

SEKSUALITET I ALMENPSYKOLOGISK BELYSNING

Erik Schultz

Denne artikel forsøger at belyse seksualiteten almenpsykologisk ved at sammenligne fem aspekter. 1) Den seksuelle symbolik som beskrevet af Jung, 2) Individ-samfunds-problemet som beskrevet af Erikson, 3) Den seksuelle frihed som beskrevet af Reich, 4) Incest-tabuet som beskrevet af Freud og 5) Den seksuelle lighed som beskrevet af feminismen. Konklusionen er, at seksuel frihed forudsætter seksuel lighed under skarp overholdelse af incest-tabuet, og det lader sig kun gøre i en kultur, hvor de to køn er ligestillede.

Det er næppe urimeligt at sige, at almenpsykologien har haft mere til overs for »det problemløsende menneske« end »det seksuelle menneske«. Fornemste undtagelse er dog »psykoanalysen«. Det er herfra, seksualiteten har fået sin vægtigste behandling.

Nu kan »psykoanalyse« afgrænses mere eller mindre snævert. Hvis man herved forstår »Freud og diverse loyale disciple«, så falder teoretikere som Jung, Reich med flere uden for. Men man kan også bredere definere *psykoanalysen* som det felt af teoretikere, der er rundet af Freuds lære, og som enten er forblevet relativt trofaste overfor udgangspunktet, eller som radikalt har udskilt sig på nogle centrale spørgsmål. Det er denne bredere definition, vi har i tankerne, når det hævdes, at det først og fremmest er psykoanalysen, som har behandlet seksualiteten almenpsykologisk.

Når vi vælger den brede definition, er det, fordi det kan være uheldigt »at vælge side«; - for eksempel mellem Freud og Jung. Disse to kunne som bekendt ikke være i stue sammen efter 1913, men det anfægter ikke den kendsgerning, at begge har fået øje på forskellige lige vigtige aspekter ved »det seksuelle menneske«.

I denne artikel forsøger vi at beskrive seksualiteten ud fra fem aspekter, hvoraf de fire er »opdaget« eller i hvert fald bedst beskrevet af hver sin hovedteoretiker. Det sidste aspekt er klart påpeget af »feminismen«; - kvindebevægelsen og kvindeforskningen.

De fem aspekter og teoretikere er:

Freud med incestens problem

Jung med symbolets problem

Reich med den seksuelle friheds problem

Erikson med seksualitetens samfundsmæssige problem

»Feminismen« med den seksuelle ligheds problem

Vi har nævnt teoretikerne i kronologisk rækkefølge. Freud grundlægger den psykoanalytiske seksuallære, men Jung gør oprør, fordi han ikke kan leve med Freuds beskrivelse af den seksuelle symbolik. Reich melder sig som næste rebel og kræver politiske og pædagogiske konsekvenser af Freuds visdom; - Reich kræver seksuel frihed for folket. Erikson peger med besindighed på nogle ret oversete problemer i seksualitetens individ-samfund-problem. Endelig blander »feminismen« sig i denne herretur og kræver seksuel lighed.

Imidlertid kan seksualiteten beskrives bedre, hvis vi bytter om på rækkefølgen. Vi starter med »symbolets problem«, hvilket naturligt fører os over i »samfundets problem«. Her melder »frihedens problem« sig så, og vi finder den manglende frihed belyst af »incestens nødvendighed«, som primært rammer piger; - sekundært drenge og dermed giver »seksuel ulighed« mellem kønnene.

Men lad os først definere »seksualitet«.

Seksualitet

Det er umiddelbart let at skelne mellem »stofskiftevirksomhed« og »formeringsvirksomhed«, og det er indlysende, at seksualiteten hører under formeringsvirksomheden. »Oraltitet« og »analitet« er således ikke seksualitet. Vi sorterer det fra og placerer det under stofskiftevirksomheden.

Det er desuden naturligt at begrænse »seksualiteten« i forhold til »formeringsvirksomheden«. For det første er det kun den kønnede formering, som er seksuel, og for det andet er det kun den del af den kønnede formeringsvirksomhed, som er psykisk, vi vil kalde seksuel.

Vores definition af *seksualitet* lyder altså således: Når livsvirksomheden er så avanceret, så den er styret af en psyke, og når der samtidig er tale om en livsform med »kønnet formering«, så vil de dele af formeringsvirksomheden, der er psykisk styret være at betragte som seksuelle.

Denne definition er måske lidt hæsblæsende opbygget her, men er tidligere behandlet mere udførligt (Schultz, 1985). Det væsentlige er, at den fastholder pointen omkring den psykiske formeringsvirksomhed. At nyde sin mad er sædvanligvis ikke seksualitet; - det er psykisk stofskiftevirksomhed. At nyde samværet med sin modsatkønnede partner eller med sit barn eller sine forældre er seksuelt, fordi det både er kønnet formeringsvirksomhed og psykisk. »Nydelsen« indicerer, at det er psykisk. Æggellen og sædcellens formeringsvirksomhed er ikke seksuel, selvom den er kønnet, for den psykiske virksomhedsledelse mangler. Cellerne føler ikke noget; - det er ikke følelser, som styrer deres sammensmeltning.

Vi kan med rimelighed understrege det mest usædvanlige i denne definition af »seksualitet«. Følelser mellem forældre og afkom inkluderer i seksualitetens regie. Der er mange gode grunde hertil. Især er det lettere at beskrive »incestens problem« med denne definition.

Symbolproblemet

En stormand kommer ridende hjem fra krigen og ser i det fjerne en kirke med to tårne. Øjeblikkeligt forstår han, at hans frue har født to sønner, så han sporer jublende lykkelig hesten over i fuld galop og styrter hjemad.

Hvordan kan stormanden dog vide dét, bare ved at se en kirke med to tårne?

Det kan han, fordi han sammen med konen har lavet et sprog. De har vedtaget, at hvis den ved stormandens afrejse frugtsommelige frue føder et drengbarn, skal hun opføre et »kirketårn«; - bliver det en pige opføres et »kirkespir«.

En sådan vedtægt svarer til, at vi danskere har aftalt, at disse særligt formede sorte streger - DRENG - henviser til et drengbarn, men vi former stregerne således - PIGE - hvis vi vil henvise til en pige.

Det er kun meget velstående personer, som kan tillade sig at kommunikere med et så kostbart sprog som stormandsfamilien, og det ville i øvrigt være ekstremt upraktisk og miljøbelastende, dersom alle generelt talte sammen ved at opføre bygninger af forskellige udformninger. Derfor laver man sædvanligvis sprog af lettere producerbare gloser; - små tegninger eller stregformer eller let udførlige lyde og bevægelser. Men princippet i adelfolkens sprog er det samme som i alle sprog. Man *vedtager*, at noget bestemt henviser til noget andet. Så kan man nemlig udveksle viden, og vedtægtsbetydningerne er simpelthen det, vi kalder *sprog*.

Der er tradition for at kalde sproggloser for »symboler«; - netop fordi de henviser til noget andet end sig selv. Men sådan skal vi, inspireret af Freud og især Jung, ikke bruge symbolbegrebet. Vi kalder sproggloser for *kategori-symboler*, og skelner disse fra de ægte symboler.

Et ægte symbol henviser dog også til noget andet end sig selv. Det henviser til *forholdet mellem erkenderen og det symbolske objekt*. Vi kalder altså definitorisk det psykisk identificerede forhold mellem »erkenderen« og »genstanden« for et *symbol*, og når det er dette forhold, som interesserer os, vil vi sige, at vi har med *den symbolske erkendelse* at gøre. Denne terminologi er stærkt inspireret af Jung (1952), Ricoeur (1979) og Ingemann Nielsen (1986), og den er mere udførligt behandlet af artikelforfatteren tidligere (Schultz, 1985).

Den symbolske erkendelse er *følelsesmæssig og værdiidentificerende*. Lad os belyse det.

Ethvert objekt ude i verden rummer symbolik. Vi kan vælge mellem at interessere os for »selve objektet« eller at interessere os for »vort forhold til objektet«.

Stormanden ser en kirke med to tårne. Dette objekt rummer to betydninger i sig selv som objekt. Dels er det et religiøst samlingssted, og dels er det i stormandsfamiliens lille private kultur en sprogglose, der kategorisymbolsk henviser til to drengbørn.

Men hvordan er nu forholdet mellem stormanden og kirken med to tårne sammenlignet med forholdet mellem stormanden og en kirke med to spir? Føles kirketårnet ikke mere imponerende end spiret? - Er kirketårnet ikke det mest værdifulde?

Hvis nu disse adelsfolks forhold til (egne) drengebørn og pigebørn er således, at drenge er mere værdifulde end piger, og hvis det ydermere er således, at dette har indvirket på valget af kategorisymbolerne, så er der faktisk ægte symbolik i disse kategorisymboler. Det er der ofte i kategorisymboler, men langt fra altid, og under alle omstændigheder skal vi skelne skarpt mellem »kategorisymbol« og »symbol«, vel vidende, at vi ofte, ikke mindst i kunstnerisk produktion, med rette sammenkører dem.

Lad os nu afslutte denne lille historie med et par præciseringer. Stormandsfruen kommunikerer seksuelt til stormanden, fordi hun fortæller ham noget vigtigt om deres seksuelle forhold; - de har sammen fået to sønner. De gloser, fru'en anvender sprogligt (de to tårne), er ikke symboler, men kategorisymboler. Dog sporer vi i dette tilfælde en ægte seksuel symbolik i valget af kategorisymboler. Adelsfolkene kunne ligesågodt have ladet »spir« henvise til »dreng« og »tårn« til »pige«, men valget af gloser røber symbolsk, at stormandsfamilien finder drenge mere værdifulde end piger.

Vi skal undlade at skelne mellem »objekt« og »symbol« på erkendelsens genstandsside. Denne skelnen findes massivt i Freuds teori, men den går noget på tværs af vor terminologi.

Er en »agurk« (eller for den sags skyld »et kirketårn«) et seksuelt symbol? - Sædvanligvis er agurken et oralt symbol. Værdimæssigt er den »mad«. Men en agurk kan i særlige tilfælde være et seksuelt symbol. Hvis en kvinde bruger agurken som penisstatning - i fantasien eller virkeligt - så er den selvfølgelig et seksualsymbol. Hermed ser vi vanskeligheden i at skelne mellem »objekt« og »symbol« på genstandssiden. Ud fra en gængs Freud-forståelse er agurken vel et »seksualobjekt«, hvis den direkte bruges til onani, mens den vel i højere grad er et »symbol«, hvis den kun fantasimæssigt opleves fallick.

Det er denne skelnen mellem objekt og symbol, som vil genere os, fordi vi kommer i forlegenhed med at finde »de egentlige seksualobjekter«. Alle objekter, dermed også en penis eller en agurk, kan være seksualsymboler i visse situationer i visse menneskers forhold til objekterne. Selv de mest direkte formeringsvirksomme situationer, for eksempel et samleje, behøver ikke rumme seksuel symbolik i alle tilfælde. En kvinde, som *kun* gør det for penge, har ikke seksualsymbolik i forholdet til situationen eller manden.

Sammenfattende: Vi forkaster spørgsmålet: Hvilke objekter er seksualobjekter, og hvilke er seksualsymboler?; - og erstatter det med spørgsmålet: Hvilke forhold mellem objekt og erkender er seksualsymbolske?

De seksuelle forhold kan opdeles i to klasser:

I: *Modsatkønnethedsforhold*

II: *Forældre-afkom-forhold*

- og de to klassers symboler er:

Modsatkønnethedsforhold: *Kvinden, manden*

Forældre-afkom-forhold: *Moderen, faderen, datteren, sønnen, søsteren, broderen*

Intet menneske vil som »genstand« for erkendelse være seksuel i alle tilfælde, men mennesket kan være alle seksualsymbolerne i forholdet til forskellige andre. En trediveårig mand er ikke i sig selv et »seksualobjekt«, men han kan symbolisere *kvinden* hos en homoseksuel mand; - *manden* hos en heteroseksuel kvinde; - *moderen* hos et lille barn som har mistet den kvinde, der fødte hende; - *faderen* hos et lille barn; - *datteren* hos en kvinde, som brændende havde ønsket sig en pige, men fik en dreng i stedet for; - *sønnen* hos en ældre mand eller kvinde; - *søsteren* hos den førstefødte søn af den kvinde som brændende ønskede sig en pige som lillesøster til sin søn; - *broderen* hos den biologiske bror eller søster. De naturlige seksualsymboler for denne mand er selvfølgelig at være *manden* hos sin erotiske partner; - *faderen* hos sine børn; - *sønnen* hos sine forældre; - og *broderen* hos sine søskende, men de aparte seksualsymboler kan netop beskrives ubesværet med vor terminologi. Manden kan sågar være et oralt symbol; - det ser man i kannibalismefantasier, og han kan være et analt symbol - hos et menneske der opfatter ham som en lort. En rigtig lort kan for øvrigt være afkomssymbol; - det ses ikke helt sjældent hos mindre børn med afføringsurenlighed.

Læseren kan selv tage hele turen med en kvinde som eksempel.

Lad nu alle disse eksempler være belysende for vort standpunkt. Det er håbløst at finde de egentlige »seksuelle objekter«, for alt kan i særlige tilfælde pådrage sig enhver slags symbolik. Vi fastholder symbolet som relationsbegreb; - stærkt inspireret af Jung, og giver i forlængelse heraf en introduktion af hans individuationsbegreb.

Ved »individuation« forstår Jung et udviklingsmæssigt skifte i symbolikken. Hvis en kvinde i 15-års alderen finder *manden* hos primitive typer og i 30-års alderen finder ham hos mere visdomsbetonede typer, så udtrykker det en individuation af kvindens modsatkønnethedssymbol *manden* (Jung: animus). Hvis nu kvinden i denne individuationsperiode lever erotisk sammen med samme partner, så vil det være ret heldigt, hvis han faktisk ændrer sig typemæssigt i samme retning. Men så lykkeligt går det jo langtfra altid - som bekendt.

Der er en interessant sammenligning at gøre her mellem Freud og Jung. Det er sidstnævnte, som introducerer individuationsbegrebet, men også Freuds psykologi har seksuel individuation som centralt tema i udviklingen fra tre-års-alderen og frem til cirka femten-års-alderen. Hvis individuationen stagnerer i tidlig alder - Freud siger, at »objektkathekseringen fikseres« - så vil resultatet blive, at vedkommende som voksen har infantile seksualsymboler.

Men den naturlige individuation fra femten år og fremefter bliver meget

svært begribelig i Freuds seksuelle »objekt-lære«, og det er nok ikke urimeligt at se dette som et af de væsentligste sammenstødspunkter mellem Freud og Jung. Her vil vi altså holde med Jung. Selvfølgelig individueres seksualsymbolerne, også efter femten-års-alderen, hvis de får lov til det.

Lad os slutte denne beskrivelse af symbolikkens problem med at påpege følgende om vigtigheden af de seksuelle symboler.

De seksuelle symboler er *intimsymbolerne*. Det er dem, vi *elsker*, hvis vi har mødt dem rigtigt. Det er dem, vi *savner mere end noget andet*, hvis vi ikke har mødt dem rigtigt. Det er *kærlighedens* symboler. Mister vi dem, er det *sorgens* symboler.

Har vi ikke fundet *kvinden* eller *manden* hos en kødelig repræsentant af modsat køn, kan alt muligt andet blive symbolet på modsatkønnetheden, om ikke andet så fantasier eller billeder. Har vi ikke selv fundet *barnet* i vore egne børn, kan andres børn måske lånes, eller et eller andet dyr kan blive symbolet. Har vi ikke fundet *mor* og *far* hos vores kødelige ophav, vil vi lede efter dem hos andre »voksne«. Pudsigt nok beskriver Freud denne kendsgerning som lidt af en overraskelse, når han i starten af sit analytiske virke opdager, at han ofte på ret direkte vis bliver kontaktet som *manden* af kvindelige analysander eller som *faderen* af analysander af begge køn. Og det er vist ikke helt løgn, at Freud godt kunne finde *sønnen* i forholdet til sine mest håbefulde elever, Jung og Reich. Freud kaldte dette fænomen for »overføring« og fandt senere, at analytikere også kunne »mod-overføre«. - Selvfølgelig kunne de det. - Det er generelt for alle menneskelige relationer at rumme anelser af seksuel symbolik. Gjorde de ikke det, ville de være eros-forladte og kolde. Freud kæmpede imod denne tendens ved at sidde med ryggen til analysandens symbolik, men havde dog sans for at medregne den symbolik, der naturligt opstår, når analysanden lægges ned på en divan.

Samfundsproblemet

Alle symboler, og dermed også seksualsymbolerne, individueres, hvis et menneske får lov til at udvikle sig. Vi har fanget denne kendsgerning i forskellige dagligdagsudtryk. Vi taler om, at et menneske kan have en »barnlig« eller »moden« seksuel smag, alt efter hvor langt seksualiteten er individuert.

Men individuationen er *samfundsmæssig*.

Det har været almindeligt at forestille sig, at nogle mennesker (som regel fremmede folkeslag) er »vilde« eller »uciviliserede« eller »udannede«. Den eneste sandhed heri kan være, at nogle mennesker mangler den individuation, som er typisk for »the gentle people«. Hvis adelens individueringsmål sættes som standard, kan man selvfølgelig måle andre herudfra og finde dem udannede.

Men det er en regulær misforståelse at forestille sig menneskers symbolik i

dyrepsykisk udgave. Kun menneskepsyken kan være »dyrisk«; - det ville dyrepsyken aldrig kunne. Kun mennesker kan på seksualitetens område holde en »abefest«, og en sådan seance illustrerer glimrende den samfundsmæssige pointe. Mennesker kan nemlig udforme deres seksuelle fremfærd i en form, som de tror, at aber har; - men det ville aber aldrig kunne. Begrebet »et uciviliseret menneske« er i seriøs forstand en selvmodsigelse. Mennesker kan ikke have en konflikt mellem natur og kultur, for det er en del af menneskenaturen at være kulturformet.

Lad os eksemplificere dette ved et oralt eksempel.

Vi forestiller os en jøde, som væmmes ved flæskesteg men til gengæld sætter stor pris på jødiske middagsretter. Hans oralitet er ganske klart individu-eret i overensstemmelse med den jødiske kultur.

Spørgsmålet er så, om man kan sige, at denne individuation er hæmmet af den jødiske kultur? - Det kan man ikke. Selvfølgelig har jøden gennemlevet en individuation, hvor kulturen har afvist »flæskesteg« som acceptabel spise og påpeget nogle andre som »de rigtige«. Men denne individuationsformning fra kulturens side findes universelt hos mennesker. Der sker nemlig det, at kulturfællers individuationer forløber synkront. Kun en vellykket synkron individuation for mange mennesker giver *kulturelt tilhørsforhold*, og et sådant er en del af menneskenaturen. Uden den er menneskepsyken truet.

Vi vil derfor erstatte Jungs individuations-begreb med et andet, der bedre fanger »det samfundsmæssige« i menneskenaturen. I stedet for at tale om, at symbolikken individu-eres, siger vi, at den *kultiveres*.

Da det er en del af menneskenaturen at skulle kultiveres, kan der logisk opstå to forstyrrelser, som de sidste hundrede år har gjort meget synlige. Der kan dels ske det, at forskellige kultiveringer rammer samme menneske, således at vedkommende bliver symbolforvirret. Der kan også ske det, at kulturen af en eller anden grund er defekt. Men der kan altså ikke ske det, at et menneske får en konflikt mellem natur og kultur.

Den første konflikttype opstår, når kulturen er i stærk udvikling, fordi produktionsforhold og dermed arbejdslivet ændres, eller når et menneske får tilhørsforhold til forskellige kulturer. (Det første er et særtilfælde af det sidste). En jøde kan således have haft så meget engagement i en kultur, hvor flæskesteg er et acceptabelt oralt symbol, så han har fået »hemmelige drømme« herom. Han har en konflikt mellem et hovedkultursymbol og et bikultursymbol. Sådanne konflikter klares ved enten at hæmme bikulturens symboler, eller at kæmpe dem ind i hovedkulturen.

»Flæskesteg« er selvfølgelig lige så meget en kulturformet spise som alle andre retter, selvom den i visse kulturer er bandlyst. Den kulturforvirrede jøde har altså en konflikt mellem forbudte og tilladte kulturorale symboler, - ikke mellem »naturlig mad« og »kulturmad«.

Det er præcis denne konflikttype, som Freud får øje på i seksuallivet hos samtidens borgere. Disse mennesker har »hemmelige drømme« om seksuel-

le kultursymboler, som den aktuelle hovedkultur fordømmer. Hvis et menneske i denne situation vælger at undertrykke sit bikultursymbol, kan man med megen mening tale om et hæmmet menneske, men det er altså ikke »naturen«, som er hæmmet.

Hvis en mand har en hemmelig »madonna-luder« konflikt, som han ikke rigtig kan få symbolplaceret hos sin samlivspartner, så ser vi altså en konflikt på seksualitetsområdet, der afspejler »den alt for kostbare kvinde« overfor »den alt for billige kvinde«, eller, sagt på anden måde »kvinden uden seksual lyst der derfor afviser (madonna) eller kun gør det for modydelse (luder)«. Det er indlysende, at både madonnaen og ludereren er kulturelle formationer af *kvinde*-symbolet; - ludereren er nøjagtig ligeså (lidt) kultiveret som madonnaen.

Freud begår natur-kultur-fejltagelsen, når han beskriver menneskers seksualliv i en to-delt struktur, hvor den ene er »natur« og den anden »kultur«. Vores seksuelle natur ligger ifølge Freud i en id-instans i psyken; - vores seksuelle kultur ligger i en »superego-instans«.

Man kan med megen rimelighed fortolke Eriksons revision af den Freud'ske psykoanalyse som et forsøg på at gøre denne fejl god igen. Erikson udvikler et centralbegreb, som rammer samfundspointen. Hvis et menneske er så heldigt, så dets seksualsymboler findes blandt de kulturelt acceptable, vil vi tale om en psyke med *identitet*. Der er nemlig identitet mellem individets symbolerkendelse og den symbolerkendelse, kulturen ønsker eller akcepterer, at individet bør have (Erikson, 1959).

Dette betyder, at hvis jøden elsker de jødiske middagsretter og føler væmmelse ved flæskesteg; - så har vi et menneske med oral identitet. Hvis han har hemmelige drømme om for eksempel danske kulturpisser, har han dårlig oral identitet.

Hvis en mand elsker sin samlivspartner overalt i verden og er ligeglad med alle andre, og hvis partneren er kulturelt acceptabel, så har manden modsat-kønnetesseksuel identitet. Hvis han har hemmelige drømme om »bikulturelle« kvindetyper, er hans identitet flosset.

Det orale eksempel er selvfølgelig noget pjattet, og tjener kun eksempel-pædagogiske formål. Erikson peger på, at to områder af menneskelivet er uhyre centrale for en god identitet. Det gælder om at finde *sig* i kulturen, hvad seksualiteten og arbejdet angår. Dermed bryder han en opfattelse, der går ud på, at mennesker generelt har kulturen som seksualitetens (og arbejds) fjende, og han peger på nødvendigheden af symbolkultivering.

Hvis kulturen er defekt, sker der noget andet. Det er slemt, hvis kulturen stiller dårlige kvindesymboler til rådighed, men det er ligeså galt, hvis kulturen mangler kvindeligt kulturel symboletikette. I den situation vil man skulle kæmpe for at finde ud af, *hvem hun er*. Generelt vil de to køn i en defekt kultur spørge hinanden: »Hvem er du, og hvem er jeg, og hvem er vi for hinanden?« - Folk vil gå og lede efter deres identitet. Ziehe har, blandt mange andre, beskrevet dette som vor tids identitetsproblem og kaldt det for kulturel

frisætning (Ziehe, 1975). Det har som bekendt ført til kulturel nostalgi eller kulturel symboljagt af usædvanligt omfang. Sjældent har unge mennesker gennemprøvet maskeradegarderoben i en grad, som det har været tilfælde siden cirka 1960.

Frihedens problem

»Frihed er det bedste guld« siger et mundheld. Guldet er uhyre værdifuldt som samfundsmæssig værdiækvivalent, mens det foruden denne samfundsmæssige betydning ville være af langt ringere værdi. - Det samme med »friheden«; - den er kun guld værd som samfundsmæssig frihed, ikke som frihed for samfundet. Robinson Crusoe er ikke en fri mand.

Den samfundsmæssige menneskepsyke giver langt flere frihedsgrader end den sociale dyrepeske. (Om denne skelen mellem samfundsmæssighed og socialitet, se Engelsted, 1984, p. 118). Samfundet eller kulturen er nemlig en videreudvikling af de højerestående dyrs værktøj. Kulturen er den måde, hvorpå mennesket forarbejder og nyder omverdenen. Som bekendt er det empirisk evident, at menneskers kulturformer varierer i det uendelige, hvilket er det samme som at sige, at den samfundsmæssige natur i menneskepsyken giver uendelige frihedsgrader.

Men der er et barn i badevandet, som ikke må skyldes ud. Det grumsede badevand er den omtalte skelen mellem »natur« og »kultur« i menneskepsyken; - barnet er imidlertid den kendsgerning, at det ikke er alle kulturer, som er lige gode.

Derfor kan vi belyse skismaet mellem Freud og Erikson på mere nuanceret måde. Freud hævder, at menneskers seksuelle natur ligger i strid med menneskers seksuelle kultur. Erikson hævder, at det ideelle må være situationen, hvor menneskets kulturelle natur er kommet i identitet med den kultur, mennesket lever i. Vi har taget parti til fordel for Erikson i denne sammenhæng, men vi må ikke overse sandheden i Freuds standpunkt. Han har ikke fundet, at menneskepsyken er splittet i natur og kultur, sådan som han selv beskriver det; - derimod har han ganske korrekt indset, at hans egen kultur er en møg-kultur på seksualitetens gebet. Det er næsten umuligt at få identitet i det bedre borgerskab omkring århundredeskiftet, fordi der hersker seksualkulturel forvirring.

Vi omtalte eksempelvis, at Freuds kultur stiller »madonnaen« og »luderen« til rådighed som kulturelle symboler, når mænd skulle finde *kvinden*, og det er nogle møg-symboler, som forvirrer den stakkels mand. Kulturen er, som Freud meget rammende fastslår, en byrde. (Freud, 1929). Men det er altså den aktuelle kultur, det handler om; - ikke generelt, sådan som Freud ville det.

Det skal indrømmes, at »frihed« er et meget vanskeligt begreb at bestemme, og det er samtidig bydende nødvendigt at fastslå begrebets vigtighed i

menneskepsykens beskrivelse, - ikke mindst på seksualitetens område.

Hvad vil det sige, at »ordet er frit«? Det vil sige, at kulturen stiller et sprog til rådighed, som mennesker frit kan benytte; - ikke, at sproget mangler eller et et møg-sprog.

Hvad vil religionsfrihed sige? - At kulturen stiller en religion til rådighed, som mennesker frit kan dyrke; - ikke at religionen mangler eller er en møg-religion.

Hvad vil oral frihed sige? - At kulturen stiller nogle kulturetter til rådighed, som menneskers appetit frit kan kultiveres i; - ikke at kulturdefinitionen mangler, eller at kulturen stiller møg-retter til rådighed. Hvis man i en kultur kun måtte spise jord, ville der klart nok foreligge en oral møg-kultur.

Hvad vil seksuel frihed sige? Samme remse om igen.

Hvad gør man, når man skal give sine børn frihed? - Man præsenterer dem for kulturens symboler, og barnet vil af sig selv kultivere sig ind i dem, hvis:

- barnet frit kan betjene sig af de kulturelle symboler
- kulturen har klart definerede symboler, og
- kulturens klart definerede symboler er gode.

Reich er nok den, der mere end nogen anden rejser den seksuelle friheds problem. Men han overser i nogen grad det problematiske i de seksualsymboler, hans egen kultur stiller til rådighed, for til gengæld at tro, at frihedsproblemet ligger i barnets manglende frihed i betjeningen af disse (Reich, 1927).

Reich har i begyndelsen af 1920'erne en kontrovers med Freud på dette punkt. Reich vil, at de sammen skal tage seksualpolitiske og pædagogiske konsekvenser af Freuds »natur-kultur«-teori. »Vi skal gå ud i verden og kræve, at den seksuelle natur kommer til sin ret«. (Higgins & Raphael, 1967).

Reich har selvfølgelig ret heri, men det forkerte Freud-synspunkt omkring »natur-kultur« gør forehavendet uklart. Alle afviser Reich. Først Freud, så »psykoanalysen«, så »kommunisterne« og senere diverse lande han præker seksualfrihed i.

Reich har naturligvis fat i noget vigtigt. Problemet er bare, at hvis eksempelvis en »madonna« begynder at kultivere sit seksualliv, så omdefinierer hun sig automatisk til »luder«. Den sammenhæng Reich støder ind i og begriber dårligt er, at hans kultur har funktionelle indgreb overfor kvinders ret til fri seksualkultivering, fordi det er meningen, at de skal være nogle møg-symboler. Hans vision er god nok, men for primitiv.

Incest-problemet

Den tænksomme læser har naturligvis opdaget, at vi bevæger os tæt på en selvmodsigelse. For det første må vi ikke skelne natur og kultur i menneskepsyken, fordi den naturlig er kulturpsyke. Men for det andet er visse

kulturer dårlige imødekommere af denne kulturpsykes natur.

Dobbeltheden i standpunktet kommer dog i harmoni, når vi præciserer, at der findes *universelle* symboler, som enhver kultur skal respektere og tilbyde gode udgaver af. Dette indser Jung klart, og kalder de universelle symboler for *arketyper*. *Kvinden* og *manden* er universelle, hvorimod »madonnaen«, »luderen« og »prinsen« er kulturelle udgaver. Jung er god til at præcisere den universelle pointe, men får unægtelig rodet nogle uheldige kulturrelative eksempler ind heri.

Seksualitetens universelle symboler er:

Modsatkønnethed: *Kvinden* og *manden*

Forældre-afkom: *Moderen*, *faderen*, *datteren*, *sønnen*, *søsteren* og *broderen*.

Mange psykiske dyrearter har faseopdeling af seksualiteten. I visse perioder dyrker dyrene modsatkønnetheden (brunsttiden); - senere dyrker de afkommet og forældrene (yngelpleje).

Hos mennesker er disse to seksuelle områder ofte tæt sammentrængt. Det er problematisk, hvis modsatkønnethedsrelationen hos et forældrepar går i stykker. Det kan i visse kulturer true forælder-afkom-relationerne.

Børnene har på samme tid brug for mor og far som forældersymbolerne *moderen* og *faderen* og for jævnaldrende piger og drenge som modsatkønnethedsymbolerne *kvinden* og *manden*.

Derfor må samme menneske ikke være modsatkønnethedssymbol og forælder-barn-symbol for et andet menneske. Kun én af delene.

Kong Ødipus havde ægtet en noget ældre kvinde som sit *kvinde*-symbol. Så langt så godt. Men på et tidspunkt gik det op for kongen, at denne kvinde engang fødte ham, hvorved hun øjeblikkeligt samtidig blev *moder*-symbol. - Det var for meget. - Kong Ødipus kunne ikke se det i øjnene, så han stak sine øjne ud.

Freud bruger Ødipus-skæbnen til en universel pointe. De to seksuelle relationstyper modsatkønnethed og forælder-afkom må ikke symboliseres af samme person. Sker det; - og det gør det undertiden, - kalder vi det for *incest*. Der gælder universelt et *incest-tabu*, påpeger Freud. Det er en del af menneskenaturen at kultivere de to slags seksualsymboler med forskellige partnere (Freud, 1910, p. 50).

Man siger undertiden i daglig tale, at seksualitet er tabu. Det er forkert. Seksualiteten har aldrig været tabu, og Freud har heller aldrig hævdet noget sådant. Incest-seksualitet er tabu. Det var det på Freuds tid; - og det er det i vor tid, og det har det altid været.

De senere år har været præget af en debat om Freuds Ødipal-teori. I 1896 skulle Freud således have fundet, at betænkeligt mange kvinder blandt hans klientel fra Wiens bedre borgerskab var incest-ofre, idet faderen havde tilbudt sig som *manden*. Dette overgreb belastede kvinderne, så de blev neurotiske.

Ret hurtigt ændrede Freud opfattelse. Han kom frem til en antagelse om,

at alle børn i tre til fem års alderen havde »incest-ønsker«; - ønsker som gode forældre naturligvis afviste, og alt efter hvor godt disse ønskefantasier blev gennemlevet af barnet under opvæksten (hvad det så end betyder) ville barnet som voksen blive neurotisk eller normal. Denne opfattelse formuleres af Freud i 1897. (Olsen & Køppe, 1981, - p. 135 ff).

Problemet i den aktuelle debat er, at Freud af indlysende grunde har ret i 1896-teorien, mens det samtidig virker utroligt, at så mange incestovergreb skulle have fundet sted i de små (oftest større) borgerhjem.

Freud havde ret i, at hans klienter var udsat for incest, men det er næppe sandsynligt, at hans klienter har været udsat for det, man sædvanligvis *kald*er incest. Det er incest-begrebet, som er for snævert.

Lad os lytte til en kendt filmschlager fra 1950'erne, som direkte handler om et incestforhold:

But my heart belongs to daddy
so I really could'nt be *bad*
yes my heart belongs to daddy
da, da, da, da, da, da, da, da, da.
So I want to tell you laddy
though I know you're *perfectly swell*
that my heart belongs to daddy
'cause my daddy treats it so well.

(*fremhævelser af artikelforfatter*)

Damen i denne sang er ude af stand til at finde *manden* hos en »perfectly swell« ung mand, og derfor ude af stand til at være »bad« med ham, fordi »farmand« allerede er symbolet på *manden*.

Det mest chokerende er, at incestseksualiteten beskrives muntert neutralt, mens normaleksualiteten kaldes uartig.

Eksemplet er ikke enestående. Læseren kan selv finde tusindvis andre i perioden fra midt i det nittende århundrede og op til cirka 1960. I denne periode er incesten knæsat som samfundsprincip, mens normaleksualiteten beskrives som »det frække«.

I denne sang er faderen incestkrænkeren. Generelt var forældre incestkrænkere i de omtalte hundrede år, hvor Freud, Jung, Erikson og Reich virkede. Freud behøver ikke svinge sin forførelsesteori fra 1896 (forældrene som incestkrænkere) til fordel for den senere fantasiteori (barnet som incestkrænker på ønskeplan) fra 1897. Det er forældrene, som krænker tabuet, men de gør det, fordi det er økonomisk nødvendigt.

Lad os i denne sammenhæng frikende »kirken« for at være den skurk, som har gjort normaleksualiteten »uartig«. Hør disse sentenser fra det kristne vielsesritual:

- I to skal blive *et kød*
- Ægteskabet er Gud velbehageligt

(*artikelforfatters fremhævelse*)

Dette religiøst indpakkede budskab er næsten identisk med det, Reich drog land og rige rundt med i mere profan udgave. At blive »et kød« med modsatkønnethedssymbolet er forudsætningen for den gode *orgasme* (modsatkønnethedsnydelsens højdepunkt). Enhver form for »fjendebilleder« af det modsatte køn forstyrrer nydelsen, og hvis seksualiteten opleves med små grader af »uartighed«, er den gal. Sker det, vil der være muskelblokeringer; -man er jo i krig med nogen, når man er uartig. (Se også Storm Jensen, 1983).

Lad os kort beskrive børnenes modsatkønnethedsseksualitet. Mindre børn vil typisk starte med at udforske deres egen krop og finde erogene zoner, sådan som Freud har beskrevet det. Ret hurtigt vil de naturligvis dele disse oplevelser med jævnaldrende børn, og de bliver små modsatkønnethedssymboler for hinanden.

Større børn (efter puberteten) vil typisk kultivere deres modsatkønnethedssymbol gennem længere eller kortere parforhold med forskellige partnere.

Hvordan ser færdelsesreglerne ud, hvis både børnene og de voksne skal overholde incest-tabuet. (Og det *skal* de!).

Forældrene dyrker deres tætteste modsatkønnethedsvirksomhed på diskret afstand af børnene, og forældrene passer på ikke at komme for tæt på børnenes.

Børnene dyrker deres modsatkønnethedsvirksomhed på diskret afstand af forældrene, og børnene passer på ikke at komme for tæt på forældrenes.

Hvem overtræder disse incest-tabu-regler i de fire omtalte seksualteoretikers århundrede, - 1860 til 1960? Det gør forældrene. Ingen tvivl om den sag.

Der er tre måder, hvorpå forældrene overtræder tabuet:

1. *Den store Bastian*. Forældrene overholder ikke diskretionen, når børnene har modsatkønnethedsseksualitet. De kommer »buldrende ind i barnekammeret«, hvis de ikke direkte forhindrer børneseksualiteten. De straffer modsatkønnethedsnydelsen og belaster den med skam og skyldfølelse.
2. *Mors dreng/fars pige*. Forældrene forfører deres modsatkønnede barn ved at opføre sig, som om de kunne tillade sig at stille krav, som naturligt kommer fra *kvinden* eller *manden*. De er for eksempel jaloux på deres teenage-børns parforhold, og de tilbyder sig indyndende som alternativ. De laver ikke incest-voldtægt (se det følgende), men taler nedsættende om børnenes potentielle modsatkønnethedssymboler, der aldrig er »gode nok«.
3. *Incest-voldtægt*. Forældrene voldtager deres modsatkønnede barn ved at foretage handlinger, som enten direkte er, eller ligger tæt på, fuldblundet samleje. Denne type går vel i praksis altid ud over piger.

Freuds seneste, og mest knæsatte, opfattelse af »ødipalalderens« problematik kom altså til at opfatte børnene som incestkrænkere på fantasiplanet. Dette kan selvfølgelig godt have noget på sig, men hovedlinierne i den empiriske kendsgerning er at: Forældrene overtræder incest-tabuet. Hyppigst af typen »Den store Bastian«. Måske sjældnere af typen »mors dreng/fars pige«, og forhåbentlig kun yderst sjældent ved »incest-voldtægt«.

Alverdens incest-ofre er psykisk smadret. Lettere til sværere neurotiske seksualproblemer er resultatet af »Den store Bastian« og »mors dreng/fars pige«. Langt alvorligere kvæstelser er vist reglen snarere end undtagelsen, når det drejer sig om »incest-voldtægt«, hvilket taler for, at Freuds 1896-klientel næppe havde fået denne kost. Kong Ødipus er ingen undtagelse. Hans psyke ligger i ruiner, efter at hans mor har opfyldt det ønske, som han ifølge 1897-teorien skulle have som sit »dybeste«. Så mon ikke vi har ret i at fastholde 1896-opfattelsen med de korrektioner af incest-begrebet, som her er antydnet.

Freud er den, der går mest ind i incestens problem, og tager det teoretisk alvorligt. Han beskriver korrekt incest-tabuets nødvendighed i menneskepsyken, men får skylden for den almindelige incest-krænkelse lagt over på de små børns »fantasier«. Det er han nødt til, for han får for mange problemer med at fastholde sin første korrekte indskydelse. De voksne er nødt til at forhindre, at pigerne kultiverer deres seksualliv, og det kan de kun forhindre ved at krænke tabuet i forskellige grader. Kulturen er en møg-kultur. Den giver både kvindelige og mandlige møg-symboler. Hvorfor?

Lighedens problem

Når vi har sagt, at menneskepsyken er samfundsmæssig af natur, og samtidig peget på, at der er nogle universelle symboler, som enhver kultur må have specifikke udgaver af, og yderligere hævdet, at nogle kulturer er nogle møg-kulturer; - så har vi også påtaget os at skulle give et bud på, hvad en god kultur er.

Vores bud skal være ganske tidstypisk. Forhåbentlig ikke, fordi det er en fiks idé i vor tidsalder, men fordi det er noget, som for alvor er indset nu. Ligesom frihed er en vigtig bestanddel af menneskepsykens natur, således er også *lighed* et nødvendigt princip, hvis ikke psyken skal maltrakteres. De universelle symboler skal i deres kulturelle udgaver være *lighedssymboler*, og det kan kun lade sig gøre i en lighedskultur.

Det kulturspecifikke *mande*-symbol må ikke symbolisere *magt*, og *kvinde*-symbolet ikke *underdanighed*. Dette har især »feminismen« med rette påpeget, og her er den kristne kønssymbolik noget betændt. Den åndeligt befrugtede »madonna« sidder unægteligt lidt forstøvet mellem *faderen*, *sønnen* og den maskulint befrugtende *hellige ånd*.

Lad os i idealiseret skitseform beskrive modsatkønnethedssymbolerne i

den bedre borgerkultur. Først i 1860, dernæst i 1960.

I 1860 var modsatkønnethedsseksuelle forhold et magtforhold af *økonomisk* art, hvor manden var magthaveren. - Pengeøkonomien i denne samfundsklasse blev fordelt mellem mændene på trods af, at begge køn arbejdede lige meget. Mændene arbejdede hovedsageligt i »livsfornødenhedsproduktionen« og delte lønkagen mellem sig. Kvinderne arbejdede i »børneproduktionen« og måtte bytte dette arbejde som naturalieøkonomi for at få del i mandens pengeøkonomi.

Dette gav følgende »møg-symboler«. En vigtig del af *manden* var »prinsen«. »Prinsen på den hvide hest« symboliserede den maskuline seksualitet i ren udgave men redet af en meget pengestærk mandsperson. *Kvindens* symboler var »frue«, »frøken« og »falden«. (De sidste to er det samme som de tidligere nævnte »madonna« og »luder«). *Mande*-symbolet inkluderede pengemagt; - de tre *kvinde*-symboler viste, hvorledes kvinder kunne få del i denne pengerrigdom. Dels kunne de sælge seksualitet til en pengestærk mand; - det var »fruens« strategi; - dels kunne de selv arbejde i beskedne pengeøkonomiske niches, hvis de afstod deres seksualitet - afstod fra naturlige *mande*- og *barne*-symboler. Det var »frøknernes« strategi. Endelig kunne de småsælge lidt af deres egen *kvinde*-symbolik til trængende mænd. Det var »de faldnes« strategi.

De omtalte incest-indgreb var nødvendige for at tilpasse folk til denne seksualøkonomi. En nærmere belysning heraf er givet tidligere af artikelforfatteren (Schultz, 1985).

Vi kan se, hvorfor Reich's smukke frihedsvision gav problemer i 1930'erne. Hvis en kvinde kultiverede sig »frit«, ville hun uvægerligt ryge ind i »den faldnes« økonomi. Hvem skulle forsørge hende og hendes børn?

I 1960 ser økonomien anderledes ud. Den er ideelt en lighedsøkonomi. Både mænd og kvinder arbejder lige meget i livsfornødenhedsproduktion og børneproduktion. Modsatkønnethedssymbolerne er derfor blevet lighedsymboler. *Kvinden* har fået »bukser på«, og *manden* optræder i diverse »blødgjorte« udgaver. »Prinsen« forsvinder som mandesymbol, når han ikke længere har sin forsørgerlogik, og den er væk, når prinsessen tjener halvdelen af lønkagen. »Fruen«, »frøken« og »den faldne« glider sammen i ét *kvinde*-symbol som kultiverer sin seksualitet på egne (frie) betingelser.

Dette skifte i kønnes forhold er ikke løbet stille af, og kun sket gradvist. 1950'erne var i Danmark på mange måder dét årti, hvor et afgørende vendepunkt kom. På højeste plan derved, at vi fik kvindelig tronfølge. Men også på mange andre planer. Der er således en konkret sag, hvor en kvindelig skoleinspektør er gravid, og dermed i gang med at efterleve Reich's frihedsvision. Tilhængere af den gamle økonomi (som stadig fandtes) krævede hende fyret fra jobbet, idet deres symbollogik forbød, at en kvinde på samme tid arbejdede i pengeøkonomi og kultiverede sit seksualliv. Tilhængere af den nye økonomi forsvarede hende, og de gode sejrede. Det havde de næppe

gjort blot ti år tidligere, og blot ti år senere havde der næppe været nogen »sag«.

Desværre er der generende problemer i denne udvikling. Vor beskrivelse af den nye seksualøkonomi er rigtig i princippet, men stadigvæk kun delvist etableret. Mon ikke mændene stadig i 1980'erne sidder på *broder*-parten af lønkagen? Derfor overlever de gamle seksualsympoler i flossede udgaver og konkurrerer med de nye lighedssymboler. Det er faktisk denne symbolforvirring, som de fire seksualteoretikere med Freud i spidsen har fanget på forskellig måde.

Vi skal afslutningsvis give et bud på, hvorfor denne træghed findes.

Det er i høj grad »feminismen«, som har ført kampen for kønnenes lighed. Hvis vi ser tilbage til 1860, er der to veje at gå, hvis ligheden skal indføres. Dels kan man vælge at kønskvotere kønnene i livsfornødenhedsproduktion og børneproduktion, så begge køn arbejder lige meget begge steder, og samtidig fastholde, at livsfornødenhedsproduktionen er det pengegivende - og dermed det *værdifulde*.

Dels kan man vælge at gøre begge produktionsformer lige lønnende, og dermed lige værdifulde.

De to strategier kan naturligvis kombineres.

Vi har i ekstrem grad valgt første strategi. Det har givet en samfundssekuel situation, hvor ligheden er lettest at gennemføre i praksis, hvis kvinder er relativt barnløse. (Ingen børn eller få børn i sen alder). Og det har givet et samfund, hvor de mennesker - hyppigst kvinder - som arbejder med børneproduktion er blevet meget økonomisk sårbare. Generelt er børns vilkår blevet meget truet.

Vi sagde indledningsvis, at almenpsykologien typisk havde haft mere at sige om »det problemløsende menneske« end om »det seksuelle menneske«. Det afspejler den samme værdimæssige nedvurdering af børneproduktionen, som vi netop har omtalt. Men er der nogen, som har et fornuftigt svar, hvis vi spørger til visdommen heri? Hvorfor er den psykiske formeringsvirksomhed - *seksualiteten* - ikke lige så meget værd som den psykiske produktion af livsfornødenheder?

REFERENCER

- ENGELSTED, N. (1984): *Springet fra dyr til menneske*. Kbh.: Dansk Psykologisk forlag.
- ERIKSON, E.H. (1959): Identity and the life cycle. I: *Psychological Issues*. (ed) Klein, G.S. p. 1-171. NY: International Universities Press.
- FREUD, S. (1910): *Über Psychoanalyse*. G.W. London: Imago. (1948).
- FREUD, S. (1929): *Kulturens byrde*. Kbh.: Reitzel. (1972).
- HIGGINS, M. & RAPHAEL, C.M. (eds.: (1967): *Reich speaks of Freud*. NY: Farrar Straus & Giroux.
- INGEMANN NIELSEN, T.: (1986): *Bevidstheden - og det der er helt anderledes*. Kbh's. Universitet. Psyk. Lab. Psyk. Skriftserie.

- JUNG, C.G.: (1952): *The Collected Works of C.G. Jung, No. 5, Symbols of Transformation*. London: Routledge & Kegan (1967).
- OLSEN, O.A. & KØPPE, S.: (1981): *Freuds psychoanalyse*. Kbh.: Gyldendal. (1986).
- REICH, W.: (1927): *The Function of the Orgasm*. London, Panther. (1961).
- RICOEUR, P.: (1979): *Fortolkningsteori*. Kbh.: Vinten - stjernebog.
- SCHULTZ, E.: (1985): *Personlighedspsykologiens teori og metode*. Kbh. Universitet, Psykologisk laboratorium. Manus.
- STORM JENSEN, O.: (1983): *Mænd og kvinder - orgasme og transcendens*. I: Koch, N.: *Kvindestudier*. Kvh: Delta.
- ZIEHE, T.: (1975): *Pubertät und Narzissmus*. Frankfurt a.M.