
Att bli människa

– om övervinnandet av oidipuskomplexet
och etablerandet av det själsliga livets fundament

av Johan Eriksson

Begreppet ”oidipuskomplex” dyker inte upp i Freuds skrifter förrän 1910 men redan i sin omtalade brevväxling med Wilhelm Fliess – en brevväxling som till stora delar innehåller rapporter från Freuds självanalys – så tillkännager han för första gången sin upptäckt av det centrala utvecklingspsykologiska drama som han senare kommer att döpa efter Sofokles berömda tragedi.¹ I ett ofta citerat brev daterat den 15 oktober 1897 kan vi läsa: ”En enda tanke av generell värde har uppenbarats för mig. Jag har funnit, också hos mig själv, förälskelsen i modern och svartsjukan gentemot fadern; och jag håller nu detta för att vara en allmän tilldragelse i den tidiga barndomen” (1897, s.293).

Redan här tänker sig alltså Freud att den infantila konfiguration av emotionella laddningar gentemot föräldrafigurerna, som han tyckte sig finna i sin egen barndom, är av universell karaktär. I ett tillägg från 1920 i *Tre avhandlingar om sexualteori* heter det följdriktigt: ”Varje människosläktets nykomling har till uppgift att övervinna oidipuskomplexet”. Med oidipuskomplexets dynamik av kärlek, svartsjuka och hat, fortsätter Freud, ”kulminerar den infantila sexualiteten, som genom sina efterverkningar avgörande påverkar den vuxnes sexualitet”. Den som inte lyckas övervinna oidipuskomplexet ”hemfaller åt neurosen” (1905, s.332).

Enligt dessa välkända citat tycks oidipuskomplexet och dess övervinnande *primärt*

handla om den sexuella utvecklingens öde, och komplexet är en universell tilldragelse i kraft av det faktum att vi redan från födseln är sexuella varelser vars första kärleksobjekt utgörs av föräldrafigurerna. Det har förstås skrivits massor om Freuds oidipusteori genom åren och de flesta tänkare som gjort avtryck i psykoanalysens historia har skapat sin egen version av teorin. Utan att göra anspråk på originalitet ska jag i det som följer försöka utveckla en tolkning enligt vilken oidipuskomplexet *primärt* snarare ställer människan inför den existentiella uppgiften att – på den spelplan som det infantila sexuella livet utgör – införliva eller axla de organiserande psykologiska grundstrukturer som konstituerar själva innebörden i att vara människa. Vad som med andra ord och i varje särskilt fall står på spel i det oidipala dramat, skulle man kunna säga, är inte i första hand den sexuella utvecklingens öde, i snäv mening (det sexuella begärets organisation och uttrycksformer), utan snarare realiserandet av det människoblivande vars potentialitet varje nykomling i människosläktet bär inom sig.

Men låt mig börja med att försöka skissera konturerna av vad vi skulle kunna kalla för en mer bokstavstrogen läsning av Freuds teori om oidipuskomplexet och dess övervinnande – en teori som är betydligt mer intrikat både än vad ryktet ofta gör gällande, och än vad jag här har möjlighet att påvisa.

*Oidipuskomplexet
ställer barnet inför
den existentiella
uppgiften att
införliva de
organiserande
psykologiska
grundstrukturer
som konstituerar
själva innebörden i
att vara människa.*

1 Denna artikel har sitt ursprung i ett föredrag som jag i januari 2017 höll på det välbesökta psykoanalytiska symposium som varje år anordnas i Helsingborg av Bertil Wennborgs stiftelse. Tack till stiftelsen för inbjudan och för generösa ekonomiska bidrag! Tack också till Sotiris Greveniotis och till Arne Jemstedt för värdefulla kommentarer till tidigare versioner av texten.

Oidipuskomplexet och dess övervinnande

Enligt Freud inträder oidipuskomplexet som bekant under den så kallade ”falliska” fasen av den psykosexuella utvecklingen, en fas som Freud förlägger någonstans mellan det tredje och femte levnadsåret. De orala och anala partialdrifterna, som dominerar det libidinösa livet under de första levnadsåren, börjar nu gå samman och förenas under genitaliernas primat. Genitalierna övertar därmed munnens, läpparnas, analöppningens och ändtarmens roll av att vara den huvudsakliga erogena zonen för barnets lustsökande. Dock – och detta är anledningen till Freuds användning av termen ”fallisk” – vid detta utvecklingsstadium har barnet (såväl pojken som flickan) ingen kännedom om det kvinnliga könsorganet och könsskillnaden. Det finns bara penis, och eventuellt klitoris, men då i egenskap av att vara en liten och outvecklad penis. Antingen är man i besittning av penis eller så är man kastrerad. Därmed börjar sådana distinktioner etableras i det psykiska livet som de mellan att ha eller inte ha, att förlora eller få, att vara fulländad eller bristfällig.

Dessa organiserande distinktioner ligger sedan till grund för oidipuskomplexet som den största och mest avgörande utmaning det lilla barnet ställs inför under den psykosexuella utvecklingen (jfr Freud 1923, s.322-330; 1924; 1925). När Freud teoretiserar kring komplexets karaktär och dess möjliga gestaltning utgår han oftast från den lille pojken. För att göra en komplicerad teori enkel kan man säga att under den falliska fasen – när barnet så smått börjar lämna sin narcissistiska autoerotik och rikta sina libidinösa intressen utåt – så kommer modern i normala fall att bli pojkens privilegierade sexuella objekt. Denna objekt-laddning bildar grunden i det som Freud kallar för pojkens ”positiva oidipuskomplex”. I kraft av vår medfödda bisexualitet förekommer det ofta visserligen också ett negativt oidipuskomplex under eller tillsammans med det positiva (alltså ett negativt komplex i vilket barnets privilegierade sexuella objekt utgörs av föräldern av samma kön), men om

vi håller oss till det positiva komplexet så vinner den libidinösa uppladdningen av modern sin form och riktning genom att pojken identifierar sig med den beundrade fadern, samtidigt som uppladdningen av modern kommer att väcka mordiska impulser och fantasier om att också röja fadern ur vägen.

Detta psykologiska komplex av incestuösa önsknings, kärleksfull beundran, svartsjuka, hat och identifikation måste på ett eller annat sätt lösas. Det oidipala dramat incestuösa och mordiska impulser kommer hos den lille pojken att ge upphov till fantasier om att bli straffad genom kastration, och till följd av detta fantiserade kastrationshot kommer pojken i ideala fall att ge upp sina oidipala strävanden.

Hos den lilla flickan ser förloppet enligt Freuds teori något annorlunda ut. Medan hotet om kastration gör så att pojken ger upp sina oidipala strävanden så initieras flickans oidipuskomplex av insikten att hon saknar penis. Även flickan har modern som primärt kärleksobjekt men då flickan i den falliska fasen upptäcker att hon är bristfälligt utrustad så anklagar hon modern för detta faktum och därmed ges flickan incitament till att ge upp sina maskulina strävanden: hon drar tillbaka sin libido från modern och ersätter objekt-laddningen med identifikation. På så vis – genom att flickan i sitt positiva oidipuskomplex identifierar sig med modern – etableras den psykologiska grunden till att i stället libidinöst ladda upp fadern och av honom önska sig ett barn som ersättning för den saknade penis.

Utgångspunkten och därmed spelutrymmet för möjliga lösningar av oidipuskomplexet ser alltså något annorlunda ut för flickan än för pojken men varje form av lösning kommer enligt Freud att få stora följdverkningar för det psykiska livets utveckling. Dessutom tänker han sig att lösningen sker i flera steg. Generellt kan man säga att i ett första steg, i slutet av den falliska fasen, kommer det lilla barnet att i ideala fall ge upp hela komplexet av incestuösa och mordiska impulser för att i stället införliva de primära objekten och låta dem tillsammans bilda kärnan i den

psykiska formation som Freud berömt kallar för överjaget och jagidealet. I det tänkta idealfallet kommer alltså oedipuskomplexet inte att ”trängas bort” – en ren bortträngning av komplexet skulle innebära att det i tämligen oförändrad form lever kvar i det omedvetna – utan kommer just att övervinnas eller *gå under*: de oedipala energierna kommer att avsexualiseras eller sublimeras genom att dras tillbaka från de primära objekten och i stället användas till att påbörja arbetet med skapandet den avlagring i det framväxande jaget i vilken samvetet, självobservationen och moralen har sitt säte.

Efter oedipuskomplexets upplösning vid slutet av den falliska fasen – och i kraft av den påbörjade utvecklingen av överjaget vars initiala uppgift blir att inifrån hämma barnets incestuösa driftliv – går den infantila sexualiteten under jord och den så kallade latensfasen tar vid. Med den biologiska förändring som pubertetens innebär väcks dock oedipuskomplexet återigen till liv med full kraft och den unga människan ställs inför den livsavgörande uppgiften att *slutgiltigt* lösa denna konflikt och därmed få tillträde till den psykosexuella utvecklingens högsta stadium, det vill säga den ”genitala” fasen där den infantila sexualitetens narcissistiska och autoerotiska partialdrifter en gång för alla fusioneras och organiseras under genitaliernas primat. De libidinösa drifterna börjar nu – återigen: i vad Freud tänker sig vara idealfallet – riktas mot objekt av motsatt kön utanför den primära familjekonstellationen, och därmed ställas i fortplantningens tjänst.

Kritiken mot oedipusteorin

Freuds teori om oedipuskomplexet och dess centrala plats i den psykosexuella utvecklingen har som bekant fått utstå mycket kritik genom åren. Framför allt har teorin anklagats för att vara starkt konservativ, patriarkal och heteronormativ. Man har menat att teorin är artikulera mot bakgrund av en oreflekterad föreställning om kvinnlighet och om kärnfamiljens primat. Dessutom menar man att teorin implicerar att homo-, bi- och transsex-

ualitet måste begreppsliggöras i termer av att vara ”perversioner”, det vill säga i termer av att vara störningar i den psykosexuella utvecklingen i form av libidinösa fixeringar vid pre-oedipala organisationsnivåer.

En annan form av kritik kommer från existensfilosofiskt och existenspsykologiskt håll. Härifrån tänker man sig att Freuds teori om oedipuskomplexets centrala roll i den själsliga utvecklingen innebär ett psykologiserande och därmed en reduktion av grundläggande existentiella teman som etik, frihet, död och livets mening. Till exempel menar man att Freud inte förklarar utan snarare förklarar bort människans moraliska samvete när han hänför det tillbaka till en primär rädsla för repressalier från internaliserade föräldrafigurer. Dessutom menar man att Freuds psykosexuella utvecklingspsykologi gjort honom oförmögen att förstå dödens och ändlighetens konstitutiva plats i människans psykiska liv, vilket inte minst visar sig i det faktum att han uttryckligen reducerar människans dödsångest till en sekundär yttring av kastrationsångest.

Dessa kritiska diskussioner av Freuds utvecklingspsykologi i allmänhet, och av hans oedipus-teori i synnerhet, är förstås inte tagna ur luften. Dock vittnar psykoanalysens historia om att Freuds teori har många bottnar och är öppen för tolkningar och vidareutvecklingar långt bortanför den mer snäva och bokstavstroga läsning som dessa kritiska diskussioner ofta är riktade mot. Vad gäller den första formen av kritik kommer jag här inte direkt att försöka försvara Freud, men vad gäller den andra formen av kritik kommer jag alltså att på basis av Freuds teori försöka utveckla en annan tolkning av vad som sker i det utvecklingspsykologiska drama som kallas oedipuskomplexet.

Enligt den mer bokstavstroga läsningen som jag här har presenterat så gör de existentiella dimensionerna entré förhållandevis sent i det mänskliga livet, och de gör entré mot bakgrund av en mer ursprunglig oedipal dynamik av sexuella begär, mordiska impulser och internaliserade förbud. Jag ska här försöka vända på detta förhållande. För

att tala med en kleiniansk terminologi: det oidipala dramats incestuösa och mordiska impulser är inte ursprungliga utan har snarare karaktären av att vara maniska försvar mot depressiv ångest, det vill säga försvar mot den typ av ångest som väcks då det lilla barnet börjar konfronteras med de existentiella *apriorin* som på ett grundläggande plan konstituerar dess mänsklighet. Och att övervinna oidipuskomplexet innebär i enlighet med denna tolkning att framgångsrikt arbeta sig igenom dessa försvar och därmed axla tyngden sin mänsklighet.

Men innan jag kommer så långt: vad menar jag egentligen med de ”apriorin” som konstituerar den mänskliga existensen?

Själen och den mänskliga existensens apriori

I sina introducerande föreläsningar från 1932 säger Freud att psykoanalys är ”vetenskapen om själslivet” (s.430). Om vi här tar Freud på orden är alltså psykoanalys inte i första hand en vetenskap om människans psyke, utan en vetenskap om hennes själsliv. Men vad är det för något – människans själsliv?

Om vi försöker undvika ett metafysiskt eller religiöst begrepp enligt vilket själen är ett slags entitet – en entitet som står i motsatsförhållande till kroppen och som eventuellt lever vidare efter att kroppen dör – så kan vi formulera frågan i följande termer (jämför Gaita 2002, s.238f): vilken typ eller form av liv lever människan givet att vi om henne på ett meningsfullt sätt kan använda sådana uttryck som att hon har ”förlorat” eller ”sält” sin själ, att hon kan ha ”själsfränder”, att hon kan erfara vissa saker som en ”lisa för själen”, att hon kan leva och agera på ett sätt som ”urholkar” eller ”räddar” själen, och så vidare? Hur är ett sådant liv, ett själsliv, på ett grundläggande plan konstituerat? I hela sin vidd är frågan förstas oändligt komplicerad men några bärande grundstrukturer i det själsliga livet är ganska lätta att urskilja. (Och observera att det som följer är en utredning av vårt *begrepp* om människan som själslig varelse, och inte någon empirisk teori som

försöker slå fast att det endast är människan som lever ett själsliv.)

Man kan till exempel bara förlora sin själ, eller agera på ett sätt som räddar ens själ, inom ramen för ett liv som är format eller organiserat i moraliska termer som värdighet, stolthet, förödmjukelse och självrespekt – ett liv inom ramen för vilket sådana aspekter är av vikt. En själslig varelse måste alltså leva ett liv som på ett eller annat sätt har *mening* – från ett första-persons perspektiv. Mitt liv, *som helhet*, angår mig, det *betyder* något för mig, må så vara i modus av komplett likgiltighet. Kategorin ”mitt liv” är så att säga en strukturerande och organiserande faktor i mitt liv. Mina partikulära och situationsbundna handlingar, känslor, tankar, önsknings och förhoppningar får mening, värde, identitet och riktning inom ramen den större meningsmässiga och värdemässiga organisation som mitt liv utgör. Det är inom ramen för mitt vidare liv av drömmar, kunskaper, intressen, ideal, föreställningar, förhoppningar och identifikationer som jag hittar skälen till att jag, till exempel, valde att utbilda mig till psykoanalytiker, eller till att jag blev besviken för att det var så dåligt väder under semestern, eller till att jag funderar på att hoppa framför tåget för att på så vis avsluta mina dagar.

En varelse som saknar själ – alltså en varelse vars partikulära upplevelser och tillstånd inte organiseras inom ramen för ett liv som på ett eller annat sätt har mening från ett första-persons perspektiv – kan möjligtvis lida, men den kan inte ”förbanna den dag den föddes”; den kan vara glad, men den kan inte vara lycklig; den kan vara rädd, men den kan inte förakta sig själv för sin rädsla. Inte heller är distinktioner som den mellan sanning och falskhet applicerbar på deras tillstånd: tillstånden bara ”är”, eller inte. Vi skulle heller inte kalla ett tillstånd själsligt om det inte tillät en frågeställning i termer av sanning och falskhet. Att ett tillstånd eller en upplevelse tar plats i den större organisation som ett meningsfullt liv innebär, gör så att det blir möjligt att till exempel fråga: Var jag sann mot mig själv då jag reagerade på detta

sätt? Är jag verkligen lycklig? Har jag rätt att känna så här? Är mitt engagemang verkligen genuint? Frågor av det här slaget kan inte meningsfullt ställas till en varelse som saknar själ. En varelse som saknar själ har inget djup: den kan inte på ett djupt plan komma i konflikt med sig själv.

Att människan är en själslig varelse vars liv betyder något för henne är vidare liktydigt med att hon väsentligen kan *förhålla sig* till sig själv och sitt liv. Men egentligen är det för ytligt att säga att detta är något som människan "kan". Vårt självförhållande är ingenting som vi då och då råkar ägna oss åt; det är inte i första rummet en förmåga eller en egenskap som vi kan ha eller mista. Att vi på ett eller annat sätt alltid förhåller oss till oss själva och vårt liv – detta faktum utgör snarare själva *formen* för det mänskliga livet, det bestämmer på ett grundläggande plan det mänskliga livets innebörd. Det gör det till exempel möjligt att meningsfullt kunna säga om någon att denne lever sitt liv på ett ytligt sätt.

Att leva i ett förhållande till sig själv och sitt liv är vidare bara möjligt för en varelse som väsentligen kännetecknas av *frihet*. Frihet i denna mening – inspirerat av den moderna existensfilosofin hos Heidegger och Sartre – betyder inte att människan besitter ett fullständigt autonomt förnuft eller en fullständigt fri vilja, utan betyder snarare att människan, i egenskap av att kunna förhålla sig till sig själv och sitt liv, väsentligen "transcenderar" eller är någonting *mer* än allt det som bara finns till i världen och som uttömmande kan beskrivas från vetenskapens karaktäristiska tredje-persons perspektiv. Människan är inte bara ett varande bland andra som är inlemmat i den psyko-fysiska ordningen: hon är inte bara, utan *hur* det är att vara är alltid en aktualitet för henne, må så vara implicit.

I egenskap av själslig varelse kan därför inte människan och hennes liv uteslutande tänkas i termer av att vara ett resultat av alla de biologiska, materiella, kulturella, psykologiska och sociala krafter, processer, mekanismer och strukturer som arbetar i och på människan. En uttömmande vetenskaplig

redogörelse för allt detta skulle inte svara på frågan om vem jag är. Vem och vad jag är, som själslig varelse, bestäms inte primärt av dessa saker, utan bestäms i stället av vad jag *gör* av allt detta, hur jag aktivt förhåller mig till det, må så vara i modus av total indifferens. Inom ramen för det själsliga livet antar de yttre orsakerna, oundvikligen, karaktären av "skäl": de yttre orsakerna förvandlas till meningsfenomen, till något som betyder någonting för mig. Som fri varelse är människan med andra ord inte bara omkringskuffad i naturens kausala ordning, utan hon känner, tänker och handlar på basis av en meningsfull upplevelse av sig själv, sitt liv och sin omvärld. Människan, betraktad som själslig varelse, framlever sitt liv i *skälens logiska universum*.

Vid närmare eftertanke innebär detta att vårt kännande, tänkande och handlande i varje särskilt fall har karaktären eller formen av ett *svar på ett tilltal*. Våra själsliga rörelser är med andra ord *expressiva*. Att stenen blir varm för att solen lyser på den är inte frukten av att stenen svarar på solstrålarnas tilltal, men att jag skäms för att jag inte klarade tentan är frukten av att jag emotionellt svarar på vad en underkänd tenta *betyder*, vad det dåliga tentaresultatet faktiskt *säger* inom ramen för mitt liv. Detta betyder att det alltid – åtminstone i princip – finns ett utrymme av reflexiv distans mellan tilltal och respons: den principiella möjligheten att svara på ett annat sätt står alltid öppen. Utan detta utrymme av reflexiv distans, utan detta spelrum av möjligheter – om alltså friheten inte var en väsensmässigt konstitutiv aspekt av det själsliga livet – så skulle det bli omöjligt att tillskriva människan *ansvar*, det vill säga förmågan att "svara an". Och utan denna förmåga skulle människan sakna individualitet eller subjektivitet: om mina själsliga rörelser (tankar, känslor, handlingar) inte hade karaktären av fria svar på tilltal utan bara var resultatet av determinerande processer och krafter – resultat som med matematisk precision skulle kunna räknas ut på förhand – så vore jag inte någon individuell person med ett individuellt liv och en individuell historia av

sedimenterade erfarenheter. Jag skulle inte ha något *idiom*. Du skulle kunna lära känna mig uteslutande genom att vetenskapligt bekanta dig med människan. Men den individuella personen går inte att objektivera med mindre än att den upplöses. Personen finns bara i det idiosynkratiska och fria fullgörandet av det själsliga livet.

Tiden och döden

För att sammanfatta så här långt: Människan lever ett själsliv. Det betyder att människan i varje särskilt fall lever ett liv inom vilket livet som helhet har mening och angår henne – ”mitt liv” är en levande kategori i människans liv. Därmed lever människan på ett eller annat sätt alltid i ett förhållande till sig själv, något som vidare innebär att hon väsentligen är en fri varelse vars kännande, tänkande och handlande i varje särskilt fall har karaktären av att vara ett svar på ett tilltal, vilket i sin tur implicerar att människan väsentligen är ansvarig och bärare av individualitet.

Dessa intimt sammanvävda och inbördes konstituerande grundformer utgör alltså vad jag här kallar för den mänskliga existensens *apriori*. Inbegreppet av dessa former bildar den oftast oartikulerade bakgrundsförståelse eller bakgrundsupplevelse – den aprioriska förförståelse – som vi har om oss själva som själsliga varelser och som organiserar och strukturerar det meningsmässiga spelrummet för våra basala, vardagliga och oreflekterade sätt att explicit uttrycka, tala om och förhålla oss till det mänskliga livet. Den mänskliga existensens aprioriska grundformer stakar ut de logiska gränserna och möjligheterna för det vardagspsykologiska språkspelandet.

Ytterligare ett par aspekter måste dock nämnas innan det är dags att gå vidare – och dessa kanske är de mest grundläggande aspekterna av alla.

Att vara en själslig varelse i ovan definerad mening förutsätter för det första att vårt upplevelseliv är organiserat i termer av *tid*. Det själsliga livet förutsätter med andra ord att varje ”nu” är interfolierat med ett levande ”ännu inte” och ett levande ”inte

längre”. Utan tiden som organiserande erfarenhetsform skulle det saknas sammanhållande länkar mellan vår nuvarande situation, våra tidigare erfarenheter och våra framtida möjligheter. Därmed skulle vårt liv sakna karaktären av ett ”skeende”, ett individuellt livssammanhang som vi kan förhålla oss till som en helhet, och vore i stället liktydigt med summan av frikopplade och momentana upplevelser – upplevelser som i sin frikopplade karaktär aldrig skulle kunna bli till ”erfarenheter”.

För det andra, och intimt förknippat med tiden, så förutsätter det själsliga livet en vetskap om *döden*. Och då inte bara en vetskap om att döden finns till, så där i största allmänhet, utan en vetskap om att *jag* ska dö, att jag är ändlig. Att införliva vår ändlighet är med andra ord ingenting vi gör inuti livet, utan införlivandet av vår egen död är det som liksom ramar in livet och därigenom skänker det en insida. Det är endast mot bakgrund av vår dödlighet som någonting sådant som ett koherent och sammanhängande liv överhuvudtaget kan uppenbaras. Utan döden, och tiden, skulle inte ”mitt liv” vara en organiserande kategori i mitt liv. Vetskapen om att vi ska dö är den yttersta horisont mot bakgrund av vilken vi kan erfara oss själva som unika individer som lever ett individuellt liv som angår oss och inom ramen för vilket våra partikulära handlingar, känslor, tankar, önskingar och förhoppningar får mening, värde, identitet och riktning. Kort sagt, om vi inte vore dödliga, och levde i vetskapen om detta faktum, så skulle vi inte ha något själsliv.

Men, kan man nu fråga sig, om människans själsliv väsentligen är format i enlighet med dessa apriorin, betyder det att vi måste acceptera till synes absurda slutsatser som till exempel att spädbarn eller vissa gravt dementa personer skulle sakna mänsklighet? Nej, dessa apriorin, tänker jag mig, är konstitutiva aspekter av den bakgrundsförståelse i relation till vilken vi på ett meningsfullt sätt överhuvudtaget kan begreppsliggöra spädbarnet som, bland annat, ”en liten människa under utveckling”, eller den gravt demente som ”en sjuk människa”. Vidare tänker jag mig att

dessa apriorin, åtminstone till en stor del, inte är kulturellt relativa, utan vilar på en djupare grund och tillsammans bildar det basala meningsmässiga spelrummet för kulturella variationer på högre nivåer. Till exempel: vad som utgör ”ett gott liv” kan variera, men variationerna förutsätter närvaron av ”ett liv” som kan behandlas, gestaltas och värderas på olika sätt.

Oidipuskomplexet och den mänskliga existensens apriori

Min tanke är nu som sagt att man kan tolka oidipuskomplexet som ett utvecklingspsykologiskt drama som i första hand ställer barnet inför uppgiften att införliva och forma sitt psykiska liv i enlighet med de apriorin som varje nykomling i människosläktet, i princip, bär inom sig. Denna tolkning står inte i motsatsställning till Freuds tanke att oidipuskomplexet är ett centralt moment i den psykosexuella utvecklingen, men den fördelar den teoretiska tonvikten lite annorlunda.

Freuds lära om den psykosexuella utvecklingen hävdar att barnets primära och psykologiskt organiserade upplevelseskikt är av sinnlig, sensuell eller ”sexuell” karaktär, och i enlighet med detta kan man säga att Freuds teori vid närmare påseende handlar om hur det mänskliga erfarenhetslivet och dess meningsmässiga organisation växer fram i relation till den infantila kroppen och de libidinösa drifterna (jfr Eriksson 2014). Den infantila kroppens begär, känslighet, strävanden, möjligheter och begränsningar erbjuder en distinkt form av kontakt med världen, en energetisk ”intresse-” och ”uttryckssfär” som skapar de första och rudimentära kategorier i enlighet med vilka världen förstås.

Initialt, enligt Freuds teori, organiseras, erfars och laddas världen i termer av den partiala driften efter oral tillfredsställelse, alltså i termer av vad som kan och inte kan skänka oral njutning. I sin något schematiska bild menar Freud att denna orala fas avlöses, eller snarare utökas, av den ”anala” eller ”analsadistiska” fasen. Det första som barnet lär sig att kontrollera är sin egen avföring med

hjälp av slutmuskulaturen. Detta borgar för en möjlighet till anal masturbation av tarmslemhinnan, och på så vis vidgas organisationen i barnets psykologiska upplevelsevärld, en värld som nu kan börja angå barnet också i termer av aktivitet och passivitet, vad som kan och inte kan kontrolleras, makt och maktlöshet.

Vad som sedan kännetecknar tiden för oidipuskomplexets inträde under den falliska fasen är som sagt att det lilla barnet – i enlighet med dess biologiska, kognitiva och emotionella mognad – tydligare börjar upptäcka och därmed rikta sina libidinösa och nu genitala intressen mot andra människor, primärt föräldrafigurerna. Därmed börjar också andra och mer utvecklade organisatoriska upplevelseskikt att ge sig till känna i barnets värld, skikt som alla har sin grund i den oidipala situationens *triangulära struktur*.

Som bland andra Ronald Britton har utvecklat så innebär den oidipala situationen att barnet nu på allvar börjar konfronteras med en värld i vilken det finns olika perspektiv och olika typer av objektrelationer (1998a, 1998b). Föräldrarna inbördes sexuella förhållande blir för barnet en prototypisk objektrelation i vilken barnet inte självt deltar, utan till vilken barnet är ett *vittne*. Möjligheten till ett slags *tredje position* kommer därmed in i barnets upplevelseliv; möjligheten att observera och bli observerad blir en psykisk realitet. I internaliserad form bildar den oidipala situationen på så vis vad Britton kallar för ett ”triangulärt psykiskt rum” (Ibid.): det subjektiva upplevelselivet internaliserar ett självförhållande och vinner i denna rörelse *individualitet* och *djup* – ”intrasubjektiviteten” blir ett faktum. Kvaliteten av *hur* det är att vara, i alla dess olika aspekter, är från och med nu, och i högre grad än tidigare, alltid en aktualitet för barnet. Därmed blir det möjligt för barnet att ha en relation till sitt upplevelseliv som ”sitt”, och på så vis öppnas även den principiella möjligheten att ”svara an” mot sina upplevelser och psykiska tillstånd, handskas med dem, tänka kring dem, göra något med dem – till exempel att på ett tydligare sätt känna skuld för dem. Detta borgar

också för möjligheten till objektivitet: mina erfarenheter och föreställningar om världen är just *mina*, och därmed inte identiska med världen själv. Och i samma process börjar också tiden och döden att göra entré i barnets upplevelseliv: föräldrarna (i relation till vilka jag på vissa plan är utesluten) fanns där före mig, och de kan försvinna, dö, och *jag* kommer vara kvar; eller *jag* kommer att dö och *de* kommer inte att bry sig.

Allt detta gällande de upplevelseskikt som börjar ge sig till känna under den oidipala perioden är här förstas tecknat på ett högst formellt och skissartat sätt, men jag hoppas min poäng framgår: oidipuskomplexet – som även om det har sina pre-oidipala förstadier (den inte sällan komplexa relationen till bröstet till exempel) – innebär att barnet *på ett aldrig tidigare så tydligt sätt* ställs inför utmaningen att forma sitt psykiska liv i enlighet med de existentiella apriorin som, om barnet lyckas införliva dem på ett tillräckligt gott sätt, kommer att transformera barnet från att vara en psykologisk varelse till att bli en, i fullodig mening, ”själslig” varelse. Hur ska vi närmare beskriva denna utmaning?

Den oidipala utmaningen

Med hjälp av Wilfred Bions termer (1962) kan vi tänka oss att hos det pre-oidipala människobarnet, och i enlighet med dess natur, lever den mänskliga existensens aprioriska grundformer som ett slags tomma och omedvetna ”föreställningar” eller ”förebegrepp” (preconceptions), alltså som ett slags formella potentialiteter eller ”för-aningar” som stakar ut riktningen för själslivets utveckling och därmed pockar på realisering eller erfarenhetsmässig uppfyllelse. Vidare kan vi spekulera i att dessa banor för tankar som ännu inte tänkts, eller för upplevelser som ännu inte upplevts, tidigt i barnets liv får sina fantasmatiska utarbetningar i enlighet med den psykosexuella fas som barnet befinner sig i. Det är dessa utarbetningar, tänker jag mig, som Freud (sig själv ovetandes om) ytterst syftar på med sitt omtalade begrepp ”urfantasier”. Freud tänker sig visserligen att

dessa urfantasier – han nämner tre: urscenen, den sexuella förförelsen och kastrationshotet – är ett ”fylogenetiskt förvärv” (1915–1917, s.344), alltså inre gestaltningar av släktets förhistoriska erfarenheter, och inte fantasmatiska utarbetningar av den mänskliga existensens aprioriska grundformer. Dock tycks han komma nära min tanke då han i en ofta citerad passage talar om urfantasierna i termer av att vara ”scheman som likt filosofiska ’kategorier’ avgör hur vi ordnar livets intryck” (1918, s.590).

Mot bakgrund av detta föreställer jag mig vidare att de incestuösa och mordiska impulser som enligt Freuds teori på ett explicit plan dominerar oidipuskomplexets affektiva atmosfär i grund och botten är defensiva sätt att handskas med dessa fantasmatiska utarbetningar *då de i barnets värld under den oidipala perioden hotar att bli verklighet*. Oidipuskomplexets incestuösa och mordiska impulser är alltså inte ursprungliga – den infantila sexualiteten under den oidipala perioden innehåller betydligt mer än incestuösa och mordiska impulser – utan har snarare karaktären av regressiva och maniska försvar mot den depressiva ångest som väcks när de oidipala urfantasierna hotar att bli verklighet i samband med att barnet börjar konfronteras med de upplevelser som hör ihop med den oidipala situationens triangulära struktur: då till exempel den stängda dörren till de älskade föräldrarnas sovrum indikerar att fantasin om att vara utestängd från deras inbördes relation faktiskt har en reell grund; eller då fantasin om att föräldrarna en gång ska dö och jag måste klara mig själv undan för undan visar sig vara mer än en fantasi. I analogi med till exempel den vuxnes pornografisering av det sexuella mötet så utgör alltså det oidipala dramats komplex av incestuösa och mordiska impulser en manisk försvarsorganisation riktad mot den depressiva erfarenheten av att vara individuell, separat, beroende, utanför, sårbar, ändlig och maktlös.

Men det maniska försvaret mot depressiv ångest är alltså oidipuskomplexets *manifesta* psykodynamik. Vad som i grund och botten står på spel under – eller snarare *inom* –

denna manifesta dynamik är inget mindre än själva utmaningen att bli människa: att låta de tomma förföreställningar eller de tomma före-begrepp som den mänskliga existensens aprioriska grundformer initialt utgör (och som det oidipala dramat är mättat med) få, inte bara fantasmatisk utarbetning, utan *erfarenhetsmässiga realisering* eller *uppfyllelse*. Men vad innebär det: ”erfarenhetsmässig realisering” eller ”uppfyllelse”?

Oidipuskomplexets övervinnande

Formellt sett handlar all psykoanalytisk utvecklingspsykologin om att beskriva människans ödesdigra rörelse från att vara en absolut beroende och omogen varelse, till att bli en idealt sett oberoende och vuxen varelse. Freuds teori om oidipuskomplexet är inget undantag. Med hans egna ord handlar oidipuskomplexet och dess övervinnande ytterst om ”frigörelsen från föräldrarnas auktoritet” (1905, s.142). Och för Freud, åtminstone enligt en mer snäv och bokstavstrogen läsning, består denna frigörelse i att ge upp den oidipala konfigurationen av emotionella laddningar gentemot föräldrafigurerna för att i stället, i en internaliseringsprocess, skapa ett överjag och ett incestförbud, och därmed rikta sina libidinösa intressen mot objekt utanför den primära familjekonstellationen.

Mot bakgrund av mitt försök att här fördela den teoretiska tonvikten lite annorlunda så skulle man kunna säga att föräldrarnas auktoritet framför allt består i det faktum att de under barnets första levnadsår administrerar, åt barnet, den mänskliga existensens apriori. Föräldrarna administrerar så att säga det potentiella själsliv som barnet enligt dess natur är på väg mot. Med Winnicotts begrepp (1963) utgör föräldrarna en ”befrämjande omgivning” (facilitating environment) genom att tillhandahålla det självförhållande, den individualitet, det djup, den tid, det livssammanhang och den död som tillsammans bildar det själsliv inom ramen för vilket barnets psykiska yttringar (impulser, förnimmelser, behov, affekter) kan bli just *själsliga*, det vill säga vinna mening, värde, identitet och

riktning, och därmed bli möjliga att handskas med, svara mot. Att övervinna oidipuskomplexet – att frigöra sig från föräldrarnas auktoritet – innebär följaktligen att barnet självt övertar denna administration, det vill säga: låter de tomma förföreställningar som den mänskliga existensens aprioriska grundformer utgör få erfarenhetsmässiga realisering eller uppfyllelse.

Denna i livet aldrig avslutade utvecklingsprocess (vars inre öden och äventyr det förstås är en oändlig uppgift att beskriva) är något som det lilla och inte så lilla barnet behöver hjälp med, framför allt med tanke på att de tomma förföreställningarna primärt, i sig, inte har karaktären av semi-medvetna föreställningar eller fantasier, utan är just *former* eller *strukturer*. Och själsliga former och strukturer kan bara få erfarenhetsmässiga realisering eller uppfyllelse genom att *införliivas* eller förkroppsligas – ett förkroppsligande som de regressiva och maniska försvarerna dessutom motarbetar.

Oidipuskomplexet ställer alltså barnet inför en i Aristoteles mening *etisk* eller *självorganisatorisk* utmaning, en utmaning att *installera grundformer* i psyket, och detta i en betydligt vidare mening än att blott skapa ett överjag. Om till exempel min ändlighet, min död, inte installeras ordentligt utan stannar på nivån av att vara en intellektuell storhet (något som jag blott ”vet om”) så kommer den inte heller understödja konstitutionen och installationen av formen ”mitt liv”. Och om formen ”mitt liv” inte är ordentligt installerad så kommer processerna i mitt psyke inte riktigt att kunna identifieras som ”mina”, som integrerade delar i den större organisation som mitt liv utgör (jfr Eriksson 2015). Nu blir det svårt att handskas med livet. I värsta fall är den själsliga organisationen så löst sammanfogad att det enda försvar som står till buds mot den förvirring, den ”ontologiska otrygghet” (Laing 1960) eller den ”namnlösa fasa” (Bion 1962) som hotar individen är att utveckla en rigid alternativvärld av psykotiska vanföreställningar. I mindre svårartade fall räcker det med att utveckla vad Winnicott (1960) kallar för ett ”falskt själv” som på ett

defensivt sätt får administrera ett liv utan djup och emotionell vitalitet. I andra fall kanske det räcker med en projektiv förvrängning och ett tvångsmässigt kontrollerade av vissa valda delar av den närmaste omgivningen; och i ytterligare fall kanske individen skapar ett inre avspjälkat rum av infantila och omnipotenta maturbationsfantasier att ta sin tillflykt till då den själsliga jämvikten av olika anledningar hotar att rubbas.

Perversion och livets fakta

Den brittiske psykoanalytikern Roger Money-Kyrle (1968, 1971) har presenterat en teori som i korta drag säger att ett vuxet och realitetsanpassat tänkande inte kan utvecklas med mindre än att barnet på ett grundläggande plan har accepterat vissa "livsfakta" (facts of life). Han nämner tre primära fakta som barnet under sin uppväxt måste acceptera för att det överhuvudtaget ska bli möjligt att på ett adekvat sätt uppfatta och tänka kring andra aspekter av verkligheten: barnet måste acceptera bröstet som det ytterst goda objektet; det måste acceptera föräldrarnas samlag som den ytterst kreativa akten; och det måste acceptera tidens gång och dödens oundviklighet. I likhet med Money-Kyrles teori tänker jag mig alltså att om vissa vad jag här kallar existentiella och aprioriska grundformer inte har accepterats, införlivats och installerats ordentligt i psyket – om de maniska försvaren

mot övervinnandet av oidipuskomplexet inte har arbetats igenom ordentligt – så kommer psyket tvingas utveckla vidare försvar som på olika nivåer liksom perverterar världens och livets mening.

Att övervinna oidipuskomplexet handlar enligt Freud om den aldrig avslutade livsprocessen att ta steget in i en genital värld som idealt sett utesluter just perversion. Men perversion, även för Freud, är ett betydligt vidare begrepp än att blott handla om sexuellt avvikande eller normbrytande beteenden. Perversion är en allstädes närvarande tendens i det psykiska livet att försöka överskrida eller annullera de begränsningar, eller de existentiella "lagar", som följer av att vara människa (till exempel att vara förkroppsligad, individualiserad, beroende av andra, sårbar, dödlig och slav under tidens gång).

I den version av det oidipala dramat som jag här har presenterat innebär därmed steget in i en genital värld att man idealt sett nått en utvecklingspsykologisk nivå där man organiserar sin identitet, sin värld, sin emotionella repertoar, sina förhoppningar och sina strävanden på basis av ett införlivande av sin egen mänsklighet, med allt vad det innebär. Detta är det centrala resultatet av ett lyckat övervinnande av oidipuskomplexet. Därmed kan man också säga att en homo-, bi- eller transsexuell person kan vara betydligt mer "genitalt organiserad", eller betydligt mindre "pervers", än en heterosexuell person.

Litteratur

- BION, W. (1962): "En teori om tänkande". *Eftertankar*. Stockholm: Natur och kultur 1993.
- BRITTON, R. (1998a): "Oedipus in the depressive position". *Belief and Imagination. Explorations in Psychoanalysis*. London/New York: Routledge.
- (1998b) "Subjectivity, objectivity and triangular space". *Belief and Imagination. Explorations in Psychoanalysis*. London/New York: Routledge.
- ERIKSSON, J. (2014): "The Form of the Soul – on the Body in Freud's Psychoanalysis". *The Scandinavian Psychoanalytic Review* nr 2.
- (2015) "Döden och psyket – om ändlighet, dödsdrift och psykologiska självhållande". *Divan – tidskrift för psykoanalys och kultur*, nr 3-4.
- FREUD, S. (1897): *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*. Frankfurt am Main: S. Fischer 1986.
- (1905) *Tre avhandlingar om sexualteori*. S.Skr V. Stockholm: Natur och kultur 1998.
- (1910) "Om en särskild sorts objektval hos mannen". S.Skr V. Stockholm: Natur och kultur 1998.
- (1915–1917) *Föreläsningar i Wien 1915-1917*. S.Skr I. Stockholm: Natur och kultur 1996.
- (1918) *Ur historien om en barndomsneuros*. S.Skr VI. Stockholm: Natur och kultur 2000.
- (1923) *Jaget och detet*. S.Skr IX. Stockholm: Natur och kultur 2003.
- (1924) "Oidipuskomplexets undergång". S.Skr IX. Stockholm: Natur och kultur 2003
- (1925) "Några psykiska följder av den anatomiska skillnaden mellan könen". S.Skr V. Stockholm: Natur och kultur 1998.
- (1932) *Nya föreläsningar publicerade 1932*. S.Skr I. Stockholm: Natur och kultur 1996.
- Gaita, R. (2002) *A Common Humanity*. London, New York: Routledge.
- Kyrle, R-M. (1968) "Cognitive Development". *International Journal of Psycho-Analysis*, nr 49.
- (1971) "The Aim of Psychoanalysis". *International Journal of Psycho-Analysis*, nr 52.
- Laing, R.D (1960) *Det kluvna jaget*. Stockholm: Bonniers 1973.
- Winnicott, D.W. (1960) "Förvrängningar av jaget i förhållande till det sanna och det falska självet". *Den skapande impulsen*. Stockholm: Natur och kultur 1993.
- (1963) "Att kommunicera och att inte kommunicera – bakgrund för ett studium av vissa motsatser. *Den skapande impulsen*. Stockholm: Natur och kultur 1993.