

Sanning, självkunskap och psykisk utveckling i den Freudianska psykoanalysen

(föredrag Korpo filosofidagar 2016)

av Johan Eriksson

I en ofta citerad passage skriver den brittiske psykoanalytikern Wilfred R. Bion att ”den hälsosamma mentala utvecklingen verkar vara beroende av sanning på liknande sätt som den levande organismen är beroende av föda”. I brist på eller i avsaknad av sanning, fortsätter Bion, ”förfaller personligheten” (1965, s.38). Jag inbillar mig att detta är en intuitiv självklarhet för de flesta människor. Och för oss psykoanalytiker är det mer än en intuitiv självklarhet: hela vår kliniska verksamhet, skulle man kunna säga, vinner sin form och karaktär mot bakgrund av övertygelsen att sanningen är själens föda.

I psykoanalysens grundtexter påtalar Freud vid upprepade tillfällen att strävan efter sanning närmast måste betraktas som ett behandlingstekniskt imperativ. Till exempel: ”det analytiska förhållandet grundar sig på sanningskärlek, det vill säga på ett erkännande av realiteten, och utesluter allt sken och bedrägeri” (1937, s.349). Eller: ”den psykoanalytiska behandlingen bygger på sannfärdighet. Däri ligger en god del av dess fostrande verkan och dess etiska värde. Det är farligt att överge detta fundament” (1915, s.194).

Min ambition i det som följer är att om inte besvara så åtminstone påbörja utvecklingen av ett svar på frågan hur man, utifrån psykoanalysens grundtexter hos Freud, ska förstå det filosofiska innehållet i den intuition som säger att sanningen är själens föda. På vilket sätt är sanning förknippad med psykisk utveckling? Eller mer specifikt: varför skulle psykoanalytisk kunskap och sanning gällande vårt eget själsliv innebära att detta själsliv växer och utvecklas?

Men innan jag ger mig in i detta måste jag först försöka säga åtminstone några ord om den inte helt enkla frågan: Vad är överhuvudtaget sanning?

Sanning – att fylla upp sina anspråk

En snabb blick på den vardagliga användningen av begreppet sanning och dess besläktade modifieringar avslöjar att detta långt ifrån är något entydigt begrepp. Till exempel kan vi säga att någon är en sann eller riktig vän, eller en sann människa. Vi talar om sann konst och vi talar om att hysa sann eller äkta kärlek, att känna sann rädsla. Vi talar om sant eller äkta guld, och, förstås, vi talar om sanna teorier, tankar, föreställningar och utsagor.

Om jag här ska tillåta mig att vara lite djärv: Vad som förenar dessa olika sätt att tala om sanning, vad som alltså utgör sanningens formella struktur, är följande: Att någonting är sant innebär att det *fyller upp sina anspråk*. När det kommer till sådant som tankar, teorier och utsagor tycks detta inte vara problematiskt: en teori eller en utsaga gör ju anspråk på att saker och ting förhåller sig på ett visst sätt, och teorin eller utsagan är sann om den lever upp till sina anspråk, det vill säga om det förhåller sig såsom teorin eller utsagan hävdar att det gör. Men hur ska vi förstå sanningen som ett uppfyllande av anspråk när det kommer till sådant som guld, kärlek eller vänskap?

Vigselringen på mitt finger är inte i första hand ett dövt materiellt ting. I kraft av att ringen tar plats i ett mänskligt och normativt sammanhang där sådana saker som kärlek och sexualitet tar sig uttryck i kulturella praktiker som familjebildning och äktenskap (med hela dess arsenal av etablerade ritualer och symboler) – i kraft av att ringen med andra ord tar plats i en ”värld” – så är ringen i besittning av *mening* och *betydelse*. Ringen, i vid mening, ”talar”. Den ”säger något”. Och vad den säger är, bland mycket annat, ”jag är av guld”. *Därför*, för att ringen alltså ”gör anspråk”, kan den vara av sant eller falskt guld: den kan ”fylla upp” sina anspråk, eller inte. Vilken metallbit som helst kan inte vara sant eller falskt guld. Metallbiten måste först, så att säga, fås att tala guldets språk. Först då öppnar sig det logiska spelrummet för frågor av typen ”är det verkligen *äka* guld?”.

Samma formella struktur gäller även när vi talar om att någon är en sann eller riktig vän. För att överhuvudtaget ha karaktären av en vän som kan visa sig vara sann eller falsk så måste min väns beteende och sätt att relatera till mig först och främst tala vänskapens språk. När detta språk väl är etablerat så kan det faktum att han tog ledigt från jobbet för att hjälpa mig att flytta visa att han är ”en sann vän”. Hans handling ”fyller upp” de anspråk som hans övriga sätt att relatera till mig gör. Om han däremot hade ljugit för mig och sagt att han skulle jobba och därför inte kunde hjälpa till med flytten, så kanske jag hade ansett att han är en falsk vän,

det vill säga att han i sitt övriga beteende *utger sig* för att vara något som han egentligen inte är. Han gör anspråk, men han fyller inte upp dom.

Men hur är det då med själsliga tillstånd som kärlek, rädsla eller ilska? Vad är det som gör att dessa kan betecknas som sanna? Återigen: att de fyller upp sina anspråk på att vara sanna. Min rädsla för ormar, till exempel, gör till sin inre karaktär anspråk på att vara sann eller berättigad genom att den växer fram inom ramen för ett nätverk av uppfattningar och förväntningar där den vinner sin karaktär av att vara just en rädsla för ormar. Rädslan måste stå i förbindelse med uppfattningen att ormar på ett eller annat sätt är farliga, att de kan finnas i den miljö jag befinner mig, att de har en benägenhet att under vissa omständigheter attackera, och så vidare. Utan detta nätverk av uppfattningar och förväntningar, som rättfärdigar och berättigar rädslan, skulle rädslan upphöra med att vara en rädsla och i stället anta karaktären av, låt säga, ett fobiskt ångestutbrott (och vi talar här inte om känslor utan om logik). Rädslans ”rädsla-för-ormar-anspråk” skulle med andra ord vara *tomt*, falskt.

Frågor som gäller sanning och falskhet kan ju vara något som engagerar människor mer eller mindre. Och detta beroende på, förstås, vilket område av livet som frågorna gäller, vad man sysslar med, vad man har för värderingar, vad man investerat sitt intresse i, och så vidare. En vetenskapsman, till exempel, är förstås djupt engagerad i frågan huruvida de hypoteser han ställer upp är sanna eller falska. En annan person tycker blott det är kul att läsa populärvetenskapliga tidskrifter, men han ligger inte sömlös om nätterna och grubblar över sanningshalten i de teorier och upptäckter han läst om. Men när det kommer till engagemang i frågor gällande sanningen i och om vårt eget själliv så tycks detta inte vara villkorat på samma sätt. Som filosofen Raimond Gaita påtalat (2002, s.237-241) har vi svårt att överhuvudtaget föreställa oss en människa som är likgiltig inför huruvida de djupare aspekterna av hans själliv är sanna eller falska, äkta eller spelade; huruvida hans kärlek, sorg och strävanden ekar tomma eller fyller upp sina anspråk och uttryck. Att dessa frågor är något som på ett genuint plan berör oss tycks vara *konstitutivt* för själva begreppet människa, person, själ. De flesta av oss skulle nog inte tveka att säga om någon som uppvisar komplett likgiltighet inför graden av sanning och äkthet i sitt inre liv, att denna person har ”förlorat sin själ”.

Med detta sagt är det dags att mer explicit börja ta tag i frågan: varför menar psykoanalysen att sanningen är själens föda? Varför skulle psykoanalytisk kunskap och sanning gällande vårt eget själsliv innebära att detta själsliv växer och utvecklas?

Sanningens imperativ

Den klassiska Freudianska psykoanalysen lyder alltså ett sanningens imperativ. Men vilken sanning talar vi här om? Är imperativet i första hand en uppfordran till den praktiserande psykoanalytikern att försöka undvika till exempel sentimentalitet och emotionellt stödjande interventioner för att i stället sträva efter korrekta tolkningar av det analytiska materialet och på så vis befrämja utvecklingen av analysandens kunskap om sitt eget psyke? Kanske. Dock tror jag att följande formulering är mer passande: sanningens imperativ är i grund och botten ett påbud om att interaktionen i det analytiska rummet bör vara av en sådan karaktär att den i så stor utsträckning som möjligt befrämjar möjligheten för analysandens själsliv att i sina uttryck börja *tala sanning*, börja *fylla upp sina anspråk*.

Den sanning som här eftersträvas handlar alltså inte i första hand om kunskap i traditionell epistemologisk mening – som om analysens framgång skulle kunna mätas utifrån hur mycket lärdom om sitt eget själsliv analysanden lyckats förvärva – utan om ett sätt att *vara och leva*. Sanningen, i denna *moraliska* mening, är själva grunden till att psykoanalytikern bör undvika sådana saker som sentimental uppmuntran och överslätande vänlighet.

Härmed inte sagt att jag vill underkänna tanken att målet med psykoanalysen skulle stivas självkunskap. Tvärtom. Men mot bakgrund av mitt sätt att här lägga ut sanningens imperativ inom psykoanalysen ställs vi inför uppgiften att försöka arbeta ut en adekvat förståelse av vad genuin självkunskap i detta fall överhuvudtaget kan tänkas innebära. Denna uppgift förutsätter dock att vi först säger några ord om hur psykoanalysen, i Freuds ursprungliga tappning, föreställer sig det själsliga lidande som den genuina självkunskapen är tänkt att vara en väg ut ur.

Själsligt lidande

Det skulle här leda alltför långt att redogöra för alla de sätt på vilka Freud etiologiskt analyserar uppkomsten av de olika slag av psykoneurotiskt lidande som han intresserar sig för. Men på ett formellt plan kan vi konstatera att han tänker sig lidandet med utgångspunkt i begreppen ”försvar” och ”motstånd”, och listan på vad han kallar ”försvarsmekanismer” är mer än välbekant: bortträngning, projektion, regression, isolering, negering, reaktionsbildning, jagklyvning och så vidare.

I Freuds teoribildning är den psykiska utvecklingen inte någon lagbunden process som automatiskt kommer att ha sin gilla gång förutsatt att de inre och yttre omständigheterna förblir någorlunda intakta. I stället tänker han sig att utvecklingen bestäms av hur väl psyket lyckas med uppgiften att handskas med de inre och yttre prövningar som utvecklingen oundvikligen ställer psyket inför. Den psykiska utvecklingen, kan man säga, är i sig en psykologisk prestation. Detta innebär att psyket måste tänkas som en organisation som på ett grundläggande plan alltid är *sårbar*. Med hjälp av mer eller mindre primitiva försvarsmekanismer har det utvecklade psyket försökt handskas med de utmaningar det ställts inför. Detta har kanske inneburit att vissa delar har utvecklats prematurt, medan andra delar har stannat kvar på mer primitiva nivåer. Med hjälp av bortträngningar och reaktionsbildningar har kanske vissa aggressiva impulser blivit hänvisade till det omedvetna, medan ett straffande överjag har etablerats i syfte att hålla dessa impulser i schack. Kanske har smärtsamma erfarenheter av att vara liten och behövande förlagts till yttre objekt genom projektion, medan ett ideal om att vara självförsörjande har internaliserats och bildat kärnan i jagets inre organisation. Kort sagt, att tänka den psykiska utvecklingen i termer av psykisk prestation innebär att man föreställer sig att psyket och dess yttringar är någonting mångdeterminerat, någonting skiktat; någonting som är uppspjälkat i olika delar som befinner sig på olika utvecklingsnivåer och som delvis lyder sina egna agendor och idiosynkratiskt söker efter sina egna uttryck, delar som psyket samtidigt försöker orkestrera till en sammanhållen helhet inom vilken det i ideala fall råder en åtminstone nöjaktig kognitiv, värdemässig och emotionell jämvikt.

Mot bakgrund av detta sätt att förstå den psykiska utvecklingen kan Freud bilda sig den bestämda uppfattningen att även om en persons psykiska lidande ofta är intimt förknippat med aktuella omständigheter, låt säga en skilsmässa, så skulle inte lidandet ta sig uttryck i form av psykiska *symptom* – det skulle inte anta karaktären av ett psykoneurotiskt lidande – om det inte vore för att den aktuella situationen stod i emotionell förbindelse med, och därmed väckte

till liv, bristfälligt lösta infantila konflikter. Därmed har alltså de försvarsmekanismer som psyket tar till i den aktuella situationen, och som fungerar som närmaste förklaringsgrund till det symptomatiska lidandet, alltid sina prototyper i det infantila livet.

Vidare måste vi tänka försvarsmekanismernas funktion, inte i första hand som olika försök att göra sig icke medveten om till exempel en förbjuden aggressiv impuls eller en laddad incestuös önskan, utan snarare som olika försök att undvika att *identifiera sig själv* med dess innehåll. Ta till exempel en försvarsmekanism som negering. Denna är enligt Freud ”ett sätt att notera det bortträngda, egentligen redan ett upphävande av bortträngningen, men ändå inte något accepterande av det bortträngda” (Freud 1925:383). Eller tänk på projektionen i vilken man i högsta grad är medveten om det som avvisas, men man är inte medveten om det *som sitt eget*.

Försvarsmekanismernas ”avsubjektivering” är den yttersta förklaringen till att de omedvetna aspekterna av psyket alltså har en benägenhet stanna kvar på lägre utvecklingsnivåer och inte integreras i den någorlunda realitetsanpassade struktur av sinsemellan logiskt relaterade önskningar, begär, uppfattningar, trosföreställningar, förhoppningar och värderingar som utgör den mognare delen av personligheten. De omedvetna aspekterna är dissocierade från den form eller organisation som skulle skänka dem mening och riktning. Därför är inte omedvetna tankar, önskningar eller känslor till sin struktur ekvivalenta med sina medvetna motsvarigheter, bara med den skillnaden att de skulle sakna kvalitén medvetenhet (då vore de med Freuds terminologi ”för-” och inte ”o-medvetna”), utan de kännetecknas i stället av att vara outvecklade och primitiva former av det vi vanligtvis kallar tankar, önskningar och känslor. De har primärt, skulle man kunna säga, karaktären av ”impulser” eller oförverkligade potentialer.

Därmed är försvarsmekanismernas avsubjektivering – deras sätt att hindra tankar, önskningar och känslor från att överhuvudtaget *formas* – också förklaringen till att de omedvetna aspekterna i så hög grad är indragna i vad Freud kallar primärprocessen vilken representerar det mest primitiva och ursprungliga sättet av psykiskt fungerande. I och med att de omedvetna impulserna och potentialerna är ointegrerade och dissocierade står de i en lös och *associativ* snarare än logisk förbindelse med innehållet i det realitetsanpassade psykiska livet. Impulserna tar sig därför inte rationella utan i stället *symptomatiska* och till stora delar förklädda uttryck.

Låt oss titta närmare på ett illustrativt exempel från Freuds produktion. I en vinjett ur den fallbeskrivning som brukar kallas "Råttmannen" berättas följande: En dag på sin sommarvistelse drabbas plötsligt Råttmannen av idén han är för tjock och måste gå ner i vikt. Han slutar mer eller mindre att äta och tvångsmässigt ger han sig upp i bergen i den gassande augustisolen för att träna. Till slut är han på gränsen till fysisk kollaps. Han drabbas också av tvångstanken att han ska kasta sig ut från en brant sluttning för på så vis avsluta sina dagar.

Efter att Freud lyssnat på Råttmannens berättelse – och lyssnat efter hur det själsliga liv ser ut i vilken denna episod har sin plats – så tolkar han Råttmannens tvångsneurotiska beteende i ungefär följande termer: Råttmannens "ärade dam", visade det sig, hade också varit på sommarvistelsen, ledsagad av en engelsk släkting – Richard – som Råttmannen omedvetet var vansinnigt svartsjuk på och hyste mordiska impulser gentemot. Den situation i vilken Råttmannen utvecklade sina symptom var alltså av oidipal karaktär. Hade Råttmannen under sin psykiska utveckling löst den oidipala utmaningen på ett någorlunda sunt sätt så kan man föreställa sig att han skulle varit förmögen att handskas med den här situationen som den vuxna man han var. Men Råttpojken lösning på oidipuskomplexet var långt ifrån ideal och den lämnade honom med ett ovanligt strängt överjag vilket sedan gjorde det omöjligt för den vuxne Råttmannen att på ett medvetet plan överhuvudtaget känna något sådant som mordiska impulser i denna situation. Råttmannen var därmed döv för situationens oidipala tilltal, kan man säga, vilket gjorde honom oförmögen att medvetet leverera ett adekvat svar. Omedvetet var dock hans svar tveklöst.

Richards smeknamn var "Dick", vilket på tyska betyder "fet" eller "tjock". På ett omedvetet plan öppnade detta upp möjligheten för Råttmannen att lösa situationen. På associativa banor försköts den affektiva laddningen i Råttmannens omedvetna mordiska impulser från Richard till Råttmannens eget fett, och därmed stod vägen öppen att genom självsvält och tvångsmässigt tränande röja Richard ur vägen. Samtidigt var det hela en kompromissbildning. Å ena sidan syftade de symptomatiska handlingarna till att, vad Freud kallar "hallucinatoriskt", tillfredsställa Råttmannens omedvetna mordiska impulser gentemot Richard. Å andra sidan blev de också ett sätt att tillfredsställa Råttmannens straffande överjag. Faktum är ju att Råttmannen, rent konkret, höll på att fysiskt kollapsa på köpet.

Det lidande själslivet, i psykoneurotisk mening, är alltså ett själsliv som talar med kluven tunga, ett själsliv som i grund och botten har karaktären av att vara *förvirrat*, ett själsliv som med Freuds träffande liknelse ”är på vandring och inte känner till trakten” (1937, s.339). Det vill säga ett själsliv som är oförmöget att samla sig och liksom träffa ett avgörande gällande den elementära emotionella orienteringen i livet. Ett själsliv som kort sagt inte talar *sanning*, som inte *fyller upp* sina anspråk.

Utifrån denna karaktärisering kan man säga att det själsliga lidandet inte bara manifesterar en osanning, utan snarare manifesterar en icke erkänd sanning, ett *undvikande*. På grund av okunskap kan man säga falska saker om faktiska förhållanden utan att brista i uppriktighet, utan att vara lögnaktig, men detsamma tycks inte gälla när det kommer till förvanskningen av de djupare aspekterna av ens eget själsliv, trots att denna förvanskning till stora delar inte är medveten. Det själsliga lidandet måste följaktligen tänkas i termer av att vara ett *moraliskt* lidande, och därmed är den psykoanalytiska behandlingen, försöket att återerövra sanningen, i slutändan att karaktärisera som en moralisk kur där man i första hand inte ställs inför traditionella epistemologiska uppgifter, utan snarare ställs inför uppgifter som handlar om sådana saker som att *öppna sig*, *erkänna*, *tillåta*, *vara uppriktig*, *sanningsenlig* (jfr Eriksson 2012).

Med det sagt har vi alltså redan börjat svara på frågan hur man ska förstå den självkunskap som psykoanalysen strävar efter att förverkliga, och vidare hur man ska förstå det faktum att kunskap och sanning gällande vårt eget själsliv innebär att detta själsliv växer och utvecklas.

Första-persons auktoritet och det omedvetna

En central konstitutiv aspekt av vad det är att vara en person, ett subjekt eller en ”agent” är det faktum att man har ett första-persons perspektiv i förhållande till sitt eget själsliv. Inom psykologins filosofi brukar man tala om detta i termer av att man har ”första-persons auktoritet” när det kommer till sådana saker som vad man vill, tror, känner och tänker: om du vill ha reda på vad jag vill, tror, känner och tänker så är jag helt enkelt den bästa personen att fråga. Jag kan uttala mig om mina själsliga tillstånd med en auktoritet som saknas i andras beskrivning av mig. Någon annan kan veta vad jag tror och känner genom att observera mina beteenden och lyssna till vad jag säger, medan jag kan veta det utan att basera min kunskap på

observationer – jag bara vet det, så att säga *direkt*. Du kan fråga mig varför jag är arg, men i det normala fallet vore det konstigt om du frågar mig hur jag vet att jag är arg.

Därmed inte sagt att subjektiviteten karaktäriseras av fullständig självtransparens och ofelbarhet när det kommer till de egna psykiska tillstånden. Det finns förstås tillfällen då någon annan har bättre kunskap än jag själv angående vad jag tror och känner (detta är en vardaglig erfarenhet och inte någon insikt som psykoanalysen var först med att formulera), men om detta gällde *alltid* och i *allmänhet* så skulle jag sakna det som överhuvudtaget som gör mig till en person eller ett subjekt – ett subjekt som ibland kan falla i fråga om självkunskap, eller som ibland helt enkelt har byggt upp en självuppfattning som till stora delar är falsk.

Min första-persons auktoritet gällande mina själsliga tillstånd bygger inte på att jag skulle ha en privilegierad epistemologisk tillgång till dem. Snarare bygger min auktoritet på att mina själsliga tillstånd är just *mina*, något jag *är*, att de är djupt inbäddade i min karaktär, min historia och i mitt sätt att förstå och relatera till världen (jfr Moran 2001 och Finkelstein 2003). Detta innebär att jag inte bara kan tala *om* mina själsliga tillstånd, utan också uttrycka dem – bland annat genom att tala om dem. När jag säger ”Kalle är avundsjuk” uttrycker jag inte Kalles avundsjuka, men när jag säger ”jag är avundsjuk” så är detta i normala fall inte ett uttalande om mig själv och min avundsjuka, utan just ett *uttryck* för min avundsjuka. Första-persons auktoritet i förhållande till min avundsjuka innebär alltså inte att jag i kraft av en inre varseblivning på ett privilegierat sätt kan vara *medveten om* min avundsjuka, utan att jag kan vara *medvetet avundsjuk*.

Utifrån detta skulle vi kunna utvidga vår tidigare karaktärisering av det omedvetna i Freuds mening. De omedvetna aspekterna av vårt själsliv – som vi tidigare talat om i termer av att vara, inte i första hand icke medvetna, utan avsubjektiverade och outvecklade – kännetecknas primärt av det faktum att vi inte på ett direkt sätt kan *uttrycka* dem genom att tillstå dem och tillskriva dem oss själva (jfr Finkelstein 2003, s.119). När det kommer till min omedvetna avundsjuka, till exempel, så kan jag mycket väl vara medveten om den (min analytiker har kanske övertygat mig om att jag hyser den), men jag kan inte *avundsjukt* säga ”jag är avundsjuk på dig” och låta avundsjukan på så vis komma till uttryck och fylla upp mitt uttalande.

Dock, och även om *jag* inte kan uttrycka det omedvetna, så *tar det sig* uttryck. En av Freuds mest omtalade termer för det omedvetnas säregna manifestationsform är ”agerande”, en term som är intimt förknippad med det som Freud kallar ”upprepningsvång” (1914). Som vi såg i exemplet med Rättmannen: på förtäckta och associativa vägar laddar de omedvetna impulserna upp världen (till exempel det sociala sammanhanget på sommarvistelsen) och transformerar den till en infantilt färgad scen på vilken impulserna sedan kan *ageras ut* i form av psykiska symptom och symptomatiska beteenden.

Psykoanalytisk självkunskap

Det psykoneurotiskt lidande själslivet är alltså ett själsliv som till stora delar ”agerar” snarare än att ”uttrycka sig”; ett själsliv som är förvirrat i den meningen att det inte står bakom sina egna manifestationer; ett själsliv som i stor utsträckning liksom är regerat av ”sitt psyke”, det vill säga är regerat av något som subjektet ”har” men som ännu inte integrerats och utvecklats tillräckligt för att anta karaktären av att i fullödlig mening vara något som subjektet ”är”.

Därmed kan vi säga att den psykoanalytiska behandlingen – som formellt syftar till att ”göra det omedvetna medvetet” – i grund och botten handlar om att utvidga analysandens förstapersons auktoritet, att utvidga hans eller hennes möjlighet att tala *utifrån sig själv*, att uttrycka sig, att tala och leva *sant*. Därför måste den genuina självkunskap som psykoanalysen syftar till att generera ha karaktären av en ”subjektiveringsprocess”. Detta insåg Freud tidigt. Analytikerns förmedlande av sin kunskap om analysandens omedvetna förblir verkningslöst såtillvida analysanden inte tar emot meddelandet i form av en *uppgift* som stakar ut de affektiva riktlinjerna för en subjektiveringsprocess som analysanden själv måste genomgå. Självkunskapen, för att kunna ha en förvandlande och utvecklande effekt på det som kunskapen riktar sig mot, måste anta formen av att vara just en *självkunskap* och inte kunskap om en själv. Den måste vara en process som *jag själv* deltar i genom att undan för undan *öppna mig, tillstå, erkänna* och så vidare. Självkunskapen måste, med Freud, ”bero på en sådan inre förändring hos den sjuke som bara kan framkallas genom ett psykiskt arbete” (1932., s.262).

Men, slutligen, varför skulle då denna form av kunskap gällande vårt eget själsliv innebära att detta själsliv växer och utvecklas? Varför växer vi av att konfronteras med oss själva och vårt

omedvetna? Vi har redan påbörjat ett svar: självkunskapen innebär att vi utvidgar vår förstapersons auktoritet och vår möjlighet att uttrycka oss *utifrån oss själva*, att uttrycka oss *sant*.

Regression och reorganisation

Lite slagordsmässigt brukar den ideala psykoanalytiska behandlingen karaktäriseras som en process bestående av ”regression” och ”reorganisation”. Jag tänker mig att det ligger en stor portion sanning i detta. Den psykoanalytiska behandlingens terapeutiska ramverk borgar för en regression från analysandens sida och för att hans eller hennes omedvetna impulser ska vakna till liv och på associativa vägar söka derivat och tillfredsställelse i den aktuella situationen, alltså i överföringsrelationen till analytikern. Utifrån detta består den skickliga analytikerns specifika kompetens i en, för det första, utvecklad sensitivitet inför det omedvetnas förvridna och initialt förtäckta sätt att ta sig uttryck i överföringen, en sensitivitet som samtidigt innebär en stegrad grad av uppmärksamhet inför falskheten eller tomheten i det medvetna livets anspråk. För det andra består analytikerns kompetens i en förmåga att med tåmjing och omsorg förmedla sina intryck till analysanden och därmed bidra till att de omedvetna aspekterna undan för undan börjar visa sig på ett alltmer oförställt sätt. Detta är alltså en form av regression, en form av återupplivning av det själsliga livets infantila skikt.

Lite schematiskt kan man säga att vad som händer i och med denna regression är ett slags omstörtning eller söndring. Enligt Freuds teori har de omedvetna aspekterna av det psykiska livet förblivit avsubjektiverade och outvecklade, inte *primärt* för att de är smärtsamma, utan för att de hotar sammanhållningen i den psykiska organisation och den självidentitet som utgör den medvetna delen av personligheten. När jag i den analytiska processen börjar få kontakt med mitt omedvetna, när det omedvetna på ett mer oförställt sätt börjar visa sig som ”mitt”, sker därmed, oundvikligen, en kuslig form av desorganisation. I och med att, låt säga, mitt behov av kärlek och omtanke börjar ta form och pocka på uppmärksamhet så framträder också själva *tomheten* i det medvetna livets anspråk på att vara självförsörjande, tillsammans med tomheten i alla de föreställningar och fantasier som försöker rationalisera och berättiga dessa anspråk. Personlighetens organisation, i den defensiva och rigida form som byggts upp under utvecklingen, börjar så smått falla samman.

Först när detta sker, vid denna punkt i regressionen – som förstås inte är en punkt utan snarare en process, inte sällan av karaktären ”två steg fram och ett steg bak” – öppnar sig möjligheten för psyket att reaktivera vad Freud talar om som ”den ohejdbart framskridande utvecklingen mot ett enhetligt själsliv” (1921, s.310), det vill säga *reorganisationen*. I och med att de omedvetna impulserna och potentialerna börjar formas och anta karaktären av tankar, känslor och önskningar som är *mina*, i och med att de börjar visa sig *såsom någonting*, i och med att de börjar *göra anspråk* och inte bara agera på ett förtäckt sätt, så börjar de också ta plats i sanningens sfär.

Tidigare, på stadiet av outvecklade impulser, har det omedvetna uteslutande agerat med utgångspunkt i måttstockar som handlar om lust och olust, tillfredsställelse och otillfredsställelse. Men nu, när det omedvetna börjar träda in i en relation till det övriga psykiska livet – nu när jag, till exempel, *avundsjukt* kan börja säga ”jag är avundsjuk” och därmed ge uttryck för min avundsjuka – så måste själslivet som helhet börja ta ställning till frågor som befinner sig utanför njutningens register, men inom registret för det goda livet, det vill säga frågor som handlar om sådana saker som berättigande, värderingar, tvivel, åtaganden: Är jag berättigad att känna så här? Står jag för detta? Vem är jag? Vill jag verkligen detta? Varför tänker jag så här? Är det här jag?

Dessa formuleringar ger dock intryck av att denna process är mer intellektuell än den ofta är, men som ett sätt att försöka karaktärisera och fästa ord på innehållet i de emotionella vektorerna i den psykiska reorganisationen tänker jag mig att de är träffande. I ideala fall, föreställer sig Freud, innebär denna process att vissa impulser och strävanden kommer att överges som anakronismer, och deras laddning kommer att hämtas upp, integreras och riktas mot mer tidsenliga mål. Andra impulser kommer kanske att utvecklas och tvinga fram en modifikation av min medvetna självidentitet och alla de eventuella rigida värderingar, föreställningar och fantasier jag byggt upp kring denna. Kort sagt, i och med att den genuina psykoanalytiska självkunskapen har karaktären av en subjektiveringsprocess som låter de omedvetna impulserna och potentialerna ta plats i sanningens sfär, så måste själslivet som helhet börja *svara an*, bli *an-svarigt*, och därmed inleda en utvecklingsprocess där de själsliga krafterna församlas i riktning mot en organiserad emotionell orientering inom ramen för vilken *psykets* uttryck kan anta formen av *personens* uttryck och därmed kan börja *fylla upp sina anspråk*. Utan sanning, med Bion, ”förfaller personligheten”. Detta är i första hand inte en empirisk utan en begreppslig sanning.

Litteratur

Bion, W.R. (1965) *Transformations*. London: Karnac Books.

Eriksson, J. (2012) ”Freuds psykoanalys – en moralisk kur.” Tidskriften *Divan*, nr 3-4.

Finkelstein, D.H. (2003) *Expression and the Inner*. London: Harvard University Press.

Freud, S. (1914) ”Erinring, upprepning och genomarbetning”. *S.Skr VIII*. Stockholm: Natur och kultur 2002.

- (1915) ”Iakttagelser om överföringskärleken (Ytterligare råd om den psykoanalytiska tekniken: III).” *S.Skr VIII*. Stockholm: Natur och kultur 2002.

- (1917) *Sorg och melankoli*. *S.Skr IX*. Stockholm: Natur och kultur 2003.

- (1921) *Masspsykologi och jaganalys*. *S.Skr X*. Stockholm: Natur och kultur 2008.

- (1925) ”Negeringen.” *S.Skr IX*. Stockholm: Natur och kultur 2003.

- (1932) *Nya föreläsningar publicerade 1932*. *S.Skr I*. Stockholm: Natur och kultur 1996.

- (1937) *Den ändliga och den oändliga analysen*. *S.Skr VIII*. Stockholm: Natur och kultur 2002.

Gaita, R. (2002) *A Common Humanity*. London, New York: Routledge.

Moran, R. (2001) *Authority and Estrangement*. Princeton: Princeton University Press.