

## K&amp;K-ANMELDELSER

Christian Jantzen

**Kulturen på briksen**

Trond Berg Eriksen: *Freuds Retorikk: En kritikk av naturalismens kulturlære*. Oslo 1991, Universitetsforlaget.

»Den nuværende kultur giver tydeligt til kende, at den kun vil tillade seksuelle forhold på grundlag af en én gang for alle indgået, uopløselig forbindelse mellem en mand og en kvinde, at den ikke bryder sig om seksualiteten som selvstændig lystkilde, og at den kun har i sinde at tolerere den som en kilde til menneskenes formering, der endnu ikke har kunnet erstattes«. Disse ord skrev Freud i 1929, da han tilbragte sommerferien i Berchtesgaden med at affatte den lille traktat *Das Unbehagen in der Kultur* (dansk *Kulturens byrde*, 1983). Ordene virker unægteligt 'outdated'. Og forundringen bliver ikke mindre, når Freud lidt efter mener at måtte fastslå, at kulturmenneskets seksualliv er »svært beskadiget«. Til tider virker det, skriver han, som om seksualiteten er i færd med at blive en »degenereret funktion«. I betragtning af vor tids seksualpraksis og seksuallivets betydning for det moderne menneske generelt synes disse udsagn at være gjort grundigt til skamme. Men når det er tilfældet, skyldes det - besynderligt nok - ikke, at Freud tog fejl i sine kulturbetragtninger. Snarere skyldes det, må man sige, at han fik ret. Endda i en sådan grad, at freudianismens sejrsgang selv har udhulet grundlaget for disse udsagn. For på sin vis er vi alle børn(ebørn) af Freud.

Men at Freud fik ret vil ingenlunde sige, han også rent faktisk *havde* ret i et og

alt - altså at hans tanker var ubetinget sande. Tværtimod. Trond Berg Eriksen har med sit essay *Freuds retorikk* analyseret, hvordan Freuds sandhed fra starten var knyttet til én bestemt kulturel kontekst - nemlig wienerkulturen omkring århundredeskiftet -, men blev gjort gældende for alle mennesker og til alle tider. Og hvordan denne sandhed p.gr.a. Freuds diskurs forstenede i en ny dogmatik, som indordnede erkendelysten (en drift, Freud besynderligt nok ikke anerkendte som en grunddrift men derimod anså som en sublimeringsform for seksualdriften) under konserveringstrangen. Efterkrigstidens egopsykologiske simplificeringer af dette begrebsapparat var så med til at gøre psykoanalysen til 'common sense'. Den forvandlede fra et emancipatorisk projekt til en tilpasningsteknologi (s. 120). Psykoanalysen blev hvermands eje, hvilket ikke lod Freuds erkendelser uberrørte: »Det som en gang var en enkelt manns progressive tanker, er blitt det minst skandaløse man kan tenke seg. Det som en gang skulle rive ned dannelsens løgnagtige forsvarsverker, er blitt tryghetssøgende nevrotikers siste tilflugt« (s. 121).

Freud ville med psykoanalysen give en videnskabelig model af menneskets sjæleliv. I dag er menneskenes sjæl i stedet modelleret efter psykoanalysens scenario. Bereder den seksuelle debut ungdommen angst? Så må folkeskolen oplyse og berolige. Er faderens autoritet skadelig for barnet? Afskaf revselsesretten. Ødipalkonflikten? Oplagt konversationsstof! De freudianiske erkendelser er blevet udgangspunkt for terapeutiske og pædagogiske tiltag. Freud fik således hen ad vejen ret, men i samme takt blev hans indsigters sandhedsgehalt nedbrudt til tautologiske banaliteter. I en kultur, hvor

## K&amp;K-ANMELDELSER

alt ifølge Jean Baudrillard (*Forførelse*, 1985) seksualiseres, er Freud derfor blevet neutraliseret og antikveret p.gr.a. sin egen teoris gennemslagskraft.

Det er netop TBEs pointe, at Freud, selv om han fik ret, ikke *havde* ret. Grundlaget for Freuds teori - driftslæren - var forkert. Den reducerede den menneskelige kultur ved at gøre den kontingent i forhold til et natursubstrat. Dermed blev den samtidig et slagkraftigt ideologisk våben: hvordan kan der argumenteres mod »naturen«? (s. 129). Undertitlen på TBEs værk er da også »En kritikk av naturalismens kulturlære«. Dermed er samtidig angivet, at denne kritik ikke udelukkende retter sig mod Freud som tænker. Den sigter mere bredt mod naturalismen som et teorigrundlag, der ser bort fra det specifikt menneskelige (det partikulære og enestående ved hvert menneske) og fra den ansvarlighed og medmenneskelighed, som er konstituerende træk for menneskenes kulturelle fællesskab. Nu hører naturalismen som idéset det forrige århundrede til. Freuds økonomiske og energetiske begrebsapparat afspejler da også den sværindustrielle tidsalder. Naturvidenskaberne har forlængst forladt dette paradigme. Men gennem Freud, denne »retoriske mester« (s. 6), lever naturalismen et efterliv i vor bevidsthed. TBE vil derfor vise, hvordan Freuds kulturlære blev grundlag for velfærdsstatens *terapiitis* og for »hverdagsnarcissistens navlebeskuen«: »Formålet med kritikken er ikke å legge Freud død, men å løsne litt på de lenker psykoanalysen har lagt omkring det rådende menneskebildet« (s. 7).

TBEs essay bør i den forstand også læses som en (post)modernitetskritik. Denne kritik udvikler forfatteren gennem en læsning af netop *Das Unbehagen in*

*der Kultur*, hvor Freud altså tager livtag med sin kultur. Freuds kulturlære skriver sig ind i en af de problemstillinger, som har hjemsøgt tænkningen siden oplysningstiden: »Wie ist Gesellschaft möglich?« Hvilken fornuft får menneskene til at danne rimeligt velordnede samfund. Med sin betoning af fornuften er spørgsmålet *kulturalistisk*. Man kan imidlertid sige, at problemet hos Freud er transformeret til »Warum ist Gesellschaft notwendig?« I Freuds konception er kulturen nemlig både nødvendig og nødskabende. Hans udgangspunkt er, at der findes en analogi mellem kulturens udvikling og individets psyko-genese. Både kulturen og individet er præget af fortrængninger. Drifternes frie udfoldelse hæmmes. Mennesket bliver derfor aldrig lykkeligt, siger Freud, og i kulturen kan det heller ikke føle sig veltilpas. Hos individet skaber fortrængningerne neuroser, i kulturen *ubehag*. Dette ubehag kan blive så stærkt, at Freud tilmed ser sig foranlediget til at tale om »neurotiske kulturer«.

Freuds argumentation forløber i to faser. I den første beskrives Eros og Ananke, seksualdrift og nødvendighed, som kulturens forældre. Nødvendigheden (far) gør, at lystprincippet (mor) hos individet må underordne sig realitetsprincippet, mens den frihed og vilkårlighed, som den uhæmmede tilfredsstillelse af seksualdriften betyder, i kulturen knægtes af retfærdigheden. Den enkeltes magt underordnes flertallets, fællesskabets ret. Der hersker derfor en *konflikt* mellem egoisme og altruisme, da individet må tilsidesætte sin egen lysttilfredsstillelse til fordel for fællesskabets interesser. Individet aftvinges en økonomisk transaktion - »kulturofferet«. Det bytter en del af sin lykke (sin natur) mod en grad af sikker-

## K&amp;K-ANMELDELSER

hed. Det er bemærkelsesværdigt, hvordan frihed forbindes med »natur« og tvang med »kultur«. Freud afbilder endog kulturen som en vampyr, der udsuger den naturlige seksualitet for psykisk energi.

Kulturen påtvinger mennesket ven-skabsfølelser. Men hvorfor det? Svaret er, at der findes endnu en grunddrift ved siden af seksualdriften - den aggressive dødsdrift (Thanatos). Freud beskriver nu, hvordan kulturen bestandigt trues af denne drift, som kan forvandle mennesket til en »wilde Bestie«. Hermed bliver skildringen af kulturen mere nuanceret: den er nu også et gode. I analogi med individet forsøger kulturen at holde dødsdriften under kontrol: den forsøger v.h.j.a. etikken at dæmme op for aggressionen mod medmennesket (»Elsk din næste som dig selv«). Freud fristes endda til at postulere, at der findes et kulturelt Over-Jeg: en art kulturelt internaliseret samvittighed. Kulturen er således en transformering af menneskets naturlige drifter, altså en konfiguration af naturen: seksualdriften omsættes i sublimeringsformer (kunst, videnskab og religion), dødsdriften i skyldfølelse. Dermed reduceres den kulturelle udvikling til en konflikt mellem naturlighed og naturbeherskelse. Resultatet er nødvendigvis ubehaget i kulturen, - i *enhver* kultur. Dette er kernen i Freuds naturalistiske udlægning.

For at få argumentationen til at gå op, mangler Freud imidlertid en vigtig mellemregning: hvem eller hvad fremtvinger kulturofferet? Freud svarer med at fortælle en historie. Han griber tilbage til »Ur-horden«, som han første gang berettede om i *Totem und Tabu* (1913). Skyldfølelsen kom til verden, da brødrene dræbte deres tyranniske urfader. Drabet gav afløb for aggressionerne. Men umiddel-

bart efter meldte angeren sig. For nu opdagede de, »at de alligevel havde elsket ham«. Med tiden - evolutionstanken! - forfinedes angeren over den realiserede forbrydelse, blev til skyldfølelse ved den blotte tanke på en forbrydelse. Freud fortæller i samme genre om retfærdighedens fødsel. I urhorden gjaldt den stærkes ret. De øvrige stammefrænder var slaver: blotte objekter for tyrannens lyst. Men en dag stod de sammen, knægtede tyrannen, inddæmmede den enkeltes uindskrænkede frihed og formulerede i stedet »retfærdigheden«: den ligelige fordeling af (u)frihed.

Disse skrøner vil selvfølgelig få enhver kulturhistoriker til at ryste på hovedet. Men interessant er, at disse freudske privatmytologier ikke løser kulturlærens problemer. De forskubbes i stedet. For, som TBE meget rigtigt skriver, hvordan kunne kulturofferet overhovedet komme i stand (s. 61)? Hvad fik de trælbundne frænder til at formulere en kritiik af tyrannen? Hvordan kunne *ideen* om »retfærdighed« i det hele taget opstå i et naturrum, behersket af lyster? Svarene kan ikke gives inden for Freuds tanke-system. Spørgsmålene kan ikke engang formuleres dér. For de forudsætter et kulturalistisk syn, som det præcist er reflekteret i »Wie ist Gesellschaft möglich?« Kritik og retfærdighed er nemlig kulturelle begreber. De kræver som første betingelse et sprog. Men det, Freud frem for alt mangler, er netop en sprogteori. Det er m.a.o. ikke muligt at give en ikke-kulturalistisk beskrivelse af kulturen. Freuds naturalistiske reduktionisme er derfor en blindhed. Han tror, at den kulturelle tegnsætning kan standses ved og anskues fra et punkt uden for kulturen: menneskets driftsanlæg. Og her kunne man spørge: hvorfor egentlig kun to grunddrif-

## K&amp;K-ANMELDELSER

ter? hvorfor ikke tre, fire eller mange flere? Det er ikke naturens guddommelige orden, men tværtom en kulturelt, specifik vesterlandsk skabelon - nemlig dualismetænkningen -, som får Freud til at finde en basal antagonisme i naturen. Og hvorfor så netop disse to drifter? Dødsdriften får først sin plads i Freuds doktrin i starten af 1920'erne - efter at han længe har overvejet, hvilken modpol seksualdriften skulle have (sulten har været kraftigt inde i billedet)! At valget faldt på dødsdriften, skyldtes historiske omstændigheder: indtrykkene fra Verdenskrigen. Men dødsdriften kan, som TBE er inde på, også relateres til wienernes døds-kult i 'la belle époque' (s. 29). Og hvad seksualiteten angår, så har Foucault med sin *Viljen til viden, Seksualitetens historie bd 1* vist, hvordan den i den moderne tidsalder installeres som det imaginære punkt, hvor sandheden om subjektet frembringes. Seksualiteten er ikke naturlig, men derimod frembragt i modernitetens diskurser. Foucault kan således dekonstruere Freuds fortrængningshypotese. Freuds 'opdagelse' af grunddrifterne, af natursubstratet, er altså i sig selv kulturelt overlejret. Midt i det enorme regnestykke, som Freuds kulturlære vitterligt er, hersker derfor en apori, der producerer en række inkonsistenser, modsigelser og urimeligheder. TBE fremlæser dem godt i sin udførlige kommentar til kulturlæren (s. 39-111). Men kommentaren skæmmes desværre af alt for mange gentagelser og en generelt for løs komposition.

Sandt at sige er det med vor tidslige distance til Freud ikke svært at få øje på lærens blindheder. Alene Freuds kulturbegreb - kultur som en samling sublimeringsformer kombineret med en bestemt etik - er antikveret i forhold til nutidige

konceptioner, der anskuer kultur som et kompliceret tegnsystem. Med dets naturalistiske udgangspunkt må Freuds kulturbegreb nødvendigvis forblive simplistisk og udifferentieret. Interkulturelle forskelle må bortforklares som to sider af samme sag; epokale brud og langsomme ændringer inden for en kulturel horisont begrundes i fortrængningsratens tendentielle vækst. Det at Freuds kulturlære er indlejret i én bestemt kulturel kontekst - wienerkulturen - springer lige i øjet. Faktisk skriver Freud sig i begyndelsen af afhandlingen eksplicit ind i denne kontekst. Han siger: »Det synes givet, at vi ikke føler os veltilpas i vor nutidige kultur«. Der lægges op til en samtidsanalyse. Men i stedet forskydes udgangspunktet uden videre fra »vor kultur« til »kulturen«. Dermed bliver det muligt for Freud, at skildre ubehaget som et konstitutivt træk ved *alle* kulturer. Denne form for analyse kalder Freud selv »diagnose«. Den medicinske betegnelse er valgt, da den klart viser kulturlærens ambitioner: at kunne lægge hele kulturen på briksen og helbrede den for de værste neuroser. »Hele samfunnet kan bli pasient for terapeutens frilegging av det kollektive lystprinsippet«, skriver TBE (s. 109).

For vigtigere end indholdet af Freuds kulturlære er imidlertid, hvad den er kommet til at betyde for os. Nærmere bestemt: hvordan det menneskesyn, som ligger bag Freuds naturalisme, har præget vor kultur. Det er på dette punkt TBEs essay for alvor bliver givtigt. Ved første blik virker forudsætningen for Freuds kulturdiagnose naiv, endda komisk: analytikeren tror han kan anskue kulturen udefra, fordi han med natursubstratet har fundet et fast punkt uden for kulturen (s. 84). Det er hybris - eller, om

## K&amp;K-ANMELDELSER

man vil, manglende selvrefleksion: »Freud glemmer at han også taler om seg selv hver gang han taler om mennesket« (s. 135). Men denne position indstifter samtidig et *autoritetsforhold* mellem beskueren uden for og genstanden inden for: mellem analytikeren, der formodes at vide, og analysanten, der er et sølle neurotisk vrage (s. 45). Dette autoritetsforhold er i første omgang produktivt. Freud opfatter nemlig sig selv som en 'conquistador', der med sin diagnostiske autoritet afslører alle andre autoriteters falskhed. Ikke mindst religionen går det hårdt ud over. Den er med Freuds termer menneskefjendsk, endda »vanvid«. Men hvad er der tilbage, når alle falske forestillinger er blevet afsløret: kun psykoanalysen med sin blinde *tro* på naturalismens autoritet. Efter demaskeringen af religionen kan psykoanalysen derfor i næste omgang indtage den ledige plads - som erstatningsreligion: »Freud er blitt både velferdsstatens og konsumentsamfundets kirkefar og skytshelgen« (s. 120).

Psykoanalysens kulturelle betydning er, at den udgør det nye præsteskab. Dens autoritetsforhold skabte grundskemaet for velfærdsstatens terapeutiske model. Terapien skal jo behandle kulturens ofre: samfundsborgerne, som er fanget mellem utæmmelige drifter og kulturens ubønhørlige krav. TBE viser fint forbindelsen mellem freudianismens naturalisme og nutidens terapeutiske diskurs. Naturalismen er nemlig en umyndiggørelse af mennesket. Når menneskearten essentielt er i naturlige magters vold, frikendes det enkelte menneske for ansvaret for sine egne gerninger - for slet ikke at tale om ansvaret for fællesskabet: kulturens morallære er bestemt for streng over for mennesket, skriver Freud. På dette punkt har eftertiden været mere end villig til at

lade Freud få ret. For umyndiggørelsen passer som fod i hose til nutidsmenneskets afmagtfølelse i forhold til omverden og sit eget liv. Det er denne afmagt, terapien tilbyder en indre, selvbeskuende (men netop ikke -reflekterende) løsning på: »Om man leter etter en nøkkel til Freuds fortsatte popularitet, vil den voksende følelsen av at vi har mistet grepet på den ytre verden, langt på vei kunne gjøre nytte for seg« (s. 103).

Terapeuten som autoritet, klienten som uskyldigt lam: begge drager nytte af det naturalistiske menneskesyn. Alligevel er et vist forbehold her på sin plads. For nyder Freud fortsat samme popularitet? Og har TBE ubetinget ret, når han taler om en »endeløs selvoptagethed i 1990'erne« (s. 121)? Bedømt efter danske forhold er hans karakteristik af den terapeutiske situation for abstrakt. Den freudianske terapi er langt fra ene på markedet. Den synes endda trængt af nyere, smartere og mere fremmedartede terapier, der ligeledes vil trøste det krænkede kulturmenneske. Disse terapier sætter en ny tematik på dagsordenen. I den terapeutiske praksis tinges der nu om stunder ikke udelukkende om en til bevidstheden knyttet 'indre sandhed'. Terapi er i dag ikke kun et spørgsmål om erkendelser. *Oplevelserne* er blevet mindst lige så vigtige. Erkendelsesterapierne har hævdet at kunne lindre sjæleligt ubehag, men de har glemt *kroppen*. Ikke mindst den freudianske analyse har i både teori og praksis (briksen!) håndhævet den skarpe platoniske adskillelse mellem sjæl og krop. TBE kalder det »arven fra Descartes« (s. 128): psykoanalysens kausale forklaringer på lidelse leder altid bort fra kroppen, *ind* mod sjælen. Hér raser drifternes kræfter, hér installeres fortrængningerne. Kroppen er blot sjælens spejl, symptomernes

## K&amp;K-ANMELDELSER

overflade. Oplevelsesterapierne tager derimod netop udgangspunkt i kroppen. De falbyder sig som helingsterapier, der vil overvinde denne adskillelse. Og selv når de forbliver inden for en naturalistiske forklaringsramme, har de ikke den reduktive, freudianske variant som udgangspunkt. Nej, det er sansningen, ekskretionen, ekskrementerne, der - også bogstaveligt - er udgangspunktet. (På tænkningens felt repræsenteres denne terapiform af f.eks. Peter Sloterdijk *Kritik der Zynischen Vernunft*, 1983 - en bestseller). Gør oplevelsesterapien det så af med autoritetsforholdet mellem terapeut og klient? Vel næppe, tror jeg. Men autoriteten brydes i oplevelsesspejlet, bliver tidsbegrænset og flygtig: en troløs autoritetstro, der kun varer så længe autoriteten kan garantere oplevelsernes intensitet. At gå i terapi er ikke at fæste hele sin tillid til blot én erstatningsreligion. Det er nærmere at udskifte en option med en ny. Erstatningsreligion bliver sålunde udskiftningsreligioner, hvor den enkelte klient former sit livsforløb som et ideosynkratisk terapimønster. Alt dette lover dårligt for den langtrukne, oplevelsesfattige freudianske analyses fremtid. Men måske er hele denne terapititis allerede over sit højdepunkt. I Danmark aftegner der sig i starten af 1990'erne omridset af en ny ansvarsfølelse: etikens renæssance. (Emblematiske for denne nye trend er f.eks. den nylige, meget forsinkede introduktion af den fransk-litauiske filosof Emmanuel Levinas, hvis dictum netop er »Je suis responsable«.) Tegnene er dog endnu for spæde til, at der kan siges noget entydigt om denne 'ethical turn'. Nyreligiositeten er en side af sagen, økobevidstheden en anden - og dog. Men at karakterisere denne personlighedstype som »hverdagsnarcissist« og tale om

90'ernes »endeløse selvoptagethed«, det slår i hvert fald ikke til. Denne karakteristik var mere berettiget for ti år siden.

Alting forandres, alt har sin egen tid. Det gælder for psykoanalysen - men sandelig også for TBEs egen tidskarakteristik. TBE skriver selv et sted, at sandhedens værdi er relateret til de påstande, den udfordrer (s. 118). Denne 'truism' lader ikke hans egen kritik af psykoanalysen uberørt. For rigtig chokere kan *Freuds retorikk* ikke længere. Dertil trasker den for meget i sine egne forbillers fodspor (Foucault og Baudrillard, som betænkes med en epilog). Set i det lys ville en grundigere, mere nuanceret behandling af velfærdsstatens terapititis - et trods alt mere skandinavisk end gallsk fænomen - have været på sin plads. Efter endt læsning kan man derfor ikke ryste det indtryk af sig, at bogen beskriver to verdener (psykoanalysens og terapibevægelsernes) fra igår. Men læst i den optik, er bogen en nødvendig og indsigtfuld arkæologi over en form for totalitetstænkning, vi måske en gang fæstede tillid til - og som vi alle på sin vis fortsat er børn(ebørn) af.