



Emma Göransson, *Pompeian Day 1*, o p pannå (100x80 cm), © konstnären.

Att ompröva tolkningens praktik

– om Nietzsche och samtalsterapi

av Johan Eriksson

Psykoanalysen har traditionellt tänkts som en tolkande disciplin. Men vad betyder det? En ny bok försöker med hjälp av Nietzsches filosofi ompröva tolkningens praktik.

Vilken är Freuds främsta gåva till eftervärlden? Vad i det Freudianska arvet har verkligen spelat en avgörande historisk roll? Är det hans banbrytande teorier om det dynamiskt omedvetna och dess konstitutiva roll i vårt psykiska liv? Hans tankar kring den infantila sexualiteten och oedipuskomplexets centrala plats i den psykologiska utvecklingen? Eller hans olika teoretiska modeller över det utvecklade psykets strukturella uppbyggnad? Eller är det hans utformning av psykoanalysens kliniska ramverk och behandlingsteknik?

Enligt den existentiella psykoterapeuten Irvin D. Yalom (2002, s 264–269) måste svaret på denna fråga formuleras på ett mer övergripande plan: innan Freud tog plats på den historiska scenen så existerade det överhuvudtaget inte någonting sådant som en sekulariserad samtalsterapi. Led man av depression, tvångstankar eller psykotiska vanföreställningar var man innan Freud hänvisad till diverse medicinska behandlingar, eller till att dricka brunn, bada och vila på någon kurort, eller till hypnos, eller till att få religiös vägledning av en sympatisk präst. Men det mellanmänniska sekulariserade samtalet om ens upplevelser, tankar, känslor, relationer och livsomständigheter – detta var ännu inte uppfunnet som terapeutisk behandlingsform.

Vad Freud främst har lämnat till eftervärlden att förvalta – och här står vi i skuld till honom oavsett vilken psykoanalytisk skolbildning vi bekänner oss till – är alltså själva idén om samtalet som organiserad terapeutisk praktik.

Tolkningens praktik

Jag tror att de flesta som arbetar med psykoanalytiskt orienterad samtalsterapi skulle hålla med om att det vilar något djupt gåtfullt över verksamheten. I mitt eget fall går det knappast en arbetsdag utan att jag frågar mig själv vad det är vi egentligen gör, jag och min patient, då vi möts i mottagningsrummet. Vi samtalar förstås, inget mer. Men vad är det för typ av samtal vi för? Vad har jag egentligen för uppgift som terapeut och samtalspartner? Och på vilket sätt skulle vårt samtalande kunna innebära någon förändring i patientens liv? Detta är psykoanalysens kliniska grundfrågor och ett traditionellt svar på dessa frågor lyder ungefär så här: psykoanalytikerns främsta uppgift är att hjälpa patienten att *förstå* de psykiska yttringar som patienten berättar om och visar upp i mottagningsrummet (symptom, drömmar, beteende- och relationsmönster etcetera), och detta genom att psykoanalytikern *tolkar* yttringarnas inte sällan mångbottnade mening.

Förstå och tolka – detta är vad psykoanalytisk samtalsterapi i grund och botten handlar om, enligt traditionen, och därmed kan man säga att psykoanalys är en *hermeneutisk* disciplin.

Det är inte svårt att i Freuds skrifter – psykoanalysens urkunder – hitta bekräftelse för detta sätt att förstå den psykoanalytiska samtalskuren. Redan i psykoanalysens genombrottsverk *Drömtydning* från år 1900 utvecklar han insikten att drömmar bär på en latent mening och därför kan tolkas, och i sina behandlingstekniska skrifter återvänder Freud gång på gång till förståelsens, kunskapens och sanningens avgörande plats i psykoanalysen: om behandlingens terapeutiska verkan inte har sin grund i förståelse, kunskap och sanning så är det inte psykoanalytisk behandling vi talar om, utan ”suggestionsbehandling”.

Men att tolka, förstå och vinna kunskap – vad innebär dessa processer mer specifikt inom ramen för psykoanalysens samtalsterapeutiska praktik? Rimligtvis har tolkandet, förståelsen och kunskapen en annan karaktär och funktion i detta fall än när det kommer till tolkandet och förståelsen av, låt säga, ett litterärt verk eller hjärnans neurologiska reaktioner på stress?

Inom psykoanalysen har filosofin av tradition kallats in för att i första hand hjälpa till att belysa den psykoanalytiska teorin. Vetenskapsfilosofi av olika schatteringar har genom åren bidragit till metadiskussioner centrerade kring psykoanalysen som teoretisk kunskapsdisciplin. Men när det kommer till frågor som gäller den kliniska samtalspraktikens karaktär, funktion och utformning har filosofin inte spelat samma roll. Här är det som om psykoanalytikerna har tänkt: vad skulle filosoferna, ”teoretikerna”, ha att säga om vår kliniska praktik och vår kliniska vardag? Därför är den amerikanska filosofen och psykoanalytikern Jared Russells nya bok ett ytterst välkommet bidrag: *Nietzsche and the Clinic. Psychoanalysis, Philosophy, Metaphysics* (2017).

Som titeln antyder är Russells ambition att låta Nietzsches kritik av den västerländska kulturen med dess platonska och kristna tänkande (vad Nietzsche sammanfattande kallar ”metafysiken”) kasta ljus över vad den

psykoanalytiska samtalsterapin egentligen består i. Det mest kända försöket hittills att föra samman Nietzsche med psykoanalysen kommer från den franska filosofen Paul Ricoeur som menar att Nietzsche och Freud, tillsammans med Karl Marx, bildar en egen linje i den tolkningsfilosofiska traditionen (Ricoeur 1970). Dessa tre tänkare är portalfigurer för vad Ricoeur kallar ”misstankens hermeneutik”: i sin tolkningsfilosofi är de inte bara fokuserade på att tolka fram de mänskliga uttryckens bakomliggande mening, utan deras uppmärksamhet är främst riktad mot de krafter som på olika sätt försöker dölja och förvrida denna mening.

I relation till Ricoeurs försök att föra samman Nietzsche och psykoanalysen har dock Russells projekt en något annorlunda ingång. Han är mer intresserad av Nietzsches sätt att filosofera, alltså inte i första hand av *vad* Nietzsche säger och gör, utan *hur* han gör det. Det är främst Nietzsches sätt att filosofera (som visserligen inte går att skarpt åtskilja från det tankemässiga innehållet) som kan hjälpa oss att förstå den psykoanalytiska praktiken. Vid en första anblick kanske detta framstår som ett långsökt projekt, men Russell insisterar: Nietzsches filosoferande ”tillåter oss att ompröva tolkningens praktik som teknisk procedur, och de förutsättningar under vilka tolkningen är effektiv när det gäller att främja skillnad, transformation och förändring” (s 2).

Innan jag närmare kommer in på Russells omprövning av tolkningens praktik, låt mig börja med att säga några introducerande ord om vari Nietzsches välkända kritik av metafysiken egentligen består.

Nietzsches kritik av metafysiken

För Nietzsche är verkligheten något i grunden motsägelsefullt, något utan beständighet och ordning – verkligheten är ”dionysisk”. Den västerländska filosofin och kulturen – styrd av sin ”apollinska” drift – diktade emellertid ihop en idévärld med hjälp av vilken man försökte göra världen fast, ordnad och begriplig. Denna värld av idéer stelnade och

man började tro på den som om den vore verkligheten-i-sig – ”den sanna världen”. Men för Nietzsche är alltså den sanna världen en alltigenom antropomorfisk skapelse. Till exempel, och som det berömt heter i den ofta citerade texten ”Om sanning och lögn i utommoralisk mening” från 1873:

Om jag gör en definition av däggdjuret och sedan, efter att ha granskat en kamel förklarar ”se ett däggdjur” så bringas visserligen en sanning i dagen, men den är av begränsat värde, jag menar: den är alltigenom antropomorfisk och innehåller inte en enda punkt som vore ”sann i sig”, verklig och allmängiltig oavsett människan. (s 509)

Att tala sanning har i vår kultur därför kommit att bli liktydigt med ”att ljuga enligt en fastställd konvention” (Ibid., s 507), men man har glömt bort att det föreligger på detta vis och genom denna glömska har man kommit till känslan av stabilitet och ordning.

Idén om den sanna världen är dock inte bara problematisk därför att den är illusorisk på ett kunskapsmässigt plan. Den är inte i första hand ett epistemologiskt problem, utan ett moraliskt. Idén om den sanna världen är enligt Nietzsche en djupt *reaktiv* skapelse, närmare bestämt en skapelse ”genom vilket de svagare, mindre robusta individerna hävdar sig, de som kommer till korta när det gäller att föra en kamp för tillvaron med näbbar och klor” (Ibid., s 504). Genom att knyta sina liv och sitt handlade till den sanna världens illusoriska begreppsliga scheman så blir någonting möjligt för dessa mindre robusta individer som aldrig skulle lyckas i samband med ”de åskådliga första intrycken”, nämligen ”att bygga upp en pyramidal ordning i kaster och grader, att skapa en ny värld av lagar, privilegier, underordningar, gränsbestämmelser, som nu står emot den andra åskådliga världen, de första intryckens värld, som någonting fastare, allmännare, bekantare, mänskligare och därför reglerande och bindande” (Ibid., s 508).

Detta är vad Nietzsche kallar resenti-

mentmänniskans hämnd på livet, hennes nedvärderande av livet, hennes förnekande av *detta* liv, *dessa* krafter, till förmån för ett annat liv – hennes ”passiva nihilism”. Den aktiva och bejakande kraften att skapa i konstnärlig frihet – den ”aktiva” och friska nihilismen som inte behöver en yttersta organiserande instans och måttstock – förtas av de reaktiva krafter som mot livets kontingenta, rörliga, plurala och motsägelsefulla karaktär ställer upp en ideal ordning som livet nu skall instantieras och som ska bedömas utifrån.

Sanningen om världen, eller världens mening, står för Nietzsche alltså inte att finna i världen självt. Ting, tankar, känslor, värden, handlingar, institutioner etcetera måste snarare betraktas som ”tecken” som reflekterar konstellationer av krafter. Med Gilles Deleuzes ord kan man säga att Nietzsche skapar ett slags ”krafternas semiologi” (Deleuze 1962). Meningen konstitueras av krafter som tar fenomenet i besittning. Meningen och sanningen är därför alltid rumsligt och tidsligt betingad, det vill säga de representerar en process, de har en historia, en härstamning, en genealogi. Samma fenomen kan ändra mening beroende på vilka krafter som har makten. Världen är en tolkning och tolkningen är beroende av krafternas konstellation – världen är, med Nietzsches berömda uttryck, ”vilja till makt”.

Även vår uppfattning av oss själva som subjekt eller ”agenter” – den plats varifrån tankar, känslor och handlingar föreställs emana – utgör enligt Nietzsche en tolkning. Även det mest intima och personliga, vårt själv, är frukten av ett krafternas spel. Men liksom Platons idévärld och den kristna moralen är detta själv frukten av reaktionära krafter, krafter som inte *agerar* i sin egen riktning och bejakar sig själva, utan som re-agerar mot pluraliteten och mångfalden av krafter för att vinna ordning, stabilitet och enhetlighet. I de reaktiva krafternas vilja till makt är det makten som eftersträvas (det reaktiva och organiserande jaget, herren i huset); i de aktiva krafterna är makten i stället det som vill i viljan till makt (jfr Deleuze 1962).

Eftersom ressentimentmänniskans reak-

tiva tänkande har tagit den moraliska, intellektuella och affektiva makten över den västerländska anden så kommer Nietzsches filosoferande på ett övergripande plan syfta till att återge människan den värdighet, kraft och aktiva karaktär hon förlorade i och med det platoniska/kristna maktövertagandet. Nietzsche kommer att ägna en stor del av sitt tänkande åt att dekonstruera, eller kanske psykoanalysera, de skapelser med hjälp av vilka de reaktiva krafterna låst fast de aktiva krafternas potential. Genom att spåra genealogin och den ofta fördolda agendan bakom skapelser som Gud, subjektet, sanningen, skulden, det dåliga samvetet etcetera hoppas Nietzsche kunna bidra till att återge människan sitt värde, sin styrka, sin livskänsla, sitt kreativa bejakande och sin skapande potential. Människan måste resa sig bortom och utöver det som i vår kultur kommit att bli hennes alltför mänskliga mänsklighet!

Men på vilket sätt menar nu Jared Russell att Nietzsches filosofi och filosoferande, vars grunddrag jag här blott skisserat, skulle kunna kasta ljus över vad som sker i det psykoanalytiska samtalet? På vilket sätt tillåter oss Nietzsches kritik av metafysiken ”att ompröva tolkningens praktik”?

Det psykiska lidandet

För det första tänker sig Russell att Nietzsches diagnostiska analys av den västerländska metafysikens och ressentimentmänniskans passiva nihilism erbjuder begreppsliga verktyg för att bättre kunna förstå det psykiska lidande som vi i dag möter i det psykoanalytiska mottagningsrummet.

Grovt uttryckt skulle man kunna säga att Freud och hans samtida till övervägande del arbetade med problem av neurotisk karaktär, i traditionell mening. Alltså problem som närmare bestämt förstods i termer av att vara kompromissbildningar framsprungna ur intrapsykiska konflikter mellan internaliserad moral och infantilt färgat driftsliv. I dag, menar Russell, och han är långt ifrån ensam om det, befolkas de psykoanalytiska mottagningsrummen inte i första hand av neurotiskt

lidande personer, utan av personer som visserligen kan visa upp ett symptomatiskt lidande av olika slag, men som i grund och botten är tomma, psykologiskt flacka, livlösa, överkliga – dock utan att direkt uppleva sig som sådana.

En utav de första psykoanalytiska texterna som uttryckligen tematiserade denna psykologiska tomhet och livlöshet var Helene Deutschs klassiska ”Några former av känslomässig störning och deras förbindelse till schizofreni” (1942). Texten publicerades på svenska i förrförra numret av *Divan* och jag gav där en ganska utförlig diskussion av Deutschs tankar (Eriksson 2018). Jag ska här inte återupprepa allt jag sa då, men eftersom Deutschs text är viktig för Russells fortsatta resonemang ska jag i alla fall säga några ord.

Deutschs artikel är fokuserad kring en typ av patienter som uppvisar vad hon kallar för en ”som om”-personlighet (as if). På ytan verkar dessa personer vara fullt normala. Deras sociala beteende avviker inte på något iögonfallande sätt, deras realitetsuppfattning uppvisar inget att anmärka på, deras kognitiva förmågor verkar vara intakta och de verkar inte i någon större utsträckning vara ansatta av ångest, depression eller neurotiska symptom. Ändå känner man, när man möter dem, att det är något som inte stämmer.

Deras känslouttryck har något formellt över sig och de relationer som dessa personer upprättar saknar genuin värme. De uppvisar liksom en försvagad känslomässig relation till världen, till andra och till det egna jaget. De verkar sakna normala affektiva band och normala affektiva gensvar. Deras sociala, emotionella och intellektuella uttryck är på ytan helt adekvata, men uttrycken karaktäriseras av en total brist på originalitet, idiom. De har relationer *som om* de hade relationer; de skaffar barn och gör karriär *som om* de skaffade barn och gjorde karriär; de älskar och skrattar *som om* de älskade och skrattade; de gråter och är deprimerade *som om* de grät och var deprimerade. De är som tekniskt välutbildade skådespelare ”som saknar den nödvändiga gnistan för att göra levande och trovärdiga rolltolkningar” (Deutsch 1942, s 6).

Christopher Bollas (1987, 2018) har senare

kallat denna personlighetstyp ”normopatisk” och vad som enligt honom kännetecknar normopaten är i första hand den totala bristen på *individualitet*. Normopaten ersätter subjektivitet med konventionalitet. Han flyr till allmänt etablerade identiteter och tankeformer för att hålla ihop sig själv och undvika varje form av personligt djup. Han blir på så vis onormalt normal, onormalt stabil och onormalt socialt välanpassad. Och hamnar normopaten i terapi så kommer han motta terapeutens försök att fästa uppmärksamhet vid omedvetna konflikter som om det vore instruktioner om hur han ska modifiera sitt beteende för att bli ännu mer välfungerande.

Men på vilket sätt menar nu Russell att Nietzsches analys av metafysikens och ressentimentmänniskans passiva nihilism kan hjälpa oss att belysa ”som om”-personlighetens eller normopatens psykopatologi?

I den psykoanalytiska traditionen finns ett dominerande stråk som uttryckligen eller ej definierar psykisk hälsa i termer av anpassning och normalitet. Ett hälsosamt psyke har utvecklat starka och ”adaptiva” jag-strukturer och uppvisar en osviklig känsla för skillnaden mellan illusion och verklighet. Och i den kliniska situationen, enligt denna föreställning om psykiska hälsa, erbjuder sig analytikern som ett hälsosamt identifikationsobjekt representativt för realitetsprincipen, ”den sanna världen”. För denna typ av psykoanalys blir ”som om”-personligheten minst sagt krånglig att handskas med. Allt det man inom denna tradition definierar som hälsa är egentligen yttringar av ”som om”-personlighetens patologi: emotionell stabilitet, reflektionsförmåga, realitetsurskiljning, social anpassning. Det är här Nietzsches ”omvärdering av alla värden” kommer in i bilden.

Russell menar att den psykopatologi som Deutsch beskriver på en individualpsykologisk nivå är kusligt lik den som Nietzsche anser hota hela vår kultur. Nietzsches analys är centrerad kring konstellationen av och dialektiken mellan aktiva och reaktiva krafter, och han definierar hälsa, inte i termer av normalitet och anpassning, utan i termer av kraft, aktivitet, liv. Denna demaskerande

analys hjälper oss att få syn på patologin och svagheten i allt det som ”som om”-personligheten vill få oss att tro är styrka och sundhet. Den hjälper oss att se att den till synes hälsosamma och välanpassade personen inte *formar* utan imiterar identifikationer; att personen inte använder sitt kunskapssökande och sin förståelse som ett medel utan som ett hinder för terapeutisk förändring; att personens psyke inte har begränsat sig till att skapa defensiva strukturer i personligheten, utan snarare göra personligheten som helhet till en defensiv och reaktiv struktur.

Det fria associerandet

Enligt en traditionell föreställning är alltså psykoanalytikerns främsta kliniska uppgift att hjälpa patienten *förstå* och *tolka* de psykiska yttringar som patienten berättar om och visar upp i mottagningsrummet, och det är inte svårt att i Freuds skrifter hitta bekräftelse för detta sätt att förstå den psykoanalytiska behandlingen. Samtidigt, och detta är något Russell inte uppmärksammar, löper ett annat stråk genom Freuds skrifter som inte på ett självklart sätt är förenligt med föreställningen om psykoanalysen som en hermeneutisk disciplin.

Redan när Freud i slutet av 1800-talet överger hypnosen som terapeutisk metod, och därigenom skapar psykoanalysen såsom vi känner den i dag, börjar han uppmana sina patienter att i möjligaste mån försöka associera fritt: att utan censur försöka uttrycka det som spontant dyker upp i medvetandet under behandlingssessionerna, hur genant, irrelevant eller meningslöst det än må verka. 1912 hade Freud formaliserat de fria associationernas metod till att bli en teknisk ”grundregel” för psykoanalytisk behandling. Och 1914, i den ofta citerade texten ”Erinring, upprepning och genomarbetning”, får vi ta del av en historisk rekonstruktion av utvecklandet av den psykoanalytiska tekniken i vilken Freud framhäver att psykoanalysen undan för undan har kommit att överge tolkandet av omedvetet innehåll – de så kallade ”djuptolkningarna” eller ”innehållstolkningarna” – till förmån för

en teknik som handlar om att främja patientens fria associationer. Med Freud:

Slutligen utbildades dagens konsekventa teknik som går ut på att läkaren avstår från att fokusera ett visst bestämt moment eller problem och nöjer sig med att studera analysandens aktuella psykiska yta och gör bruk av sin tolkningskonst huvudsakligen i syfte att känna igen motstånd som träder fram där och att göra dem medvetna för patienten. Detta leder till en ny sorts arbetsfördelning: läkaren blottlägger motstånd, som är okända för patienten: när dessa väl har bemästrats återger den sjuke ofta utan all ansträngning de glömda situationerna och sammanhangen. (1914, s 177)

Vad vi i detta citat får ta del av är inget mindre än en radikalt annorlunda föreställning gällande psykoanalytisk expertis, och därmed ett annat sätt att förstå relationen mellan analytiker och patient (jämför Lear 2017, s 12f). Psykoanalytikerns kliniska kunnande handlar inte längre om att han eller hon, i kraft av sin teoretiska utbildning och kliniska erfarenhet, har privilegierad insikt i latent psykologiskt innehåll och därmed har tolkningsföreträde i relation till patienten. I första rummet handlar det kliniska kunnandet snarare om en praktisk förmåga att underlätta patientens psykiska rörlighet. Det främsta syftet med att försöka utveckla patientens fria associerande (att utveckla en fri psykoanalytisk dialog) är alltså inte att vinna ledtrådar till ett hermeneutiskt detektivarbete: det fria associerandet handlar inte främst om att understödja psykoanalytikerns försöka att tolka latent innehåll i patientens psykiska yttringar och i förlängningen understödja patientens självförståelse. Att skapa en klinisk miljö som främjar patientens fria associerande handlar snarare om att understödja patientens psykiska frihet och icke-defensiva spontanitet för att på så vis understödja hans eller hennes psykiska utveckling och otvungna tillgång till sig själv, sitt affektiva liv och sina begär. Kort sagt, den psykoanalytiska behandlingen handlar inte längre om hermeneutisk epis-

temologi – om sann kunskap och förståelse, om korrekt tolkning – utan om etik: att vara öppen, sanningsenlig – att *tala sanning*.

Från Nietzsches perspektiv skulle man kunna säga att detta andra stråk i Freuds tekniska skrifter representerar ett annat sätt att förstå tolkningens praktik.

Tolkningsfilosofin

Nietzsche brukar berömt tillskrivas ett uttalande som ungefär säger att det inte existerar några fakta, endast tolkningar. Russell påtalar korrekt att detta uttalande inte betyder att för Nietzsche är all kunskap om världen ”subjektiv”. Snarare, och som jag nämnt tidigare, betyder det att det varandes mening (innehörden och värdet hos sådant som ting, tankar, känslor, handlingar, institutioner etcetera) i varje särskilt fall reflekterar konstellationer av pre-subjektiva krafter. Det vi tänker på som otvetydiga fakta är blott en indikation på att reaktiva och svaga krafter tillfälligtvis tagit makten; krafter som motarbetar blivandets och förändringens puls (tiden) och i stället strävar i riktning mot varats vilande närvaro och den positiva kunskapens trygga säkerhet; alltså krafter som strävar efter makt i betydelsen kontroll och ångestreduktion, snarare än makt i betydelsen uttryck, artikulation, individuation.

Detta betyder vidare, kan man säga, att Nietzsches kritiska analys av metafysiken och den västerländska ressentimentskulturen springer ur ett genuint *psykodynamiskt* perspektiv i klassisk freudiansk mening: konstitutionen av den organisatoriska form som den västerländska anden har antagit tänks i termer av dynamiska relationer och konflikter mellan krafter. Den genuint kritiska tolkningsfilosofin – Nietzsches egen genealogiska analys – är följaktligen mer ”klinisk” än ”vetenskaplig”, mer ”terapeutisk” än ”akademisk”.

Enligt en traditionellt hermeneutisk föreställning så handlar tolkning i första hand om att extrapolera fram underliggande mening, betydelse, innebörd. Tolkning handlar primärt om förståelse – att göra något familjärt,



Andreas Mangione (f. 1974),
På gränsen, 2013, bland-
teknik på papper (10x14),
privatsamling.

bekant – snarare än om process, transformation. Nietzsches tolkningspraktik har en annan karaktär. Den handskas med krafter snarare än innebörd; den försöker åstadkomma effekter på kraftfördelnings nivå snarare än kunskapsen.

Därmed inte sagt att Nietzsches tolkningspraktik skulle bestå av ren retorik, propaganda och övertalning (även om betydelsen av Nietzsches retoriska *stil* inte ska underskattas i detta sammanhang!). Den befinner sig bortom den klassiska distinktionen mellan historisk och narrativ sanning. Den finner sitt engagemang i det som ligger före mening, före organisationen av metafysikens hierarkiskt strukturerade dikotomier som den mellan subjekt och objekt, eller Gud och människa, eller sanning och falskhet. Den intervenerar primärt i det relationella dramat mellan världsskapande krafter, och inte i de relationer som existerar inom ramen för världen.

Nietzsches frågor är alltså inte i första hand av innehållslig karaktär; han frågar till exempel inte efter vad sådant som skuld eller samvete är för något, utan han riktar sitt

sökarljus mot de drifter och det motivationella spel som skapat skulden och samvetet såsom vi i dag känner dem. Han är inte ute efter det universella, utan det partikulära, det singulära, distinkta, oförutsägbara: inte ”vad?” vår kultur lider av, utan ”hur?” vår kultur lider. Hans tolkande praktik får inte sin effekt genom att den frilägger tidlösa sanningar och på så vis ökar graden av självreflexiv kunskap, utan genom att den avslöjar och därigenom strukturerar om det underliggande motivationella kraftspelet och på så vis skapar ett perspektiv, en riktning för fortsatt skapande. Den sanna självkunskapen har för Nietzsche snarast karaktären av affirmativ självövertalning, självartikulation, individuation.

Psykoanalys, tolkning och individuation

Grundtanken i Russells bok är alltså att Nietzsches sätt att filosofera erbjuder oss psykoanalytiker ett annat sätt att tänka kring vår kliniska tolkningspraktik. Vår tolkningspraktik handlar enligt denna tanke inte i

första hand om att generera förståelse och självkunskap, utan om att strukturera om den dynamiska relationen mellan intrapsykiska krafter och på så vis generera *liv*. Samtidigt, och som jag nämnde ovan, finns detta sätt att tänka kring den kliniska tolkningspraktiken redan i Freuds skrifter, och detta har att göra med att det också hos honom finns en annan och mer nietscheansk föreställning om psykisk hälsa än den som är centrerad kring begrepp som adaptation, förnuft och realitetsanpassning. Psykisk hälsa förutsätter primärt, enligt denna föreställning, *kanalisering* av de libidinösa drifterna och en levande libidinös *genomströmning* mellan de olika systemen i den psykiska apparaten.

En av de främsta förespråkarna i psykoanalysens historia för denna föreställning hos Freud gällande psykisk hälsa och terapeutisk framgång är förstås Jacques Lacan som med en kritisk udd riktad mot den amerikanska jag-psykologin säger att psykoanalysens första etiska påbud är att aldrig försaka begäret (Lacan 1959–1960). Men den som tydligast har förvaltat denna del av det freudianska arvet, och som också Russell främst kopplar ihop Nietzsche med, är Donald W. Winnicott.

Fokus för Winnicotts teoretiska gärning ligger på frågan hur ett levande, vitalt och kreativt själv utvecklas, ett själv med en personlig stil och ett personligt förhållningssätt. Det avgörande utvecklingspsykologiska steget är enligt honom att det lilla barnet under en ganska lång tid får existera i en övergripande illusion om att det själv skapar verkligheten. Och det är vårdnadshavarnas uppgift att initialt tillhandahålla en miljö inom vilken denna illusion kan frodas, en miljö inom vilken barnets driftstyrda fantasier får direkt uppfyllelse och där barnets spontana och kreativa livsyttring – vad Winnicott kallar för ”det sanna självet” – får börja utvecklas på ett ostört sätt och därigenom blåsa liv i den framväxande personligheten.

Alltför stora brister i vad Winnicott kallar för barnets ”hållande” miljö kommer dock innebära att det inre och yttre livet blir någonting övermäktigt som barnet självt inte

kan ta hand om och som därför hotar att liksom spränga barnets ännu sköra organisation av jaget. Som ett svar på detta hot – och i syfte att skydda jagets kärna, det sanna självet – kommer barnet att utveckla ett prematurt, stelt och icke-vitalt pseudo-jag som till sin inre struktur är reaktivt och anpassligt och som ytterst syftar till att defensivt administrera kontakten med det inre och yttre livet – ”det falska självet”.

Givet detta sätt att tänka kring psykisk hälsa och ohälsa, som jag skisserat mer utförligt på ett annat ställe (2018), så har psykoanalysens kliniska praktik i sin grundtanke kommit att lämna den hermeneutiska föreställningen om förståelsen och självkunskapen som kurativa ideal, och därigenom har tolkningen, åtminstone i traditionell mening, kommit att förlora sin centrala plats i den tekniska repertoaren. Som Winnicott berömt säger: ”Jag tror att jag idag tolkar mest för att visa patienten gränserna för min förståelse av honom” (1971, s 139).

För Winnicott är den avgörande kliniska uppgiften att lyckas skapa en samtalsmiljö inom vilken patienten kan tillåta sig att på ett mindre defensivt sätt börja umgås med allt större delar av sitt psykologiska liv; alltså att skapa en relation inom vilken patienten undan för undan vågar släppa på sina försvar och därmed kan börja känna, tänka och tala på ett friare och mer uppriktigt och sanningensligt sätt. Den kliniska utmaningen handlar alltså om att försöka skapa ett vad Winnicott kallar ”mellan-”, ”övergångs-” eller ”lekområde” där patienten kan tillåta sig att liksom droppa ner i tillfällig förvirring och formlöshet och där det på så vis kan börja ske en energetisk genomströmning mellan vad Freud kallar den intrapsykiska primär- och sekundärprocessen, en genomströmning som i förlängningen kommer att strukturera om den ”ekonomiska” kraftfördelning som ligger till grund för den rigida personlighetsstrukturen. Den terapeutiska proceduren handlar om att, med Winnicott,

ge möjlighet till en formlös upplevelse, och till motoriska och sensoriska kreativa

impulser, som är det stoff som lekandet skapas av. Hela människans upplevelse-existens bygger på lekandet. Vi är inte längre antingen introverta eller extroverta. Vi upplever livet på övergångsfenomenens område, i den spänningsladdade sammanflätningen av subjektivitet och objektiv iakttagelse i ett område som ligger mellan individens inre verklighet och den gemensamma verkligheten hos den värld som ligger utanför individen. (Ibid., s 107)

Med detta inte sagt att tolkningen ändå inte skulle ha en viktig terapeutisk funktion, men den genuina tolkningen måste alltså tänkas mer i linje med Nietzsche: tolkningens funktion är inte primärt att generera kunskap om innehåll, utan att strukturera om det underliggande motivationella kraftspelet och på så vis skapa perspektiv och affektiv riktning.

Denna tanke finns också hos Freud, om än inte alltid tydligt uttalad. När tolkningen springer ur analytikerns förankring i överföringsrelationen till patienten så kan den få karaktären av ett artikulerat utarbetande snarare än förmedlande av kunskap och förståelse. Överföringsrelationen blir en infantilt

färgad scen som frambesvärjer ”ett stycke reellt liv” (Freud 1914, s 181); överföringen blir en ”tummelplats” där patientens omedvetna impulser ”ges tillåtelse att utveckla sig i nästan fullständig frihet”; den skapar en ”buffertzonen mellan sjukdom och livet, och genom den sker övergången mellan den förra till den senare” (s 184). Och i överföringens intensitet kan analytikern göra sig mottaglig för patientens primitiva form av energetiskt tilltal som analytikern i sina tolkningar kan svara an mot och vidareutveckla i begreppslika uttryck. Den välvägdade tolkningen växer så att säga fram ur en primitiv form av uttryck som tolkningen artikulerar, nyanserar, modellerar, differentierar och strukturerar. Den analytiska tolkningen är ingen neutral utsaga om, eller beskrivning av, ett oberoende material. Materialet finns inte redan där *i den form* som tolkningen representerar. Tolkningen är en *kanalisering* och en *omvandlingsprocess* i riktning mot högre utvecklingsnivåer och sann individuation, alltså en individuation som inte är imiterad utan *formad* av en aktiv och inifrån kommande kraft som blåser liv i personligheten.

Litteratur

- BOLLAS, C. (1987): *The Shadow of the Object. Psychoanalysis of the Unthought Known*. London: Free Association Books.
- (2018) *Meaning and Melancholia. Life in the Age of Bewilderment*. London, New York: Routledge.
- DELEUZE, G. (1962): *Nietzsche och filosofin*. Göteborg: Daidalos 2003.
- DEUTSCH, H. (1942): ”Några former av känslomässig störning och deras förbindelse till schizofreni”. *Divan*, nr 1–2/2018.
- ERIKSSON, J. (2018): ”Varats patologi – om att leva och inte leva ett liv som är verkligt”, *Divan*, nr 1–2/2018.
- FREUD, S. (1914): ”Erinring, upprepning och genomarbetning”. *S.Skr VIII*. Stockholm: Natur & kultur 2002.
- LACAN, J. (1959–60): *Psykoanalysens etik, Sjunde seminariet 1959–60*. Stockholm: Natur & kultur 2000.
- LEAR, J. (2017): *Wisdom Won From Illness. Essays in Philosophy and Psychoanalysis*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- NIETZSCHE, F. (1873): ”Om sanning och lögn i utomoralisk mening”. *Samlade skrifter, band 2*. Stockholm/Stehag: Symposions bokförlag.
- RICOEUR, P. (1970): *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- RUSSELL, J. (2017): *Nietzsche and the Clinic. Psychoanalysis, Philosophy, Metaphysics*. London: Karnac.
- WINNICOTT, D.W. (1971): *Lek och verklighet*. Stockholm: Natur & kultur 2003.
- YALOM, I.D. (2002): *Terapins gåva*. Stockholm: Natur & kultur.