).

Men det korte bekendtskab (og misforståelse fra Lacans side?<sup>1</sup>), er allerede ovre i 1964 i og med Enrico Castellis kollokvie, hvor Ricoeur igen er en af hovedoplægsholderne. Hans tekst hedder nu « Technique et non-technique dans l'interprétation en psychanalyse ».<sup>2</sup>

#### RICOEUR I 1964

Man kan roligt sige at Ricoeur går til problemet på en aldeles original måde. I sit oplæg forholder han sig nemlig til følgende to spørgsmål:

1. "En quel sens la psychanalyse est-elle une technique du nocturne ?" (I hvilken forstand er psykoanalysen at betragte som en teknik for nattetimerne?) og
2. "Jusqu'à quel point est-elle un iconoclasme de l'intime ?" (I hvor høj grad er psykoanalysen en ikonoklasme for intimsfæren?).

Begge formuleringer henter han ganske vist fra Enrico Castellis udlægning af problematikken, men han tager dem til sig på sin måde og præsenterer en læsning af Freud, som må siges at være i nøje overensstemmelse med Ricoeurs præmisser, omend radikalt forskellige fra hvad Lacans egen læsning bød på. Det kommer vi tilbage til. Vi konstaterer blot her at Ricoeur øjensynligt har studeret Freud, og at han er gået videre fra det sted, han befandt sig i 1960.

Argumentationen går nu ud på at sige, at teknikken er psykoanalysens egentlige erfaringsgrundlag og må opfattes uafhængigt af dens mulige metodologiske interesse eller dens teori. Psykoanalysen er først og fremmest en praksis der organiseres omkring tydingsteknik. Dette sker i forlængelse af den indsats som analytikerens udfører i bestræbelsen på at hjælpe analysanden til at gennemføre sin andel af arbejdet (hvilket fortrinsvis består i overvindelsen af modstanden). 'Analysens arbejde' modsvarer det 'psykiske arbejde' som det sjælelige apparat har udført for at kunne producere de symptomer som har fået analysanden til at søge analysen.

Begrebet 'arbejde' er derfor meget centralt i Ricoeurs overvejelser. Især fordi den bevidstgørelse som den forventede proces skal tilvejebringe, ikke vil kunne opnås uden at der virkelig gøres en indsats. Kernen i den psykoanalytiske praksis er slet og ret det arbejde som deri udføres (han insisterer virkelig på det) og det er også dérfra at overføringsproblematikken skal forstås.

---

<sup>1</sup> Hvis ikke "Wunschgedanken (wishful thinking)" som Lacan selv henviser til i sin tekst. Se side 223.

<sup>2</sup> Findes i Enrico Castelli (red), *Atti del colloquio internazionale su « Tecnica e casistica »*, Roma, 1964.

Behandlingsstrategien består i at bruge 'ønsket om overføring' (som Ricoeur udtrykker det) med henblik på at "bryde modstanden". Dette er imidlertid uladsiggørligt, hvis ikke hele processen foregår under abstinens, dvs. under forudsætning af, at det omtalte ønske ikke indfries.

Og han tilføjer for så vidt meget præcist og afklaret: 'Det er overføringsbegrebet der adskiller selv den mest eksistentiale fænomenologi fra psykoanalysen'.

For at sige det med Castelli: til det mytologiseringsarbejde, som det psykiske apparat nødvendigvis udfører i sit virke, må psykoanalysen udføre et tilsvarende afmytologiseringsarbejde. Kun derved opnår man den efterlyste 'bevidstgørelse'. Det er her det springende punkt, tydingen, kommer ind i billedet.

#### FOR EN HERMENEUTISK PSYKOANALYSE: ØNSKETS SEMANTIK

Hvad man må forstå, siger Ricoeur, er at 'den psykoanalytiske erfaring udføres inden for talens felt (*champ de la parole*)' og at hvad 'der kommer inde fra dette felt [i kraft af det tidligere omtalt arbejde] er en anden slags sprog (*un autre langage*), et sprog der er forskelligt fra det sædvanlige og hvis meningseffekter forlanger en dechifreringsproces.'

I talen findes altså et chifreret sprog hvis mening kan bringes frem når man anvender et særligt tydningsgreb.

Hvad analytikerens finder i analysandens tale er således et særligt sprog, hvis forståelse kræver en speciel tydnings teknik. En teknik som ikke er ulig den teknik, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Max Weber eller Rudolf Bultmann har udviklet og anvender i deres arbejde<sup>1</sup>. Det er præcist denne omstændighed der gør, at psykoanalysen hverken må betragtes som en iagttagelsesvidenskab eller en naturvidenskab. Psykoanalysen er i bund og grund en hermeneutisk videnskab. For hvad der gælder i psykoanalysen er 'mening', ikke fakta. Som en detektiv må psykoanalytikerens afsløre den særlige mening, neurotikerens symptomer eller drømme bringer for dagen i chifreret form.

Nøjagtig her møder vi nøglebegrebet for hele Ricoeurs konstruktion: For ganske vist udtrykker de nævnte ubevidste dannelser et økonomisk forhold ved sjælelivet som udtrykker sig i og med en ønskeproblematik<sup>2</sup>, men det afgørende er at begribe, at ønsket udtrykker sig via « ønskets semantik » (*sémantique du désir*), hvis 'energetik' i bund og grund er af hermeneutisk tilsnit. Det skyldes at 'det psykiske arbejde foregår inden for og med henblik på produktionen af meningseffekter'.

Det er her tingene skrider, når det drejer sig om psykoanalysen. I den forstand at det bliver tydeligt, at Ricoeurs interesse for Freuds værk er en mellemstation i et projekt der intet har med psykoanalysen at gøre. Og som nu ikke engang centrerer omkring det oprindelige argument angående fænomenologiens krise, hvilket trods alt ville være at forblive inden for det filosofiske felt, fordi hvad der handler om fremefter er at understøtte en bestræbelse, hvis formål er udarbejdelsen af en kristen fænomenologi. Ricoeur studerer psykoanalysen som et kulturelt produkt i et projekt, der har skæbnen og frelsen som formål. I psykoanalysen finder han blot et eksempel på et hermeneutisk tiltag, hvis snilde måske kan fungere paradigmatisk i afklaringen af åbenbaringsspørgsmålet (navnlig ordets åbenbaring).

---

<sup>1</sup> Det er Ricoeur der henviser til dem.

<sup>2</sup> Hvilket ligger i forlængelse af Freuds påstand om, at de ubevidste dannelser i bund og grund er ønskeopfyldelse.

På den baggrund kan man sådan set godt forstå, at Ricoeur privilegerer 'praksissen' i psykoanalysen (her anskuet som tydningskunst) frem for Freuds 'teoretiseren', der introducerer en 'realisme' (fx i form af at et ubevidste der tænker), en 'kausalisme' (som går imod frihedsbegrebet) og en 'genetisme' (der forklarer et niveau med de forudgående), tre forhold som Ricoeur mener må kunne 'forbedres' før psykoanalysen kan bruges som forlæg for den efterstræbte 'hermeneutisk videnskab', men også tre forhold som hver især karakteriseres ved at afstå fra at bruge åbenbaringshypotesen.

#### SEMANTIKKENS SYMBOLISME

Når tydningspraksissen anses som prototype for hermeneutikken, bliver symbolspørgsmålet centralt for overvejelsen, da netop 'symbolet' understøtter tanken om « *une sémantique du désir* ».

Ifølge Ricoeur indtager symbolet sin plads i sjælelivet i kraft af et samspil mellem to brudflader: på den ene side hvad han kalder psykoanalysens 'kraftfelt' (drifterne) og så 'tekstfeltet' (forestillingskomplekserne), på den anden. Disse to størrelser indvirker på hinanden i et samspil der minder om det klassiske forhold mellem "krop / sjæl", som da også kalder på spørgsmålet om hvordan "ånden" i så fald kan tænkes at indgå i foretagendet. Man forstår derfor godt at Ricoeur fatter interesse for symbolet, for "den psykoanalytiske hermeneutik" kan kun derigennem læse den tekst som anses for at gengive driftens mening. Symbolet giver med andre ord plads til åndens tilstedeværelse som for- enende element.

Tydningspraksissen inddeles herefter i to (modsatte) retninger (to skoler, siger Ricoeur), som anvender hermeneutikken på forskellig vis:

På den ene side har vi en praksis der kendetegnes ved sin "reducerende tydning". Det er en hermeneutik der hæfter sig ved fortrængningen og derfor forsøger at forklare 'tekstfeltet' med 'kraftfeltet' i en mistænkeliggørende bevægelse (Ricoeur taler her om "herméneutique du soupçon" og udnævner Marx, Nietzsche og Freud som dens repræsentanter). Det er en hermeneutik der rækker imod 'dybden'.

Over for den har vi så en tilgang som karakteriseres ved sin søgen efter en "udvidende tydning" (*interprétation amplifiante*). Dette hermeneutiske tiltag følger hellere sublimeringen og foretrækker at forklare 'kraftfeltet' (drifterne) med 'tekstfeltet' (forestillingerne). Denne sidste fremgangsmåde kalder Ricoeur "une herméneutique critique".

Disse to tydningsformer resumerer han ved at kalde den første, den freudianske, for "arkæologisk", mens den anden, den han selv forfægter, kaldes "teleologisk".

#### KONSEKVENSER

Modstillingen arkæologisk/teleologisk er faktisk meget præcis og antyder konsekvenserne af det ricoeurske træk. Fraregnet, at man kan diskutere hvorvidt Freuds praksis er 'arkæologisk', er det værd at bemærke at Ricoeur også kalder den 'kritiske hermeneutik', han står for, for *herméneutique kérygmatische*, et kerygmatiske tydningsværk der egentlig meget godt definerer og blotlægger Ricoeurs teoretiske horisont.

For selvom Ricoeur hele vejen igennem insisterer på, at hans arbejde ene og alene er filosofisk, og er oprigtigt uforstående over for en kritik der hævder at det ikke desto mindre er båret af en teologisk interesse, så er det nu engang en kendsgerning, at hans læsning af Freud er apologetisk og drejet hen i retning af kristendommen. Freud ville nok være ganske overrasket på sin disciplins vegne over for den udvikling.

Hvorom alting er, fantasmet ved den hermeneutik Ricoeur udfolder er ganske tydeligt: at bringe en arkaisk, hengemt og krypeteret Mening frem i lyset, så dens budskab kan gøres

bekendt for alle. Freuds overvejelser om det latente og det manifeste stilles her til tjeneste for en åbenbaringsmanøvre indskrevet i en eskatologisk fortælling. Det sidste må også siges, fordi Ricoeurs efterfølgende arbejde ganske tydeligt viser at hans ærinde er frelsende og en forberedelse til den sidste tid. (Han formulerer det selv på følgende måde: 'hvor jeg tidligere havde skyldfølelsen som orienteringspunkt, blev forsoningen mit egentlige ståsted'<sup>1</sup>).

Psykoanalysen er i den forstand blot et moment i en bestræbelse der har nogle helt andre hensigter end Freuds målsætning. Dens anvendelse tjener som forberedelse til at udfærdige den nævnte "antropologiske filosofi" (som efterhånden tydeligere og tydeligere bliver til en egentlig "kristen fænomenologi", hvorfor psykoanalysen udsættes for en håndfast forandring).

Lad os nævne nogle af omkostningerne her:

- definitionen af det ubevidste ud fra fortrængningsbegrebet udfases;
- libidobegrebet omdefineres med udgangspunkt i Husserls intentionalitet;
- tydningen foretrækkes som en ophøjende intervention (i overensstemmelse med en "eschatologie de l'espérance"), fremfor en negativ og ned-rivende.

Disse synspunkter understreges og uddybes i 1965 da Ricoeur publicerer sine undersøgelser fra perioden<sup>2</sup>.

#### OG LACAN ?

I de ca. fem år 'bekendtskabet' varede (fra kollokviet i Bonneval i 1960 til kollokviet i Rom i 1964), forholdt Lacan sig på en måde afventende. Ved begge møder valgte han at deltage som tilskuer (i Rom afstod han ligefrem fra at holde sit eget oplæg), og nøjedes på stedet med at kommentere de forskellige interventioner for derefter at samle dem i artikler, som skrives stort set på samme tid og derfor egentlig må læses sammen<sup>3</sup>.

Hvis Lacan har haft nogen som helst forestilling om et muligt samarbejde med Ricoeur (han var ikke den allerbedste 'menneskekender'), er dette gjort til skamme i og med mødet hos Castelli. Standpunkterne kan ikke være mere divergerende<sup>4</sup>. For mens Ricoeur anskuer det ubevidste som en form for sproglig aflejring, hvis eksistens afsløres via talen (*par la parole*), da mener Lacan at det ubevidste snarere kun består som blitz eller et øjeblikks glimt i talen (*dans la parole*). Det freudske ubevidste kan kun ex-sistere (i vitsen eller fortælelsen fx), det ligger ikke hengemt et eller andet sted som urtekst, det produceres på stedet.

---

<sup>1</sup> Se for eksempel i det interview Paul Ricoeur gav til Giuseppe Martini i 2003 « Psychanalyse et interprétation. Un retour critique ». Fines i *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 7, No 1 (2016), pp. 19-30. Allerede i starten af interviewet omtaler Ricoeur de omstændigheder der fik ham til at beskæftige sig med psykoanalysen og den ændring han siden har foretaget i sin tænkning: "C'était vraiment le problème du mal qui m'occupait, question de laquelle je me suis beaucoup éloigné, parce que personnellement, culturellement, je suis passé, avec les épreuves de la vie, d'une culture de la culpabilité à une culture de la compassion, pour parler en termes très généraux de l'orientation de ma vie." Ibidem s. 19.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, 1965.

<sup>3</sup> Lacan sammenskriver i marts 1964 sine indlæg til Bonneval i 1960 i artiklen « Position de l'inconscient » og umiddelbart herefter redigerer han sine noter fra kollokviet i Rom i teksten « Freuds "Trieb" og analytikerens ønske ».

<sup>4</sup> Vi ser her bort fra den omstændighed at Ricoeur, i modsætning til Dalbiez, ikke på noget tidspunkt kommer i nærheden af den analytiske erfaring selv. Han udtaler sig ene og alene ud fra sin forudindtagne læsning af Freuds tekster.

Divergensen i deres forskellige opfattelser giver sig selvfølgelig også til kende i deres ulige betragtninger vedrørende tydningens plads i erfaringen. Hvor Ricoeur anskuer den som en slags meningsgenoprettelse, handler det for Lacan snarere om at indføre et snit (eller *cut: coupure*) i talestrømmen, med henblik på at frembringelsen (ja, produktionen) af en ny betydning kan blive mulig. Det afgørende for Lacan ligger i, hvad der foregår i *le dire* (i 'at sige'<sup>1</sup>, slet og ret), fordi det er de derved genererede subjektiveringseffekter der har betydning, og ikke et påstået '*ce qui est dit dans le dire*' [hvad der siges i det sagte], som Ricoeur forlanger. Overraskende er det derfor ikke, at Ricoeur appellerer til en transcendental analytik for at redegøre for Freuds metapsykologi, mens Lacan på sin side (og på daværende tidspunkt) snarere henviser til den strukturelle lingvistik.

Det bunder selvfølgelig i deres grundlæggende uoverensstemmelse med hensyn til bedømmelsen af psykoanalysen overhovedet. For dér hvor Ricoeur anser psykoanalysen for at være et *hermeneutisk greb*, der giver adgang til betydningen ved hjælp af en stadig ophobning af mening, da mener Lacan at psykoanalysen frem for alt må anskues som *en etik*, hvis praksis lader sandheden virke som årsag. Derfor kan der ikke være tale om at overlæse Meningen med mening, men derimod om at udtømme den, så den fantasmatiske struktur der underbygger dens semiotik, kan fremlægges i det mindste for et øjeblik. I den forstand er det ubevidste en størrelse der, for Lacan, grundlægger enhver semiotik.

Det kan dog ikke være anderledes. Lacan befinder sig temmelig langt væk fra den apologetiske hermeneutik, Ricoeur bestræber sig på at udforme. Man kan egentlig slet ikke forstå at Lacan kunne have troet at der var noget at hente dér. Med mindre man tager den ekstreme faglige og menneskelige isolation (og ligefrem chikane) han blev udsat for i disse år, i betragtning.

#### LACAN OM RICOEUR

Lacan udtaler sig for første gang offentligt om Ricoeurs projekt i sit seminar fra den 29. april 1964<sup>2</sup>.

Som enhver filosof, siger Lacan, har Ricoeur svært ved at håndtere (endsige forholde sig til) den realitet, der knytter sig til det ubevidste. Vanskeligheden ligger i det forhold, at denne realitet angår ønsket (*le désir*) og at ønsket til enhver tid er knudepunktet (*point nodal*) for det ubevidste og seksualiteten. Det ubevidste er hverken en tvetydighed i opførslen eller, som Lacan udtrykker det, 'en fremtidig viden, som allerede kender sig selv'.

Den hermeneutiske tilgang til det ubevidste tager udgangspunkt i tegnbegrebet. Den bygger på en forestilling om at man kan kortlægge tegnenes udviklingshistorie, at den kan læses evolutionært og over en strækning, som i princippet kan vare i det uendelige — hvilket passer godt i Ricoeurs religiøse perspektiv. I denne kontekst kan semantikken, herunder « *la sémantique du désir* », udfoldes lige så længe som den vil, uden på noget tidspunkt at konfronteres med *ønsket*, der netop er det element der forankrer 'det seksuelle' til 'primærprocesserne'<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Le dire* er vanskeligt at oversætte fordi det danske sprog foretrækker substantivering. Vi vil have en tendens til at gengive det som 'at sige noget', og dermed misse sigtet fordi dette 'noget' umærkeligt vil fremstå som 'det egentlige' og det at 'der siges' blot bliver til 'et udtryk'. Det er svært at komme uden om den ontologi der ligger i modsætningsparret 'indhold/form'. Derfor er symbolmetafysikken så nem at annamme.

<sup>2</sup> Jacques Lacan, bog XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, ss. 140-141.

<sup>3</sup> Ibid. 141.

## EFTERVIRKNINGER

I 1965 fik Ricoeur publiceret sin bog, *De l'interprétation*, som sagt, og Lacan lod året efter sine *Écrits* udkomme. De følgende år viste med al tydelighed at der ikke på noget tidspunkt havde været et fælles fodfæste. Ricoeur lod Freud ligge og fortsatte sine undersøgelser udi symbolspørgsmålet i en bestræbelse der fik *compréhension, explication et interprétation* (forståelse, forklaring og tydning), som grundgreb. Han fik efterhånden udvidet sit undersøgelsesområde, så han gik fra en *herméneutique du signe* over til en *herméneutique du récit* for til sidst at beskæftige sig med en *herméneutique du texte*.

Hvis man samlende siger, at både Ricoeur og Lacan har interesseret sig for 'det symbolske', er det tydeligt nok at Ricoeur har grebet det an ved at privilegere symbolet og symbolikken, og ad den vej er gledet længere og længere ud i en imaginarisering af det symbolske. Hvilket øjensynlig peger i en anden retning end den Lacan vælger at tage.

'Kontroversen Lacan-Ricoeur' medfører for så vidt ikke kun at Lacan publicerer sine tekster. Han giver sig tillige som opgave at uddybe den vej han indtil da havde fulgt — hvor han netop havde understreget symbolikkens blindgyde og betydningen af signifiant-spørgsmålet for psykoanalysen — ved at fremdrage forbindelsen mellem objektet og årsagen i den subjektive dialektik. Dette medfører både et fornyet studie af fantasmets forudsætninger (i sin kritik af Ricoeur peger han på, hvordan Freud betoner ønskets primære hallucinatoriske karakter), og en forskydning af signifiant-begrebet fra lingvistikken over til logikken. Hans vej til at studere det symbolske indebærer derfor nu i højre grad en interesse for 'det reelle' — hvor Ricoeur vælger at skippe fortrængningen, fastholder Lacan dens forbindelse til Urfortrængningen. Studiet af 'objekt *a*' som årsag kræver cirka et årti, men så bliver han også i stand til at formulere sit bud på diskursbegrebet og diskursivitet-spørgsmålet, der i mange henseender kan betragtes som Lacans endelige gøren op med hermeneutikkens illusioner.

## L'ÉCOLE FREUDIENNE DE PARIS

I mange år havde Lacan søgt en anerkendelse fra sine lige, som kunne udmønte sig i samarbejde. De omtalte begivenheder viser at dette ikke var ligetil. Enhver forestilling i den retning blev for så vidt endeligt manet i jorden som dagdrømmerier i og med konflikten med Ricoeur. Hverken hans egne kolleger eller de intellektuelle fra hans generation var parate eller i stand til at give ham det fornødne modspil. Lacan måtte finde samarbejdspartnere andre steder.

Paradoksalt nok var det selve den eksklusion og *herem* han blev udsat for, der bragte ham i kontakt med den gruppe mennesker der kom til at hjælpe ham både menneskeligt og, især, intellektuelt. At møde de velforberejede studerende fra den parisiske *École Normale Supérieure* bidrog afgjort med hvad der skulle til, for at gruppen omkring Lacan fik den betydelige synergi som bl.a. oprettelsen af *École freudienne de Paris*, 'Lacans skole', blev udtryk for. Det bragte ganske vist andre problemer, men der er ingen tvivl om at det for Lacan var en tiltrængt saltvandsindsprøjtning som gjorde det muligt for ham at videreføre sit projekt og inddrage andre aspekter af sit arbejde i diskussionen. Han blev simpelthen udfordret intellektuelt og kunne dermed udvikle sin lære på en måde, der fik psykoanalysen til at udvide sit teoretiske potentiale.

I den forstand er teksten *Freuds "Trieb" og analytikerens ønske* et resumé over de spørgsmål, der fortsat var åbne på det tidspunkt og dermed et katalog over de undersøgelser der skulle forestå de følgende år. Det mest centrale i den forbindelse er vel den præcision hvormed Lacan søger at afgrænse analytikerens virke fra andre praksisser (præstens, lægens, forvalterens, psykologens), og som den dag i dag fortsat er eksemplarisk

med hensyn til de opgaver, problemer og forpligtelser som psykoanalytikeren står overfor i sit sælsomme (*suis generis* ville Freud have sagt) virke.

Freuds "Trieb" vil sige: kendsgerningen om det ubevidstes seksuelle realitet, for så vidt den er mislykket, ufuldstændig.

Analytikerens ønske (eller også: 'Lacans «désir»' for dermed at lave en parallel til Freuds "Trieb" og understrege den begrebsmæssige værdi ved disse termer) vil sige: kendsgerningen om, at den analytiske erfaring er etisk funderet.

#### WUNSCH, DÉSIR, ØNSKE

At sige det sådan, sige at psykoanalysen er etisk funderet, er ikke kun lettere sagt end gjort, det er også svært at begribe uden for netop den analytiske erfaring. Hvilket er et problem. Det vanskeliggør begribelsen af psykoanalysen i hvert fald. Blandt andet fordi vi i vore dage mener at have gjort kål på etikken: dét skulle være 'gennemskuet'. Selv analytikerne gjorde grin da Lacan i arbejdsåret 1959-1960 fik foreslået at *L'éthique de la psychanalyse* skulle studeres ('... og næste år tager vi os så af Psykoanalysens æstetik!'), sagde de velmenende). Ikke desto mindre er det rigtig nok og analytikerne må se at få det fattet.

Det skyldes hvad Freud ganske tidligt kaldte *Wunsch*. En størrelse som han mente var ubevidst i sit væsen. *Wunsch* henviser mindre til et indhold (et ønske om dette eller hint) end til et forhold, en særlig foregang som orienterer sjælelivet netop på grund af dets ubevidste (hvilke for Freud vil sige fortrængte) karakter. Hos Freud er det ikke altid tydeligt, hvad det vil sige, men det er overvejende knyttet til en økonomisk kontekst (dvs. til den måde den enkelte omgår sine omstændigheder, navnlig sine objekter, på) og defineres som uudsletteligt. Lacan 'oversætter' det til *désir*, selv om man i mange tilfælde kan gengive det med ordet *vœu* – som når man siger *Vœux de Noël*, fx. Det er fordi han gerne vil understrege forskellen mellem ønsket og viljesakten.

Man kan i høj grad sige, at Lacans læsning af Freud baseres på en genoptagelse af ønskets problematik, som han gerne forbinder til Spinozas (ja, ham igen) overvejelse om *conatus*, altså det forhold at enhver skæbne må holde fast i sin væren<sup>1</sup> (hvorfor *conatus* kan oversættes som stræben eller, måske bedre, indsats). Hvad Lacan derved er interesseret i at undersøge er forskellen mellem driftens 'trang' og så denne 'vedholdende indsats' (*perseverare conatur*, for at sige det med Spinoza), denne 'stræben', som Freuds *Wunsch*<sup>2</sup> står for.

Hvad det handler om at forstå, er hvordan *ønskets stræben* kan sætte en grænse for *driftens trang*.

Denne holden fast *in suo esse* som karakteriserer ønsket, betingelserne for denne ikke-give-efter-for-trangen, der gør ønsket så umedgørligt til tider, er noget Lacan gerne vil afklare. Især fordi det er et problem der står ganske centralt i neurosen (for at holde os til det). For neurotikerens lider netop under det forhold at have givet afkald på sit ønske, forrådt sin væren. Spørgsmålet er så: Hvad organiserer ønskets dialektik hos den enkelte?

---

<sup>1</sup> "Unaqueque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur." *Ethica*, Del 3, læresætning 6. Det gengives som "Hver enkelt Ting stræber efter, så vidt det staar til den, at forblive i sin Væren" i S.V. Rasmussens oversættelse fra 1933.

<sup>2</sup> Men det er altså Lacan der genoptager det. Derfor er det nu rimeligt at tale om 'Lacans «ønske»', som sagt. Hvilket hjælper os til at se konturerne af den problematik, Lacan præsenterer os for allerede med sin overskrift: *Le «Trieb» de Freud et le désir de l'analyste*.



Hvordan kommer ønsket i stand? Hvad er dets kilde eller årsag? Hvad sker for subjektet, når det ikke er i overensstemmelse med sit ønske?

Alt hvad Lacan foretager sig, står sådan set i forlængelse af hans forsøg på at besvare sådanne spørgsmål.

Herunder hans studie af fantasme-problematikken og afgrænsningen deri af et objekt, hvis egenskab lader til at fungere som årsag (af Lacan kaldt 'objekt *a*'). Dette er afgørende at få afklaret, fordi ønskets udformning kommer i stand inden for fantasmets rammer og subjektets stilling afgøres af det dér gældende objekt *a* og dets position.

#### LE DÉSIR DE L'ANALYSTE SOM LOGISK KATEGORI

Når Lacan således hævder, at den analytiske praksis er udtryk for en etik, er det fordi han samtidig antager, at ønskets problematik er lige så tungtvejende og dybt som oldtidens spørgen til det *gode*, det *sandfærdige* og det *skønne*. Freuds *Wunsch* befinder sig, ifølge Lacan, på niveau med disse ældgamle og grundlæggende etiske overvejelser.

Derfor er det så meget desto mere påkrævet at rejse spørgsmålet om, hvad det er for et ønske der bærer den analytiske erfaring, for så vidt der er tale om et ønske der adskiller sig fra andre praksisser – såsom, eksempelvis, filosoffens, lægens, videnskabsmandens eller juristens. Lacan fik formuleret sådanne spørgsmål i årene 1958-1959, men det er først i 1970-1971 at han kommer med forslag til et svar som kan almengøres, jeg mener: som kan diskuteres uden at skulle henvise til 'den analytiske erfaring' som ostensiv definition. For at nå dertil har han dog måttet a) underbygge subjekt-begrebet, b) præcisere den logiske status ved en kategori som 'den store Anden' (og navnlig af *A* som sted) og ikke mindst c) give en ræsonneret redegørelse for overføringen.

Der er altså ingen tvivl om, at Lacans *désir* radikaliserer Freuds *Wunsch*, uden af den grund at bryde med den problematik Freud forsøgte at formulere. Spørgsmålet for os er så, hvordan vi kan gengive denne kompleksitet på dansk. For siden de første oversættelser af Lacan til dansk (i 1973 og produceret især inden for det litterære miljø), har vi måttet døje med et valg der har privilegeret en vis homofonisk klang (nemlig *behov* – *begæring* – *begær*), til gengivelse af de lacanske termer *besoin* – *demande* – *désir*, en ganske vist behagelig prædiken indpakket i et mnemoteknisk hylster som dog samtidig har drejet problematikkerne i en retning, der må siges at være tidsbestemt (samtidens frigørende ideologier kommer kraftigt frem).

For hvor vi uden videre kan acceptere oversættelsen af *besoin* med 'behov' (der er nærmest tale om en *terminus technicus*), er det i dag lidt mindre lige til at gengive *demande* med 'begæring'. Ikke fordi det som sådan er 'forkert' (det drejer sig rigtignok om en term der også anvendes inden for juraen), men fordi det hos Lacan især handler om at understrege, at enhver henvendelse (også dem der foregår uden ord) bringer en anmodning med sig, en anmodning som minimalt beder om anerkendelse. Oversættelsen kan derfor diskuteres. Den må i hvert fald tilpasses konteksten. Det mest problematiske er dog at have oversat *désir* med 'begær'. Og igen, ikke fordi det som sådan er 'forkert', men fordi det som *terminus technicus* i psykoanalysen, vildleder dets begrebslige værdi. Rimet dækker tænkningen, så at sige.

Min anke mod at oversætte *désir* med 'begær' skyldes dets hang til at blive inddraget i de ærinder, som fx 'brunst' og 'lystenhed' giver navn til. At 'ikke afstå fra sit begær' bliver således nemt til en parole med stor tiltrækningskraft, men som er meningsløs i psykoanalytisk henseende, fordi det ubevidste ønske som psykoanalysen har med at gøre, faktisk i mange henseender snarere er temmelig krævende og forbundet med afsavn. Begæret kommer i den forstand til at falde ind under nydelsens semantiske område.

På tysk har man forsøgt at undgå denne sammenblanding ved at benytte sig af den sontring mellem *Begierde* og *Begehren* som sproget dér giver, således at *Begierde* kunne bruges til at understrege ønskets målrettede aspekt så at sige (en form for ekstensionel modus), mens *Begehren* snarere pegede på selve det 'at ønske' (i en intensionel form). Som forskellen mellem '(jeg) går' og 'at gå'. Men da begge to er substativer, går pointen ligesom tabt.

På dansk har vi forsøgt os med noget lignende. Men da skelnen mellem 'begær' og 'begæren' ikke er gængse (hvis overhovedet gældende<sup>1</sup>) og knapt nok kan høres, virker det noget forceret. Man kunne imidlertid beslutte at få det indført, på linje med den sontring som Freud foretager mellem 'tanke' og 'tænken' (*Gedanke* og *Denken*) for at give plads til at overveje *Denkvorgang* (de funktionelle aspekter ved den ubevidste tænken) som sådan. Det er altså ikke fordi vi mangler forlæg. Men sproget skal lige som kunne bære det.

Under alle omstændigheder: spørgsmålet om *le désir* defineres ikke i sig selv, men altid i forhold til den Anden. Det er trods alt Lacans store bidrag at have flyttet problematikken fra et psykologisk felt (eventuelt af indre psykisk art – den famøse 'intimsfære' der organiserer den moraliserende udgave af psykoanalysen, vi siden halvfjerdserne er blevet præsenteret for herhjemme) til en logisk sammenhæng (hvorved *Vorgang*-begrebet i øvrigt kommer til sin ret). For når Lacan siden halvtredserne påpeger, at *le désir de l'homme c'est le désir de l'Autre*, og i teksten fra 1964 insisterer ved at sige, at *le désir est désir de désir, désir de l'Autre*<sup>2</sup>, gentager han ikke bare Hegels genspejlende herretrel dialektik, men åbner for en diskussion af det ubevidste som *discours de l'Autre*, hvor spørgsmålet om 'den Anden' som *sted* bliver ganske centralt. Måske skal vi her starte med at begribe at *le désir* er frem for alt et forsvar.

Det er i dén sammenhæng problematikken om *le désir de l'analyste* finder sin plads. I en overvejelse af, hvad det er for et sted analytikerens gør muligt med sit ønske, et ønske som ikke handler om denne eller hin vilje, hittepåsomhed eller attrå fra analytikerens side, men om at gøre et nærvær gældende, et rum som kan medvirke til at et andet menneske kan undersøge (og eventuelt forandre) det sted, han eller hun har til rådighed for at subjektivere den Andens ønske. At kategorien om *le désir de l'analyste* dermed bliver afgørende for definitionen (og studiet) af overføringsfænomenet, siger sig selv.

Men hvad **ER** *le désir de l'analyste*? – Spurgte Ricoeur igen og igen, også under kollokviet i Rom. Det kunne han ikke forstå og ville gerne vide det. Men uden overføringens omkostning vel at mærke. Lacan svarer ikke her og nøjes med at optegne de forskellige positioner, analytikerens netop ikke indtager som følge af dette særlige ønske.

Hvis det stod til mig ville jeg gengive *le désir de l'analyste* som 'analytikerens begæren'<sup>3</sup>, da dette måske er den mest radikale form for ønske der hidtil er blevet produceret. For når det kommer til stykket opdagede Freud ikke blot at det ubevidste kunne rumme ønsker. Han opdagede også (om end han ikke rigtig fik formuleret det på en passende måde – hans *Übersicht der Übertragungsneurosen* fra 1914 er simpelthen en katastrofe, og man forstår godt at han lod være med at sende den til tryk), at der skulle et ønske til, et ønske der så at sige var stærkere, for at kunne få det ubevidste ønske frem. Hvad dette ønske egentlig består af, er et problem vi fortsat må studere. Sikkert er det i hvert fald, at lige så snart dette *désir de l'analyste* erstattes af de ønsker, vilje, etc. som den enkelte

---

<sup>1</sup> *Gammeldansk ordbog* noterer blot tre steder, hvor ordet 'begæren' registreres. Ellers ikke.

<sup>2</sup> Hvilket vi har oversat som "ønsket er ønske efter ønske: 'den Andens ønske'", se side 225.

<sup>3</sup> Og altså ikke 'Analytikerens begær'.

psykoanalytiker måtte rumme, da kommer processen på afveje og analysen gå i stå. 'Begæren' er for mig noget andet end de enkelte ønsker og fortjener at blive benævnt som sådan.

Lacan overlader os i hvert fald med tre modusser for *le désir*:

- a) le désir du sujet,
- b) le désir de l'Autre og så
- c) le désir de l'analyste.

I den danske gengivelse jeg her foreslår, har jeg valgt at videregive *désir* med 'ønske' stort set hver gang. Vi må acceptere den vanskelighed dette giver, i forventning om at vi efterhånden vil blive mere afklarede. Min fornemmelse er, at det er omkring belysningen af begrebet om 'analytikerens ønske', at problematikken vil løse sig.

#### KERYGMAET OG SANDHEDEN

Til spørgsmålet om, hvad det var Lacan foretog sig i Rom hin januar 1964, kan man som sagt kun gisne. Hans tekst fortæller i hvert fald at han ikke fik hvad han var ude efter: "Hen ved afslutningen måtte jeg beklage, at Enrico Castellis afgørende spørgsmål blev forbigået", som han skriver. Vi har allerede været inde på hvordan forbindelsen mellem 'teknikken' og 'kasuistikken' sløres og forvanskes, når den anskues eskatologisk, dvs. begribes ud fra en form for *causa finalis*. Vi møder altså igen årsagsspørgsmålet, som er dét Lacan undersøgte i disse år og i de følgende. 'Årsag' (*Ursache*) som ikke kan reduceres til en simpelt kausal tankegang.

Selvfølgelig kan vi forestille os, at han simpelthen tog af sted for at komme på andre tanker efter den omgang han var blevet udsat for, se om teologerne og deslige kunne bidrage med noget med hensyn til de overvejelser vedrørende *objektet som årsag*, han var nået frem til på det tidspunkt (jf. seminaret om Angsten som han lige havde forestået, hvor han spurgte til årsagen som grundlaget for ønsket i en ikke-kausal forbindelse). At han fik en omgang hermeneutik er selvfølgelig ikke det mest ophidsende i den sammenhæng, men når han insisterer på Castellis spørgsmål, er det måske fordi han i *kerygmaet* ser en forbindelse til sine egne overvejelser som rækker ud over hermeneutikken.

For hvad er *kerygmaet* i grunden? Et opråb, dvs. et kald, vil jeg mene.

En åbenbaring ganske vist, men en åbenbaring som ikke behøver eskatologien (og følgelig den kristne forkyndelse) for at være til. For eskatologien er jo en tydning der bæres af teologens ønske, som —i princippet, nominalt i hvert fald— er et ønske om frelse. Men *kerygmaet* kan sagtens bestå som akkurat det sted, hvor et kald fra og til den Anden kommer i stand.

Jeg tror Lacan var interesseret i at studere *kerygmaets* væsen, så at sige, dets objekt, (dvs. dets årsag), for så vidt det i høj grad sætter sandhedsspørgsmålet i omløb. For *kerygmaet* er til syvende og sidst *un dire*, en diskursiv hændelse der er så meget desto stærkere, jo færre ord der er brug for, for at kunne udtrykke den. Derfor er den i høj grad subjektiverende, fordi ubevidst.

Lacan resumerer dette på sin måde i 1973 ved at sige:

"Den Anden, den Anden som sandhedens plads, er det eneste sted (sted som til gengæld ikke er reducerbart), hvori vi kan installere kategorien om det guddommelige væsen — Gud, for at nævne det ved dens navn. Gud [*Dieu*] er i egentlig forstand det sted hvor,

hvis I tillader mig ordspillet, 'le *dieu* – le *dieur* – le *dire*' kommer i stand. At sige [*le dire*] skaber Gud. Og så længe noget vil blive sagt, vil hypotesen Gud være på pletten".<sup>1</sup>

Hvilket resumerer disse betragtninger udmærket.

---

<sup>1</sup> « L'Autre, l'Autre comme lieu de la vérité, est la seule place, quoiqu'irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom. Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le *dieu* – le *dieur* – le *dire*, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là. » Se Lacans 20. seminar, *Encore*, forelæsning fra den 16. januar 1973

## KRONOLOGISK OVERSIGT

4. juli 1959      SFP anmoder om tilslutning til IPA  
(1959-60)      7. Seminar: *Psykoanalysens etik*
- efterår 1959      ”Turquet-kommissionen” (til at berigtige SFP’s opfyldelse af kriterierne), sættes i gang.
- (1960-1961)      8. Seminar: *Overføringen*
- 30.10.– 2.11.1960    Henri Ey’s 6. Bonneval kollokvium om *L’inconscient*.
2. august 1961    Edinburgh Requirement  
(1961-62)      9. Seminar: *Identifikationen*
- 1960-1961-1962    ”Turquet-kommissionen” udfører sit arbejde på inkvisitorisk vis ved at indkalde analytikere og analysander til undersøgelsesinterviews og gennemgår uddannelsesprocedurerne mm.
- (1962-63)      10. Seminar: *Angsten*
- forår 1963      ”Turquet-kommissionen” afleverer sine konklusioner.
2. august 1963    *The Central Executive of The International Psycho-Analytical Association* bekræfter kravet om, at Lacan skal fjernes som læreanalytiker.
19. nov. 1963    SFP’s generalforsamling bøjer sig for IPA’s krav.
20. nov. 1963    Første og eneste forelæsning i seminaret om *Les noms du Père*.
- 7.-12. januar 1964      Kollokvie om «*Tecnica e casistica*» i Rom.
- marts 1964      Lacan sammenskriver sine indlæg til Bonneval i 1960 i artiklen «*Position de l’inconscient*».
29. april 1964    Kommentar i seminaret til Ricoeurs Freud-læsning
- forår 1964      Lacans note fra kollokviet i Rom, ”Freuds ”*Trieb*” og analytikerens ønske”
21. juni 1964    Grundlæggelse af *École freudienne de Paris*
- forår 1965      Ricoeur publicerer *De l’interprétation. Essai sur Freud*.
- efterår 1966      Lacan publicerer *Écrit*.