

At være bundet ved sig selv

Om en parallel mellem
psykoanalysens og
kristendommens menneskesyn

INDLEDENDE BEMÆRKNINGER

Selvom det måske ikke er så tillokkende, vil jeg her indledningsvis alligevel tillade mig at begynde med et par forbehold. Det første forbehold vedrører den overordnede kontekst for det følgende. Det vil sige forholdet mellem den jødiske-kristne teologi og psykoanalysen, som langt fra er nogen entydig affære, men måske snarere bedst kan beskrives som ambivalent. Det er næppe nogen overdrivelse at sige, at gensidig mistro ofte har stået i vejen for en frugtbar udforskning af dette forhold. Jeg vil dog ikke gå nærmere ind på dette spørgsmål her, da det ville kræve en hel artikel i sig selv, men blot bemærke, at det følgende blandt andet er tænkt som et beskedent bidrag til det forsøg på at nuancere forståelsen af forholdet mellem religion, teologi og psykoanalyse, som heldigvis for længst er blevet påbegyndt.¹

Det andet forbehold, som jeg lige kortfattet vil berøre, angår min komparative tilgang. Sammenligninger og analogidragninger ligger hverken psykoanalysen eller teologien fjernt, men de kan desværre let

risikere at ende i det overfladiske og upræcise. Lad mig derfor kort kvalificere min brug af ordet 'parallel'. At udpege en parallel vil sige at påpege, at noget *tilsvarende* – ikke det selvsamme – gør sig gældende mellem to ting eller i to forhold. Der er altså *ikke* tale om en restløs identifikation. Min tese er – meget bredt formuleret – at man kan tale om en vis parallelitet mellem teologi og psykoanalyse i forhold til deres måde at tænke nogle grundlæggende aspekter ved den menneskelige måde at være til på, men også, at de to traditioner tænker dette med forskellige begreber, og at man blandt andet derfor heller ikke kan sige, at de tænker det fuldstændig ens. Der er væsentlige nuanceforskelle, ikke blot traditionerne imellem, men naturligvis også inden for hver af de to traditioner og inden for de mange enkeltstående forfatterskaber, som tilsammen udgør teologi og psykoanalyse. Enhver sammenligning er potentielt kompromitterende for sådanne forskelle – og det må man selvfølgelig holde sig for øje.¹

Parallelitet er et sideløbende forhold. Det vil sige, at der ligger *ikke* implicit i min tese om en parallelitet mellem kristendommens og psykoanalysens menneskesyn en forestilling om et slægtskabsforhold, som kunne indikere, at psykoanalysen står i en form for historisk gæld til kristendommen. Mit anliggende er at afsøge en systematisk sammenhæng, ikke en historisk, og min tese er i en vis forstand deskriptiv, ikke normativ. Det værende sagt vil jeg gerne vedstå mig, at jeg giver teologien en slags forrang, i den forstand, at mit anliggende også består i at forsøge at tilføre ny betydning til en teologisk antropologi gennem sammenligningen med psykoanalysen.

Artiklen har tre overordnede dele. I den første del vil jeg kort fremstille min tese om en parallelitet mellem kristendommen og psykoanalysen, samt skitsere, hvordan den parallelitet blandt andet kommer til udtryk i en fælles problematisering af den menneskelige frihed. I den anden del vil jeg forsøge nærmere at indkredse dette problem og dets sammenhæng med menneskets selvforhold. Den tredje del er et forsøg på at angive kristendommens og psykoanalysens delvist forskellige bud på, hvad man lidt flot kunne kalde 'menneskets frigø-

i Når jeg i det følgende bruger ordene 'psykoanalytisk' og 'psykoanalyse' skal det forstås som den 'freudianske psykoanalyse', dvs. Freud og de af hans efterfølgere, som eksplicit forstår sig selv som freudianere, og de psykoanalytiske tekster, der henvises til, er alle – med et par enkelte undtagelser – forfattet af Freud. Med hensyn til den teologiske tradition trækker jeg på de kanoniske skikkelser: Paulus, Augustin, Luther, men første og fremmest Kierkegaard.

relse.’ Altså – i henholdsvis en teologisk og psykoanalytisk sprogbrug – spørgsmålet om ‘forløsning’ eller ‘helbredelse.’

EN FÆLLES INDSIGT

Den tese, som jeg vil forsøge argumentere for, er som sagt, at der foreligger en afgørende parallelitet mellem kristendommens og psykoanalysens menneskesyn. Endvidere vil jeg prøve at vise, hvordan denne parallelitet frugtbart kan belyses med udgangspunkt i de to grundlæggende indsigter, som Freud resumerer i sit slogan om, at: ‘Jeget ikke er herre i sit eget hus.’ Hvad er det så for to indsigter, som Freud sammenfatter i dette slogan?

Lad mig begynde med at citere en passage fra Freuds lille tekst “En vanskelighed ved psykoanalysen” fra 1917, hvor han fremsætter det omtalte slogan. Her skriver han i et afsnit, der modstiller psykoanalysens og psykiatriens tilgang, følgende:

Psykoanalysen påtager sig derimod at afdække disse uhyggelige sygdomstilfælde; den anstiller omhyggelige og langvarige undersøgelser, danner sig hypoteser, udvikler videnskabelige teorier og kan endelige sige til jeget: ‘Der er ikke faret noget fremmed i dig; en del af dit eget sjæleliv har unddraget sig dit kendskab [*Kenntnis*] og din viljes [*Willens*] herredømme.’²

Det er præcis denne indsigt i, at der er noget ved mennesket selv, ved dets eget sjæleliv, som unddrager sig dets bevidstheds og dets viljes herredømme, der leder Freud til at hævde, at jeget ikke er herre i eget hus. Eller som han selv formulerer det i mere specifikt psykoanalytiske termer lidt senere i samme tekst: “De to opdagelser: at seksualitetens driftsliv i os ikke lader sig tæmme, og at de sjælelige forløb i sig selv er ubevidste [...] fører umiddelbart til den påstand, at *jeget ikke er herre i eget hus.*”³

En lignende indsigt finder man udtrykt i en – også af psykoanalysen – velkendt passage fra den kristne teologis urtekst, Romerbrevet, hvor Paulus i kapitel 7 skriver: “For jeg forstår [*γινώσκω*] ikke mine handlinger. Det, jeg vil [*θέλω*], det gør jeg ikke, og det, jeg hader, det gør jeg.”⁴ Den erfaring, Paulus her beskriver – som ikke er en særlig kristen erfaring (hvis man tale om noget sådant), men som er en almenmenneskelig eksistentiel erfaring⁵ – rummer ligesom hos Freud en indsigt i, at der er noget ved os selv, der unddrager sig vores vilje og

vores viden eller indsigt.ⁱ Teksten tematiserer altså ligesom hos Freud et jeg, der problematiserer sin egen selvgenomsigtighed og selvkontrol.

Både i den freudianske psykoanalyse og i den kristne teologi sættes denne indsigt i, at der er noget i sjælelivet, der unddrager sig jegets bevidsthed og vilje, som centrum for forståelsen af mennesket – og de drager i øvrigt også den samme antihumanistiske konklusion: at mennesket ikke er suverænt, at jeget ikke er sin egen herre. Men selv om ordvalget til tider er overlappende, idet Freud og Paulus begge taler om en viden (*Kenntnis* og γνώσις) og en vilje (*Willen* og θέλημα), der unddrager sig jegets (*Ich* og ἐγώ) herredømme, så begrebsliggør og udfolder psykoanalysen og teologien denne indsigt på forskellig vis. Derfor menes der heller ikke nødvendigvis det samme med disse ord.ⁱⁱ Psykoanalysen fremstiller og gennemtænker jegets manglende herredømme over sin egen bevidsthed og vilje med afsæt i teorien om det ubevidste og driftslæren, hvilket også fremgår af den tidligere citerede passage fra “En vanskelighed ved psykoanalysen”, hvor Freud som nævnt bemærker, at det er opdagelsen af *seksualdriftens* utæmmelighed og de sjælelige processers *ubevidste* karakter, der har ført til påstanden om, at jeget ikke er herre i eget hus.⁶ Den kristne teologi sætter først og fremmest denne indsigt på begreb i syndslæren, hvad der også er tydeligt hos Paulus, når han lidt senere i samme kapitel af Romerbrevet skriver: “Det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke, men det onde, som jeg ikke vil, det gør jeg. Men når jeg gør det, jeg ikke vil, er det ikke længere mig, der handler, men *synden*, som bor i mig.”⁷ Denne bestemmelse af synd som viljens splid med sig selv går som en rød tråd igennem den teologiske tradition fra Augustin over Luther til Kierkegaard.

Psykoanalysens og teologiens forskellige måder at begrebsliggøre denne fælles indsigt på har selvfølgelig afgørende konsekvenser for, hvor langt paralleliteten mellem dem kan gøres gældende, og vil derfor fordrer en videre afklaring. Jeg vil dog i nærværende sammenhæng tillade mig stort set at se bort fra forskellighederne og i stedet fokusere

i Paulus bruger her verbet γινώσκω, som udover at betyde “at forstå” også kan betyde “at vide” og “at kende til” – en oversættelse, der ligger tættere på det ord, Freud bruger i den citerede passage, altså “Kenntnis”.

ii Jeg trækker her løst på Reinhardt Kosellecks distinktion mellem ord og begreb (Koselleck 1972: xiii-xxvii). For den komplekse historiske udvikling, som begreberne “viden” og “vilje” har undergået, men som jeg ikke kan komme ind på her, se Joachim Ritter et al (1971-2007).

på en afgørende, overordnet lighed. For selvom psykoanalysen og teologien begrebsliggør indsigten i jegets manglende selvbevidsthed og selvkontrol forskelligt, tematiserer de imidlertid det samme, nemlig den menneskelige frihed, og de tematiserer det på den samme måde: som et problem og som et problem, der har at gøre med menneskets selvforhold.ⁱ At friheden tematiseres som et problem fremgår i første omgang af, at den hos såvel Paulus som hos Freud tematiseres negativt. Den erfaring, som de er fælles om at beskrive, og som de begge tilbyder en vigtig indsigt i, er en erfaring af ufrihed: erfaringen af, at jeget *ikke* er sin egen herre. Spørgsmålet er, hvordan denne jegets ufrihed nærmere skal forstås, og ikke mindst, hvordan vi skal forstå den frihed, som jegets ufrihed negerer, men som både kristendommen og psykoanalysen med deres problematisering af ufriheden synes at forudsætte – ja, måske endda kan siges at fordre.

SELVFORHOLD OG (U)FRIHED

I første omgang kan man sige, at jegets ufrihed består i, at dets herredømme er begrænset ved, at der er andre kræfter på spil i sjælelivet, som det ikke umiddelbart er herre over. Jegets ufrihed er imidlertid ikke kun et spørgsmål om, at disse kræfter undslipper dets herredømme, for som Freud påpeger, så udgør de samtidig “[...] en fare, der truer dets selvopretholdelse og selvagtelse [...]” således, at “[...] jeget [sætter] sig til modværge, nægter seksualdriften den ønskede tilfredsstillelse og tvinger den ind på en erstatningstilfredsstillelsens omveje, der giver sig til kende som nervøse symptomer.”⁸ⁱⁱ Sagt på en anden måde: jegets frihed stækkes ikke kun af seksualdrifterne og det ubevidste i den forstand, at seksualdrifterne og det ubevidste ligger udenfor rækkevidden af jegets herredømme, men også i den forstand,

i Dette problem er et afgørende tema hos Arne Grøn, hvis arbejde er en central inspirationskilde i det følgende, se eksempelvis: “Frihed i religionsfilosofisk perspektiv” (Grøn 1989: 9-30) og *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard* (Grøn 1997: 97-220).

ii Som Freuds brug af ordene ‘fare’ og ‘truer’ antyder, bekæmper jeget en del af sit sjæleliv, fordi det er *angst* for en konflikt med denne del. Freud betegner da også angsten som en signalangst, der gør jeget opmærksom på en mulig konflikt med drifterne (på hvilket jeget reagerer med fortrængning). Angsten kan således tolkes som kilden til jegets bevidsthed om, at det er noget andet end sig selv og dermed også kilden til jegets bevidsthed om dets mulighed for at forholde sig til sig selv (som noget andet). En sådan forståelse ville – som Kresten Nordentoft har vist – gøre det oplagt at drage en sammenligning med Kierkegaards udlægning i *Begrebet Angest* af angsten for den frihed, der ligger i selvets mulighed for at forholde sig til sig selv (Nordentoft 1977: 153-158).

at seksualdrifterne og det ubevidste trænger sig ind på og undergraver jegets herredømme. Eller i Paulus' teologiske terminologi: synden er en magt, der aktivt underløber viljen, og dermed jegets frihed til at gøre det gode. Men jeget, og det er vigtigt at få med, er også ufrit i en tredje og mere subtil forstand, som kun antydes i den tidligere citerede passage af Freud: Jeget bliver selv fanget i sit forsøg på at undervinge sig de kræfter, der truer dets selvopretholdelse og selvagtelse. I sin bestræbelse på at gøre sig fri af disse kræfter – ved at betvinge og undertrykke dem – gør jeget sig ufrit, det bliver bundet til og forviklet ind i sig selv.ⁱ Denne tanke, altså tanken om, at menneskets forsøg på at hævde sin frihed kan føre til dets ufrihed, er en absolut grundlæggende og fælles tanke i psykoanalysens og kristendommens opfattelse af mennesket som henholdsvis et neurotisk og et syndigt væsen. Det er endvidere værd at bemærke, at jegets ufrihed, der hos både neurotiker og synderen har karakter af en form for tvang (med Paulus' ord: "det onde, som jeg ikke vil, det gør jeg"), ikke er åbenlys, men alene "giver sig til kende" som Freud skriver "som nervøse symptomer."

Lad os se lidt nærmere på, hvad det er for en opfattelse af selvet, som ligger til grund for, og er på spil i, denne forståelse af menneskets ufrihed. Det skal kort bemærkes, at når jeg her og i det følgende bruger ordet 'selv', har det ikke kun noget at gøre med den vanskelighed, at ordet 'jeg' i den teologiske tradition ikke har den samme tekniske betydning, som det har i psykoanalysen. Det er også et forsøg på at få fat om det netop skitserede problem, at jegets begrænsede herredømme over sjælelivet og over sig selv ikke alene har noget at gøre med, at det er udsat for en 'fremmed invasion' i form af et utæmmeligt driftsliv og en viden, som det ikke ved, det har, men at det ligeledes som antydet har noget at gøre med jeget selv.

Som både Freud og Paulus implicit siger om jeget, er det ikke kun sig selv, men tillige noget andet end sig selv, som dog i en vis forstand ikke er noget fremmed for jeget – "[...] der er ikke faret noget fremmed i dig [...]" som Freud formulerer det – fordi det andet, som jeget er, er en del af jeget.⁹ Der er med andre ord tale om en form for adskillelse i jeget, af jeget fra sig selv. Freud formulerer det blandt andet på denne måde: "Jeget kan tage sig selv som objekt, behandle, iagttage og kritisere sig selv som andre objekter og derudover foretage

i Det særligt prekære ved denne ufrihed består, som Kierkegaard understreger, i at "intet Fangskab [er] saa umuligt at bryde ud af, som det, hvori Individet holder sig selv!" (Kierkegaard 1997b: 226).

sig umådelig mange andre ting med sig selv. Derved stiller en del af jeget sig over for resten. Jeget er altså spalteligt.”¹⁰ Det er dette spaltede jeg, eller rettere dét, at det spaltelige jeg i sin spaltning forholder sig til sig selv, jeg kalder ‘selvet’. Et sådant begreb om selvet er ikke eksplicit udfoldet hos Freud, men det kan altså godt læses frem, hvis tanken om, at forholdet forholder sig til sig selv forstås som det, at jeget i sin spaltning stiller (en del af) sig selv foran sig selv, hvorved det samtidig fremstiller en bestemt forestilling om sig selv.¹¹ Eksempelvis implicerer det, Freud kalder ‘idealjeget’, jo netop en bestemt forestilling om jeget, som udspringer af, at jeget stiller sig overfor sig selv.¹² Og endnu mere radikalt: man kan sige, at allerede jeget selv, altså den (spaltelige) instans psykoanalysen kalder jeget, er blevet til gennem, og har karakter af, en forestilling.¹³

De forestillinger, som mennesket gør om sig selv, og hermed de billeder, det gør af sig selv, de forestillinger, hvormed det bliver et jeg, er imidlertid ikke uskyldige. I forlængelse af Freud har Lacan beskrevet, hvordan det billede, som det lille barn danner af sig selv, idet det spejler sig i andre jævnaldrende børn, gør det muligt for barnet at se sig selv som en helhed og således begynde at beherske spædbarnkroppens kaotiske, motoriske impulser. Altså et billede af barnet som selvbeherskende og selvidentisk. Men, som Lacan understreger, er dette jeg samtidig fremmedgørende, fordi det billede, i form af hvilket barnet danner sit jeg, ikke stammer fra barnet selv, men fra den anden, og fordi dette selvbillede (jeget) dækker over, at barnet i virkeligheden ikke har den sammenhængende og selvberørende skikkelse, som selvbilledet anstiller, og derfor er misvisende.¹⁴ Vi genfinder altså tanken om, at mennesket gennem den instans, hvorigennem det forsøger at gøre sig fri (af en uregerlig motorik) – altså det misvisende selv-billede det danner, idet det forholder sig til sig selv (gennem den anden) – samtidig ender med at gøre sig selv ufrit. Og så kompliceres jegets forhold til sig selv endda yderligere ved, at den måde, hvorpå jeget forholder sig til sig selv langt fra altid er åbenlyst for jeget selv. Eller som Freud formulerer det: “Også en del af jeget, en Gud ved hvor vigtig

i Uden at kunne forfølge sammenligningen videre her skal det nævnes, at man finder en lignende tankegang hos Kierkegaard: “Ved Individets Omgang med sig selv besvangres Individet med sig selv og føder sig selv. Det Selv, Individet kjender, er paa eengang det virkelige Selv og det ideale Selv, som Individet har udenfor sig som det Billede, i hvis Lighed det skal danne sig, og som det dog paa den anden Side har i sig, da det er det selv” (Kierkegaard 1997a: 246). Se endvidere Nordentoft (1977: 212-213).

del, kan være *ubv*, ja er ganske sikkert *ubv*.”¹⁵

Det jeg, der, som Freud skriver, er “spalteligt”, idet det “kan tage sig selv som objekt”, er altså samtidig også spaltet i en bevidst del og en ubevidst del. Faktisk er jeget som allerede antydnet ifølge psykoanalysen spaltet i dobbelt forstand: Jeget er spaltet i det bevidste og det ubevidste, og i (en bevidst) vilje og (ubevidst) drift som to forskellige former for målrettet, men ikke rent instinktiv, stræben. I den teologiske tradition beskrives denne splittelse primært i viljens register, som jegets splittelse i to modstridende viljer: Det gode, som jeg vil og det onde, som jeg ikke vil. Eller som Augustin formulerer det i sine *Bekendelser*: “Mens jeg overvejede at tjene herren min Gud, som jeg for længst havde besluttet, var det både mig, der ville, og mig, der ikke ville. Jeg var mig selv; men hverken i at ville eller ikke ville var jeg helt mig selv. Derfor kæmpede jeg med mig selv og blev splittet.”¹⁶ Men som Paulus’ beklagelse over, at han ikke forstår eller kender (γινώσκω) sine handlinger, antyder, så er der også en form for tvesindethed forbundet med viljens splittelse. Man kan således godt med kristendommen tale om en form for splittelse i bevidstheden i kendte og ukendte handlingsmotiver, og måske kan man endda tale om, at der er en forestilling om det ubevidste på spil i kristendommens syndslære, hvis man med det ubevidste forstår ‘noget, man ikke ved, man ved’, altså en viden, man ikke ved, man har.ⁱ

I sin diskussion af den sokratiske definition af synd som uvidenhed i anden del af *Sygdommen til døden* påpeger Kierkegaard, at problemet med denne definition er, “[...] at den lader det ubestemt, om hvorledes Uvidenheden selv nærmere er at forstaae [...]”¹⁷ Spørgsmålet er, skriver Kierkegaard, videre, om vi skal forstå uvidenhed som noget oprindeligt, eller noget frembragt, en senere uvidenhed. Kierkegaards pointe er, at selv om synden ligger i viljen, så implicerer den en uvidenhed, men en uvidenhed som synderen (i modvilje) selv frembringer ved at ‘fordunkle’ det, som han godt ved.¹⁸ Altså ligesom neurotikerens (gennem fortrængning) gør synderen sig (gennem

i Med Slavoj Žižeks ord: “[...] det ‘ukendte kendte’, ting vi ikke ved, at vi ved [...] er netop det freudianske ubevidste, den ‘viden, der ikke kender sig selv’ som Lacan plejede at sige [...]” (Žižek 2007: 52). Žižek forbinder i øvrigt andetsteds denne forståelse af det ubevidste med måden, vi forholder os til os selv på: “Det ubevidste er ikke en slags før-refleksivt, før-tetisk, primitivt substrat, der efterfølgende uddybes gennem bevidst refleksion; Tværtimod, det, der er mest radikalt ‘ubevidst’ hos et subjekt, er selve hans selvbevidsthed, den måde, hvorpå han refleksivt forholder sig til sin bevidste holdninger” (Žižek 2012: 554).

fordunkling) uvidende om noget, han godt ved, og ligesom neurotikerens ubevidste er synderens uvidenhed en form for viden, som han ikke ved af (og ikke vil vide af), at han har.

Hvis man skal forsøge at opsummere nogle af fællestrækkene ved det spaltede selv, der synes at være kendetegnende for kristendommen og psykoanalysen, kan man pege på tre forskellige aspekter. For det første er jegets spaltning en slags fordobling: jeget er ikke bare sig selv, det er også noget andet end sig selv, men samtidig ikke noget fremmed for sig selv. Der er, som allerede antydet, en form for selvrefleksion på spil her. Jeget er, som både Paulus og Augustin betoner, klar over, at det også er noget andet end sig selv, eller det har – som Freud understreger – i hvert fald muligheden for at blive klar over det. Der ligger således eksplicit i den teologiske, og implicit i den psykoanalytiske, fremstilling af jeget en relationel bestemmelse af jeget som et selvforhold. Endvidere er dette selvforhold, som Lacan fremhæver i sine overvejelser over jegets dannelse, altid også medbestemt af forholdet til den anden.¹ At jeget også er noget andet end sig selv, indebærer for det andet, at jeget ikke stemmer overens med sig selv, det er derimod i uoverensstemmelse med sig selv, jeget 'kæmper' – som Augustin formulerer det – med sig selv, eller det befinder – med Freuds ord – ligefrem i en tilstand af 'borgerkrig'.¹⁹ Der er således tale om noget andet end den harmoniske fordobling, som tænknin-gens dialog i selvet udgør i den førkristne tradition hos eksempelvis Platon.²⁰ For det tredje leder denne konfliktuelle karakter ved selvforholdet til selvets ufrihed, idet jeget indvikler sig i (sin forestilling om) sig selv (som selvberørende) i sit forsøg på at beherske dets spild med sig selv. I en vis forstand bunder jegets ufrihed altså i sidste ende i dets

i Eller som Freud påpeger: "I den enkeltes sjæleliv optræder den anden til stadighed som forbillede, som objekt, som hjælper og som modstander, og individualpsykologien er derfor fra begyndelsen også samtidigt socialpsykologi [...]." (Freud 1983b: 87). Også i den teologiske tradition er der en klar bevidsthed om sammenhængen mellem selvets forhold til sig selv og dets forhold til den anden. Her kan Kierkegaard igen tjene som eksempel, når han i *Sygdommen til Døden* ikke alene bestemmer mennesket som "et Forhold, der Forholder sig til sig selv", men ligeledes som et forhold, som "i at forholde sig til sig selv forholder sig til det Andet" (Kierkegaard 2006: 129). Det ligger naturligvis en teologisk betydning i dette udsagn, men det kan også, som Nordentoft har argumenteret, læses i 'socialpsykologisk' retning (Nordentoft 1977: 87-88; se også Grøns diskussion af spørgsmålet om, hvorvidt Kierkegaard i sin subjektivitetsteori reducerer betydningen af det andet menneske (Grøn 1997: 223-285)). En sådan læsning antyder samtidigt et centralt religionsfilosofisk spørgsmål (som jeg ikke kan gå videre ind på her) om forholdet mellem det teologiske og etiske: Er det muligt at stå i et forhold til Gud uden samtidig at stå i et (bestemt) forhold til næsten?

(forsøg på at håndtere sin) splid med sig selv. Dette synes at være både kristendommens og psykoanalysens indsigt. Med denne bestemmelse af jeget kan vi vende tilbage til spørgsmålet om jegets ufrihed.

Jegets ufrihed har, som jeg har været inde på, blandt andet noget at gøre med den måde det forholder sig til sig selv på. Ufriheden ligger i høj grad i en bestemt måde at forholde sig til sig selv på, eller med andre ord (Kierkegaards ord) i et misforhold. Nærmere bestemt et misforhold, der består i, at jeget i sit forhold til sig selv fastholder sig selv i sin (misvisende) forestilling om (at være) sig selv.ⁱ Det bliver hermed, kunne man (med Nordentofts ord) sige, optaget af (sin forestilling om) sig selv. At være optaget af noget er som bekendt netop at være fikseret på og besat af noget, så man ikke kan slippe det, men bliver ved med gentagende at kredse omkring det. Man er på den måde bundet af, og bliver let indspundet i, det, man er optaget af. Jegets ufrihed kan således siges at bestå i et misforhold, der holder sig selv fast som misforhold i kraft af sin misvisende forestilling om sig selv. At jeget forholder sig selvoptaget til sig selv, hænger som sagt sammen med den måde, hvorpå det forholder sig til sig selv i dets konflikt med sig selv. Man kan sige, at selvoptagetheden er et symptom på jegets forsvar imod konflikten i sig selv. Psykoanalysen kalder dette forsvar for fortrængning og symptomet for neurose. Teologien kalder symptomet for synd. Der eksisterer ikke i teologien på samme måde et teknisk begreb for det Freud kalder fortrængning, men Kierkegaard taler som nævnt om 'fordunkling' på en måde, der kunne lægge op til en sammenligning.ⁱⁱ

Mens psykoanalysen forklarer selvoptagetheden med henvisning til udviklingen af den individuelle psyke, har teologien traditionelt forklaret denne tilstand mytologisk med henvisning til syndefaldet, hvori mennesket i sin bevidsthed om sig selv har vendt sig bort fra Gud og ind imod sig selv.ⁱⁱ Hos Augustin hedder det således, at mennesket

i Misholdet kommer til udtryk i fortvivlelse, som ifølge Kierkegaard altid i sidste ende er fortvivlelse over (ikke) at ville være sig selv (dvs. fortvivlelse over at ville være det selv, man selv har 'hittet på', og dermed ikke det selv man er, som er 'sat ved et Andet') (Kierkegaard 2006: 129-137).

ii I moderne teologis afmytologiserende fortolkninger læses syndefaldsfortællingen ikke længere som et historisk vidnesbyrd om de to første menneskers exceptionelle situation, men snarere som en narrativ fremstilling af den menneskelige tilstand som sådan, hvor det i højere grad er beretningens psykologiske indsigter, der fremhæves. Eller som Kierkegaard skriver i *Begrebet Angest*: "Mythen lader det foregaae udvortes, der er indvortes" (Kierkegaard 1997c: 352). Se også Kant (1993: 82-92) og Hegel (1995: 224-228).

efter faldet er 'inclinatus ad se' (vendt mod sig selv), en bestemmelse, som videreføres med Luthers formel 'incurvatus in se' (indkroget i sig selv), mens Kierkegaard bruger udtrykket 'indsluttethed' som betegnelse for den tilstand af fortvivlelse, hvor selvet har lukket sig inde i sin egen inderlighed.

Det er i øvrigt fælles for psykoanalysens og teologiens lære om henholdsvis neurosen og synden, at begge traditioner her accentuerer den tvetydighed ved menneskets selvundertrykkende selvoptagethed, at det enkelte menneske er uskyldigt i dette misforhold, da det grundlæggende udspringer af kræfter, som er hinsides dets herredømme (drifterne, arvesynden), men samtidig alligevel må påtage sig ansvaret for det.¹ Det er også i denne forstand, at både psykoanalysen og teologien forstår friheden som et *problem*. Mennesket er i en vis forstand på én og samme tid både ufrit (og derfor uskyldigt) og frit (og derfor ansvarligt).²²

Det kan også siges på en anden måde. Hvis vi fastholder, at selvets ufrihed har at gøre med dets selvoptagethed, så rummer Freuds udsagn om, at psykoanalysen er en krænkelse af menneskets narcissisme, ikke blot en kritisk og antihumanistisk pointe, men ligeledes en (implicit) humanistisk forestilling om psykoanalysens frisættende potentiale. Psykoanalysens krænkelse er også et praktisk forsøg på at hjælpe den enkelte til at bryde sit misforhold til sig selv. Eller som Freud ekspliciterer til slut i "En vanskelighed ved psykoanalysen": "Psykoanalysen [...] anser [ikke] de to udsagn om seksualitetens psykiske betydning og sjælelivets ubevidste, der begge var så smertelige for narcissismen, for abstrakte, men henfører dem til et materiale, der personligt vedkommer hver enkelt og fremtvinger hans stillingtagen til disse problemer."²³ Noget lignende gør sig gældende for teologien, hvor man med Kierkegaard kan sige, at "[...] den Christelige Lære om Synden er lutter Nærgaaenhed mod Mennesket", men også, at den bevidsthed om synden, som denne lære måske kan udvirke, er det første skridt i

i Judy Gammelgaard påpeger ligeledes dette forhold i hendes Freud-inspirerede læsning af *Begrebet Angest*, og hun giver også et overbevisende bud på, hvordan vi skal forstå det forhold, at vi på én og samme tid kan være både uskyldige og ansvarlige: "With the concept of *Nachträglichkeit*, Freud has demonstrated that we can talk about a condition of innocence and yet make an individual responsible for an action" (Gammelgaard 2001: 191). Måske kunne man argumentere for, at der også hos Kierkegaard findes konturerne af den tidsopfattelse, der udtrykkes i Freuds begreb, som for eksempel, når han i *Begrebet Angest* skriver, at "[...] Synden forudsætter sig selv, naturligvis ikke før den er sat (dette er en Prædestination), men forudsætter sig, idet den er sat." (Kierkegaard 1997c: 366).

retning af dets forløsning: “Selvet må brydes for at blive et selv.”²⁴ Psykoanalysen og teologiens problematisering af ufriheden synes således samtidigt at forudsætte – ja, som sagt måske endda at fordre – en form for frihed, som går via konfrontationen med en smertelig og selvopbrydende (hidtil fortrængt/fordunklet) sandhed om sig selv.

Men hvad forstår de så ved frihed? Hvordan bliver friheden mulig? Hvorfra kommer den bevidsthed om neurosen eller synden hos selvet, som synes at være frihedens mulighedsbetingelse? Hvordan tænker de sig, at friheden kan komme til udtryk, når der nu er enighed om, at ufriheden i en vis forstand er menneskets udgangspunkt? Hvad er forskellen på den ‘kur’ (Freud) eller ‘helbredelse’ (Kierkegaard) – om man så må sige – som psykoanalysen og teologien foreskriver imod selvoptagetheden?

AT TABE SIG SELV OG VINDE SIG SELV

– VED DEN ANDEN

Spørgsmålet om menneskets frihed bliver ofte – og er traditionelt blevet stillet – som et spørgsmål om viljens frihed. Både psykoanalysen og teologien stiller sig imidlertid yderst kritisk – hvis ikke ligefrem afvisende – over for forestillingen om den frie vilje, hvis der hermed menes menneskets frihed til frit at vælge, hvad det vil; altså frihed som *liberum arbitrium*.ⁱ Der synes derimod at være en vis konsensus mellem teologien og psykoanalysen om, at viljen er en stræben, der allerede har valget bag sig, at dette valg altid er truffet på baggrund af andre valg, og at disse valg næppe kan sige at være entydigt selvbestemte valg.ⁱⁱ

Med psykoanalysen og teologien skal vi snarere have fat i et andet begreb om frihed, nemlig den opfattelse, at menneskets frihed har at gøre med det at blive sig selv; altså frihed har – ligesom ufriheden – noget med selvforholdet at gøre og nærmere bestemt noget med det rette selvforhold at gøre. Man finder som tidligere anført ikke et begreb om selvet ekspliciteret hos Freud (på samme måde som hos eksempelvis Kierkegaard), men det kan som nævnt læses frem for eksempel med afsæt i Freuds fremstilling af, at jeget kan tage sig selv som objekt. Denne fremstilling af et jeg, der kan forholde sig til sig

i I den teologiske tradition udarbejder eksempelvis Kierkegaard i *Begrebet Angest* et begreb om en tvetydig “[...] hildet Frihed, hvor Friheden ikke er fri i sig selv, men hildet, ikke i Nødvendighed, men i sig selv” (Kierkegaard 1997c: 354).

ii Se for eksempel Frank Rudas læsning af Luther og Freud (Ruda 2016).

selv, rummer imidlertid samtidig antydningen af, at der i det, at jeget implicerer et selvforhold, ligger en form for frihed, nemlig den frihed, det giver jeget i sit forhold til sig selv at kunne distancere sig fra sig selv. Det er også i kraft af denne selvdistance, at jeget kan forsøge at beherske, og dermed frigøre sig fra, det ved “[...] jegets eget sjæleliv [...]”, som Freud skriver, der “[...] viser sig som en fare, der truer dets selvopretholdelse.” Men som jeg har forsøgt at skitsere er denne frihed problematisk i den forstand, at jeget selv kan blive fanget i sin bestræbelse på at gøre sig fri af sig selv – som når det for at håndtere noget uhåndterligt ved sig selv fastholder sig selv i en bestemt forestilling om sig selv.ⁱ Spørgsmålet er nu: Hvis dannelsen af sådanne forestillinger om sig selv er en uomgængelig del af den frihed, der ligger i at kunne forholde sig til sig selv, hvad der synes at være indsigten i både psykoanalysen og teologien, og hvis jeget i denne måde at forholde sig til sig selv hermed samtidig binder sig selv i sin frihed, i hvilken forstand er det så muligt at tale om frihed?

Man kan måske begynde med at sige, at der må være tale om en frihed, der ikke alene er den frihed, der ligger i at kunne forholde sig til sig selv og sin situation, men også en frihed fra det misforhold jeget har til sig selv i kraft de forestillinger, det skaber om sig selv, idet det forholder sig til sig selv. For både psykoanalysen og teologien er det første skridt i retning af en sådan frihed således en erkendelse og forståelse af, at udgangspunktet er, at man er ufri, idet man står i et misforhold til sig selv. Heri ligger der en indsigt i selvforholdets tvetydighed: Selvforholdet er både problemet og svaret. Med Kierkegaard: “Selvet må brydes for at blive et selv.”²⁵ⁱⁱ Men hvordan?

i Et eksempel på en anden mekanisme hvorved jeget i sit forsøg på at frigøre sig fra sig selv binder sig selv, er jegets forsøg på i religionen at skille sig af med noget fremmed ved sig selv ved at udlægge det i en guddommelig skikkelse, hvormed det samtidig netop bliver noget andet end selv og derved fremmedgør sig fra sig selv. For en fremragende læsning og fremstilling af Feuerbachs analyse af denne projektionsmekanisme, se Arne Grøn (2009).

ii Et par sider længere fremme formulerer Kierkegaard det også således, at selvet må “[...] tabe sig selv for at vinde sig selv” (Kierkegaard 2006: 181) – en formulering, der oplagt lyder som et ekko af den evangeliske tanke, at “den, der mister sit liv på grund af mig, skal finde det” (Matt 16,25; Mark 8,35; Luk 9,24; Joh 12,25). Denne kenosiske tanke om, at selvet må afhænde sig selv for at komme til sig selv, er ifølge Arne Grøn kernen i Hegels forståelse af frihed (som han argumenterer for gentages hos Kierkegaard): “Frihed ligger ikke i umiddelbart at tro sig i sin egen besiddelse, tværtimod skal en sådan vished blive brudt. Frihed består i at finde sig selv i forholdet til det, som er andet end én selv. Formelagtigt lyder bestemmelsen af frihed hos Hegel således: frihed er at være ved eller hos sig selv i det andet end sig selv” (Grøn 1989: 18; se også 29 note 13).

Psykoanalysen og teologien deler det standpunkt, at den enkelte er afskåret fra af sig selv at nå frem til denne indsigt. I sin selvoptagethed kan den enkelte ikke af sig selv (forstå at det må) bryde med sig selv.ⁱ Eller som Kresten Nordentoft skriver et sted i sin bog *Kierkegaards psykologi*: “[B]åde ‘synderen’ og ‘neurotikerens’ antages at være bundet i en *circulus vitiosus*, som han ikke på egen hånd kan forlade, fordi han har udelukket og stadig udelukker sig selv fra at forstå den sandhed om sig selv, som er betingelsen for at forlade den.”²⁶ Citatet følger efter en passage i bogen, hvor Nordentoft diskuterer Kierkegaards sammenligning af den sokratiske og den kristne opfattelse af sandhed. Her skriver Nordentoft følgende om kristendommens opfattelse af sandheden ifølge Kierkegaard:

Sandheden er [efter faldet] ikke længere tilgængelig for selvbesindelse og selverhvervelse, men utilgængelig [...]. Man kunne måske drage en – noget hasarderet – parallel til psykoanalytisk terminologi og sige, at sokratiske er sandheden førbevidst (tilgængelig), mens den kristeligt er ubevidst (utilgængelig), og først bliver tilgængelig på ny ved den andens hjælp.²⁷

Grundindsigten i kristendommen, men også i psykoanalysen, er altså, at indsigten i og forløsningen af selvets misforhold ikke kan komme i stand alene ved den enkelte selv, da den enkelte jo netop er bundet ved sig selv, men afhænger af den enkeltes forhold den anden. Også selvets forhold til den anden er således tvetydigt: Forholdet til den anden er afgørende for de forestillinger om sig selv (som selvberende), som selvet fanger sig selv i, men det er også i forholdet til den anden, at selvet kan hjælpes til at bryde med sådanne forestillinger og dermed blive sig selv. Det handler således ikke blot om, at den enkelte skal forholde sig til den anden, da selvforholdet altid allerede er indfældet i forholdet til den anden, men om, hvorledes den enkelte forholder sig til den anden, når han forholder sig til sig selv. Så spørgsmålet er: hvilket forhold til den anden, men også hvilken anden, det

ⁱ I *Philosophiske Smuler* formulerer Kierkegaard det således: “Forsaavidt den Lærende er i Usandheden, men er det ved sig selv (og paa anden Maade kan han jo ifølge det Foregaaende ikke være det), kunde det synes at han var fri; thi at være hos sig selv, det er jo Frihed. Og dog er han jo ufri og bunden og udelukket; thi at være fri for Sandheden, det er jo at være udelukket, og at være udelukket ved sig selv, det er jo at være bunden. Men da han er bunden ved sig selv, kan han da ikke løsne sig selv, eller befrie sig selv.” (Kierkegaard 1997b: 224).

er, der er tale om, som forudsætning for, at selvet kan brydes og blive sig selv?

I både psykoanalysen og i den kristne teologi er forholdet til den anden et afgørende og kompliceret problem. Til at begynde med er den anden ikke bare den anden. Skematisk kan man sige, at begge traditioner forfægter den opfattelse, at den anden, som mennesket står i forhold til, ikke alene er en anden, altså et andet menneske, der som menneske i en vis forstand er det samme, men at den anden samtidig er noget andet end mennesket. Desuden er den anden også det enkelte menneske selv, fordi det enkelte menneske i sit forhold til sig selv og den anden i begge disse traditioner aldrig blot er sig selv, men i en vis forstand altid også en anden end sig selv. Disse tre aspekter af andethed (den anden som det andet, konkrete menneske; den anden som noget andet ved det enkelte menneske selv; og den anden som noget andet end mennesket), som spiller ind, idet mennesket forholder sig til sig selv og den anden, tænkes desuden som gensidigt forbundne.ⁱ Psykoanalysen og den kristne teologi har forskellige begreber for disse aspekter af andethed og måden, de er forbundet på, hvorfor de af den grund heller ikke kan siges at tænke det identisk, men alligevel er der en vis strukturel lighed i deres tankefigurer.

For det første er der, som jeg allerede har været inde på, en lighed i forhold til måden, hvorpå problemet om forholdet mellem menneskets forhold til sig selv og dets frihed tænkes. For både psykoanalysen og kristendommen gælder det, at kun ved at forholde sig til noget andet end sig selv kan mennesket bryde sit selvoptagede forhold til sig selv (sin forestilling om sig selv som selvidentisk og selvberoende), og derved måske komme til at forholde sig til sig selv som en anden end sig selv, nemlig som den, der (allerede) står i forhold til noget andet end sig selv. Det er ved at forholde sig til noget, som er noget andet end sig selv, at mennesket kan forholde sig sandt til sig selv. Den anden, i forhold til hvilket selvet kan brydes, således at det bliver sig

i Denne simple skematik indfanger langt fra alle nuancer, og den yder heller ikke retfærdighed til den kompleksitet, som begrebet om den anden har særligt i den lacanianske psykoanalyse (Chiesa 2007). For eksempel kunne man skelne yderligere mellem to aspekter af den anden, som betegnelse for det andet ved mennesket selv: på den ene side erfarer kroppen, sproget og den levede tid noget andet ved en selv, på den anden side kunne man sige, at driften (kroppen) og det ubevidste (sproget, tiden) peger på noget andet ved dette andet, som er det, der gør dette andet uregerligt og ubekendt (se Dolar 2012). Et andet væsentligt eksempel er, at den anden, som begreb for det, der er noget andet end mennesket, naturligvis kan betegne en række forskellige ting: den symbolske orden, det evige, døden, Gud.

selv, er i kristendommen selvfølgelig Gud, mens den anden i denne forstand i psykoanalysen kan siges at være sproget.¹

Betingelsen for at blive et sandt selv er, at mennesket forholder sig til, at det står i et bestemt forhold til Gud eller sproget, nemlig at det forholder sig til, at det i sit forhold til sig selv er bestemt gennem eller sat ved sit forhold til dette andet. Mennesket må ifølge både psykoanalysen og kristendommen forholde sig til, at det er bestemt af noget andet end sig selv, at det således ikke selv fuldt ud kan bestemme, hvad det er, og at det derfor også er (bestemt som) noget andet end sig selv. Men pointen i både psykoanalysen og kristendommen er, at mennesket ved at forholde sig til noget andet ved sig selv, som det er i kraft af dets forhold til noget andet end det selv, brydes fri af sine forestillinger om sig selv som selvberoende og selvidentisk, således at det bliver frit til at være sig selv i forhold til det andet (Gud, sproget), som det allerede står i et bestemt forhold til. Det gælder også i selvets forhold til den anden forstået som det andet menneske: Først i kraft af, at selvet forholder sig til det andet, som det er sat ved, kan det forholde sig til det andet menneske, som en anden end det selv. Men sådan er det ifølge psykoanalysen og kristendommen som sagt ikke i udgangspunktet.

Fælles for disse traditioner er, som allerede antydnet, at de opfatter det mellemmenneskelige forhold som et grundlæggende egocentrisk bestemt forhold, hvilket begrundes med henholdsvis driftslæren og syndslæren, således at selv der, hvor man kan tale om et altruistisk forhold, eller et kærlighedsforhold, mellem to mennesker, bundes denne altruisme eller kærlighed i sidste ende i (en gensidig varetagelse af)

i Sproget som det andet end mennesket er hos Lacan det, der går forud for mennesket og det i forhold til hvilket mennesket bliver til som menneske (Lacan 1967: 10). Dette sprog, som er forud for og udgør begyndelsen for mennesket (Lacan referer gentagende gange med billighed til Johannes-evangeliets "I begyndelsen var ordet" (fx Lacan 2013: 73-75)), er det, som gør mennesket ulykkeligt, det, som forbyder, kastrerer og dræber (derfor taler Lacan også om "la passion du signifiant" med slet skjult reference til Kristi lidelseshistorie (Lacan 1966: 688)), men sproget er også i stand til, siger Lacan i forbindelse med sine overvejelser over talens funktion i analysen, "[...] at genvinde den gæld, som det har frembragt" ("la parole sait recouvrer la dette qu'elle engendre") (Lacan 1966: 435 [min oversættelse]). I syndefaldsberetningen bliver mennesket i en vis forstand også først menneske (et selvbevidst, seksuelt og endeligt væsen), da det hører Guds ord om forbud, straf og død, som fremkalder den angst, i hvilken dets frihed (til at overtræde forbuddet) viser sig, men samtidig er Guds ord også det, der forløser mennesket fra dets synd.

den enkeltes egeninteresse og selvkærlighed.ⁱ I *Kulturens byrde* formulerer Freud det således: "Når jeg elsker den anden, må han på en eller anden måde fortjene det [...]. Han fortjener det, hvis han på vigtige områder ligner mig selv så meget, at jeg i ham kan elske mig selv; han fortjener det, hvis han er så meget mere fuldkommen end jeg, at jeg i ham kan elske mit ideal billede af min egen person."²⁸ Kortfattet kan man sige, at den grundlæggende måde at forholde sig til den anden, er en måde, hvorpå den anden reduceres til det samme som én selv. I forholdet til den anden forholder den enkelte sig således egentlig ikke til noget andet end sig selv. Skal selvet i sit forhold til den anden forholde sig til noget andet ved den anden end sig selv, må det selv brydes, så det forholder sig til noget andet ved sig selv. For både psykoanalysen og den kristne teologi er det afgørende for, at den enkeltes misforhold til sig selv (og således også misforholdet til den anden) kan brydes, som sagt, at den enkelte i sit forhold til sig selv og den anden samtidig forholder sig til noget andet end sig selv, da det er i kraft af dette forhold, at selvet kan forholde sig til noget andet ved sig selv og den anden.

Selvom psykoanalysen og teologien har forskellige begreber både for det, der er andet end mennesket (Gud, sproget), som den enkelte må forholde sig til både i sit forhold til sig selv og det andet menneske, og for det andet ved selvet og det andet menneske, som selvet herved kan forholde sig til, er der samtidig en strukturel lighed i deres måde at tænke forholdet mellem disse to aspekter af andethed.

Formalistisk kan forholdet formuleres således: Det andet – som den enkelte må forholde sig til i sit forhold til det andet menneske, hvis forholdet skal være et sandt forhold – er andet, ikke i kraft den anden (det andet menneske), men i kraft af den enkeltes (og det andets menneskets) forhold til noget, der er noget andet end det selv (et tredje). Det betyder desuden, at det andet ved mennesket er et andet, som den enkelte og det andet menneske har tilfælles i kraft af, at de begge står i et bestemt forhold til noget, der er andet end dem begge (et tredje). Sagt med psykoanalysens begreber: Det andet, som den enkelte må forholde sig til i sit forhold til den anden, hvis han skal forholde sig sandt til den anden (og sig selv), er det ubevidste, der er noget andet i den enkeltes forhold til det andet menneske (og sig selv) i kraft af den enkeltes (og det andet menneskes) forhold til det

i Se fx Kierkegaards (2004) betragtninger om selvkærlighed, samt Freuds (1999) og Lacans (1986) diskussion af næstekærlighedsbuddet.

sprog (det tredje), som både den enkelte og det andet menneske står i et bestemt forhold til. Denne tankefigur understreger to væsentlige aspekter ved det ubevidste. For det første, at “det ubevidstes status er etisk”, som Lacan siger,²⁹ netop fordi det ubevidste er det (andet), i forhold til hvilket selvet brydes, således at det kan komme til at stå i et sandt forhold til sig selv og den anden.¹ For det andet, at det ubevidste ikke ‘er’ noget ved den enkelte, men noget ved den enkeltes forhold til sig selv og til den anden i kraft den enkeltes (og den andens) forhold til sproget (det tredje).

Med teologiske begreber kan tankefiguren formuleres således: Det andet, som den enkelte må forholde sig til i sit forhold til det andet menneske, hvis han skal forholde sig sandt til det (og sig selv), er næsten, der er noget andet i den enkeltes forhold til den anden (og sig selv) i kraft af den enkeltes (og den andens) forhold til Gud (det tredje), som både den enkelte og den anden står i forhold til. Selvet bliver et sandt selv, når det forholder sig til den anden som næsten, hvorved det netop samtidig selv bliver næsten, fordi: “Begrebet ‘Næste’ er egentligen Fordoblelsen af Dit eget Selv; ‘Næsten’ er Hvad Tænkerne vilde kaldet det Andet, Det, hvorpaa det Selviske i Selvkjerligheden skal prøves”, som Kierkegaard skriver i *Kjerlighedens Gjerninger*.³⁰ Kierkegaard understreger samme sted, at ‘næsten’ ikke er noget, som den enkelte og den anden er i kraft af sig selv, men noget de bliver i kraft af deres forhold til Gud (det tredje).

Man kan sige, at både psykoanalysens begreb om det ubevidste og kristendommens begreb om næsten ud over at være etiske begreber har karakter af det, som Kierkegaard kalder ‘mellembestemmelse’. Det ubevidste og næsten er mellembestemmelser både i den enkeltes forhold til sig selv, og i den enkeltes forhold til det andet menneske. Kierkegaard formulerer det således: “[...] Næsten [er] jo netop Selvfornægtelsens Mellembestemmelse, der træder mellem den Selvkjerliges Jeg og Jeg, men ogsaa mellem Elskovens og Venskabets Jeg og det andet Jeg.”³¹ Også det ubevidste er noget (andet), der sætter sig igennem mellem den enkeltes narcissistiske forhold både til sig selv og

i Eller som Žižek skriver: “The unconscious is not the reservoir of wild drives that has to be conquered by the ego, but the site where a traumatic truth speaks. Therein resides Lacan’s version of Freud’s motto *wo es war, soll ich werden* (where it was, I shall become): not “the ego should conquer the id”, the site of the unconscious drives, but “I should dare to approach the site of my truth”. What awaits me “there” is not a deep Truth I have to identify with, but an unbearable truth I have to learn to live with” (Žižek 2007: 3).

i forholdet til det andet menneske på en sådan måde, at selvet (dets selvidentitet) decenteres. Når den enkelte selv i sit forhold til det andet menneske forholder til det andet (det ubevidste, næsten) ved dette menneske (og ved sig selv) konfronteres det med, at det ikke kun er sig selv, men også noget andet end sig selv, således at dets forestilling om sig selv som selvberørende brydes, og det gives derved mulighed for at blive sig selv som det, der står i forhold til noget, som er andet end det selv (sproget, Gud).

Både i psykoanalysen og kristendommen tænkes der altså at være noget andet ved mennesket (det ubevidste, næsten) end det, som det bestemmes som i sit umiddelbare forhold til sig selv og den anden, i kraft af, at det står i forhold til noget, der er andet end det selv (sproget, Gud), hvilket samtidig betyder, at det andet, som mennesket er, i forhold til det, som er noget andet end det selv, også er det, som den enkelte og den anden har til fælles. I den forstand kan man således sige, at det andet ved sig selv (det ubevidste, næsten), som mennesket må forholde sig til i sit forhold til den anden (og sig selv) for at blive sig selv, er det egentlige (u)menneskelige, nemlig det umiddelbart ubestemmelige, som den enkelte (og den anden) bestemmes som i sit forhold til noget andet end det selv (sproget, Gud), og som den enkelte har til fælles med alle andre mennesker.

Lad mig nok engang understrege at min pointe selvfølgelig ikke er, at det ubevidste og næsten, eller sproget og Gud, er begreber for det samme, men det er blot at pege på, at psykoanalysen og kristendommen har det til fælles, at de tænker menneskets forhold til noget andet end det selv som afgørende for dets forhold til sig selv og andre mennesker. For både psykoanalysen og kristendommen bunder selvets misforhold, dets narcissistiske forestilling om sig selv som selvberørende, i et misforhold til det, som er noget andet end det selv (sproget, Gud).

Men problemet stikker som nævnt ovenfor dybere, fordi mennesket i udgangspunktet har fanget sig selv i sin selvoptagethed og ikke ved sig selv kan forholde sig til noget, som er andet end det selv. Den selvomsluttede tilstand, som det befinder sig i, kan ikke brydes indefra af mennesket selv, men må brydes udefra af noget andet end det selv. Spørgsmålet melder sig derfor: Kan mennesket så af et andet menneske bringes til at forholde sig sit forhold til det, der er andet end det selv (Gud, sproget), og derved til det andet ved sig selv og det andet menneske (næsten, det ubevidste)? Både psykoanalysens og kristendommens svar synes at være "ja". Men i begge traditioner er

der også en bevidsthed om, at dette ikke er nogen let opgave, og at det ikke lader sig gøre på nogen direkte måde, men alene gennem en form for indirekte kommunikation, hvor det menneske, der skal hjælpe formår at undgå “[...] fristelsen til at spille profet, sjæleredder og frelser [...]”,³² som Freud skriver et sted.ⁱ Forskellen mellem psykoanalysen og kristendommen på dette punkt er måske, at det hjælpende menneske, der i psykoanalysen identificeres med analytikeren, alligevel tilskrives en mere privilegeret rolle i denne tradition end i kristendommen, hvor næsten er ethvert menneske.

i Det værende sagt er det naturligvis væsentlige forskelle på for eksempel Freuds overvejelser om psykoanalysens terapeutiske dimension i *Afhandlinger om behandlingsteknik* og eksempelvis Kierkegaard overvejelser over kristendommens opbyggelighed i *Kjerlighedens Gjerninger*.

-
- 1 Se for eksempel: Taubes 1957, Tillich 1958, Tillich 1960, Ricoeur 1965, Santner 2001, Žižek, Santner og Reinhard 2005, Crockett 2007, Pound 2008, DeLay 2015, Davis, Pound og Crockett 2015.
 - 2 Freud 2001: 101.
 - 3 Ibid.: 103.
 - 4 Romerbrev: 7,15.
 - 5 Se Jonas 1974: 337 og Bader 1981.
 - 6 Freud 2001: 103.
 - 7 Romerbrevet: 7,18-20 (min kursivering).
 - 8 Freud 2001: 96.
 - 9 Ibid.: 101.
 - 10 Freud 1983a: 31.
 - 11 Nordentoft 1972: 219.
 - 12 Freud 1975: 104f.
 - 13 Lacan 1973a: 48-49.
 - 14 Ibid.: 49-52.
 - 15 Freud 1983c: 166.
 - 16 Augustin 2007: 151.
 - 17 Kierkegaard 2006: 201.
 - 18 Ibid., 201-207. Se endvidere Nordentoft 1972: 170.
 - 19 Freud 2001: 46.
 - 20 Arendt: 1981: 64.
 - 21 Nordentoft: 1972: 168-175.
 - 22 Luther 2017 og Lacan 1973b.

- 23 Freud 2001: 103-104.
 24 Kierkegaard 2006: 208 og 179.
 25 Kierkegaard 2006: 179. Selvet må "tabe sig selv for at vinde sig selv" (Kierkegaard 2006: 181).
 26 Nordentoft 1972: 160.
 27 *ibid.*: 160.
 28 Freud 1999: 59-60.
 29 Lacan 1973b: 42.
 30 Kierkegaard 2004: 29.
 31 *Ibid.*, 61.
 32 Freud 1976.

LITTERATUR

- Arendt, Hannah: *The Life of the Mind II*.
 San Diego: Harvest Book /Harcourt Inc. 1981 (1971)
- Augustin, Aurelius: *Augustins bekendelser*.
 (Oversat af Torben Damsholt).
 Roskilde: Sankt Ansgars Forlag 2007
- Bader, Günter: "Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie." I *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Nummer 1, årgang 78. 1981
- Chiesa, Lorenzo: *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*.
 Cambridge: MIT Press 2007
- Crockett, Clayton: *Interstices of the Sublime: Theology and Psychoanalytic Theory*. New York: Fordham University Press. 2007
- Davis, Creston, Pound, Marcus and Crockett, Clayton: *Theology after Lacan: The Passion for the Real*. Cambridge: James Clarke & Co. 2015
- DeLay, Tad: *God is Unconscious: Psychoanalysis and Theology*. Eugene: Wipf & Stock. 2015
- Dolar, Mladen: "One Divides into Two" *e-flux journal*. Nummer 33. 2012
- Freud Sigmund: "En vanskelighed ved psykoanalysen". I *Psykoanalysen i grundtræk*. Frederiksberg: Det lille forlag 2001 (1940)
- Freud, Sigmund: *Kulturens byrde*. København: Hans Reitzels Forlag 1999 (1930)
- Freud, Sigmund: *Nye forelæsninger til indfø-*
ring i psykoanalysen. København: Hans Reitzels forlag 1983a (1933)
- Freud, Sigmund: "Massepsykologi og jeg-analyse". I *Metapsykologi 2*, redigeret af Ole Andkjær Olsen et al. København: Hans Reitzels forlag 1983b (1921)
- Freud, Sigmund: "Jeg'et og Der'et". I *Metapsykologi 2*, redigeret af Ole Andkjær Olsen et al. København: Hans Reitzels forlag 1983c (1923)
- Freud, Sigmund: "Den endelige og den uendelige analyse", I *Afhandlinger om behandlingsteknik*, redigeret af Ole Andkjær Olsen et al. København: Hans Reitzels forlag 1976 (1937)
- Freud, Sigmund: "Om indførelsen af begrebet narcissisme". I *Metapsykologi I*, redigeret af Ole Andkjær Olsen et al. København: Hans Reitzels forlag 1975 (1914)
- Gammelgaard, Judy: "The Qualitative Leap and the Call of Conscience". I *Kierkegaard studies yearbook 2001*
- Grøn, Arne: "Frihed i religionsfilosofisk perspektiv". I *Frihed - idé og virkelighed*, redigeret af Arne Grøn og Hans Christian Wind. Frederiksberg: Anis 1989
- Grøn, Arne: *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*. København Gyldendal 1997
- Grøn, Arne: Arne Grøn: "Intet andet end – Andet end: Religionskritikkens nødvendighed, problem og mulighed".

- I *Religionskritik efter Guds død*, redigeret af Mads P. Karlsen og Lars Sandbeck. Frederiksberg: Forlaget Anis 2009
- Hegel, G.W.F. : *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Band 3*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995 (1823)
- Jonas, Hans: "The Abyss of the Will: Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of the Epistle to the Romans" I *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Chicago: University of Chicago Press 1974
- Kant, Immanuel: "Formodninger om begyndelsen på den menneskelige historie". I *Oplysning, historie, fremskridt: Historiefilosofiske skrifter*. Aarhus: Slagmark 1993 (1786)
- Kierkegaard, Søren: Enten Eller (anden del). SKS 3. København: Gads Forlag 1997a (1843)
- Kierkegaard, Søren: *Philosophiske Smuler*. SKS 4. København: Gads Forlag 1997b (1844)
- Kierkegaard, Søren: *Begrebet Angest*. SKS 4. København: Gads Forlag 1997c (1844)
- Kierkegaard, Søren: *Kjerlighedens Gjerninger*. SKS 9. København: Gads Forlag 2004 (1847)
- Kierkegaard, Søren: *Sygdommen til Døden*. SKS 11. København: Gads Forlag 2006 (1849)
- Koselleck, Reinhart: "Einleitung". I *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, redigeret af Reinhart Koselleck et al. Stuttgart: Klett-Cotta 1972
- Lacan, Jacques: *Écrits*. Paris: Édition du Seuil. 1966
- Lacan, Jacques: "Place, origine et fin de mon enseignement." 1967. <http://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1967-00-00.pdf>
- Lacan, Jacques: "Spejlstadiet – som danner af Jeg-funktionen som den fremtræder i den psykoanalytiske erfaring". I *Det ubevidste sprog: psykoanalytiske skrifter*. København: Rhodos 1973a
- Lacan, Jacques: *Le séminaire. Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil 1973b
- Lacan, Jacques: "Conférence de presse du Docteur Lacan - 29 octobre 1974 - au centre culturel français de Rome." 1974. http://www.lutecium.org/Jacques_Lacan/transcriptions/conference_presse_1974.pdf
- Lacan, Jacques: *Le séminaire. Livre VII, Éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil 1986
- Luther, Martin: *Om et kristenmenneskes frihed*. (oversat af Niels Henning Borup). København: Eksistensen 2017
- Nordentoft, Kresten: *Søren Kierkegaard: Bidrag til kritik af den borgerlige selvopagethed*. København: Dansk Universitets Presse 1977
- Nordentoft, Kresten: *Kierkegaards psykologi*. København: Hans Reitzels Forlag 1972
- Pound, Marcus: *Žižek: a (very) critical introduction*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co 2008
- Ricoeur, Paul: *De l'interprétation essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil 1965
- Ritter, Joachim et al., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag 1971-2007
- Ruda, Frank: *Abolishing Freedom: A plea for a contemporary use of fatalism*. 2016
- Santner, Eric L.: *The Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: University of Chicago Press 2001
- Taubes, Jacob: "Religion and the Future of Psychoanalysis." I *Psychoanalysis* 4(4-5): 136-142, 1957
- Tillich, Paul: "Existentialism, Psychotherapy, and Theology" in *Pastoral Psychology*. October 1958: 9-17, 1958
- Tillich, Paul: "Existentialism, Psychotherapy, and the Nature of Man" in *Pastoral Psychology*. June 1960: 10-18, 1960
- Žižek, Slavoj: *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London: Verso 2012
- Žižek, Slavoj: *How to Read Lacan*. New York: W.W. Norton & CO 2007
- Žižek, Slavoj, Eric L. Santner & Kenneth Reinhard: *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*." Chicago: University of Chicago Press 2005