

## ETIK OG NARRATIVITETENS TRE NIVEAU'ER

Peter Kemp

*Der skelnes her mellem tre narrative niveau'er: **Urfortælling, livshistorie** og **grundfortælling**. Den fortælling, som et menneske fortæller, når det beretter om sit liv, er dets **livshistorie**. Men denne indeholder eller implicerer ikke nødvendigvis en etik, dvs. en forestilling om det gode liv. Spørgsmålet er så, om dette er tilfældet, når terapeuten udlægger livshistorien i lyset af en narrativ model, der kan være en freudiansk »familieroman« eller et eventyr, kort sagt **urfortællinger**. Svaret er, at livshistorie og urfortælling er de første skridt henimod en etik, men at ingen af dem hver for sig eller i sammenhæng kan anvise en etik. Der behøves en tredje form for fortælling, en **grundfortælling**. Ligesom urfortællingen er grundfortællingen en narrativ model for forståelse af livshistorien, men medens urfortællingen er en slags generaliseret erindring, der i hovedsagen peger bagud imod det liv, der allerede er levet, er grundfortællingen en generaliseret forventning, der i hovedsagen peger fremad mod de muligheder, som livet rummer. Man kan derfor sige, at urfortællingen forholder sig til livshistorien som arkæologi, medens grundfortællingen forholder sig til den som eskatologi. Både urfortælling og grundfortælling har således deres berettigelse og nødvendighed i kraft af deres belysning af livshistorien, medens livshistorien omvendt får sin mening fra de to meta-narrative modeller for sand eksistens. Konklusionen er, at livshistorien i sig selv ikke kan orientere nogen eller noget. Der ville f.eks. ikke være noget opbyggeligt i, hvad Hitler eller Stalin kunne fortælle om deres eget liv. Destruktive eller ulykkelige menneskers livshistorie kan ikke frigøre nogen. Men psykoanalyse og etik, urfortællinger og grundfortællinger, kan bringe os ind i det lys, der redder vores livshistorie fra skibbrud.*

Her vil jeg forsøge at vise, at der er mindst tre narrative niveau'er eller tre slags narrativitet: Urfortælling, livshistorie og grundfortælling. Det skal klargøres, hvad der forener og hvad der adskiller dem.

En indsigt i forskellen og forbindelsen mellem disse tre er ikke mindst afgørende for forståelsen af, hvad der foregår i enhver terapi i klinisk psykologi, psykiatri eller psykoanalyse, hvor man tager sit udgangspunkt i patientens eller analysantens fortælling om episoder fra dennes liv med

henblik på at hjælpe dette menneske til en bedre forståelse af sig selv og til større tro på sig selv.

Hvilken slags fortælling er der tale om her, og hvilken rolle kan den spille for det terapeutiske forløb?

Lad os kalde den fortælling, som et menneske fortæller, når det beretter om sit liv, for dets *livshistorie*. Spørgsmålet er, om en sådan livshistorie indeholder eller implicerer en etik, dvs. en forestilling om *det gode liv*, som terapeuten kan uddrage ved blotte at lytte opmærksomt til, hvad der fortælles. Med andre ord: Kan et menneske frigøres til en meningsfuld tilværelse med reelle chancer for »et bedre liv« ved blot at få mulighed for at fortælle om sit liv for een, der vil lytte til det? Ja, kan selve bekræftelsen af subjektet (Lacan), der lider under »jeggspaltningen« (Freud), styrkes ved at momenter af livshistorien lægges frem? Eller kan et menneskes fortælling om sig selv bevirke den »individuation« (Jung), der virkeliggør selvet og dets åbenhed for fællesskab med andre (Kathrin Asper)?

Spørgsmålet kompliceres, når terapeuten udlægger livshistorien i lyset af en narrativ model, hvad enten der er tale om den freudianske neurotiske »familieroman«, der udtrykker udviklingen af barnets forhold til forældrene fra de glade barndomsdage til oprørs- og rivalitetstiden, eller der er tale om eventyr, hvis hovedfigurer opfattes som udtryk for jungske arketyper, der f.eks. kan belyse narcissistiske blokeringer.

Hvorledes forholder en sådan *urfortælling* sig til det enkelte menneskes livshistorie? Er det denne urfortælling, der implicerer en etik ved at være erkendelsesmodel for indsigten i udviklingen af neurotisk eller narcissistisk fremmedgørelse?

Vi vil her søge at vise, at livshistorie og urfortælling er de første skridt henimod en etik, men at ingen af dem hver for sig eller i sammenhæng kan anvise en etik, en vision om det gode liv.

Der behøves en tredje form for fortælling, som vi kan kalde en *grundfortælling*. Ligesom urfortællingen er grundfortællingen en narrativ model for forståelse af livshistorien, men medens urfortællingen er en slags generaliseret erindring, der i hovedsagen peger bagud imod det liv, der allerede er levet, er grundfortællingen en generaliseret forventning, der i hovedsagen peger fremad mod de muligheder, som livet rummer. Man kan derfor sige, at urfortællingen forholder sig til livshistorien som arkæologi, medens grundfortællingen forholder sig til den som eskatologi.

Både urfortælling og grundfortælling har således deres berettigelse og nødvendighed i kraft af deres belysning af livshistorien, medens livshistorien omvendt får sin mening fra de to meta-narrative modeller for sand eksistens.

## I. Livshistorien

Vi begriber imidlertid hverken urfortællingens eller grundfortællingens betydning, hvis vi ikke gør os klart, hvorfor livet overhovedet har brug for det narrative sprog. Hvorfor må vi opfatte vort liv som en »livshistorie« og fortælle denne historie for at udtrykke os selv?

At leve er for et menneske at gennemleve situationer og handle i dem. Man kan være mere eller mindre aktiv i situationen, dvs. mere eller mindre optaget af at præge situationen ved at tage hånd om, hvad der foregår, gribe ind i den, give sit besyv med i en diskussion eller en bestemt opgave, eventuelt lede et projekt eller måske gøre oprør imod de normer og institutioner, der lægger rammer for menneskelige handlinger og forhindrer et projekt. Men hvad enten man meget passivt gennemlever situationerne eller meget aktivt præger dem, er dette liv altid et forløb. Det tager tid at leve og handle.

Dette tidsforløb kan kun det fortællende sprog udtrykke. Hvad der er hændt os, eller hvad vi har gjort, kan kun udtrykkes i sproget, hvis dette former sig som en fortælling, der – som vi siger på dansk – har en *handling*. Denne handlings klassiske struktur har Aristoteles beskrevet i sin *Poetik* som en »mythos« (intrige) med en begyndelse, en midte (en drejning) og en slutning. Fortællingen *handler om* menneskelige handlinger ved at sætte dem ind i denne »mythos«. Derved adskiller dens sprog sig fra andre sprog, f.eks. deskriptivt, teknisk, juridisk og lyrisk sprog.

Et rent deskriptivt (beskrivende) sprog kan, uanset hvor udviklet dets begreber er og uanset hvor mange solidt underbyggede eksperimenter, det støtter sig på, kun udtrykke, hvordan tingene i naturen, samfundet eller det psykiske liv hænger sammen; det kan ikke opfange et livsforløb. Det betyder, at ingen rent videnskabelig betragtning nogensinde kan anskue, hvad menneskelig handling er. Man kan ganske vist betragte menneskelige handlinger som videnskabelige genstande, men i så fald vil det blive en redegørelse for adfærdsformer og strukturer, som implicit eller explicit vil forudsætte en narrativ (dvs. ikke-videnskabelig) indsigt i handlingen som tidsligt forløb.

Et teknisk anvisende sprog (med brugsanvisninger, manualer osv.) kan kun udtrykke, hvordan en teknik, en maskine eller et system fungerer, ikke hvordan et liv kan leves. Det skildrer, hvad man kan gøre og ikke kan gøre, og hvad man skal gøre, hvis man vil have noget ud af at bruge en bestemt teknik. Det kan ikke skildre et livsforløb.

Et moralsk eller juridisk normerende sprog er heller ikke i sig selv en tale om, hvad vi har oplevet og gjort. Når det sætter grænser for, hvad vi må gøre eller ikke gøre, forudsætter det en vision om det gode liv, der netop ikke kan udtrykkes i dets eget sprog af regler og love.

End ikke den rene lyrik udtrykker livsforløbet, for den rendyrker netop figuren, stemningen, øjeblikket for at få indsigt i noget generelt, permanent og tidsoverskridende. Men et digt behøver naturligvis ikke være

»rent« i sin genre; det kan indeholde narrative elementer og endda forme sig som en hel historie. Således har f.eks. gamle myter om verdens og menneskenes oprindelse ofte både fortællingens og digtets form. Så taler man om et episk digt (af græsk: *epos*: fortælling).

Således er det narrative sprog nødvendigt for at vore oplevelser og handlinger kan komme til orde. Vi har kun et meningsfuldt liv, hvis vi har en livshistorie.

Men dette forhold er et paradoks. Selvom vi kun kan forstå vort liv som en livshistorie, kan vi kun forholde os til denne historie som ukendt. Vi ved, at vi er medspillere og aktører i en livshistorie, men vi kender den ikke som en virkelig historie. Vi kender den kun som brudstykker. Vi kan fortælle om enkelte begivenheder i den, om de kortere eller længere perioder af den, der er blevet stående i vor erindring, men meget går i glemmebogen og – som Paul Ricœur siger det i *Soi-même comme un autre*<sup>1</sup> – vort livs begyndelse er uden for vor erindring og dets afslutning kan kun fortælles af andre, aldrig af os selv. Min fødsel og min død, dvs. min livshistories begyndelse og ende uden hvilke intrigen eller »handlingen« ikke kan afgrænses og få *Gehalt*, ligger udenfor den historie, jeg kender. Det er en historie, der tilhører andre. Døden omformer livet til skæbne, siger Jean-Paul Sartre i *Væren og Intet*<sup>2</sup> med et citat af Malraux. Det betyder, at først døden gør det muligt at fortælle hele livshistorien, og at denne i øvrigt altid må fortælles af andre, der ser den udefra.

Dette er et paradoks, for der ville ikke være nogen livshistorie, hvis den ikke var oplevet indefra, dvs. af den enkelte, der lever sit liv »historisk«. Men end ikke en selvbiografi kan udtrykke et menneskes hele livshistorie. Den kan aldrig blive en afspejling af livet, men den er en roman, som mennesket digter om sit eget liv, ikke alene fordi forfatteren må fortolke, hvad han eller hun har oplevet og må digte til, hvor erindringen svigter, og således skabe historien snarere end gengive den, men også fordi den, der skriver sin egen biografi, ikke har noget oplevet forhold til sit livs begyndelse (for slet ikke at tale om dets undfangelse) og altid må slutte historien før livshistorien ender. Selvbiografien er et forsøg på at overvinde livets endelighed ved at overskue hele livshistorien. Det vil altid være dømt til nederlag, fordi biografien altid vil være en delvis fiktion, og fordi forståelsen af ens eget liv som en historie aldrig kan blive fuldt udfoldet.

Derfor går Alasdair MacIntyre for vidt i sin bog *After Virtue*, hvor han hævder, at begrebet om selvet må være narrativt. Dette har han ganske vist ret i, men når han derefter forklarer dette begrebs enhed som »den fortællingsenhed (unity of a narrative), der sammenknytter fødsel, liv og død som narrativ begyndelse, midte og slutning«<sup>3</sup> har han ikke ret, for vi kan aldrig omfatte vort eget liv fra fødsel til død som en afrundet fortælling. Selvom vort liv er en væren-til-døden, *Sein zum Tode*, er det ikke som den *Ganzseinkönnen*, Heidegger drømte om.<sup>4</sup>

Ikke desto mindre må mennesket opfatte sit liv som et *curriculum vitae* og opfatte episoder og præstationer i livet som brudstykker af dette livsløb.

Ved dette paradoksale narrative forhold til sig selv sigter et menneske imidlertid ud over sig selv, og derved bliver det muligt, ja, nødvendigt at det for bedre at forstå sit liv kan og må se det i lyset af det, vi her har kaldt urfortællinger og grundfortællinger, der har den begyndelse og den slutning, som selve livshistorien mangler for den, der selv eksisterer den.

## II. Urfortællingen

Urfortællingen er den form for historie, der udtrykker typiske træk, som et menneske kan genkende fra sin egen livshistorie, og hvormed det kan forstå konflikter og spændinger i sit liv.

Sådan som Sigmund Freud f.eks. opfatter sagnet om kong Ødipus i sit værk *Drømmetydning*, er denne historie en urfortælling. Freud bruger selv andetsteds<sup>5</sup> udtrykket »urfantasi«, men da vi her søger at opspore narrativiteten i en sådan fantasi, vil det være mere rammende at tale om urfortælling.

Freud genfortæller Ødipus-historien således:

*Ødipus' forældre, kong Laios af Theben og hans dronning Jokaste, udsatte ham lige efter fødslen, fordi oraklet havde fortalt Laios, at han ville få en søn, der skulle blive hans morder. Men Ødipus reddes og vokser op som kongesøn ved et fremmed hof. Da han er blevet voksen, advares han af oraklet mod at opholde sig i sin hjemstavn, fordi han vil blive sin faders morder og sin moders ægtemand. Han forlader det, han tror er hans egentlige hjem, for at finde et nyt opholdssted. Derved træffer han kong Laios, som han ikke ved er hans egen fader, og i en kamp imellem dem dræber han faderen. Senere løser han den gåde, som den sfinks, der spærrer ham vejen til Theben, stiller ham, og som tak kårer thebanerne ham til deres nye konge og giver ham deres dronning, Jokaste, til hustru. Efter en lang fredelig regeringstid og et frugtbart ægteskab, der giver ham fire børn, udbryder der imidlertid pest i landet, og han modtager et budskab om, at pesten kun vil ophøre, hvis Laios' morder fordrives fra landet. Så afsløres – som beskrevet af Sofokles i hans drama Kong Ødipus – skridt for skridt Ødipus' tragedie: at han er Laios' morder, at Laios var hans far, og at Jokaste, hans hustru, er hans moder. I fortvivelse blinder han sig selv og forlader Theben. Oraklets spådom er gået i opfyldelse.*<sup>6</sup>

Freud erkender, at sagnet og ikke mindst Sofokles' tragedie oprindeligt er blevet tolket som en skildring af skæbnens uundgåelighed på trods af, hvad mennesket vil. Denne tragisk-religiøse modsætning mellem den guddommelige vilje og menneskets vilje kan imidlertid efter Freuds opfattelse ikke fascinere det moderne menneske. Tragedien fængsler i dag

af en helt anden grund. Den udtrykker et stadigt tilbagevendende opgør mellem børn og forældre, som skyldes at barnet oplever den af forældrene, som har samme køn, som en seksuel konkurrent i forhold til den anden af forældrene. Således vil sønnen begå »fadermord« og drømmer om incest med moderen.

I den oprindelige klassiske tolkning er sagnet og tragedien en grundfortælling, der appellerer til menneskets erkendelse af sin egen endelighed, til dets resignation over for den skæbne, det ikke kan undslippe. Men i Freuds læsning og dermed for hele den moderne kultur, der er blevet præget af Freuds idé om »Ødipuskomplekset« og »den falliske orden«, det udtrykker, er sagnet og tragedien en urfortælling. Denne hjælper os til at forstå den oprindelige konflikt med forældrene og acceptere drømme om mord på faderen og blodskam med moderen som den tidlige barndoms helt normale ønskeforestillinger, som den voksne kan afsløre som udtryk for en illusion om jeg'et's almagt.

Det, som Freud kaldte *familieromanen*, handler om samme konflikt mellem forældre og børn. Det er en urfortælling om barnet, der oprindeligt er blevet forladt af sine fornemme forældre, og som derefter er blevet fundet og opdraget af ringere eller fattigere forældre.<sup>7</sup> Til denne familieroman kan i følge Freud høre alle de historier, der kan opdigtes om faderen, fordi hans ophavsfunction ikke er så sikker som moderens. Barnet kan fantasere om, at moderen har haft en elsker fra en meget højere samfundslag end familien tilhører, og denne fantasi kan også være en måde, hvorpå sønnen udtrykker sin oplevelse af moderens erotiske tiltrækning, sådan som han selv har oplevet den.

Denne familieroman er i følge Freud urfantasi for alle de heltehistorier, der beskriver heltens hemmelige fornemme herkomst og hans opvækst hos jævne forældre. Normalt forestiller man sig, at historierne skal forklare, at en mand fra jævne kår kan blive en stor helt. Men for Freud har historierne dybere rødder i det psykiske liv. Til grund for fortællingen ligger ikke alene oplevelsen af konflikten med forældrene, men også et udtryk for længsel tilbage til barndommens lykkelige tid, hvor faderen var den ophøjede og stærke person og moderen den elskeligste og skønneste kvinde<sup>8</sup>. Forestillingen om den skjulte fødsel som barn af fornemme forældre, omfatter således både opgøret med forældrene og længslen efter det hjem, der mistes ved opgøret.

I jungiansk psykoanalyse er brugen af urfortællinger, som udtrykker de kollektive forestillinger, Jung kaldte »urbilleder« eller »archetyper«, endnu mere almindeligt end hos Freud og freudianske analytikere.

F.eks. anvender Kathrin Asper i sin bog om *Forladthed og fremmedgørelse af selvet*<sup>10</sup> Grimms eventyr om *De tre ravne* med henblik på en analytisk terapi af narcissistiske forstyrrelser. De tre ravne var tre sønner, som i modsætning til deres fromme, artige lillesøster gjorde oprør imod deres mor, og som blev straffet af hende ved at blive forvandlet til tre kulsorte ravne, der måtte flyve bort og tilbringe deres liv indespærret i et

glasbjerg. Men deres lillesøster savnede dem og hun drog af sted til verdens ende for at finde dem. Omsider lykkedes det hende at finde ud af, hvor i universet, de befandt sig, og hun kom ind i glasbjerget. Så snart ravnene genkendte hende, blev fortryllelsen hævet og de fulgtes med hende tilbage til hjemmet.

For Asper handler eventyret om een og samme person, det tilsyneladende vellykkede og tilfredse menneske, der ikke desto mindre hemsøges af depressioner (som de sorte fugle udtrykker) og derfor ikke forstår sig selv, men føler sig fremmed for sig selv. Personen er spaltet og fremmedgjort for sig selv, dels ved en selvundertrykkelse (som pigen overfor moderen), dels ved følelseskulde (som ravnene, der kun ser verden gennem glas). Men eventyret fortæller også, at en person kan åbne øjnene for de mørke sider af sig selv, bryde ud af sin indespærring, finde ud af at leve med sig selv og blive et mere helstøbt og kreativt menneske.

Således interesserer Asper sig mere for at bruge selve fortællingen i en terapeutisk situation til belysning af narcissistisk forstyrrelse og selv-fremmedgørelse end – som Jung gjorde det – for at tyde eller indordne dens urbilleder sammen med andre i en større »symbolik« for først derefter at kunne bruge urbillederne som sådanne i terapien.<sup>11</sup> Et eventyr som *De tre ravne* skal hjælpe det egocentriske menneske til en sund selvkærlighed, der giver det lyst og mulighed for at åbne sig for andre.

Forskellen på jungiansk og freudiansk psykoanalyse kan ikke udredes her. Det afgørende er, at urfortællinger spiller en central rolle i begge terapiformer. De belyser begge magtkonflikter og seksuelle konflikter, som især udvikler sig i barndommen og blokerer for dannelsen af individet (individuationen) eller bekræftelsen af subjektet (subjektivering).

Men urfortællinger er i princippet ikke grundfortællinger. En urfortælling har ganske vist et sigte ved at angive en udvej ud af en konflikt, og i den forstand peger den fremad. Men den peger kun fremad ved at se bagud imod den oprindelige konfliktdannelse og den frigørelsesproces, der går forud for etableringen af den mere helstøbte person. Mennesket skal frigøres ved at forstå, hvordan det er blevet, som det er, og selve frigørelsen skal kunne afsluttes: Man skal kunne forlade sin analytiker og ikke mere have behov for analyse.

Derimod handler grundfortællingen om livet som en opgave, der aldrig kan afsluttes, så længe livshistoren ikke er afsluttet. Og da afslutningen af en analyse ikke betyder, at livshistoriens paradoksalitet er overvundet, har også det åbne, kreative menneske brug for fortællinger, der kan orientere det i livet.

### III. Grundfortællingen

Da grundfortællingen altid peger fremad, for så vidt den handler om mulighederne i det liv, der ikke er afsluttet, er den eskatologisk; den handler

om »de sidste ting« (græsk: *eschatos*). Grundfortællingen er med andre ord en model for det gode liv. Dens væsentlige rolle er etisk.

I vor kultur har vi grundfortællinger af forskellig slags.

Den filosofiske tænknings oprindelige grundfortælling er Platons skildring af Sokrates. I sine dialoger giver han forskellige versioner af denne grundfortælling om Sokrates, der stiller spørgsmål for at enhver kan finde ud af, hvad han som tænkende menneske kan stå inde for; således når Sokrates frem til de store afgørende spørgsmål om, hvad der er det gode, det skønne, det sande og det retfærdige. Som Johannes Sløk har fremhævet i sin lille bog om *Platon* fra 1960, anså Platon Sokrates for at være mere end en almindelig vejleder, fordi hans liv blev levet helt i overensstemmelse med hans ord. Sokrates var for Platon »det daimoniske menneske«; han var den, der som en *daimon* fører mennesker til mødet med guderne, dvs. med sandheden.<sup>12</sup> Sokrates er først og fremmest den sande pædagog, der ikke søger at bibringe sine elever en opfattelse, hvis gyldighed afhænger af, at han som autoritet har sagt den, men han vil give dem en indsigt, der alene bygger på, hvad de selv anser for holdbart og rigtigt. Men han er også den sande etiker, der ikke vil overtage en etableret orden i samfundet, blot fordi den er etableret, men viser, hvorledes mennesket ved en refleksion over sig selv kan erkende den orden, det er anlagt på at leve i og virkeliggøre. Endelig er Sokrates den store fortæller, for han kan afslutte en samtale med en mytisk fortælling, der netop ved at afslutte en rationel argumentation ikke blokerer fornuften, men viser ud over den.

I megen moderne filosofi er Hegels *Åndsfænomenologi* fra 1807 en grundfortælling. Ikke mindst har hans skildring af dialektikken mellem herre og træl spillet en afgørende rolle for mange franske tænkeres forståelse af konflikternes rolle og anerkendelsens betydning for samfundsdannelsen og samfundsudviklingen.<sup>13</sup>

Også den etik, som hævder det enkelte menneskes uerstattelighed, og som filosofisk først er blevet formuleret af Kant, når denne taler om ethvert »fornuftvæsen«s absolutte eller indre værdi<sup>14</sup>, har sine grundfortællinger i vor kultur.

Jesu lignelse om »den barmhjertige samaritaner« (*Lukas*, 10, v. 25 - 37) er en af disse grundfortællinger og vel den, som har haft størst betydning for udviklingen af sociale institutioner i vestlig kultur. Historien handler om en samaritaner, der tager sig af en mand, der er blevet overfaldet af røvere og efterladt halvdød på vejen. Dermed yder han den ulykkelige en hjælp, som præsten og levitten, der først kommer forbi ham, ikke vil yde.

Denne lignelse handler imidlertid ikke kun om, hvad den, der har, kan give til den, der ikke har. Den handler også om, at et hvilken som helst menneske – selv en samaritaner, der som sådan var forhadet af jøderne – kan gøre noget godt for et andet menneske. Den handler om, at kærligheden ikke er noget ensidigt, men et forhold, hvor der både er givet til



og modtagen (svensk: *inväntande*) af den anden.

For de kristne blev Jesus »det daimoniske menneske«, ligesom Sokrates blev det for Platon, for også Jesu liv fremstod i samklang med det, han sagde. Også han drog konsekvensen af den forestilling om det gode liv, som han skildrede, ikke mindst i sine lignelser. Hele Jesu liv blev en grundfortælling, der blev fortalt i forskellige versioner (evangelier). Denne fortælling fik af hans disciple efter hans død en kosmisk dimension i »poemet om Kristus«, der er en både episk og lyrisk »begivenhedsmyte« om den forandring af livet i indsigt og praksis, som Jesus havde bragt.<sup>15</sup>

I vore dage har den »store litteratur« ofte fået betydning som grundfortælling. Som kunstværk er fortællingen en verden, som en eller flere »narrative stemmer« (fortællere) tilbyder læseren at leve i. Denne verden indeholder eksplicit eller implicit en opfattelse af det gode liv, dvs. en etik, som ikke nødvendigvis udtrykker forfatterens private måde at leve på, men den livsform, som han gerne ville leve og som han lader sine narrative stemmer udtrykke. Man kan derfor med Wayne C. Booth tale om den upersonlige fortællings etik, *the morality of impersonal narration*<sup>16</sup>, der er værkets egen etik. Denne etik gør ikke nødvendigvis fortællingen til en moraliserende historie. Tværtimod kan fortællingens etik sætte etablerede normer under debat, ja bestride hele den moralske orden i et samfund eller en gruppe.

Et narrativt kunstværk er aldrig etisk neutralt, fordi ingen kan forestille en menneskelig verden, hvor der ikke er forskel på godt og ondt, uden at det bliver en kold og kynisk verden og således netop en ond verden. Når f.eks. en roman udfolder en verden, er det for at afprøve dens holdbarhed og dermed også holdbarheden af den narrative vision om det gode liv, som den direkte fremlægger eller indirekte forudsætter, f.eks. når den skildrer livets opløsning og forfald. Den gode fortælling er, som Ricœur siger i *Soi-même comme un autre* det første laboratorium for moralsk vurdering, »le premier laboratoire du jugement moral«<sup>17</sup>. Her afprøves normer og moralske forestillinger på grundlag af værkets vision om det gode liv.

Således kan Sofokles' drama om *Kong Oedipus*, Shakespeares drama om *Hamlet*, Dostojevski's romaner om *Idioten* eller om *Brødrene Karamazov* eller Gustave Flauberts roman om *Madame Bovary* være grundfortællinger, hvor vi ser den moralske udmøntning af en etisk vision afprøvet.

En grundfortælling tilbyder vor egen livshistorie en »narrativ identitet«, idet den gør det muligt for os at sætte vort liv ind i en sammenhæng, som det ikke har i sig selv og kun kan få for så vidt det leves i lyset af den sammenhæng, som grundfortællingen udtrykker. Et menneskets identitet afhænger ikke blot af den karakter, det får ved sin egen indsats og andres prægning af det, men også af det engagement for at fastholde en opgave, som man kun kan opretholde ved en stadig fornyet anstren-

gelse. Derfor behøves grundfortællingen, der hjælper os til orienteringen af dette engagement.

#### IV. Valget af fortælling

Forskellen på urfortælling og grundfortælling er her præciseret for at klargøre, at det, man kunne kalde en »idealfortælling«, kan have mindst to helt forskellige virkninger på tilhøreren eller læseren. Den samme fortælling kan imidlertid læses både som urfortælling og som grundfortælling, sådan som det har været tilfældet med f.eks. Sofokles' *Kong Ædipus*. Dertil kommer, at selv en typisk urfortælling kan indeholde spiren til en grundfortælling, sådan som f.eks. eventyret om de tre ravne gør det, når det slutter med den lykkelige hjemkomst. Endelig må selve arbejdet med urfortællinger hente sin mening fra grundfortællinger, der orienterer terapien eller det, Lacan har kaldt »psykoanalysens etik«<sup>18</sup>.

Urfortælling og grundfortælling må derimod stadig skarpt skelnes fra livshistorien, som de begge forholder sig til som henholdsvis dens arkæologi og dens eskatologi.<sup>19</sup> Livshistorien kan i sig selv ikke orientere nogen eller noget. For selvom et menneskets eksistens er »historisk« og kun kan forstås ved at blive fortalt, er det en illusion at gå ud fra, at ethvert menneskes liv har en narrativ orden, det blot gælder om at uddrage og klargøre for at det kan leve et godt liv. Der ville f.eks. ikke være noget opbyggeligt i, hvad Hitler eller Stalin kunne fortælle om deres eget liv, hverken for dem selv eller for andre. Og sådanne personer har i øvrigt levet på tvivlsomme grundfortællinger om henholdsvis den stærkeste ret og den anonyme dialektiks sejr.

Det gælder i det hele taget, at destruktive eller ulykkelige menneskers livshistorie ikke kan frigøre nogen, og at disse mennesker, når de bruger fortællinger, snarere anvender dem til at lukke sig selv inde i falsk bevidsthed end til at frigøre sig selv.

Hvad mennesker fortæller hinanden er således ofte ikke nogen frugtbar orientering af livet, og hvad der er gode urfortællinger og grundfortællinger må stadig forblive omstridt.

Der findes imidlertid ikke noget højere rationelt princip, hvormed vi kan dømme om gode og dårlige fortællinger og vælge de bedste ur- og grundfortællinger til forståelse af den enkeltes livshistorie. I fortællingernes univers må vi ud fra vor egen og andres erfaring af, hvad der er holdbart og forløsende, finde den eller de fortællinger, der kan være orienteringspunkt for vores vurdering af andre fortællinger. Der findes ingen højere autoritet end denne erfaring. Livet med fortællingerne kræver det, Aristoteles kaldte en foretrækken (*proairesis*).

Vi slipper ikke for dette valg. Psykoanalyse og etik er udtryk for, at vi har behov for urfortællinger og grundfortællinger, der kan bringe os ind i det lys, der redder vores livshistorie fra skibbrud.

## NOTER

- 1) Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 190; engelsk oversættelse: *Oneself as Another*, translated by Kathleen Blamey, The Chicago University Press, Chicago and London, 1992, p. 160.
- 2) Jean-Paul Sartre: *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 156; engelsk oversættelse: *Being and Nothingness*, WSP, New York, 1966, p.165-166.
- 3) Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981, p. 191.
- 4) Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübingen, 1960, § 62; engelsk oversættelse: *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Basic Blackwell, Oxford, 1926, p. 352 sq.sq.
- 5) Sigmund Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe*, Bd. I, S. Fischer, 1969, 23. Vorlesung, p. 362.
- 6) Sigmund Freud: *Die Traumdeutung, Studienausgabe*, Bd. II, S. Fischer, 1972, p. 265 - 266; engelsk oversættelse: *The Interpretation of Dreams*, translated by James Strachey, Avon Books, New York, 1965, p. 294-295.
- 7) Sigmund Freud: »Der Familienroman der Neurotiker« (1908-1909), *Studienausgabe*, Bd. IV, S. Fischer, 1970, p. 463 - 464.
- 8) *Ibid.*, p. 226.
- 9) C. G. Jung: *Über die Psychologie des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich, 1960, Kapitel 5.
- 10) Kathrin Asper: *Verlassenheit und Selbstentfremdung*, Walter, Freiburg im Breisgau, 1987, p. 117 ff.
- 11) Johannes Sløk: *Platon*, Gad, København, 1960, p. 64.
- 12) Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ph. Bibl., Felix Meiner, Leipzig, 1947, p. 60-61; engelsk oversættelse: *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Translated by H.J. Paton, Harper Torchbook edition, Harper & Row, 1964, p. 102-103. Kant ved Justus Hartnack, København 1966, p. 218; Cf. Peter Kemp: *Det Uerstattelige*, Spektrum, København, 1991; Tysk Oversættelse: *Das Unerseztliche*, Eine Technologie-Ethik, Wichern Verlag, Berlin, 1992, p. 32.
- 13) John Dominic Crossan: *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*, Harper and Row, New York, 1973, p. 57-66.
- 14) Wayne C. Booth: *The Rhetoric of Fiction*, The University of Chicago Press, London, 1961, chapter 13.
- 15) Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre*, p. 167; engelsk oversættelse: *Oneself as Another*, p. 140.
- 16) Peter Kemp: *Théorie de l'engagement*, Vol. I-II, Editions du Seuil, Paris, 1973; dansk version af del II.: *Engagementets Poetik*, Vinten, København, 1974.
- 18) Jacques Lacan: *Le séminaire, livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1986.
- 19) Cf. Ricœurs dialektiske skildring af forholdet mellem arkæologi (Freud) og teologi (Hegel) i *De L'Interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965; ; engelsk oversættelse: *Freud and Philosophy: Essai on Interpretation*, Yale Univ. Press, 1969.