

OM DESCARTES OG SUBJEKTET FOR VIDEN

Michael May

1. Indledning

Jeg skal i denne artikel forsøge at antyde nogle træk ved refleksionsbegrebet hos den franske psykoanalytiker Jacques Lacan.

Refleksion bliver ikke bestemt som spørgsmålet om tænkningens eller selvbevidsthedens *genese* i artshistorien eller i den individuelle historie, – bliver altså ikke sat i et udviklings-psykologisk perspektiv¹. Refleksion bestemmes i stedet som spørgsmålet om det tænkende og vidende subjekts logiske *stilling* i den dobbelte betydning af »placering« (i en struktur) og »status«. Spørgsmålet er med andre ord præcis *hvor* vi finder det tænkende og det vidende subjekt, og endvidere »hvordan det står til« med disse størrelser. Altså en klassisk filosofisk problemstilling, hvilket jeg har valgt at understrege ved at tage udgangspunkt i *Descartes*. Dels fordi refleksionsfilosofien selv i dette århundrede stadig kredser omkring Descartes' position (jvf. Edmund Husserl og Paul Ricoeur), og dels fordi vore begreber om videnskabelighed stadig er afhængige af Descartes' position. Hertil kommer at Descartes er særlig interessant for en psykologisk videnskab.

Lacan er i øvrigt en flittig kommentator af filosofiske problemstillinger fra hele den vestlige idehistorie, og som læser af Lacan bliver man således sat på en hård prøve i forsøget på at følge tankegangen i hans særegne »løse« stil, som med lethed bevæger sig fra Platon til Heidegger, fra Hegel til Freud eller fra Descartes til Einstein. De vanskeligheder man hermed møder som læser kan foranledige én til at tro, at Lacans stil dækker over en slags akademisk bluff, eller at det, der her er på tale må være overvældende kompliceret (hvad der jo så enten kan tiltrække eller frastøde én!). Jeg tror, at begge holdninger er ukorrekte. Lacan *er* svær at læse, men det skyldes ikke nødvendigvis, at sagen selv er overvældende kompliceret eller at Lacans tale – og Lacans »lære« er netop først og fremmest *en tale*² – er unødvendig kompliceret. Det skyldes snarere, at vi er vant til en anden form for videnskabelighed.

Da jeg startede på denne artikel ville jeg have nået frem til en slags »dogme-kritik« af refleksionsfilosofien, ved at gengive Lacans drejninger, fordrejninger af to centrale dogmer: Descartes' »jeg tænker, altså er jeg« og Freuds »Wo Es war, soll Ich werden«. Tilsammen ses de ofte som et løfte

om, at bevidstheden, som efterhånden er blevet en problematisk størrelse, i stedet kan sættes som program, som opgave, som en *bliven-bevidst* om sin »situation« etc.

Men undervejs tiltalte det mig mere at søge at angive Descartes' positive betydning for psykoanalysen, i stedet for blot at underbygge et andet dogme (i hvert tilfælde i psykologien) om Descartes som en håbløst forældet tænkner, en firkantet sjæl-legeme dualist, – og hvad man nu ellers husker ham for.

2. »Der er ikke noget metasprog«

Lacan taler ikke *om* en velafgrænset sag i et videnskabeligt sprog, han taler snarere *omkring* sagen, – ikke for at »tale udenom«, men fordi *talen selv er det, der er »på tale«* i psykoanalysen (både i dens praksis og dens teori), – eller rettere, det Lacan med et bevidst asubjektivt udtryk kalder »le parlêtre«³, dvs. ikke en væren som taler, et væsen som taler (»un être qui parle), og da slet ikke Mennesket, som et væsen der benytter sig af sproget, som et ydre redskab, men netop en talende væren, en tale-væren (parlêtre). Og denne *talen selv* som er »på tale«, denne tale-væren, kan man ikke *omtale* i et eller andet *metasprog*, hvor man tror at kunne hæve sig op over eller vikle sig ud af denne tale, uden at forråde selve den analytiske erfaring. Det gælder snarere om at få denne *talen selv* til *at tale selv* ved at demonstrere sprogets materielle aspekt (dets »udtryksside«) som noget der virker *i* talen. Det er noget, vi bedst erfarer i selve talen som social realitet, når vi foredrager eller samtaler. I det skrevne sprog kan vi støde på det i poesien.

Dette med meta-sproget er helt afgørende. Det er ifølge Lacan en fundamental betingelse og erfaring i analysen, at »*der er ikke noget meta-sprog*«, men kun dette faktisk talte sprog, modersmålet, som deles af begge parter i analysen (analytiker/analysand). Men da den freudske opdagelse ifølge Lacan angår subjektets forhold til sproget *alment* såvel som *specifikt* (netop begge dele), og ikke fx. angår en »psykopatologi« hvor dette forhold mellem subjekt og sprog studeres i »beskadiget« form, og hvor det »normale« forhold mellem subjekt og sprog altså kunne følge andre bestemmelser, end dem der afdækkes i analysen, – ja så må dette »der er ikke noget meta-sprog« få nogle voldsomme konsekvenser for psykoanalysen selv, for dens *teori* (»metapsykologien«). Netop dette *refleksivitets*-problem fremtvinger i den lacanske psykoanalyse en fuldstændig omstrukturering af forholdet mellem teori og praksis. Analytikeren kan således ikke føre sig frem med sin sikre *viden* og blot *genkende* det almene problem i den individuelle »sygehistorie«. På denne måde får han selv intet nyt at vide, og vender så at sige det døve øre til den specifikke måde den almene problematik er struktureret på i den individuelle livshistorie, – og det vil først og fremmest sige det Lacan betegner som *symptomet*. Analytikerens *genkendelse* af den anden i

analysen vil være uløseligt knyttet til en *miskendelse* af den andens individualitet. Denne genkendelse/miskendelse -struktur bestemmer Lacan som et alment træk ved talens *imaginære* dimension⁴.

Snarere end at placere sig i en sikker viden må analytikerens tværtimod problematisere selve denne formodning om, at han må »vide besked med« det ubevidste og »hvad man stiller op med« symptomet, – ja det *krav*⁵ herom som han støder på hos analysanden, og som placerer ham som »et subjekt det formodes at vide«. En kræven, en forlangingen som så at sige vinder gehør i den medicinske diskurs (i forholdet mellem »læge« og »patient«), som en forlangingen om »helbredelse«, der bliver mødt af lægen med en faglig sikkerhed og autoritet: han »ved besked« med patientens lidelser, men forstået som medicinsk »lidelse«, dvs. som en sygdom, og lytter dermed ikke til det *vide-begær* der skjuler sig i kravet om helbredelse (»Jeg vil vide sandheden, doktor«).

Det er analytikerens opgave at afstå fra at gå ind på dette krav om, at han skal »vide besked med« det ubevidste (og i den medicinske form, at han skal »vide besked med« sygdommen). Det gælder heller ikke om at *overvinde* analysandens formodninger gennem at overbevise, overtale, ham/hende om hvordan det »i virkeligheden« forholder sig (ifølge analytikerens formodninger!). Det gælder snarere om at demonstrere den andens formodning, kræven, forlangingen som stedet for det Freud kalder en *overføring*⁶.

Teori er, som vi almindeligvis forstår den, knyttet til formodninger (»hypoteser«), til noget vi *tror at vide*, og som vi *søger sikkerhed for* (hvad enten vi søger denne sikkerhed i teoretisk bevisførelse eller i empirien). Inter-subjektivt knytter der sig hertil altid en *villen overbevise den anden/de andre* om sine formodninger, om det man *tror at vide*. Der er altid dette element af *villen overvinde den anden* ved at overbevise, overtale⁷. Endnu et alment træk ved talens *imaginære* dimension. At ville overtale, overbevise den anden er både et forsøg på at *beherske* den anden og et forsøg på at *beherske* det, der er *det andet* for teorien, dvs. det den ikke kan få hold på, – og det vil først og fremmest sige sproget selv. Det er blandt andet derfor, at teorien så gerne vil være meta-sprog. Men: »*der er ikke noget meta-sprog*« (Il n'y a pas de meta-langage). Hermed er det også antydnet, at dette princip kan siges at være knyttet til et andet princip, der kan formuleres således: »*der er ikke nogen (be)hersker af sprog*« (Il n'y a pas de maître à langage). Lacan har netop opsøgt de områder, de former for »andethed« som den traditionelle videnskabelighed i psykoanalysen og »humanvidenskaberne« ikke har kunnet *overvinde*, som den endnu ikke har integreret i *teorien*. Julia Kristeva⁸ har indkredset tre sådanne områder, tre udfordringer for den analytiske tænkning: psykosen, kvinden og den moderne kunst. I en kommentar hertil af Per Aage Brandt hedder det:

»Psykosen er for den psykoanalytiske diskussion, hvad kvinden er for den politiske, og den moderne kunst for filosofien . . . : udfordringer,

som ved ikke at lade sig integrere stadig påpeger disse diskussioners og diskursers begrænsede historiske og logiske rækkevidde.«⁹

Men dette med at *teorien* implicerer en *villen overvinde den anden*, – hvad specielt er der ved det? Er det ikke banalt? Jo. Men det specielle ved psykoanalysen er måske, hævder Lacan, at den ikke vil *overvinde*. Det gælder her ikke om at vinde, at sejre (: vaincre) om det nu er ved at overtale, overbevise (: convaincre) eller ej¹⁰.

Teori er herefter ikke, hvad den har været. Hvad er så overhovedet teori i et analytisk perspektiv? Ikke mere en *akkumulering af viden* men snarere en *efterrefleksion* på den analytiske praksis. Og som sådan er den altså heller ikke er forsøg på at bevise en viden, men en fortsættelse, under andre vilkår, af analytikerens egen lære-analyse¹¹. En fortsat bearbejdning af *det uanalyserede* hos analytikeren selv efter »afslutningen« af hans egen analyse. Og om afslutningen af analysen hedder det netop med en paradoksal formulering, at analysen kan afsluttes, når analysanden indser, at den kunne fortsættes i det uendelige! En sådan omstrukturering af forholdet mellem »teori« og »praksis« (hvis man overhovedet kan opretholde denne distinktion) betyder naturligvis ikke at analysen er uden »holdepunkter« eller at den er begrebsløs. Det væsentlige i denne sammenhæng er, at psykoanalysen ifølge Lacan, idet den problematiserer forholdet mellem subjekt og sprog nødvendigvis også problematiserer *subjektet for viden* (såvel som kravet om at den anden skal vide, formodningen om at den anden er »et subjekt der formodes at vide«), og dermed også videnskabens subjekt. Og hermed tænkes der ikke så meget på empirisk eksisterende videnskabsmænd, men det forhold at *videnskab* er noget der eksisterer i form af *en videnskabelig diskurs*, – det vil sige en *måde at tale på* og først og fremmest en *måde at skrive på*, som danner *et socialt bånd*, et videnskabeligt fællesskab hvor det der kommunikeres skal have denne bestemte form for at blive *modtaget som videnskab*¹². »Videnskabelighed« er først og fremmest et spørgsmål om diskursive regler, det vil sige om at følge denne bestemte måde at tale på og måde at skrive på, som »sikrer« at den enkelte er »inde« i forhold til dette specielle fællesskab (Lacan er som bekendt »ude«, – i hvert tilfælde i forhold til den Internationale Psykoanalytiske Forening, eller som Lacan har omdøbt den, den hellige SAMCDA¹³).

Ved en *diskurs* skal man altså helt grundlæggende forstå *sproget som danner af et socialt bånd*, eller – for at betone forholdet mellem talen og en mere omfattende struktur – *en måde at tale på i en måde at leve på*¹⁴. Netop med hensyn til refleksivitets-problemet er denne præcisering interessant. Vi kan således godt i et vist omfang gøre os klart »hvordan vi taler«, vi kan godt søge at finde almene træk ved sproget (i en lingvistik) og vi kan endda søge selv at opstille formelle regler for vor talen og skriften (som i det videnskabelige fællesskabs *krav* til teori). Vi kan også godt gøre os klart, at der er forskellige »måder at leve på«, og vi kan reflektere over vores egen »må-

de at leve på« i talen. Vi kan med andre ord have *et refleksivt forhold* til vor »måde at leve på«.

Men vi har ikke et refleksivt forhold til vores tale som »en måde at tale på« i »en måde at leve på«. Her er der noget, der bliver uigennemskueligt for os, noget som vi kun får en tilsyneladende forståelse af hvis vi overhovedet reflekterer over det. Men hvorfor svimler det for os her?

Det er som om, at der er noget der systematisk bedrager os her, – noget der kan få os til at frygte at vor selverkendelse i talen eller tanken mest af alt er en skinerkendelse. Og her hjælper ingen kære logiker, som ellers her kunne indvende, at spørgsmålet er ugyldigt, fordi det er et logisk paradoks at hævde, at man har erkendt at al selverkendelse er en skinerkendelse. For forholdet mellem talen som refleksion og talen som »en måde at tale på« i »en måde at leve på« er ikke et område der dækkes af *den formelle logik*. Hvis der eksisterer et sådant paradoks er det et *eksistentielt paradoks* og er som sådant fuldstændig gyldigt¹⁵.

3. Det tænker . . .

Dette noget der får os til at frygte, at vor selverkendelse kan være et bedrag, er erfaringen om at at vi som subjekter er *fremmedbestemte* netop gennem det sprog, hvorved vi søger at erkende os selv. Subjektet er *ikke årsag til sig selv*, men er *sat af noget andet*, – gennem det Lacan betegner *den Anden* (med stort A), som stedet for de symbolske bestemmelser.

Er det ikke en lignende erfaring Kierkegaard gør i »Sygdommen til døden« hvori det om »selvet« eller »ånden« hedder, at den er

»et forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet.«¹⁶

Hos Kierkegaard er dette Andet, som sætter »selvet«/»ånden« bestemt som *Gud*. Hos Lacan er det de symbolske bestemmelser. At Gud og den Anden således kan optræde på den samme plads i subjektets problematik er ikke tilfældigt, og bliver i sig selv tematiseret hos Lacan.

Men dette at subjektet fremmedbestemmes, sættes af de symbolske bestemmelser, betyder ifølge psykoanalysen, at *subjektet er spaltet i og med sin konstitution*.

»Sprogets effekt, det er årsagen introduceret i subjektet. Ved denne effekt er det ikke årsag til sig selv, men bærer i sig kimen af den årsag som spalter det.«¹⁷

Men »sprogets effekt« er naturligvis ikke noget, der sætter sig igennem én gang for alle (og så færdig med den!). Når det altså hedder, at subjektets konstitution og dets spaltning er uløseligt knyttet sammen, nemlig i kraft af individets underkastelse/subjekt-gørelse (: assujettissement) i den Andens

felt¹⁸, så er der ikke tale om en mekanisk årsagsbestemmelse¹⁹. Idet vi jo lægger prioriteten i analysen, ikke på subjektets genese, men på dets logiske stilling (jvf. note 1), så bliver det væsentlige i denne sammenhæng, at forstå denne spaltning (her tematiseret som spaltningen bevidst/ubevidst) processuelt ud fra bestemmelsen af det menneskelige individs specifikke »eksistens-form« (eller sagt på en anden måde, den for mennesket særegne måde at være til i verden på) som en tale-væren (parlêtre). *Det ubevidste* er således ikke noget, der én gang er »aflejret«, for slet ikke at tale om noget der er »medfødt«, men noget der »afsættes« fortløbende netop igennem talen. Det ubevidste, hævder Lacan, er talens effekter på subjektet:

»Jeg har indiceret . . . at vi i det ubevidste må se talens effekter på subjektet – for så vidt som disse effekter er så radikalt primære, at de i egentlig forstand er det, der bestemmer subjektets status som subjekt.«²⁰

Talen er som allerede fremhævet ikke noget vi slet og ret benytter os af som et redskab, og som vi kan blive *herre* over (for »der er ikke nogen (be)hersker af sprog«). Men alligevel ses det altså, at vi må lægge den logiske prioritering i netop *talehandlingen*, hvor vi fortløbende spalter »os selv« som subjekter. Det er blot netop ikke »os selv« der er denne spaltningens årsag, idet der ikke er en sådan selv-identisk størrelse, der som en *enhed* kan »stå bag« talen.

Ikke desto mindre er det jo netop vores bevidste formodning, når vi taler, tænker eller lytter til en andens tale: at der er en *enhed* bag talen eller tænkningen, når *jeg* taler eller tænker, og denne enhed er naturligvis *mig*; at der er en *enhed* bag talen, når *du* taler, og denne enhed er naturligvis *dig*. Men denne formodning om en enhed er mere end en formodning. Det er en evidens-oplevelse, som foreligger i vor bevidsthed, og som kun sjældent suspenderes. Det er på denne evidens-oplevelse, at Descartes så at sige »støder på grund« med sit *Cogito, ergo sum* (»Jeg tænker, altså er jeg«).

Ikke desto mindre hviler denne formodning eller evidens-oplevelse på en *identifikation* mellem to størrelser: den eller det, der taler eller tænker og den der refereres til i denne talen eller tænkning (altså i den selv-refleksive tale eller tanke). Det er som om selv-refleksionen i forhold til disse størrelser hviler på en slags »kortslutning«: det der taler, »jamen det er jo mig«, – den der tales om, »det er osse mig«. Denne kortslutning er ikke en simpel »tanketorsk«, den er fundamentalt knyttet til *jeg-et som psykisk instans*, men må altså karakteriseres som en *imaginær identifikation*²¹.

Over for Descartes' *Cogito* fremhævede Nietzsche i »Jenseits von Gut und Böse« (1886) sit »*Det tænker*«, idet han var opmærksom på, at den nævnte »kortslutning« er indbygget i sprogets grammatik:

». . . en tanke kommer, når »den« vil, og ikke når »jeg« vil; det er således en *forfalskning* af sagsforholdet når man siger: [det grammatiske] subjekt »jeg« er betingelsen for prædikatet »tænker«. *Det* tænker: men

at dette »det« netop skulle være dette gamle berømte »jeg«, er mildest talt kun en antagelse, en formodning, og frem for alt ikke nogen »umiddelbar vished²²«.

Det betyder dog ikke, at sprogets grammatik er årsag til denne »kortslutning« (jvf. Benjamin Lee Whorfs hypoteser herom). Det var først med Freuds opdagelse af *det ubevidste som det egentligt reale psykiske* (Das Unbewusste ist das eigentlich reale Psychische)²³ selv-refleksionen blev stillet over for denne »kopernikanske revolution« som udgøres af erkendelsen af *subjektets decentrering*. Det drejer sig, som Lacan bemærker, endnu en gang om spørgsmålet om menneskets *stilling* (dets placering og status) *i et univers*. Den freudske opdagelse er endnu et anslag mod den *antropocentriske* refleksion, og ligger som sådan på linje med en Kopernicus, en Darwin, en Marx, en Nietzsche. I analogi med spørgsmålet om jordens placering i universet (jvf. den Kopernikanske revolution) bemærker Lacan at spørgsmålet med Freud er *om det der taler* (og som Lacan nedenfor betegner »signifiant-subjektet«) *er koncentrisk eller exentrisk* placeret i forhold til den der tales om, nemlig det jeg der finder sin eksistens sikret i sprogets menings-effekt (og derfor kan betegnes »signifié-ens subjekt«).

»Det er i øvrigt netop den såkaldte kopernikanske omvæltning, Freud selv sammenligner sin opdagelse med, idet han understreger, at det endnu en gang drejede sig om den plads, mennesket tilskriver sig selv som centrum for et univers.

Er den plads, som jeg optager som signifiant-subjekt, koncentrisk eller exentrisk i forhold til min plads som signifié-ens subjekt? Det er spørgsmålet.

Det drejer sig ikke om, hvorvidt jeg omtaler mig selv på en måde, der svarer til det, jeg er, men hvorvidt jeg, når jeg omtaler mig selv, er den samme som den, jeg taler om. Og der er intet i vejen for at sige det samme med verbet at tænke. Thi Freud betegner med termen tanke de elementer, som er på spil i det ubevidste . . .«²⁴

4. Lacan i Baltimore, oktober 1966:²⁵

»Det spørgsmål som det ubevidstes beskaffenhed stiller os over for er, kort sagt, at noget altid tænker. Freud fortalte os, at det ubevidste frem for alt er tanker, og at det som tænker er afspærret²⁶ fra bevidstheden . . . Hvis tænkningen er en naturproces, så er det ubevidste uden vanskeligheder. Men det ubevidste har intet at gøre med instinkter, eller primitiv viden eller med forberedelse af tænkningen i en eller anden undergrund. Det er en tænkning med ord, med tanker som undslipper ens opmærksomhed, ens tilstand af årvågenhed. Spørgsmålet om opmærksomhed er vigtigt. Det er som om en dæmon²⁷ narrer²⁸ ens årvågenhed. Det gælder om at finde en

præcis stilling for dette andet subjekt, som netop er et sådant subjekt, som vi kan bestemme ved at tage vort udgangspunkt i sproget.

Da jeg forberedte denne lille tale for Dem, var det tidligt om morgenen, Jeg kunne se Baltimore gennem vinduet og det var et meget interessant øjeblik, for det var ikke helt dagslys og et neonskilt angav tiden for mig hvert minut; og der var naturligvis tæt trafik, og jeg sagde til mig selv, at akkurat alt hvad jeg kunne se, med undtagelse af nogle træer i det fjerne, var resultatet af tanker, aktivt tænkende tanker, hvor den funktion subjekterne spillede ikke var helt åbenlys. I hvert tilfælde var den der, den såkaldte Dasein, som en definition på subjekter, i denne uregelmæssigt optrædende eller hensvindende²⁹ betragter. Det bedste billede til at opsummere det ubevidste er Baltimore tidligt på morgenen. . .

Spørgsmålet om struktur, siden vi taler om psykologi, er ikke en term kun jeg bruger. I gennem lang tid har tænkere, forskere, og endog opfindere, som var optaget af spørgsmålet om det psykiske³⁰, i årenes løb fremsat ideen om enhed som strukturbegrebets væsentligste og mest karakteristiske træk. Forstået som noget der allerede tilhører organismens realitet, er det indlysende. Organismen er, når den er udviklet, en enhed og fungerer som en enhed. Spørgsmålet bliver mere indviklet når ideen om enhed anvendes på det psykiskes funktion, fordi det psykiske ikke er en totalitet i sig selv. Men disse ideer, i form af den intentionelle enhed, var, som De ved, basis for hele den fænomenologiske bevægelse . . .

I alle tilfælde er det altid den forenende enhed, som er i forgrunden. Jeg har aldrig forstået dette, for hvis jeg er psykoanalytiker, så er jeg også et menneske, og som et menneske har min erfaring vist mig, at det der væsentligst karakteriserer mit eget liv, og – er jeg sikker på – livet for dem der her er tilstede, og hvis nogen ikke er af samme opfattelse, håber jeg, at de vil række hånden op, – det er, at livet er noget, der går for sig à la dérive, som vi siger på fransk. Livet driver af sted, rører fra tid til anden en bred, bliver en tid her og der, uden at forstå noget – og det er princippet i analysen, at ingen forstår nogetsomhelst af hvad der foregår. Ideen om den samlende enhed i menneskelivets vilkår har altid virket på mig som en skandaløs løgn.«

5. Et ekstremt begær

René Descartes (1596-1650) markerer introduktionen af en rationalistisk videnskabelighed, der engagerer sig i spørgsmålet om en *metode* for erkendelsen, som en måde at *sikre sig* at denne erkendelse i sit indhold er sand. I dag vil vi kalde et sådant engagement *erkendelsesteoretisk*, i hvert tilfælde ved første øjekast, og vi konstaterer at det hos Descartes var knyttet til et *vide-begær* som hjemsesøges af en radikal *tvivl* om denne videns *grund*. I »Om metoden« (1637) hedder det:

»Og jeg har altid haft et ekstremt ønske (désir) om at lære at skelne det sande fra det falske for at kunne handle i klarhed og gå frem med sikkerhed i dette liv.«³¹

Descartes huskes ofte for denne »metodiske tvivl« hvis udgangspunkt er, at *der kan tvivles om alt*. Men i første omgang må vi hæfte os ved, at Descartes' tvivl, set fx. i forhold til Nietzsche, er karakteriseret ved netop at være metodisk, systematisk og som sådan øjensynlig knyttet til et *rationalistisk videnskabsideal*. Descartes er gennemgående overordentlig optimistisk i sin *tiltro* til den metodiske erkendelse og til den mulige *enhed* i erkendelsen. Den »metodiske erkendelse« synes altid i første omgang at være et moment i det erkendende subjekts bevægelse mod *sikkerhed* i erkendelse og handling. Og det er vel enhver erkendelsesteoris projekt.

Alligevel er der et eller andet galt i denne første karakterisering af Descartes' »metodiske tvivl« som et moment i det erkendende subjekts bevægelse mod sikkerhed . . . Men er *sikkerhed* da målet for erkendelsen? Og hvorfor inddrager Descartes sine *handling*er i dette videbegær? Lad os holde spørgsmålene svævende til vi har set nærmere på karakteren af Descartes' tvivlen og på hans videnskabsideal.

På grund af hans tiltro til den metodiske erkendelse og muligheden af at opnå en enhed i erkendelsen kan man synes at tvivlen hos Descartes ikke får den eksistentielle karakter som hos Kierkegaard og Nietzsche. Og dog. I en periode blev han grebet af den tanke, at selv de mest indlysende sandheder, – og det var ifølge Descartes dem som kun involverede rent intellektuelle operationer, som ved matematisk deduktion og intuition, – at selv disse sandheder kunne betvivles, hvis man antog, at verden var således indrettet, at den var *systematisk bedragerisk*. Denne mulighed forestillede Descartes sig ved at gøre det tankeeksperiment, at der eksisterer en Gud, der er *almægtig* og som samtidig er *ond*. Denne noget ejendommelige hypotese kan forekomme at være uden interesse for »videnskaben i dag«, men den belyser tværtimod psykoanalysens problematisering af videnskabens subjekt på en interessant måde. Det skal jeg vende tilbage til i afsnittet »Om Gud for så vidt at han ikke kan bedrage os«.

Her vil jeg først uddybe spørgsmålet om Descartes' rationalistiske videnskabsideal. Hvad betyder fx. denne ønskede enhed i erkendelsen?

Descartes blev tidligst konfronteret med skolastiske diskussioner om metafysiske emner, idet han som barn var elev på et jesuitterkollegium, og han var her utilfreds med, at konklusioner man her kunne drage var uden sikkerhed. Men også i naturvidenskaberne fandt han uenighed og forvirring omkring de mest grundlæggende bestemmelser. Sikkerhed fandt han alene i den undervisning, han havde modtaget i *matematik* og i *sprog* (latin). Her kunne man drage sikre slutninger. Han studerede senere også jura og medicin i Poitiers. Efter i en tid at have tjent som lejesoldat i Sydtykland fik han en dag en vision om en metode og en videnskab, der skulle være *uni-*

versel, og dermed forene al menneskelig erkendelse. Et projekt så ambitiøst at han ville have tvivlet om sin forstand, om ikke denne vision var *kommet til ham i en drøm* hvor Gud havde udvalgt ham til dette projekt³² (: det var altså givet ham fra et andet sted, – nemlig den Andens sted).

Muligheden af en enheds-videnskab er dukket op siden i forskellige former, således fx. i »den generelle systemteori« som projekt (jvf. Ludwig von Bertalanffys arbejder), men også i dele af den logiske positivisme er der et ønske om at tilvejebringe en vis enhed gennem en standardisering af metoderne og af beskrivelsessproget i videnskaberne. I systemteorien ser man en vis enhed i de fysiske og biologiske videnskaber i kraft af, at de i vid udstrækning lader sig *matematisere* og netop altså lader sig formalisere i et fælles meta-sprog. Matematikken ses som et meta-sprog, der vil kunne forene vor erkendelse af naturen, og med tiden også samfundet og kulturen. En sådan anskuelse er i høj grad *cartesiansk*.

Også Descartes havde i matematikken fundet sikkerhed for, at forskellig viden kunne forenes i kraft af en metode. I matematikken på hans tid havde man skelnet mellem en lære om tallene (aritmetik) og en lære om figurerne (geometri). Descartes opdagede, at han kunne bidrage til en forsimpning og klargøring af disse discipliner gennem deres forening i en *algebra* . . .

» . . . om blot man kunne befri den for de mængder af tal og uforklarlige figurer, som den er opfyldt af, så at den for fremtiden opnår den klarhed og simpelhed, der, som allerede nævnt, karakteriserer den sande matematik.«³³

Dette er citeret fra hans posthumt publicerede »Regler for anvendelsen af menneskets erkendemidler« (Regulæ ad directionem ingenii), der blev udarbejdet omkring 1628. Det matematiske projekt han omtaler blev udfoldet i et af de tre essays, der som exemplifikation af hans metode, knytter sig til hans »Om metoden« (Discours de la Méthode) fra 1637. Disse matematiske skrifter kan ses som et bidrag til etableringen af den analytiske geometri (hvori geometriske problemer kan løses ved hjælp af algebraiske ligninger), men hans *algebra* havde et videre sigte.

Den *sikkerhed* som algebraen giver det erkendende subjekt består i, at den giver regler for tanken, således at subjektet *automatisk* kan drage slutninger, under minimal indflydelse af hukommelsen, sanserne og følelserne, som i forhold til de rent intellektuelle operationer (ifølge Descartes deduktion og intuition) udgør mulige fejlkilder (hukommelsen kan svigte, sanserne kan bedrage os).

Lad os opholde os en tid ved denne sikkerhed-i-kraft-af-automatisme som karakteriserer den matematiske problemløsning. Denne opererer ifølge Descartes med en opløsning af komplicerede problemer i »simple entiteter« (naturæ simplices), som da er en slags mindsteenheder for tanken. Det er disse »simple entiteter«, der indgår i de operationer, som reglerne foreskriver (i en eller anden matematisk problemløsning). Descartes vil nu gene-

realisere dette til at gælde uden for matematikken, og det er herved, at han er grundlægger af en *rationalistisk* videnskabelighed, idet han insisterer på *analysen*, hvis formål det er, at nå frem til det teoretiske objekts *irreducible og almene* egenskaber, og fjerne de der kan reduceres og de der er specifikke gennem et rent tankemæssigt arbejde. Netop fordi Descartes er rationalist har der været en tendens til at undervurdere hans betydning i videnskabs-historien, som jo i høj grad har været præget af *empirisme*. Descartes interesserer sig fx. ikke synderlig for experimentet som erkendelses-metode. Strukturalismen og psykoanalysen som har været de heftigste kritikere af det cartesiske *cogito* er måske paradoksalt nok de egentlige arvtogere til det cartesiske videnskabsideal? Det skal jeg vende tilbage til.

Subjektet kommer altså til en sikker erkendelse ved at begrunde sin tænkning i en analyse, som på sin side fører subjektet til de »klare og distinkte ideer«, som Descartes finder inkarneret i *algebraen*. Men nu er algebraen, hvad enten vi bruger den til en ren matematisk problemløsning eller vi søger at formulere andre typer af problemer algebraisk og tager grafiske »modeller« til hjælp (hvad der er blevet kaldt Descartes' »*geometriske metode*«), – algebraen er jo selv en menneskelig konstruktion, som Descartes videre må søge begrundet i det menneskelige intellekt. Heri er der naturligvis en vis cirkularitet, som Descartes søger at træde ud af ved at betragte det menneskelige intellekt som *et objekt der er givet af Gud*. Og Gud må så at sige »vide besked« (med tankens og algebraens love), da han jo i den jødisk-kristne kultur er bestemt som et væsen, der er almægtigt, fuldstændigt og årsag til sig selv. Gud er frem for nogen *Subjektet der formodes at vide*, og det hvorfra mennesket har sin eksistens (jvf. Descartes' tredje meditation i hans »*Metafysiske meditationer*«, 1641).³⁴

Jeg vender tilbage til Descartes/Lacans overvejelser over Gud/den Anden i relation til subjektets realitetssikring i afsnit 8 (: Om Gud for så vidt at han ikke kan bedrage os).

Men denne affinitet som Descartes sætter mellem det menneskelige intellekt og algebraen i de »klare og distinkte ideer« er interessant, fordi han her lidt flot sagt kan siges at sætte paradigmet for en moderne *automat-teori*, som siden *McCulloch og Pitts* arbejde (jeg tænker på deres »*A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity*«, 1943)³⁵ har søgt at nærme sig til en teori om tænkningen, hvilende på hypotesen om en affinitet mellem nervesystemets funktionsprincipper og visse elementære algebraiske operationer. Dette er så meget mere interessant, som Descartes faktisk anså dyrene for at være *maskiner*. Når han alligevel veg tilbage fra at hævde antagelsen om intellektet selv som en automat, hvad der må have været nærliggende for ham, skyldes det nok den religiøse funktion af den adskillelse, han indfører mellem kroppen på den ene side og intellektet og sjælen på den anden side. Jeg tager kort spørgsmålet om det maskinelle og rationalismen op i næste afsnit.

Et andet forhold ved den cartesiske metode som er væsentlig i denne

sammenhæng er at denne *tilstræbte automatisme* i de »klare og distinkte ideers« univers udtrykkeligt tjener til at *udgrænse videns-subjektet* selv fra videns-produktionen (idet jo hukommelsen, sanserne og følelserne anses for at forstyrre »det rene intellekt« i dets erkendelse, som dog selvfølgelig må benytte sig af disse andre elementer for at kunne erkende *noget*). Anthony Wilden antyder i sin »System and Structure« en sammenhæng mellem denne rationalistiske idealisering af »de klare og distinkte ideer« og den borgerlige individualisme, der her begynder at sætte sig igennem som et udtryk for atomiseringen af de sociale relationer i det økonomiske liv (der sætter de »klare og distinkte individer«)³⁶.

Hvorom alting er, er det så ikke stadig karakteriserende for det, vi forstår ved *videnskabelighed*, at det i denne specielle »måde at tale på i en måde at leve på« gælder om at udgrænse sig selv som subjekt. Måske ikke så meget som subjekt for *viden*, men måske mere som subjekt for *noget andet*, der kunne true den *totalisering*, det vil sige den *lukning* af systemet, den enhed i erkendelsen som det cartesiske videns-subjekt tilstræber. Men hvad betyder dette »*ekstreme begær*« *efter at sikre viden* i en »Mathesis universalis«, om ikke at det er subjektets *eksistens-sikring*, der står på spil i forsøget på at sikre dets adgang til realiteten, at få »fast grund under fødderne«. Men ikke engang på matematikkens grund kan man føle sig sikker.

Siden *Kurt Gödels* arbejde i starten af 1930-erne har matematikerne lært at tvivle om selve muligheden af at lukke de matematiske systemer, – at kunne begrunde dem aksiomatisk på en fuldstændig måde. I et matematisk system kan man med andre ord ikke begrunde *Alt*, hvad der på sin side ikke betyder at systemet er »ubegrundet«, »falsk«. Spørgsmålet drejer sig om de »sætninger«, der kan fremsættes inden for et givet matematisk system, og om *alle* sådanne sætninger kan bevises aksiomatisk *inden for* systemet selv. Gödel viser, så vidt jeg har forstået, at dette kun kan gøres *ufuldstændigt*. Man taler om hans »ufuldstændigheds-teorem«.

Dette vedrører ikke spørgsmålet om, hvorvidt de »sætninger« eller påstande et matematisk system fremsætter som sådan er »sådan« eller »falske«. De kan meget vel være »sande«, men det kan som helhed kun ufuldstændigt bevises, hvorfor de er sande. Konsekvenserne er altså ikke en position, hvor man hævder, at matematikken ikke har kendskab til det, den taler om. Eller at matematikken ikke kan fremsætte sande sætninger om noget. Konsekvensen er alene dette *ikke-alt* som lukkes ind i systemet, og som betyder, at vi må opgive vor forhåbning (dette »ekstreme begær«) om en *fuldstændig sikring* af systemet i dets *lukning* om sig selv, dets *totalisering*. Dette svarer til, at vi ikke *fuldstændig* kan begrunde, og dermed »sikre«, den *viden* vi i øvrigt formulerer i sproget, hvad der jo ikke betyder at vi ikke kan have viden om noget. Men *meta-sproget*, det er ikke andet end logikerens drøm, som Lacan skal have sagt.

Rationalismen hos Descartes og senere Leibniz og Spinoza kredsede omkring denne mulighed eller umulighed for at kunne *begrunde* al menneske-

lig *viden* i en *mathesis*, dvs. en universel metode eller en logik for enhver form for *orden* i universet der så at sige garanterer selve *tænkeligheden* af *Alt* i dette univers. Og Gud må jo formodes at have »tingene i orden«. Heroverfor må den analytiske position hævde, at *der ikke er noget, der garanterer denne verdens tænkelighed i almindelighed*³⁷. Med hensyn til selve karakteriseringen af rationalismen på Descartes' tid vil jeg henvise til Michel Foucaults bog om »Tingenes orden«³⁸, hvori man finder en mere detaljeret og nuanceret beskrivelse end i min fremstilling her.

6. Descartes, Freud og det maskinelle

Trods overskriften skal jeg ikke her diskutere nærmere, men blot antyde et svar på det spørgsmål som dukkede op i forrige afsnit, – nemlig om ikke netop psykoanalysen paradoksalt nok er en arvtager til det rationalistiske videnskabsideal? Andre arvtagere kunne være marxismen og den strukturelle antropologi (Lévi-Strauss). Når det er paradoksalt skulle det være, fordi det netop er herfra, at der rettes en skarp kritik mod cogitoet, – mod subjektet for viden i dets cartesiske skikkelse. Især med Lacans præcisering af psykoanalysen er det klart, at den ikke overtager rationalismens ide om en mulig *enhed* i erkendelsen, og naturligvis heller ikke Cogitoet (som et »jeg tænker, altså er jeg«) som det sikre holdepunkt for en *viden*. Derimod kan man hævde, at psykoanalysen (såvel som marxismen og den strukturelle antropologi) viderefører en forestilling om en maskinelt og logisk struktureret fornuft, men under en forskydning af denne fra et bevidst og centreret subjekt til et ubevidst eller ikke-bevidst subjekt (som ikke er centreret, – som ikke på samme måde som cogitoet *tilhører* individet i en borgerlig juridisk forstand, og som heller ikke kun »hører til« i individet). Det er både hos Marx, Freud og Lévi-Strauss *noget andet* end det bevidste subjekt der er *væsentligt Subjekt*.

I alle tilfælde genfinder vi hos Freud ideen om det maskinelle som knyttet til det psykiske. Uden at jeg i øvrigt skal kommentere Freuds »Entwurf« (Udkast til en videnskabelig psykologi) her, så forekommer dets program uhyre rationalistisk både i dets aksiomatiske karakter (jvf. de første linier af Udkastet), dets anti-empiristiske tendens (hvor Freud tilsidesætter samtidig viden) og i denne forestilling om en maskine, – et apparat hvis fungeren skulle kunne beskrives, som kunne det »gå af sig selv« (jvf. Freuds brev til Fliess d. 20-10-1895)³⁹.

Det maskinelle hos Descartes er tænkt ud fra urværket og de første mekaniske regnemaskiner som model, hvorimod Freud kunne benytte andre typer af maskiner som model for sin tænkning. Det afgørende nye er ifølge Lacan *energiens* begreb. I »Entwurfs« aksiomatiske udgangspunkt knytter Freud an til en videnskabelighed, der synes at have den Newtonske mekanik som ideal (jvf. Freuds henvisning til »de almene bevægelseslove« i indledningen til »Entwurf«), og som dermed indirekte ligger i forlængelse af

Descartes' »geometriske metode«. Efter tankeeksperimentet i »Entwurf« kunne Freud så formulere en »drømmemaskine« (nemlig i »Traumdeutung« 1900, hvis teoretiske del står i gæld til »Entwurf«). Det er imidlertid et afgørende træk ved alle Freuds modeller for et »psykisk apparat« og de funktionsprincipper han knyttede til det, at det aldrig helt »gik op«. Teorien kunne ikke lukkes, – det lykkedes aldrig Freud at teoretisere over et »psykisk apparat« der fungerede, som kunne det »gå af sig selv«. Måske fordi »det psykiske« slet ikke er en enhed i sig selv (jvf. Lacans tale i Baltimore).

Descartes var som nævnt tæt på at formulere det psykiske (som identificeret med intellektet, det tænkende, idet også følelser etc. ansås for at være udtryk for tanker) som en maskine. I sine »Metafysiske meditationer« søger han bl.a. at bestemme dette tænkende og dets grund.

»Men hvad er jeg da for noget? *En tænkende ting*. Men hvad er da en tænkende ting? Det er noget, der tvivler, begriber, hævder, benægter, som vil et eller andet, som ikke vil et eller andet, som også har forestillingsbilleder, og som sanser.«⁴⁰

Men medens han frejdigt kan betragte det menneskelige legeme

». . . ganske som et urværk, bestående af hjul og kontravægte . . . som en maskine, det på lignende måde er sammensat af knogler, nerver, muskler, årer, blod og hud . . .«⁴¹

så må han bremse op over for analogien til »den tænkende ting«.

Det der komplicerer dette billede af Descartes' position er dels hans sjælelegeme dualisme, men dels også at sjælen og det psykiske gennemgående ikke er det samme. Mens *det psykiske* som sagt af Descartes identificeres med *det tænkende*, som også inkluderer følelserne (heri synes der også at være en vis formel overensstemmelse med Freuds rationalistiske opfattelse af begæret), så er *sjælen* en størrelse der præciserer *det absolutte individuelle* ved individet, ifølge samtidens kristne tradition. Det jeg her har kaldt »det psykiske« er hos Descartes betegnet som »ingenium« (latin) eller »esprit« (fransk), mens det jeg her kalder »sjælen« hos Descartes er betegnet som »anima« (latin) eller »âme« (fransk). Man kunne således godt forestille sig, at et individ kunne skifte »mening« og »sindsstemning« og »tanker« (kort og godt, det man har i *sindet* eller har »på sinde«), men dets »sjæl« ville forblive den samme gennem livet. Man kunne godt forestille sig, at to individer kunne tænke de samme »tanker«, og være »af samme sind«, men aldrig »af samme sjæl«. Forskellen er som det fremgår afsat i sproget. Vort sind kan være spaltet, man kan have »et splittet sind« eller være »i syv sind«, men man kan ikke være »i syv sjæle«. Sjælen forbliver en enhed, som ikke kan splittes op eller identificeres med andre sjæle; den er en udelelig helhed som er absolut individuel (og i øvrigt udødelig). Så vidt den kristne tradition.

Descartes, der ikke ønskede at sige kirken imod, eller i det mindste ikke ville tage nogen *risiko* herved, kom uforvarende til at udfordre denne tradition, idet han på et tidspunkt nåede frem til, at *sjælen ikke var andet end sindet*, dvs. det psykiske som sådan. Descartes mente selv hermed at have givet kirken støtte ved at give den gode argumenter for *dogmerne* om at kun det legemlige var dødeligt og at kun menneskene havde en sjæl (idet kun mennesket er bestemt som et *tænkende væsen*, og hvis så sjælen er det samme som sindet, hvis væsen er at tænke, ja så er kun mennesket i besiddelse af en sjæl), men det blev opfattet som en kritik af »hver sin sjæl« -dogmet. Hans opportuniste på dette punkt var altså ikke holdbar⁴².

I sit sidste værk »Om sjælens passioner« (Les passions de l'âme, 1649) forsøgte Descartes så alligevel at nærme sig til en opfattelse af det psykiske som en maskine, idet han formulerer en slags »passionernes algebra«. *Passionerne* betegner ikke alene følelser, men også tanker og bevægelser for så vidt som de er konstitutionelt eller automatisk bestemte (som en slags »reflekser«), og de modstilles så *handlingerne*. I første omgang knyttes denne distinktion til dualismen mellem legemet og sjælen, således at passionerne er knyttet til legemet og handlingerne til sjælen, men i anden omgang giver Descartes udtryk for en anden opfattelse, som modsiger den første. Her er *passionerne* ikke ensidigt knyttet til legemet som en maskine, men til *alle former for påvirkning som determinerer det psykiske på tværs af grænsen mellem indre og ydre* (således er perceptionen også bestemt som en passion). Heroverfor stiller Descartes *handlingerne* bestemt som de selvreflekterende tanker, følelser og bevægelser der er individets suveræne ytringer⁴³.

Hvordan man end vender og drejer det, vil Descartes så at sige reservere et område for »sjælen«, måske fordi han ikke kan forestille sig det suverænt individuelle som artikuleret sammen med »det maskinelle«, sammen med en almen logik for det psykiske. Først *Spinoza* tager den fulde konsekvens af identificeringen af sjæl og psyke og hævder i sin afhandling »Om forstandens forbedring« (1660)

»at ånden virker efter bestemte love, ligesom en slags åndelig automat.«⁴⁴

Spinozas hovedværk var det omfattende efterladte skrift, med den provokerende titel »*Etik*, fremstillet efter den geometriske metode« (1677, *Ethica, more geometrico demonstrata*). I dette værks bind III (der omhandler passionerne) forekommer følgende programmerklæring, der selv i dag virker chokerende i sin rationalisme og »antihumanisme«:

»og jeg vil betragte de menneskelige handlinger og drifter som var der tale om linjer, overflader og rum«⁴⁵

Psykoanalysen kan, især med dens præcisering hos Lacan, betragtes som

en indfrielse af dette program. Ikke blot i kraft af psykoanalysens rationalisme og anti-humanisme hos Freud og Lacan, men også fordi Lacan i de senere år søgte at formulere problematikken omkring »le parletre« og subjektets logiske stilling som en ren *topologisk* problemstilling. For sit undrende publikum i Baltimore kan Lacan således nævne, at noget af det der optager ham er, at finde ud af hvilken abstrakt overflade der vil kunne spaltet på netop den måde som karakteriserer subjektets spaltning. Lacan erklærer allerede sin gæld til Spinoza i sin doktor-afhandling fra 1932 (De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité) hvis motto udgøres af et citat fra Spinozas Etik. I sin *Ecrits* referer Lacan bl.a. til *Spinozas sandheds-begreb*, og jeg tror, at dette er et afgørende udgangspunkt for Lacans særegne epistemologiske position.

7. »Jeg siger altid sandheden«

Jeg kan ikke her gøre rede for Lacans »epistemologiske position« som sådan, men skal blot antyde Spinozas betydning for denne position, som jeg tror er radikalt forskellig fra de positioner man ellers plejer at identificere ham med. I hvert tilfælde ifølge min yderst begrænsende og foreløbige forståelse af Lacan på dette punkt⁴⁶.

En ting, som jeg tror man må gøre sig klart her, det er at *sandhed* ikke vedrører et udsagns »overensstemmelse« med noget uden for sproget, som udsagnet skulle *referere* til, men tværtimod vedrører *sandhed* alene de sproglige forestillinger (hos Spinoza: »ideerne«), idet sandhed bestemmes som *en forestillings overensstemmelse med sit begreb*. Men en sand forestilling er altså ikke identisk med men forskellig fra sin genstand⁴⁷.

Det betyder *ikke*, at der ikke er en verden uden for sproget, eller at vi ikke kan have en viden om denne verden etc. Det medfører altså ikke en »idealistisk« position i denne forstand. Derimod betyder det i Lacans brug af Spinoza, at sandhed altid er *sandhed i talen*. Dette forhold er uløseligt knyttet til erkendelsen af *realiteten* som noget aktivt medkonstrueret af subjektet, det vil sige realiteten som *psykisk realitet for et subjekt*, – hvad der i sidste ende ikke betyder andet end at vort »forhold til verden« eller snarere »væren i verden« altid er sprogligt formidlet.

Descartes indså, at forestillingerne i sig selv hverken var sande eller falske:

»Betragter man forestillingsbillederne i sig selv, og uden at henhøre dem til noget andet, der er forskelligt fra dem, så kan de strengt taget ikke være falske; thi hvadenten jeg forestiller mig en ged eller en kimære, så er det ikke mindre sandt at jeg forestiller mig den sidste, end at jeg forestiller mig den første.

Ej heller behøver man at frygte det falske i tilbøjeligheder eller ønsker. Thi selv om jeg kan ønske noget godt eller endog noget, som aldrig vil ske, så er det dog ikke af den grund mindre sandt, at jeg ønsker det.

Og Descartes konkluderer, at der hvor tanken kan »gå fejl«, er når den fælder domme om disse forestillingers *reference*.

»Altså er det kun, når jeg fælder domme, at jeg må passe på, at jeg ikke tager fejl. Den alvorligste fejl, der også er den almindeligste, består i, at jeg fælder domme, som går ud på, at mine forestillinger ligner eller har samme form som de ting, der eksisterer uden for mig.«⁴⁸

I sine hysteri-analyser stødte Freud mod denne problematik, dvs. mod *realiteten af det som hverken er sandt eller falsk*⁴⁹ og som Lacan kalder *sandheden i talen*⁵⁰.

Freud havde først en formodning om at hans kvindelige patienters beretninger om seksuelle overgreb i barndommen slet og ret var »i overensstemmelse med« det, der havde fundet sted i deres livshistorie. Senere blev han ledt til at formode (man kan følge denne udvikling i Freuds breve til Fliess fra de første antydninger af »forførelsesteorien« i brev 29 til vendepunktet, med Freuds *tvivl* i brev 67 og 69, – det er da sidst i 1897), at disse kvinder ikke slet og ret har »talt sandt«. Freud kunne ikke *tro*, at seksuelle overgreb skulle være så hyppige, som disse beretninger lod ane, idet det måtte betyde, at perversitet over for børn var yderst almindelige (for kun under særlige omstændigheder ville det resultere i hysteri). Freud kunne ikke *tro* på eksistensen af alle disse perverse fædre. Om han gjorde ret heri er ikke afgørende. Det centrale her er, at Freud samtidig fremførte sin erfaring (fra drømme-analyserne), at der ikke i det ubevidste kunne skelnes mellem det, der havde fundet sted og den »med affekt besatte fiktion« (brev 69 til Fliess). Fra dette punkt begyndte Freud at arbejde med »realiteten af det som hverken er sandt eller falsk« (Lacan).

Disse kvinder *kunne ikke tale om deres livshistorie på anden måde end ved aktuelt at forholde sig* til den, hvilket involverede både erindringer, fantasier og begær. Der kunne således ikke være tale om at »livshistorien selv« kunne træde ind på scenen som en slags »Ding an sich«, men kun om *fortalt livshistorie*, – en fortælling.

Jeg må hellere igen præcisere, at dette ikke betyder, at Freud eller Lacan hævder, at der ikke er en livshistorie som har *fundet sted*, men at denne altid kun foreligger for subjektet som en tænkt eller fortalt livshistorie. Men herved bliver der også noget »fortænkt« over denne livshistorie (jvf. Freuds begreb om neurotikerens »familieroman«). Den vil *altid allerede* ikke slet og ret dreje sig om vort forhold til verden, men om vor refleksion over den. Og denne refleksion vil således være et forhold til dette forhold, men *som* en måde at tale/tænke på *i* en måde at leve på. Refleksionen vil altid allerede være *inkluderet* i livshistorien selv, næsten som når Freud siger om bevidstheden, at den er en indre, mindre kreds i det ubevidstes tørre kreds (samme sted hvor Freud i »Drømmetydning« hævder det ubevidste som det egentligt, reale psykiske).

Men hvis hysterikernes tale »om« deres livshistorie således *ikke* skal ses som et udtryk for det der havde »fundet sted« i empirisk forstand, men som udtryk for deres forhold til livshistorien som en individuel fiktion (i en tale som så selv »skriver historie«, selv indgår i og udbygger eller omformer denne fiktion), ja så talte de netop herved sandt. Der var ikke tale om *løgn*, ikke om et bevidst bedrag. Tværtimod var der tale om nogle subjekter som slet og ret *sagde*, hvad de havde på sinde, hvad de havde i sindet, og heri kan de kun tale sandt. Beretningerne om seksuelle overgreb var virkelig udtryk for fantasier i forhold til faderen, *men* måske også samtidig udtryk for *noget andet* (fx. det aktuelle forhold til analytikerens). Og det er måske heri problemet ligger. For hvori består egentlig *det falske* i hysterikernes beretninger hvis vi hævder, at de ikke kan andet end at »sige sandheden«? Måske i dette at de ikke kan sige *hele sandheden*. Måske i et sådant *misforhold* ved deres forhold til deres egen livshistorie, som *viser sig* i deres tale *om* den, – nemlig i *symptomerne*, i det der forties, i fortællelserne, i de kropslige metaforer som de hysteriske konversioner udgør (jvf. »Studien über Hysterie«) i alle »hverdagslivets« små »psykopatologier«.

Det er i en sådan sammenhæng at Lacan, så vidt jeg har forstået, kan sige: »Jeg siger altid sandheden« (Je dis toujours la vérité)⁵¹. Det betydere altså ikke, som man kunne tro, at han nødvendigvis altid »taler sandt« i betydningen »at have ret« (i forhold til det han måtte tale om), men det betyder, at sandheden nødvendigvis er noget der tales: »Jeg siger altid sandheden«. Det er noget andet med *skriften*. Den er snarere knyttet til en *viden* end til sandheden. Sandhed gives der kun i en aktuel tale, som en faktisk sigen⁵².

Men først og fremmest siger man sandheden, sådan som man *kan*, og det vil sige *delvist* (en partie). Men alligevel præsenterer det sagte sig som en helhed, som *et Alt*. Og det er heri problemet ligger. Der er heri man »tager fejl«. *For man kan ikke sige Alt*, men kun »ikke Alt« (pas toute). I den analytiske dimension (Lacan siger »dit-mension«, fordi det er en talt-dimension) er det et udgangspunkt, at man ikke kan sige alt, og at det der siges ikke kan have universel gyldighed⁵³.

Det er altså i analysen ikke en »bekendelse« af den art, vi kender som en »tilståelse« eller som *vidnets* position i retslokalet i de amerikanske TV-krimier, hvor vidnet med hånden på biblen må love: »to say the truth, and *nothing but the truth*, so help me *God*.« Dette er snarere en iscenesættelse af videnskabens problematik, hvor »sand viden« netop er et spørgsmål om jurisdiktion.

Den her antydede opfattelse af sandhed står i gæld til Spinoza. For Spinoza er forestillingernes karakter af »falskhed« alene et spørgsmål om deres isolation, om den *begrænsede* sammenhæng de er sat i: »Falskhed består i en erkendelsesmangel, som de inadækvate eller stykkevis og forvirrede idéer indeholder«, hedder det i hans Etik⁵⁴. Og i afhandlingen »Om forstandens forbedring« hedder det:

»Derfor består falskhed alene deri, at der bekræftes noget om en ting, der ikke er indeholdt i dens eget begreb, som vi har dannet . . . For når vi bekræfter noget om en ting, som ikke er indeholdt i det begreb, som vi danner om den, så viser det en mangel ved vor erkendelse, eller at vi her ligesom lemlestedede og skamferede tanker eller idéer . . .

Hvis det altså ligger i et tænkende væsens natur at danne sande eller adækvate tanker, som det ser ud til ved første øjekast, så er det sikkert, at der kun opstår inadækvate idéer i os, *fordi vi udgør en del af et tænkende væsen, hvis tanker udgør vor ånd, men nogle i deres totalitet, andre kun delvist.*«⁵⁵

Jeg har her måtte springe Spinozas argumentation over, men måske er parallellen til den psykoanalytiske problematik alligevel antydet. For Spinoza er den individuelle psyke ikke nogen totalitet i sig selv, men »en del af et tænkende væsen«. Dette væsen er hos Spinoza bestemt som *Gud*, men i betydningen Gud identisk med verden som sådan. Imod Descartes søger Spinoza en identitets-hypotese mellem sjæl og legeme: de er blot to *sider* af den samme *genstand*. Men denne genstand er ikke en totalitet i sig selv, – dens bevidste tanker er så at sige kun en del af *den Andens* tanker, – for nu at (for-)dreje Spinoza over mod Lacan, som på et tidspunkt »definerede« det ubevidste som

»denne del af den konkrete diskurs der, for så vidt den er transindividuel, ikke står til subjektets rådighed til at genoprette kontinuiteten af dets bevidste diskurs.«⁵⁶

Der opstår her bl.a. et problem som vedrører forholdet mellem talen og det diskursive, som jeg her må undertrykke, da det ligger uden for artiklens rammer at forsøge at gå ind herpå.

8. Om Gud for så vidt at han ikke kan bedrage os

Descartes blev som nævnt grebet af tvivl, efter at han i 1628 havde udarbejdet sine »Regler« og i 1637 sin »Om metoden«. Det forekom ham nemlig, at de mest indlysende sandheder måtte være *givet af Gud* og dermed også *garanteret* gennem Gud. Så vidt så godt, så længe han vel at mærke tog det for givet, at Gud var almægtig, alvidende og god, – og at han overhovedet eksisterede. Men hvordan kunne han selv, Descartes, vide dette med sikkerhed? Han indledte derfor en række »Metafysiske meditationer« (1641) med det formål at frigøre sig fra tidligere vane-tænkning, og på ny at

»få fat på noget stabilt og konstant i videnskaberne.«⁵⁷

Fra *astronomien* vidste Descartes, at teorien kunne vise, at verden som den tager sig ud for den umiddelbare betragter kunne være en illusion, og han

havde selv i »Om metoden« beskæftiget sig med optiske illusioner i et af de exemplificerende essays (om regnbuen etc.). Han går nu videre og reflekterer over det selvbedrag, man er underlagt i *drømme* hvor alting forekommer lige så virkeligt som i det vågne liv. Problemet er nu om vi har nogen sikre »kendetegn« for at skelne mellem drøm og virkelighed. Descartes svarer i første omgang nej. Og fortsætter med matematikkens »evige sandheder«, – for hvorfor ikke spørge om muligheden af *det universelle bedrag*? Det vil sige en verden, hvor Gud udvirkede at *alt* kunne være anderledes, end vi anså det for at være:

»Og ligesom jeg undertiden skønner, at andre tager fejl, selv på de områder, som de mener de er mest fortrolige med, således udvirker han måske, at jeg tager fejl, hver gang jeg adderer 2 og 3, eller tæller siderne i et kvadrat, eller fælder domme på områder, der er endnu simple, hvis man da kan forestille sig noget mere simpelt. Måske har Gud ikke villet, at jeg blev bedraget på denne måde, thi han siges at være algod. Og dog: dersom det er uforeneligt med hans godhed at have skabt mig sådan, at jeg altid tager fejl, så er det også uforeneligt dermed at tillade at jeg blot tager fejl af og til; men at han tillader det kan jeg ikke være i tvivl om.«⁵⁸

Descartes åbner derfor op for det makabre metafysiske perspektiv: det universelle bedrags mulighed. Og det er for at undersøge denne mulighed, at han opstiller sin »dæmon-hypotese«:

»Jeg antager derfor, at der eksisterer – ikke en virkelig Gud, der er sandhedens udspring, men – en vis ondsksfuld dæmon, der er lige så bedragerisk som han er mægtig, og som af al magt søger at narre mig. Jeg vil antage, at himlen, luften, jorden, farverne, figurer, lyde og alle de ydre ting vi ser, kun er illusioner og bedragerier, som han benytter sig af for at opstille fælder for min godtroenhed . . .

Men dette forehavende er møjsommeligt, og en vis dovenskab drager mig umærkeligt tilbage mod dagligdagens vanetænkning.«⁵⁹

Men Descartes viser herefter, at bedraget ikke kan være universelt, for hvis der skal være et bedrag, så skal der også være – ikke bare en bedrager – men også én der bliver bedraget; og da dette ikke kan betvivles kan bedraget ikke være universelt. På denne måde fører tvivlen Descartes fra hypotesen om det universelle bedrag til hævdelser af, at der i det mindste eksisterer et eller andet som tvivler, og da tvivl er tænken, – at der eksisterer et eller andet, der tænker, og som opfatter sig som et muligt offer for bedrag.

I sine seminarer om psykoserne (1955-1956) kommer Lacan også ind på spørgsmålet om *den Anden* som noget der er i stand til at lyve og simulere, og dermed introducerer han *bedraget* i det intersubjektive.

Spørgsmålet om det universelle bedrags mulighed kan nemlig ikke bevarer som en ren filosofisk problematik. Det er muligt *at tvivle om alt* som filosofisk position (de omnibus dubitandum) som hos Descartes og Nietz-

sche, uden at tvivlen ytrer sig som en »fundamental mistillid« til de andre, som den kan være udbygget i den paranoide psykose. Men man skal på den anden side nok være egopsykolog eller anden normativ psykolog for at nære en sådan »fundamental tillid« (»basic trust«) til *realiteten*, at man *uden at tvivle* vil kunne skelne skarpt mellem filosofi og psykopatologi. Paranoikerne kan ofte være flittige systembyggere og filosofere over »verdensordnen« og Guds eksistens og beskaffenhed (jvf. Daniel Poul Schreber hvis selvbiografi, »Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken«, 1903, kommenteres udførligt af Freud og Lacan). Det drejer sig således både i filosofien hos en Descartes og i Schrebers delirerende tekst om *at sikre subjektet en adgang til en realitet*. En sådan realitet er altid en funktion af talen, og i denne forstand givet af den Anden/Gud (Guds *ord* er som bekendt *lov*). Men når nu den Anden samtidig er stedet for bedraget?

Det er her Lacan hævder, om forholdet mellem subjektet og den Anden, at hvis dette forhold skal give subjektet en adgang til en realitet, som kan sikre dets eksistens, så må der i den Andens felt være et område med *reelle* objekter. Og det betyder, at der *et eller andet sted må være et eller andet som ikke bedrager*. Lacan fremhæver her, at der er et forhold mellem intersubjektivitetens struktur og dette reelle, idet det omvendt kan hævdes, at den fundamentale struktur som gør subjektets tale til *en tale der kan bedrage* må modsvares af, at der et eller andet sted findes et eller andet som ikke bedrager – der må være *et element af ikke-bedrag* (un élément non trompeur) for at talen overhovedet kan være sådan indrettet, at den er en tale, der kan bedrage⁶⁰.

Men hvad dette element er kan variere. Lacan mener, det er en kulturel variabel. Lacan »definerer« bl.a. det reelle ved at sige, at det er *det, der altid vender tilbage til samme sted*. En formulering der så vidt jeg forstår er knyttet til Freuds begreb om *gentagelses-tvungen*.

Det er til et sådant reelle, at dette element af ikke-bedrag må knyttes, og Lacan mener, at det i de tidligere kulturer blev varetaget af himmellegemerne, som objekter der uvægerligt »vendte tilbage til samme sted« og dermed *sikrede* »verdens-ordnen«, garanterede den i et sådan fast holdepunkt, som samtidig sikrer individerne en adgang til en realitet, en realitets-forankring. En vidtløftig hypotese måske, som Lacan så modstiller med hele den jødisk-kristne kultur, hvor religionen og videnskaben overtager realitetsforankringen, mens der før var en slags enhed af religion og videnskab (i en »astronomi« etc.). I den jødiske-kristne kultur er dette element af ikke-bedrag knyttet til *Naturen* og til *Gud*, men under begge disse størrelser ligger der et fælles princip: *Loven*. Dette ses særlig tydeligt hos de naturforskere der ikke har udgrænset deres religiøse forestillinger, således hos en Newton eller en Einstein. Einstein skulle have sagt, at Gud måske er ond, men han er i alt fald *ærlig*, – dvs. vi kan *stole på Naturen* som et sådant »stabilt og konstant« holdepunkt, – Naturen bedrager os ikke.

Efter at have sluttet, at vi ikke kan bedrages universelt, fortsætter Des-

cartes sine »meditationer« med at spørge sig selv, hvordan det nu kan være, at vi *overhovedet kan bedrages*? For hvis vi er sat af Gud, som er et fuldstændigt væsen, hvordan kan han så lade os fejle? Descartes svarer oplagt, at da mennesket netop ikke er årsag til sig selv kan det ikke være fuldstændigt, – det vil kun mangelfuldt, kun delvist kunne begrunde sine tanker og følelser og handlinger. Og var vi fuldstændige væsner, totaliserede, så var vi også ens efter en norm (Guds), og ville have mistet vor egenart.

En værre gang snik-snak kan man mene, men den indeholder dog den radikale erkendelse, at hvis der overhovedet er noget, der hedder autonomi og frihed i menneskelivet, så er det i kraft af en aldrig svigtende evne til at fejle. Man kan ønske sig *ikke at fejle* (jvf. Descartes: »og jeg har altid haft et ekstremt ønske . . .«), men man kan ikke logisk set ønske sig *ikke at kunne fejle*, – for en sådan utopisk position ville samtidig ophæve enhver autonomi, og paradoksalt nok sætte selve subjektets mulighed for et forhold til sandheden over styr.

Lacan drager denne konsekvens til sit yderste, når han i et oplæg til en psykiatrisk kongres hævder, at *galskaben* ikke markerer en svaghed ved individets »organisme« men tværtimod er en »permanent mulighed«, der følger af en »brist« i dets bestemmelser, og fortsætter:

Langt fra at være en »krænkelse« af friheden, er den (galskaben) dens mest trofaste følgesvend, den følger dens bevægelser som en skygge. Og menneskets eksistens, kan ikke alene ikke forstås uden galskaben, men det ville slet ikke være menneskets eksistens hvis den ikke i sig bar galskaben som grænsen for sin frihed.«⁶¹

Og hvorfor ikke give Freud det »sidste ord«, med en lakonisk bemærkning om selvrefleksionens perspektiv (men det kan læses på flere måder):

»Så snart man spørger sig selv om livets mening og værdi er man syg.«⁶²

9. Afslutning

Det har været en meget filosofisk problemstilling, jeg har taget op, og jeg vil tro, at mange har svært ved at se »hvad man skal bruge det til?« Spørgsmålet er rimeligt nok, men det er et spørgsmål, man stiller til *viden*. Og her har jeg netop ville problematisere *subjektet for viden*, som relevant for en psykologisk videnskab, der vil være reflektiv. Ikke desto mindre præsenterer denne artikel sig også som *en viden*, og det *tror* jeg skyldes, at jeg *som del* af et Universitet stadig vil *overbevise* gennem at »lave teori«. I den forstand er min egen erkendelses-interesse her altså ikke selv analytisk, – jeg taler *om* det analytiske.

Jeg har søgt at tale lige så meget *med* Descartes som *mod* Descartes. Og hvorfor nu det? Er Descartes ikke forlængst overskredet i den sikre akkumulation af viden, som han selv gav et metode-bidrag til?

Nej. Den Descartes som især taler i »Metafysiske meditationer« søger ikke at bidrage til nogen *akkumulering* af viden. Men var hans formål med tvivlen da ikke at nå frem til viden? Nej. Tværtimod var viden hans udgangspunkt, inden han indtog en *skepticistisk* holdning. Han var allerede på højde med sin tids viden og havde derfor ikke noget mål i blot at nå frem til *mere viden*. For der nok af viden, – og der har altid været nok af viden, som Lacan provokerende påstår⁶³. Men hvad var så meningen med hans skepticisme? Ifølge Lacan at søge at få et reflekteret forhold til den viden, han allerede havde, og måske at finde en vej i denne viden, – måske en vej ud af problematikken mellem *tro* og *viden*, som også synes at ligge til grund for hele Spinozas projekt. Personligt betød det for Descartes en social tilbagetrækning i forhold til det videnskabelige og religiøse *fællesskab*, men dette forstod han ikke som noget, der generelt »måtte gøres«: det var *hans* »metode«. Jeg tror ikke, at vi i dag har nogen grund til at føle os hævet over problematikken omkring tro (i betydningen af »formodninger« og af en »etik«) og viden. Vores diskussioner om politik og videnskab, teori og praksis etc. har heller ikke noget meta-sprog at være i.

NOTER

1. Det er ikke fordi psykoanalysen har udelukket det genetiske perspektiv, tværtimod har det været en fremherskende tendens, at det genetiske har fået prioritet over det logiske, – ja at psykoanalysen som sådan har været tolket som en udviklingspsykologi. Med hensyn til Lacans arbejde, så har han selv i sin tidlige produktion bidraget til en revision af de herskende forestillinger om subjektets genese. Jævnfør hans intervention på en psykoanalytisk kongres i 1936, som er refereret i hans »Spejlstadiet som danner af Jeg-funktionen« (medtaget i det danske udvalg af Lacan-skrifter: »Det ubevidste sprog«, København 1973), som han senere ønsker at se som en strategisk intervention mod den tilpasnings-ideologi som forestillingen om et »autonomt jeg« var og stadig er knyttet til i psykoanalysen:

»Vi vil ikke her gentage vort begreb om »spejlstadiet«, som var vort første fremstød mod antagelsen om et *autonomt jeg*, en teori hvis akademiske restaurering retfærdiggjorde det vrøvl, der med dens støtte serveredes i en behandlingssituation, som selv var afsporet henimod en blot stræben efter patientens sociale tilpasning: et teoretisk frafald, som må ses i forbindelse med gruppens splittelse under krigen og dermed en eminent praksis' reduktion til en pure blåstempling af *the american way of life*.« (Lacan 1960, cit. fra »Det ubevidste sprog«, p. 179).

- Jeg skal ikke her gøre mig klog på en eventuel »fase-opdeling« af Lacans produktion, men det forekommer afgørende, at han i sin senere produktion prioriterer spørgsmålet om subjektets logiske stilling frem for spørgsmålet om dets genese. Jeg vil ikke her tage stilling til om det eventuelt er muligt at rekonstruere spørgsmålet om subjektets genese ud fra en position der prioriterer spørgsmålet om subjektets logiske stilling.
2. Hans »hovedværk« må betragtes at være de 24 bind seminar-udskrifter fra 1953 til 1981, som er under udgivelse (og hvoraf der foreløbig kun er kommet 5), og som i sin form altså er talte forelæsninger, mere end skriftlige fremstillinger. Hertil kommer at Lacan i 1966 udsendte et bind med forskellige artikler og forelæsnings-udkast til psykoanalytiske kongresser etc., – et bind uden på hvilket han »ikke kunne finde på andet at skrive end ordet *Skrifter*« (nemlig titlen på bogen: »Ecrits«). Og ikke fx. »*Teorien* om det Ube-

- vidste«, eller hvad man nu kunne tænke sig. Lacans »Ecrits« er med en typisk Lacan-vits hans (stort set) eneste skriftlige »poubellication«, – en fortætning af ordene »publicati-on« (: udgivelse, offentlig bekendtgørelse) og »poubelle« (: skraldespand). Udtalelserne stammer fra afsnittet om det skriftliges funktion i analysen i hans *Seminaire 1972-1973* (Livre XX, p. 29).
3. »Parlêtre« er en neologisme (ordnydannelse) der fortætter verbet for at tale »parler« med verbet for at være »être«.
 4. Lacan skelner mellem *det reelle* (som *ikke* er det samme som realiteten), *det imaginære* og *det symbolske*, – og i de senere år er *symptomet* indført som et fjerde element, der skulle holde de andre sammen på en specifik måde. En definition af disse størrelser ville involvere hele Lacans problematik, og jeg vil derfor afstå fra et sådant forsøg her, men nøjes med at henvise til et forsøg på at introducere (dele af) Lacans problematik, – nemlig Samuel Webers »Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse« (Frankfurt M. 1978, Ullstein).
 5. Den begrebslige bestemmelse ville her være det Lacan kalder *begæring*. Et begreb der indgår i hans »begærs-dialektik«, hvor der skelnes mellem *behov* (besoin), *begær* (désir) og *begæring* (demande). For ikke at sprænge rammerne for denne fremstilling har jeg søgt at udelukke denne problematik. Forholdet mellem denne »begærings-dialektik« og overføringen er fremstillet af Erik Svejgård i artiklen »Overføringen og den ubevidste realitets ageren« i *Exil* 1976, nr. 31-32.
 6. Ifølge Lacan er overføringen på spil over alt hvor der impliceres et »subjekt der formodes at vide«, jvf. Lacan *Seminaire* 1964, (Livre XI).
 7. Jvf. P. Julien 1981, p. 105 samt Lacans forelæsning på Yale University, 24 november 1975 (i *Scilicet* 1976, 6-7, p. 12) hvor Lacan morer sig over en amerikansk logiker, der kraftigt *tror* at kunne finde sikre kriterier for at adskille *tro* og *viden* i sin bog herom: »Knowledge and Belief«. Lacan hævder videre, at man i løbet af analysen *finder* en vej, som hverken har noget at gøre med at kende til, med en bevidst viden, eller med troen, nemlig idet man blot *siger* det man virkelig har *på sinde* (: en disant seulement ce qui est réelement dans son esprit). Hvordan dette skulle være en »vej ud« af problemet omkring tro og viden, indser man først, når man har beskæftiget sig med Lacans begreb om *sandhed*, som noget der hører *talen* til, jvf. afsnit 7 i denne artikel.
 8. Det drejer sig om en forelæsning Julia Kristeva har holdt i New York med netop denne titel: »Der er ikke nogen (be)hersker af sprog«, – trykt i *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 1979, 20.
 9. Per Aage Brandt: »Skriftens umulighed« i *Teori og Praksis* 1981, 9, p. 105.
 10. »Il ne faut pas convaincre. Le propre de la psychanalyse, c'est de ne pas vaincre, con ou pas« Lacan i *Seminaire 1972-1973* (Livre XX, p. 50).
 11. P. Julien 1981, p. 103-104.
 12. Jvf. Lacan i *Seminaire 1955-1956*, (Livre III, p. 76).
 13. SAMCDA står for »La Société d'assistance mutuelle contre le discours analytique«, dvs. noget i retning af »Foreningen for gensidig støtte imod den analytiske diskurs« Lacan i »Télévision« 1974, p. 27.
 14. Jeg gør her brug af nogle talemåder som Laurits Lauritsen indførte i et oplæg i »Psyko-semiotik-kredsen« i København, d. 21-4-81.
 15. Jvf. Lacans behandling af »Jeg lyver« -paradokset hvor der indføres en skelnen mellem den, der faktisk hævder at være i gang med eller have narret den anden (og den instans der hævder dét, placeres som subjekt for *udsigelsen*) og så den der refereres til i udsagnet, dvs. konkret markeret af ordet »jeg« i sætningen, (og denne instans placeres som *udsagnets subjekt*), Lacan i *Seminaire* 1964, (Livre XI, p. 127-128). I forhold hertil tager *den formelle logisk* fejl (i opstillingen af paradokset: hvis jeg lyver, taler jeg ikke sandt, altså er det ikke sandt at jeg lyver, altså taler jeg sandt . . . osv.) fordi den *udgrænser det talende subjekt* fra problemstillingen (jvf. også Wilden: *System and Structure*, 1972, p. 104). I daglig dialogisk tale forstår vi godt dette (jeg udsigelse siger til dig): »Jeg udsagn lyver«.

16. Her citeret fra Kresten Nordtoft: »Søren Kierkegaard. Bidrag til kritikken af den borgerlige selvoptagethed« (København 1977).
17. Lacan i *Ecrits*, p. 835.
18. Jvf. Lacan i *Seminaire* 1964, (Livre XI, p. 172).
19. Sådan som der er tilfældet med Althussers (mis-)brug af disse bestemmelser i sin ideologiansats (Louis Althusser: *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, 1970) hvor subjektet netop ikke er spaltet, men rest-løst »går op« i en imaginær identifikation ifølge ideologibestemmelsen. Jeg har kommenteret dette problem i et arbejdsrapport »Ideologi eller magt som subjekt-konstituerende proces? En note om nogle analoge figurer hos Althusser og Foucault« (1980, ikke publiceret).
20. Lacan i *Seminaire* 1964, (Livre XI, p. 115).
21. Jeg må igen her afstå fra at definere eller nærmere redegøre for den imaginære identifikation og dens forhold til jeg-et, men vil igen henvise til Samuel Webers udmærkede bog (i denne sammenhæng specialt kap. II, VI og VII). Den engelske filmteoretiker Jacqueline Rose har skrevet en artikel om »The imaginary« (i C. MacCabe: *The Talking Cure*, London 1981) som både benytter Lacans tidlige og senere forelæsninger og artikler omkring der imaginære. Ole Andkjær Olsen har redegjort for problematikken omkring »spejl-stadiet« i sin artikel om signifiant-begrebet hos Lacan (i antologien *Subjekt og Tekst*, 1974 GMT).
22. F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, i *Werke* (München 1966), II, p. 580-581.
23. S. Freud: *Die Traumdeutung*, i *Studienaugabe* (Frankfurt, M. 1972), II, p. 580.
24. Lacan i *Ecrits*, p. 516-517 og »Det ubevidste sprog«, p. 106.
25. Jeg tillader mig her at indskyde et afsnit, der som helhed udgøres af et udsnit af en forelæsning Lacan holdt i oktober 1966 ved et symposium om »The Languages of Criticism and the Sciences of Man« ved Johns Hopkins universitet i Baltimore. Lacans oplæg havde titlen »Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever« og blev holdt delvis på fransk, delvis på engelsk. Når jeg har valgt at citere fra den her, er det for at illustrere hvordan Lacan over for et amerikansk publikum som må »formodes ikke at vide« (besked med psykoanalysen ifølge Lacan) kan tematisere refleksivitets-problematikken på en måde, der er mere »poetisk« eller »personlig« end den er »teoretisk«. Lacans oplæg er optrykt i R. Macksey, E. Donato (eds.): *The Structuralist Controversy* (Baltimore 1972).
26. oversættelse af »barred«, – en term der henviser til »brækstregen« i den Saussure'ske algoritme, som Lacan kaldet det, nemlig formaliseringen af forholdet mellem Signifian (S) og Signifié'en (s) i hvad Saussure forstod som et »tegn«: $\frac{S}{s}$
- men som Lacan læser som afspærringen af den signifierende proces fra den bevidste mening, den har som effekt. Se nærmere artiklen om »Bogstavens instans i det ubevidste« (i »Det ubevidste sprog«), samt note 29 neden for.
27. Jvf. Descartes' »dæmon-hypotese«, som beskrevet senere i denne artikel, afsnit 8.
28. Oversættelse af »plays a game with«.
29. Oversættelse af »fading«. Med »*subjektets fading*« betegner Lacan subjektets tendens til at »forsvinde«, »fade ud« som *bevidsthedens og meningens subjekt* netop *under* den signifierende proces, den signifianternes bevægelse, som er væsentligt subjekt for det psykiske, dvs. er det egentlige subjekt. Til uddybning hedder det senere i Lacans Baltimoreforelæsning: »Alt som er sprog er lånt fra denne andethed og det er derfor, at subjektet altid er en hensvindende størrelse (a fading thing) som løber under signifianternes kæde. For definitionen på en signifiant er, at den repræsenterer et subjekt – ikke for et andet subjekt – men for en anden signifiant. Det er den eneste mulige definition på signifianten som forskellig fra tegnet. *Tegnet* er noget der repræsenterer noget for nogen, men *signifian* er noget der repræsenterer et subjekt for en anden signifiant. Konsekvensen er, at subjektet forsvinder . . . mens der under den anden signifiant fremkommer det der kaldes mening eller betydning; og herefter dukker andre signifianter op og andres betydninger.« Lacan i Macksey, Donato (eds), op.cit., p. 194 (mine fremhævelser).

30. Oversættelse af »the mind«.
31. Her citeret fra P. Julien 1981, p. 113.
32. Jvf. Jonathan Rée: »Descartes« (London 1974), p. 19.
33. Descartes: »Regler« i den danske Descartes-udvalg i Berlingske Filosofi Bibliotek, »Descartes« (København 1966), p. 59.
34. »Descartes« (København 1966), p. 148-164.
35. Genoptrykt i Warren S. McCulloch: »Embodiments of Mind« (MIT 1965).
36. Anthony Wilden: »System and Structure« (London 1972), p. 91.
37. Jvf. Per Aage Brandt: Skriftens umulighed, *Teori og Praksis*, 1981, p. 109-110 hvor det, også mod *materialismen* som *mathesis*, hedder:
 »For intet garanterer denne verdens tænkelighed i almindelighed; matematikeren må arbejde hårdt for at få sine skriblerier til at lukke sig i *en* kalkyle, *en* logik . . . En åben, uafsluttelig, fragmentarisk matematik, en inkonsistent kalkyle sætter hele ontologien på spil. Vanviddet er i praksis materialistens daglige udsigt. Kvinden hans mareridt. Kunsten hans afskrækkende påmindelse om, hvor galt det kan gå.« (Jvf. Julia Kristeva om de tre udfordringer for den analytiske tænkning).
38. Den amerikanske oversættelse af »Les mots et les choses« (1966) blev kaldt »The Order of Things« (New York 1973), angiveligt fordi der allerede var udsendt to bøger med titlen »Words and Things«. Også i bøgernes univers må der være »orden i tingene«!
 Foucault behandler rationalismen og spørgsmålet om *mathesis* i Kap. 3, VI.
39. »In einer fleissigen Nacht der verflossenen Woche . . . haben sich plötzlich die Schranken gehoben, die Hüllen gesenkt, und man konnte durchschauen von Neurosendetail bis zu den Bedingungen des Bewusstseins. Es schien alles ineinander zu greifen, das Räderwerk passte zusammen, man bekam den Eindruck, *das Ding sei jetzt wirklich eine Maschine und werde nächstens auch von selber gehen.*« Freud: »Aus den Anfängen der Psychoanalyse« (Frankfurt M. 1962), p. 115.
40. »Descartes«, p. 142-143.
41. »Descartes«, p. 190.
43. Jvf. J. Rée, p. 121-123.
44. »Spinoza«, p. 61.
45. Citeret fra R. Misrahi 1982, p. 80, der diskuterer forholdet mellem Spinoza og Lacan.
46. Jeg har således ikke forstået Lacans topologiske overvejelser og Lacan-skolens (eller dele af dens) forsøg på at formulere præcise psykoanalytiske erfaringer i »*mathemes*«, jvf. Descartes!
 Med hensyn til Lacans epistemologiske position så er hans begreb om *viden* også udviklet i en kritik af Hegel (især af »Åndens fænomenologi«, 1807), ligesom han begreb om *sandhed* er påvirket af Heidegger (Lacan oversatte to artikler herom af Heidegger til fransk i 1956). Både Hegel og Heidegger er her søgt holdt uden for problematikken for ikke at sprænge fremstillingen.
47. Jvf. »Spinoza«, p. 40 og Lacan: *Ecrits*, p. 154.
48. »Descartes«, p. 150.
49. altså hverken sandt eller falsk i empiristisk forstand.
50. Jvf. Lacan: *Ecrits*, p. 256.
51. Lacan: *Télévision*, p. 9.
52. Jvf. Lacan, *Scilicet* 1976, 6/7, p. 43 og P. Julien 1981, p. 103.
53. Lacan, *Scilicet* 1976, 6/7, 42-44 og *Télévision*, p. 9.
54. »Spinoza«, p. 19.
55. »Spinoza«, p. 55-56.
56. Lacan: *Ecrits*, p. 258.
57. »Descartes«, p. 133.
58. »Descartes«, p. 136.
59. »Descartes«, p. 137-138.
60. Lacan: *Seminaire 1955-1956*, (Livre III, p. 75-82).
61. Lacan: *Ecrits*, p. 176.

62. Freud i et brev til Marie-Bonaparte, her citeret fra P. Julien 1981, p. 106.
 63. Lacan: Seminaire 1964, (Livre XI, p. 202-203).

LITTERATUR

- P. A. BRANDT: »Skriftens umulighed«, i: *Teori og Praksis* 1981, 9.
 R. DESCARTES: »Regler for anvendelsen af menneskets erkendemidler« (1701, posthumt), i: *Descartes* (København 1966).
 R. DESCARTES: »Metafysiske meditationer« (1641), i: op. cit.
 P. JULIEN: »La vérité parle, le savoir écrit«, i: *littoral*, Paris 1981, 1.
 J. LACAN: *Ecrits* (Paris 1966), dansk udvalg: Det ubevidste sprog« (København 1973).
 J. LACAN: Le Seminaire 1955-1956, Livre III, »*Les psychoses*« (Paris 1981), ch. V.
 J. LACAN: Le Seminaire 1964, Livre XI, »*Le quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*« (Paris 1973).
 J. LACAN: Le Seminaire 1972-1973, Livre XX, »*Encore*« (Paris 1975).
 J. LACAN: »*Télévision*« (Paris 1974).
 J. LACAN: »Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines« (1975), i: *Scilicet* 1976, 6/7.
 J. LACAN: »Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever« (1966), i: R. Macksey and E. Donato (eds.): *The Structuralist Controversy* (Baltimore 1972).
 R. MISRAHI: »Spinoza en épigraphe de Lacan«, i: *littoral*, Paris 1982, 3/4.
 F. NIETZSCHE: *Jenseits von Gut und Böse* (1887), i: werke in Drei Bänden, II (München 1966).
 K. NORDENTOFT: »*Kierkegaard*« (København 1977).
 J. RÉE: *Descartes* (London 1974).
 B. SPINOZA: »Om forstandens forbedring« (1660), i *Spinoza* (København 1965).
 S. WEBER: *Rückkehr zu Freud*. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse (Frankfurt M. 1978).
 A. WILDEN: *System and Structure* (London 1972).

