
Döden och psyket

– om ändlighet, dödsdrift och psykologiskt självhållande

av Johan Eriksson

”Endlichkeit ist keine Eigenschaft, die uns nur anhängt, sondern *die Grundart unseres Seins.*”

M. Heidegger (1929/1930, s 8)

Det finns förstås olika sätt att tänka kring det faktum att våra liv är ändliga, att vi ska dö. Vi kan till exempel tänka på det i termer av att vara just ett faktum: det är ett empiriskt faktum att vi människor – liksom andra levande varelser – oundvikligen vid någon tidpunkt kommer att dö, något som ytterst har sin grund i fysiologiska och biologiska förhållanden. Döden är den faktiska händelse som avslutar livet och är därmed någonting som står i motsatsförhållande till livet och till det mänskliga varat: har man förlorat sitt liv så finns man inte längre till – man är död.

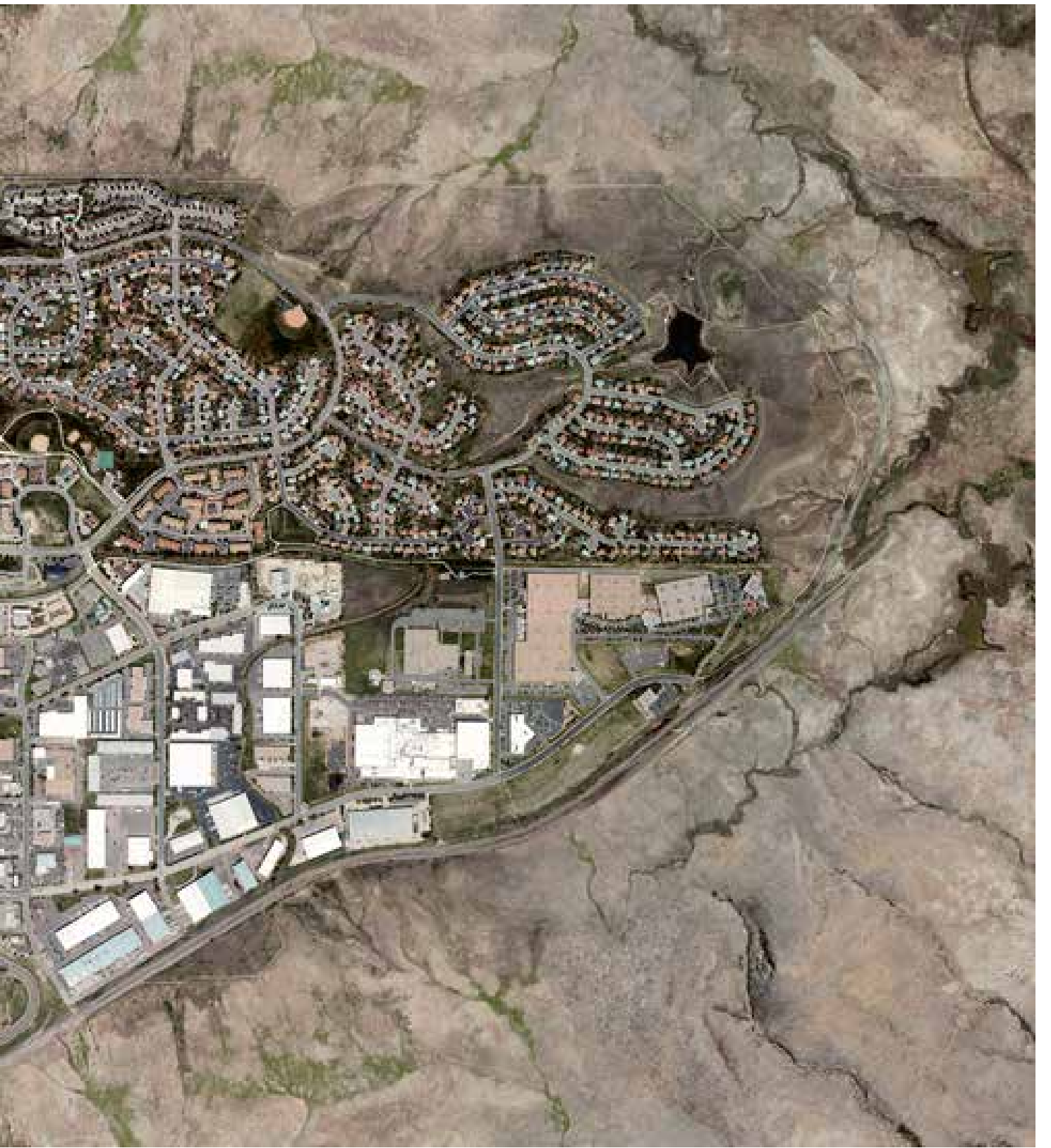
Ett annat sätt att tänka kring vår dödlighet är att ta sin utgångspunkt i det faktum att vi är varelser som lever i en medvetenhet om att våra liv är begränsade. Betraktad härifrån kan vår dödlighet inte reduceras till att blott vara ett empiriskt faktum, alltså en egenskap som råkar gälla oss människor och som vi åtminstone i princip skulle kunna vara utan eller befria oss från och fortfarande vara människor och leva ett mänskligt liv, med allt vad vi lägger i det begreppet. Medvetenheten om vår dödlighet – hur oreflekterad den än må vara i det enskilda fallet – är snarare någonting som strukturerar våra liv och skänker oss vår mänsklighet. 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 liv som har en riktning och vars inneboende möjligheter är något som angår oss och som vi på ett eller annat sätt alltid måste förhålla oss till. Det är i ljuset av vår dödlighet som saker och ting vinner mening, laddning och värde, och därmed är det vår dödlighet som ytterst organiserar själva spelrummet för våra motivationer och affekter. Vår oundvikliga död tycks med andra ord beröra oss djupare och på ett betydligt mer genomgripande plan än att den blott skulle vara ett empiriskt faktum som ibland framkallar ångest eller ibland rent av skrämmer skiten ur oss. Döden står inte i motsatsförhållande till livet, utan är konstitutivt för livet: döden är inte livets negation utan dess *möjlighetsvillkor*.

Den freudianska psykoanalysen är utan tvekan ett av den västerländska kulturens mest ambitiösa och långtgående försök att kartlägga det mänskliga erfarenhetslivets inre dynamik och utveckling. Ändå saknas hos Freud en ordentligt utarbetad teori om dödens centrala plats i det mänskliga psyket. Liran Razinsky – som skrivit den mest ambitiösa studien om psykoanalysens förhållande till döden (2013) – menar till och med att detta inte har sin grund i något teoretiskt slarv från Freuds sida, eller i någon enkel glömska. Dödens relativa frånvaro i Freuds skrifter måste snarare förstås som en strukturerande faktor i hans sätt att begreppsliggöra det psykiska livet.

Införlivandet av vår egen ändlighet är en förutsättning för en utvecklad förmåga till psykologiskt självhållande. Dödsdriften frigörs i det psykiska förnekandet av döden.





¹ För en närmare utläggning av Freud privata upptagenhet av döden, se Schur 1972 eller Razinsky 2013, kapitel 2.

Utan att gå fullt så långt måste man ändå konstatera att i jämförelse med teman som sexualitet, drömmar, neuroser och trauman så spelar döden en förvånansvärt undanskymd roll hos Freud. Inte bara har han på ett explicit plan skrivit förhållandevis lite om döden. Det som finns skrivet ger också ett obearbetat intryck. Freuds tankar kring döden är bland tvertydiga och ibland rent av motsägelsefulla. Ofta är de också – handen på hjärtat – ganska ytliga. I grova ordalag föreställer sig Freud att vi varken på en medveten eller på en omedveten nivå på ett direkt sätt kan tänka och förhålla oss till vår egen död. Och i linje med detta reduceras sådana fenomen som dödsångest eller rädsla för döden till sekundära yttringar av vad som föreställs vara betydligt djupare rädslor och konflikter, primärt kastrationsrädsla och ambivalenskonflikter mellan kärlek och hat. Det är lätt att få intrycket att Freud i dessa diskussioner liksom åberopar psykoanalytiska begrepp i syfte att hela tiden blockera ett djupare existentiellt erkännande av dödens konstitutiva roll i det mänskliga livet.

Denna defensiva hållning i relation till vår dödlighet kan tyckas märklig inte bara med tanke på Freuds teoretiska sofistikeradhet i övrigt, utan också med tanke hur oerhört upptagen av döden han var på ett privat plan.¹ Hur kan någon med denna närmast besatthet av döden – dessutom någon som anser sig vara relativt väl (själv)analyserad – vara av den teoretiska åsikten att medvetenheten om vår egen ändlighet i stort sett skulle vara utan reella konsekvenser för vårt psykiska liv? Men, kanske någon här invänder, hur kan jag hävda att döden inte skulle ha någon central plats i Freuds skrifter när han från början av 20-talet och framåt ägnar så mycket energi och tankemöda åt att försöka utveckla och i sina teorier införliva det som han berömt kallar ”dödsdriften”? Svar: redan en snabb blick på Freuds teorier kring dödsdriften avslöjar att dessa teorier faktiskt inte alls handlar om döden och vår medvetenhet om att våra liv är begränsade, utan om en inneboende tendens i det omedvetna driftlivet att på snabbast möjliga väg söka avspänning, vilket inte riktigt är samma sak.

Den tanke jag ska argumentera för i den här artikeln är följande: det som Freud kallar dödsdrift är vid närmare påseende inte alls någon drift, utan är snarare en specifik kvalitet som kommer att behärska processerna i det psykiska liv som *inte* på ett tillräckligt grundläggande sätt har införlivat insikten om sin egen dödlighet. Dödsdriften frigörs i det psykiska förnekandet av döden. För att göra den tanken begriplig måste jag dock först fylla ut de teoretiska luckorna hos Freud och närmare försöka visa på vilket sätt införlivandet av ändligheten är en förutsättning för utvecklingen av ett sunt psykiskt liv, alltså ett psykiskt liv som i stor utsträckning har förmågan att ”hålla” sig självt. Men innan jag ger mig i kast med allt detta, låt mig börja med att säga några mer utvecklade ord om vad Freud faktiskt skriver om vårt förhållande till döden.

Freud och döden

Freud teoretiska anmärkningar kring döden finns utspridda på olika ställen i hans skrifter, men de väsentliga tankegångarna står att finna i den enda sammanhållande text han explicit ägnade åt temat, nämligen andra essän av *Tidsenligheter om krig och död*: ”Vårt förhållande till döden” (1915).

Vid en första anblick tycks denna text representera något av en existentiellistisk hållning till döden. Freud beklagar sig över den moderna människans tendens att på ett intellektuellt plan erkänna dödens oundviklighet och naturlighet samtidigt som hon betar sig som om hon vore odödlig. I slutet av texten frågar han sig också om det inte skulle vara ”bättre att låta döden inta den plats som tillkommer den i verkligheten såväl som i våra tankar” (Ibid., s 254), och han avslutar texten med att travestera maximen att om du vill vidmakthålla freden så förbered dig för krig: ”Om du vill uthärda livet, bered dig för döden” (Ibid., s. 255). Samtidigt är texten tydlig med att vi av väsentliga skäl inte på något plan, varken medvetet eller omedvetet, direkt kan tänka oss vår egen död. Hur ska vi förstå denna idé som tycks stå i motsatsställning till textens i övrigt existentiellistiska hållning?

På ett medvetet plan är vår egen död omöjlig att föreställa sig, ”och lika ofta som vi ändå försöker göra det kan vi märka att vi egentligen fortsätter att vara kvar som åskådare” (Ibid., s. 244). Detta är en filosofisk idé som på intet sätt är unik för Freud och hans argument är välkänt från filosofihistorien. Tanken är ungefär att vi inte direkt kan föreställa oss hur det är att vara död eftersom döden innebär slutet på allt föreställande. Vårt liv och vår död är inkompatibla storheter: när vi lever är inte vår död närvarande, och när vår död är närvarande så lever vi inte längre. Vi kan inte tänka oss vår egen förintelse med mindre än att vi tänker på oss själva från ett andra- eller ett tredje-persons perspektiv: den döda person som jag tänker på, när jag tänker på min egen död, är någon annan än den som tänker. Kort sagt, att föreställa sig ”jag är död” förutsätter alltid ”jag är”.

Freud förnekar förstås inte att vi människor lever i en medvetenhet om att vi ska dö, men han verkar tänka sig att denna medvetenhet av väsentliga skäl har en tämligen ytlig karaktär – den är på sin höjd ett slags empirisk kunskap. Och i det omedvetna, tänker sig Freud vidare, finns inte ens denna ytliga medvetenhet: ”i det omedvetna är var och en av oss övertygad om sin odödlighet” (Ibid., s. 244). Eller mer utvecklat:

Vad vi kallar vårt ”omedvetna”, de djupaste skikten i vår själ, vilka består av driftimpulser, känner över huvud taget ingenting negativt, ingen negering – där sammanfaller motsatser – och därför känner det inte heller till den egna döden, som vi inte kan ge annat än ett negativt innehåll. (Ibid., s. 251)

Det kan tyckas märkligt att Freud i denna passage bygger sitt argument på föreställningen att vi i vårt omedvetna inte känner till negativiteten, samtidigt som han strax därefter talar om tre olika attityder som vi i det omedvetna hyser inför döden och som alla på ett eller annat sätt verkar förutsätta en åtminstone rudimentär förståelse av negativitet: dödsönskan gentemot våra fiender, ambi-

valens gentemot våra närståendes död och förnekelse inför vår egen död (Ibid., s. 252f). Men Freuds tankar om döden är som sagt långt ifrån konsistenta och genomarbetade.

Resultatet av hans teorier kring ändlighetens marginella roll i vårt medvetande, och dess obefintliga roll i vårt omedvetna, är hur som helst att vår dödlighet inte verkar ha några större konsekvenser för vårt emotionella och existentiella liv. Sådant som dödsångest och rädsla inför döden reduceras följaktligen till sekundära yttringar: ”Dödsångesten, som har oss i sin makt oftare än vi själva vet, är däremot något sekundärt och är oftast framsprungen ur skuldmedvetande” (Ibid., s. 251). Eller som det pregnant heter på ett annat ställe: ”dödsångesten bör betraktas som analog med kastrationsångesten” (1926, s. 197).

Det finns förstås mer att säga om Freuds teorier om vår ändlighet, men jag lämnar här Freud för en stund och vänder mig i stället till någon som tänkt djupare om dödens betydelse för det mänskliga livet. I det första kapitlet i det andra avsnittet av sitt huvudverk *Vara och tid* (1927) levererar Martin Heidegger sin omtalade analys av människans ändlighet. Genom att kommentera åtminstone några delar av denna analys hoppas jag kunna närma mig tanken att införlivandet av vår dödlighet är en förutsättning för utvecklingen av ett psykiskt liv som har förmågan att till stora delar ”hålla” sig självt.

Att leva i riktning mot sin död

Att vi inte på ett direkt sätt kan tänka oss vår egen död är för Heidegger inte liktydigt med att vår död inte skulle vara närvarande i vårt erfarenhetsliv och att vår dödlighet därför inte skulle ha några psykiska konsekvenser. Vår död är visserligen ingenting som vi kan tänka oss förverkligad men dess *möjlighet* är något som vi alltid måste förhålla oss till. Hur ska vi förstå det?

Människan är den märkliga varelse som så att säga är *mer* än vad hon är, i den meningen att hon redan är det som hon ännu inte är. Med Heideggers termer karaktäriseras människan av ”möjligvaro” på så vis att hennes liv

och hennes värld öppnas upp i termer av, och i riktning mot, hennes egna möjligheter. Och för en sådan varelse har inte döden, slutet, primärt karaktären av en händelse som på ett indifferent sätt ännu inte är för handen, utan har snarare karaktären av en livsmöjlighet. Detta är vad det innebär att vara människa, i utvecklad mening: det är ett grundskikt i människans erfarenhetsliv att hennes möjliga död är något som hon på ett eller annat sätt alltid förhåller sig till. Människans kapacitet att förstå sin dödlighet strukturerar hennes liv genom att göra det till en rörelse mot döden. Eller med Heidegger: det mänskliga livet kännetecknas väsentligen av "till-döden-varo" (*Sein zum Tode*).

Vidare tänker sig Heidegger att i jämförelse med andra möjligheter som människan har så är hennes död av ett särskilt kvalificerat slag. För det första är döden "oförebikomlig" – jag kan inte välja bort den. För det andra är människan, i denna oförebikomliga möjlighet, radikalt hänvisad till sig själv. Någon annan kan vara gift med min fru, någon annan kan vara mina analysanders analytiker, mina studenters lärare, men när det kommer till min egen död så kan jag inte företrädas av någon annan: ingen kan ta bort döendet från den andre. Döden är *individualiserande* på så vis att vad som står på spel i denna möjlighet är den egna existensens rena "att", mitt eget *vara*. I ljuset av min oförebikomliga död frigörs därför min möjligvaro, eller mitt liv, såsom just *min* möjligvaro eller *mitt* liv.

Vetskapen om sin dödlighet är följaktligen ingenting som människan skaffar sig under loppet av sin levnad, utan människan – det ligger liksom i begreppet "människa" – existerar från allra första början som "jag-är-alltid-redan-döende" där "alltid-redandöende" föregår och principiellt fungerar som konstituerande för hennes möjlighet att meningsfullt kunna säga "jag är" (att det lilla barnet ännu inte kan säga "jag är", och fylla orden med innebörd, har alltså inte primärt sin grund i bristande språkförmåga). Att införliva vår ändlighet är med andra ord ingenting vi gör inuti livet, utan införlivandet av vår oförebikomliga död är det som liksom

ramar in livet och därigenom skänker det en insida. Det är i ljuset av vår dödlighet som någonting sådant som ett koherent och sammanhängande liv överhuvudtaget kan uppenbaras. Utan döden skulle vi inte kunna förhålla oss till vårt liv som en *helhet*: som någonting vi kan ha eller förlora, som någonting som kan vara "rikt", "lyckligt", "otillfredsställande" eller "miserabelt", och i vars ljus vi kan värdera, identifiera och förhålla oss till våra tillfälligt rådande livsmöjligheter – förverkligade eller oförverkligade.

Utän döden skulle vi därför existentiellt och psykologiskt vara helt uppslukade av den rådande situationen (en situation som inte ens skulle kunna erfaras som en "situation" med sina inneboende möjligheter). Vi skulle inte kunna lugna oss själva genom att säga "vad spelar det för roll om hundra år". Vi skulle sakna den frihet, den distans och det spelrum av förhållningssätt som gör våra liv till någonting mänskligt. För den person som inte så att säga valt döden skulle möjligtvis kategorin "mitt liv" vara en intellektuell storhet, men den skulle inte vara ordentligt installerad i psyket, det vill säga kategorin skulle ännu inte fått karaktären av en "kategori" i Kants mening. Den skulle inte fungera som en *organiserande* och *strukturerande* faktor för erfarenhetslivets i övrigt ingående processer (känslor, impulser, önsningar, tankar, förhoppningar). Processerna skulle inte kunna identifieras som "mina", som integrerade delar i den större organisation som mitt liv utgör och inom ramen för vilket processerna kan erfaras som rationella eller irrationella, förståeliga eller oförståeliga, goda eller dåliga, omtumlande eller obetydliga, och så vidare. Utan döden skulle processerna i erfarenhetslivet kort sagt vara "för mycket", de skulle var "traumatiska". Livets energier blir för mycket för den som saknar ett liv inom vilket energierna skulle kunna "bindas". Och med det sagt har vi redan börjat formulera tanken att införlivandet av ändligheten är en väsentlig förutsättning för ett psykiskt liv med en någorlunda utvecklad förmåga till "självhållande".

Begreppet hållande

Begreppet hållande – ”holding” – introducerades av Donald W. Winnicott (t ex 1960a) och har med tiden kommit att bli en del av den psykoanalytiska standardvokabulären. Winnicotts primära teoretiska intresse var att försöka förstå de tidiga stadierna i utvecklingen av ett levande och vitalt själv, alltså ett själv som är förankrat i sin egen kropp och som upplever sig vara *verkligt*. Och för Winnicott betecknar begreppet ”hållande” den avgörande funktion som modern idealt sett fyller i relationen till det späda barnet.

Eftersom barnet från början saknar ett utvecklat och organiserat jag som skulle göra det möjligt för barnet att självt identifiera och därmed på ett levande sätt kunna handskas med sina förnimmelser, behov och driftmässiga yttringar, så är barnet helt beroende av den moderliga omvårdnaden vars främsta funktion blir att ”hålla samman” barnet, såväl fysiskt som psykiskt. Initialt, och i kraft av sin mer utvecklade jagorganisation, fungerar den ”tillräckligt goda modern” som barnets jagstöd: i sin omvårdande interaktion med barnet samlar modern upp dess spontana och utspridda förnimmelser och behovsytringar och låter dem på ett smidigt sätt komma till uttryck, finna tillfredsställelse, och därmed bli möjliga att *upplevas* och *kännas*. I denna process kommer barnet undan för undan lära sig att identifiera sina psykiska processer och så småningom utveckla en förmåga att ”hålla sig själv” på ett vitalt och levande sätt.

Brister i moderns hållandefunktion kommer däremot innebära att barnets behov och förnimmelser blir någonting övermäktigt som barnet självt inte kan ta hand om och som därför hotar att inifrån liksom spränga barnets ännu sköra jagstrukturer – det inre livet blir någonting som barnet måste fly ifrån. Och som svar på den förintelseångest eller den ”namnlösa fasa” som är förknippad med detta hot kommer barnet att utveckla ett prematurt, stelt och icke-vitalt pseudo-självhållande i form av det som Winnicott berömt kallar för ”det falska självet” (till exempel 1960b).

Utan att överdriva skulle man kunna säga att även om begreppet hållande inte alltid har använts i den psykoanalytiska litteraturen så är Winnicotts sätt att begreppslicgöra den psykiska utvecklingen representativ för *all* psykoanalytisk utvecklingspsykologi från Freud och framåt: för psykoanalysen, och även om sättet att formulera sig har skiftat, så är den sunda psykiska utvecklingen någonting som sker i riktning mot ett vitalt och icke-defensivt självhållande. Till exempel hos Freud: inom ramen för den tidiga metapsykologiska modellen föreställer han sig att den sunda psykiska utvecklingen innebär förvärvandet av förmågan att med hjälp av tankeprocessen kunna binda, uthärda och därmed kunna handskas med förhöjda retningsspänningar utan att ta till de primitiva medel som försvarsmekanismerna utgör (se till exempel 1911); och inom ramen för den senare topiska modellen tänker han sig jagets utveckling som någonting som möjliggör en organiserad sublimering av detets driftstryck (se till exempel 1923).

Går man utanför det psykoanalytiska teoretiserandet så skulle man till och med kunna hävda att förmågan till ett vitalt självhållande är en konstitutiv aspekt som ligger implicit i de psykologiska begreppen såsom de används inom ramen för vårt vardagliga sätt att förstå och förklara våra egna och andras känslor, tankar, handlingar och reaktioner. Psykets möjlighet till ett vitalt självhållande är med andra ord något som vår spontana vardagspsykologiska praktik alltid förutsätter. På vilket sätt?

Döden, vardagspsykologin och självhållandet

Vad som på det mest grundläggande planet gör sådant som avsikter, förhoppningar, önskningar, känslor, föreställningar och tankar till någonting psykiskt – vad som alltså väsentligen utmärker det psykiska – är att de i varje särskilt fall ”handlar om” någonting. Inom filosofin kallas detta för ”intentionalitet”. Till exempel: jag ”hoppas” inte bara, så där rätt och slätt, utan jag hoppas, låt

säga, ”att det blir en trevlig resa”; jag vill ”se matchen på lördag”; jag tänker ”på artikeln jag läste i morse”; jag tror ”att socialdemokraterna vinner valet”; jag skäms ”för att jag inte klarade tentan”. Ta bort det intentionala innehållet och det finns inte, rent begreppsligt, något sådant som en förhoppning, en vilja, en tanke, en trosföreställning, och så vidare.

Tänker man vidare på detta inser man snart att psykiska eller intentionala upplevelser inte kan existera isolerat, en och en, utan att de måste vara infogade i ett sammanhang eller ett någorlunda koherent nätverk av andra psykiska upplevelser. Om jag skäms ”för att jag inte klarade tentan” så implicerar detta ett visst värdesättande av mina studier, att jag upplever det som förnedrande att inte kunna leva upp till de krav som jag, och eventuellt andra, har på mig själv, vilket i sin tur implicerar att jag identifierar mig själv som någon som borde klara tentan, och så vidare. Den enskilda psykiska upplevelsen vinner med andra ord sin karaktär av att ”handla om” någonting genom att den, bland annat, ingår som en integrerad del i ett intentionalt strukturerat *liv*, ett liv inom vilket de *skäl* står att finna som förklarar uppkomsten av, och innehållet i, den enskilda psykiska upplevelsen. När vi i vår vardagspsykologiska praktik försöker förstå och förklara våra egna och andras känslor, tankar, handlingar och reaktioner så gör vi alltså detta genom att, mer eller mindre nyanserat, hänvisa till det intentionala liv inom vilket känslan, tanken eller handlingen aktualiseras (”Kalle blev arg för att han upplevde min kommentar som föraktfull”). Det vill säga: när vi försöker förstå och förklara någons känslor, tankar, handlingar och så vidare, så gör vi detta genom att försöka göra dem begripliga *utifrån personens egen synvinkel*.

Detta sätt att psykologiskt förstå och förklara förutsätter därför att vi, utan att vi närmare tänker på saken, uppfattar det psykiska livet i termer av att det i varje särskilt fall *tillhör någon* – och detta i en starkare mening än i vilken min cykel tillhör mig. Jag *är* mitt intentionala erfarenhets- eller

upplevelseliv; det är *jag* som känner, tänker, handlar, uppfattar, tror, är övertygad, och så vidare. De skäl eller anledningar som jag åberopar för att förklara mina handlingar, känslor, tankar och reaktioner måste alltså vara *mina* skäl; och de skäl som jag åberopar för att förklara någon annans handlingar, känslor, tankar och reaktioner måste vara *dennes* skäl. Skulle de skäl jag åberopar i mina förklaringar inte ha denna subjektiva karaktär – skulle inte skälen, *för subjektet*, guida och motivera de handlingar, tankar, känslor eller reaktioner som jag försöker förklara (må så vara att skälen guider och motiverar subjektet på ett omedvetet plan, och må så vara att skälen har sina grunder i kulturella, politiska eller språkliga förhållanden som sträcker sig långt utanför subjektet självt) – så vore mina förklaringar inte förklaringar i termer av skäl, utan i termer av opersonliga orsaker. De vore inga *psykologiska* förklaringar, i ursprunglig mening. Förklaringarna skulle inte gå att, åtminstone i princip, verifiera introspektivt eller reflexivt (”ja just det, så är det”), utan bara vara möjliga att verifiera från ett tredje persons perspektiv (”jaha, är det så”).

Och nu börjar vi närma oss svaret på frågan varför psykets möjlighet till ett vitalt självhållande är något som vår spontana vardagspsykologiska praktik alltid förutsätter.

Vårt sätt att förklara uppkomsten av psykiska upplevelser i termer av skäl förutsätter alltså att upplevelserna tillhör ett någorlunda integrerat intentionalt liv inom vilket upplevelserna vinner sin mening och inom vilket subjektet kan identifiera sina upplevelser och på ett eller annat sätt förhålla sig till dem. Detta är precis vad vi menar med ”självhållande”. Mitt självhållande innebär att jag kan *göra något med* mina upplevelser; att jag inte bara är spelplatsen för mina upplevelser utan att jag kan handskas med dem, svara på dem, tänka kring dem: ”Varför känner jag så här?”, ”Finns det skäl till det?”, ”Har jag rätt att vara arg?”, ”Borde jag skämmas nu?” Vår vardagspsykologiska praktik förutsätter med andra ord att det subjekt vars upplevelser vi försöker förklara, om så detta subjekt är jag själv, inte är helt uppslukad av sitt eget

intentionala erfarenhetsliv. Att leva i skälens logiska spelrum – att vara ett psykologiskt subjekt med viss grad av utvecklad förmåga till självhållande – innebär att inte bara *automatiskt* handla, känna, tänka och reagera ”i enlighet med” de skäl som mitt övriga erfarenhetsliv levererar (i analogi med hur stenen faller i enlighet med gravitationslagen), utan innebär snarare att handla, känna, tänka och reagera ”i ljuset av” dessa skäl. Med andra ord, i vår vardagspsykologiska praktik finns det alltid – åtminstone i princip – ett utrymme av reflexiv distans mellan så att säga skälens ”tilltal” och den psykiska respons vi försöker förstå: den principiella möjligheten att svara på ett annat sätt måste alltid stå öppet! Därför är också ett någorlunda utvecklat självhållande ett nödvändigt villkor för att vi meningsfullt ska kunna tillskriva någon predikat som att vara ”blind” (till exempel inför sina nedärvda religiösa fördomar), ”bestämd” (av sina aggressiva impulser) eller ”fången” (i sin socio-ekonomiska klass).

Utan möjligheten till ett någorlunda vitalt psykologiskt självhållande – om vi inte förstod psyket i termer av denna principiella möjlighet att kunna handskas med sina egna upplevelser – så skulle vår vardagspsykologiska praktik alltså falla samman. Men vad har då döden med detta självhållande att göra? Jo, förstås, och som vi såg i avsnittet om Heideggers analys av människans tilldödenvaro: det är först i införlivandet av min oförebikomliga död som mitt intentionala liv vinner sin karaktär av att vara *mitt* liv, en *helhet* mot bakgrund av vilken jag kan identifiera mitt livs ingående processer och upplevelser som *mina*, och mot bakgrund av vilken processerna och upplevelserna får ett intentionalt innehåll, alltså får riktning, organisation, mening och därmed blir möjliga att på ett eller annat sätt handskas med. Döden är den yttersta horisont mot bakgrund av vilken vårt intentionala liv integreras och individualiseras. Utan döden blir det intentionala livets processer och upplevelser därför ”för mycket”; de blir till något som direkt hotar att inifrån spränga livets sköra gränser. *Graden av förmåga till psykologiskt självhåll-*

lande står i varje särskilt fall i direkt paritet med graden av införlivande av ändligheten.

Utifrån denna relation mellan ändlighet och psykiskt självhållande blir det också förstaeligt hur Freud kan hävda att ”i det omedvetna är var och en av oss övertygad om sin odödlighet” (1915, s. 244) – för jag tänker mig att det ligger en sanning i detta. Dock är det inte sant av de anledningar som Freud föreställer sig.

Freud menar att i det omedvetna känner vi inte till döden därför att i det omedvetna saknas negation och tid. Jag tänker mig att det är precis tvärtom: i det omedvetna saknas negation och tid därför att insikten om döden saknas. Ingen död, inget liv – alltså ingen tid, ingen negation, ingen ”möjligvaro”. Och därför består ”de djupaste skikten i vår själ” av ”driftimpulser” (Ibid., s. 251) och *inte* av tankar, föreställningar, önsknings, fantasier som blott skulle sakna kvaliteten medvetenhet. Det omedvetna, i vad Freud kallar ”systematisk” och inte ”deskriptiv” mening (systemet omv), alltså ”de djupaste skikten i vår själ”, består i grund och botten av infantila lämningar – ”impulser” – som inte har utvecklats, formats och antagit karaktären av psykologiska upplevelser.

Det vi lite slarvigt kallar för omedvetna tankar, fantasier och önsknings är blott proto-tankar, proto-fantasier och proto-önsknings som i sin outvecklade karaktär inte står i rationell eller intentional relation med det övriga psykiska livet. De har med andra ord inte integrerats i den helhet som mitt intentionala liv utgör och för vilket införlivandet av döden är en central konstitutiv aspekt. Det omedvetna är inget andra medvetande som skulle vara omedvetet om sin egen död – vilket det låter som i Freuds formulering (”i det omedvetna är var och en av oss övertygad om sin odödlighet”) – utan det omedvetna, i dess mest radikala mening, består av impulser eller ”fria energier” för vilka döden eller ändligheten inte fungerar som en organiserande och strukturerande faktor. Ett psyke som *fullständigt* skulle ha förkastat döden skulle därför *endast* bestå av fria, obundna, icke-hållna energier. Detta

2 För en bra och översiktlig genomgång av begreppets många skepnader hos Freud, se Lis Lind 1991.

vore inget psyke. Eller: det vore ett psyke fullständigt regerat av det som Freud kallar "dödsdrift". Och med det sagt saknas bara svaret på en fråga i det argument som jag här har försökt att utveckla: hur tänker jag mig begreppet dödsdrift?

Dödsdrift

Begreppet dödsdrift är notoriskt svårtolkat hos Freud. Man kan å ena sidan förstå begreppet som att det betecknar en självständig drifttyp vid sidan av livsdrifter, sexuella drifter, självbevaringsdrifter och jagdrifter. Å andra sidan verkar begreppet ibland snarare användas som ett namn på en inneboende tendens i driftlivet i stort. Dessutom tycks Freud införa begreppet i syfte att förklara en mängd olika saker: psykets konservativa natur, upprepningstvång, aggression, destruktivitet och masochism. Det skulle här leda alltför långt att ge mig in i en rättvis uttolkning av dödsdriftens mångfaldiga betydelse och funktion i Freuds skrifter.² Dock jag tänkte avsluta denna artikel genom att ta min utgångspunkt i *Bortom Lustprincipen* från 1920 – där Freud introducerade dödsdriften – och därifrån utveckla en tolkning enligt vilken begreppet dödsdrift alltså är namnet på en specifik kvalité som kommer att behärska processerna i det psykiska liv som inte på ett tillräckligt grundläggande sätt har införlivat insikten om sin egen dödlighet.

Mitt i sin rikedom på kreativa infall är *Bortom Lustprincipen* en text full av motsägelser och outvecklade tankegångar. Men ett incitament till texten är att försöka förstå det så kallade "upprepningstvånget", och ett berömt exempel som Freud utgår ifrån är traumatiserade krigsveteraner som har en benägenhet att i ångestfyllda drömmar återvända till och tvångsmässigt upprepa sina "olustbetonade upplevelser". Denna tendens till upprepning tycks motsäga Freuds grundtanke vad gäller drömmens funktion såsom han formulerade den i *Drömydning* från år 1900: "När olycksfallsneurotikernas drömmar så regelbundet återför de sjuka till olycksituationen, så tjänar de emellertid inte

önskeuppfyllelsen, den önskeuppfyllelse på hallucinatorisk väg som blivit deras funktion under lustprincipens herravälde" (1920, s. 279).

I *Drömydning* formulerar Freud den för psykoanalysen avgörande tanken att "ingen-ting annat än en önskan kan driva vår psykiska apparat att arbeta" (1900, s. 510). Denna tanke innebär förstås inte att det psykiska livet enligt Freud uteslutande består av önskningar, men det innebär att psykologiska förlopp och händelsekedjor har en teleologisk karaktär på så vis att de sätts i gång och organiseras utifrån önskningar och föreställningar om deras tillfredsställelse. (Det är först några år senare, i *Tre avhandlingar om sexualteori* (1905), som Freud i huvudsak kommer att använda termen "drift" i stället för "önskan" för att beteckna psykets grundläggande kraftkälla.) Att önska är i metapsykologins språk olustbetonat på så vis att det innebär en ökning av driftsenergi eller retningar i den själsliga apparaten, och att tillfredsställa önskningar innebär korrelativt en minskning av driftsenergi och är följaktligen någonting lustbetonat. Därmed kan Freud säga att psykologiska processer, förlopp och händelsekedjor är styrda av "lustprincipen": strävan efter utjämning av driftenergi; strävan efter konstans, *homeostasis*.

Vad som kännetecknar den specifika process som drömmandet utgör är emellertid att psyket där, till skillnad från i vakenlivet, inte på samma sätt behöver anpassa sina lustprincipstyrda förlopp efter rådande materiella och moraliska omständigheter. På vägen mot tillfredsställelse av sina önskningar behöver inte det lustprincipstyrda psyket ta omvägen via det som Freud kallar "realitetsprincipen", utan önskningarna kan tillfredsställas på ett mer direkt sätt: "hallucinatoriskt". Detta är alltså drömmens primära funktion såsom Freud tänker den.

Men det lustprincipstyrda psyket har en förhistoria som Freud bara flyktigt berör i *Drömydning*, men som återigen kommer i fokus då han tjugo år senare försöker förstå de traumatiska drömmar som inte kan sägas fylla funktionen av att tillfredsställa några

önsknings. I moderlivet, föreställer sig Freud i *Drömtydning*, tillfredsställs de naturliga behoven i samma takt som de uppkommer. I ljuset av detta innebär födseln att spädbarnet för första gången konfronteras med otillfredsställda behov, det vill säga för första gången blir mottagare av inre retningar som rubbar den jämvikt som det nu kommer att handla om att återställa. Vid detta stadium finns det dock inte någonting sådant som en önskan. Det finns bara oorganiserade retningar, energetiskt *tryck*, eller i metapsykologins termer: *ekonomi*.

Uppkomsten av förmågan att önska, och därmed det första steget mot utvecklandet av ett lustprincipstyrt psyke, förutsätter att barnet ”på något sätt” och ”med främmande hjälp” upplever tillfredsställelse som upphäver den inre excitationen (Freud 1900, s. 509) – konkret: modern kommer till undsättning och bibringar tillfredsställelse genom att företredesvis ge bröstet och skänka värme. Detta är Freuds rudimentära föreställning om det som Winnicott mer elaborerat talar om som moderns ”hållandefunktion”: den tillfredsställelse modern bibringar etablerar enligt Freuds teori ”minnesspår” av det tillfredsställande objektet och situationen, minnesspår som nästa gång de inre retningarna pockar på uppmärksamhet, och ”tack vare den etablerade förbindelsen”, kommer att uppväcka en psykisk impuls att återuppleva situationen för tillfredsställelsen. Och, fortsätter Freud, ”[d]et är en sådan impuls vi kallar önskan” (Ibid., s. 509).

Moderns omhändertagande, eller hennes hållandefunktion, hjälper alltså till att av det energetiska trycket skapa något sådant som ”hunger” och därmed, i förlängningen, ”önskan att få bröstet”. Eller med driftlärans språk: instinkten tryck får med hjälp av moderns omhändertagande (hennes ”bindande”) en ”källa”, ett ”objekt” och ett ”mål” och därigenom transformeras instinkten till ”drift”. Från och med nu är livet inte längre bara ekonomi, utan också *topologi* och *dynamik*. Här uppkommer möjligheten till ”psykoneuroser”. Nu kan önskan efter bröstet komma i konflikt med ett interna-

liserat incestförbud, sexualdrifterna komma i konflikt med självbevaringsdrifterna (ett oorganiserat tryck kan däremot inte komma i konflikt med någonting), och psyket får ett någorlunda organiserat spelrum inom vilket det kan *handskas* med sin driftenergi: att till exempel associativt förskjuta energin till mer tillåtna objekt och målföreställningar och på vis skaffa sig möjligheter att vinna någon form av sublimerad tillfredsställelse, eller att helt enkelt skapa psykoneurotiska symptom och karaktärsformationer.

Men vad händer då med det psyke för vilket själva förutsättningarna för kunna fungera enligt lustprincipen saknas, eller är bristfälligt etablerade? Och vad händer med det psyke som av någon anledning blir så översvämmat av retningar att själva organisationen för att handskas med retningarna slås sönder? Det är dessa frågor som Freud i *Bortom lustprincipen* konfronteras med då han försöker förstå de traumatiserade krigsveteranernas benägenhet att i sina drömmar återupprepa sina olustbetonade upplevelser. Och det är i detta sammanhang som Freud för första gången inför begreppet dödsdrift.

Redan i *Studier i hysteri* (1895), som ändå tillhör den för-psykoanalytiska fasen i Freuds utveckling, formulerades en traumateori enligt vilken en upplevelse blir traumatisk om den varken affektivt och på ett adekvat sätt kan ”avreageras” eller associativt hämtas in och integreras bland personens övriga föreställningar och upplevelser. Nu återvänder Freud till denna teori. Vad som har hänt med krigsveteranerna är att dom upplevt någonting ”skräckfyllt”, där skräck definieras som ett tillstånd som ”man försätts i när man råkar i fara utan att vara förberedd på den” (1920, s. 262f). Själva överraskningsmomentet i låt säga granatexplosionen innebär att ”den själsliga apparaten översvämmas av stora retningsmängder” (s. 277) som apparaten själv inte kan ta hand om, på liknande sätt som det lilla barnet inte själv kan ta hand om det oorganiserade tryck som dess liv initialt består av. Livet blir i båda fallen ”för mycket”; det blir ”traumatiskt”. Men medan barnet idealt sett får hjälp med att binda ret-

ningsmängderna så får krigsveteranerna klara sig på egen hand. Och det är alltså här som upprepningstvånget och dödsdriften kommer in i bilden.

Dödsdriften är för Freud namnet på den kraft som driver återupprepningen av de traumatiska upplevelserna i krigsveteranernas drömmar. Men Freuds sätt att i *Bortom Lustprincipen* redogöra för funktionen i denna dödsdriftstyrda upprepning är högst motsäggelsefull. Å ena sidan tänker han sig att upprepningen av de olustbetonade upplevelserna är psykets desperata försök att aktivt och i efterhand liksom ta makten över det passivt genomlevda traumat och på så vis lyckas med konststycket att självt ”binda de framvällande retningsmängderna för att sedan se till att de blir hanterbara” (s. 277). Å andra sidan, när Freud mediterar vidare kring dödsdriftens karaktär, så säger han berömt att en drift är ”en inneboende strävan hos det levande organiska att återställa ett tidigare tillstånd, som detta levande hade varit tvunget att överge under inflytande av yttre störande krafter” (s 283). Och i detta sammanhang likställer han det dödsdriftsstyrda tvånget att upprepa med just denna strävan. Dödsdriften är ”ett uttryck för det levandes *konserverativa* natur” (s. 284); dödsdriften lyder ”nirvanapincipen” (s. 300), alltså tendensen att på snabbast möjliga väg reducera retningsmängderna till noll.

Liksom Gunnar Karlsson (2004, kapitel 7) tänker jag mig att begreppet dödsdrift bör reserveras för denna senare tendens. Att försöka binda retningsmängderna och på så vis skapa betingelser för psykiska förlopp styrda i enlighet med lustprincipen – detta kan knappast likställas med en tendens att förverkliga utslöckandet av det själsliga livet, strävan mot nollpunkten. Det upprepningstvång som är styrt av dödsdriften måste därmed förstås som det tillfälligt trasiga eller

outvecklade psykets desperata försök att blott *evakuera* obundna retningsmängder. Det dödsdriftstyrda upprepningstvånget är ett uttryck för ett psyke som löper amok, psykets *syntax error*. Att i drömmarna på ett tvångsmässigt sätt upprepa traumatiska upplevelser, att gång på gång dunka huvudet i väggen eller att inte kunna sluta skära sig i handlederna – det finns inget kreativt i detta, det är inget ”symboliskt uttryck”, det är inget som är ”tolkningsbart”, det finns inga ”skäl” bakom det, det är inte ens ett dåligt sätt att ”handskas” med livet. Det är snarare ett uttryck för avsaknaden av allt det som möjliggör att överhuvudtaget kunna handskas med livet.

Därför menar jag att det som Freud kallar dödsdrift inte alls är någon ”drift”. En drift, såsom Freud tänker sig den på andra ställen, och som vi såg ovan, skapas när det själsliga trycket får en källa, ett mål och ett objekt, alltså får det som möjliggör för driften att kunna tillfredsställa sig själv på ett kreativt sätt (att till exempel återfinna bröstet i något annat än bröstet – jämför Freud 1905, s 139). Detta är inte möjligt för dödsdriften och därför är den inte någon drift utan en tendens eller en kvalitet (eller rättare: avsaknad av kvalitet) som kommer att behärska processerna i det psykiska liv som saknar ett ”liv”, eller som fått sitt liv sönderslaget, det vill säga det psykiska liv som inte kan ”hålla sig självt”. Och, slutligen – och som jag försökt argumentera för i den här artikeln –, eftersom självhållandet ytterst förutsätter införlivandet av ändligheten så är dödsdriften något som frigörs i det psykiska förnekandet av döden. En avgörande uppgift för den tillräckligt goda modern är därför att i sin hållandefunktion hjälpa sitt barn att införliva det faktum att det är dömt till döden. Det finns ingen genväg till att bli människa!

Litteratur

- FREUD, S. (1895): *Studier i hysteri. S.Skr III*. Stockholm: Natur & Kultur.
- (1900): *Drömtydning. S.Skr II*. Stockholm: Natur & Kultur 1996.
 - (1905): *Tre avhandlingar om sexualteori. S.Skr V*. Stockholm: Natur & Kultur 1998.
 - (1911): "Formuleringar om de två principerna för psykiska skeenden". *S.Skr IX*. Stockholm: Natur & Kultur 2003.
 - (1915): "Tidsenligheter om krig och död". *S.Skr X*. Stockholm: Natur & Kultur 200.
 - (1920): "Bortom lustprincipen." *S.Skr IX*. Stockholm: Natur & Kultur 2003.
 - (1923): *Jaget och detet. S.Skr IX*. Stockholm: Natur & Kultur 2003.
 - (1926): "Hämning, symptom och ångest", *S.Skr VII*. Stockholm: Natur & Kultur 2001.
- HEIDEGGER, M. (1927): *Vara och tid*. Göteborg: Daidalos 2013.
- (1929/30): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- KARLSSON, G. (2004): *Psykoanalysen i ny belysning*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- LIND, L. (1991): "Thanatos. The drive without a name. The development of the concept of the death drive in Freud's writings". *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, nr 14.
- RAZINSKY, L. (2013): *Freud, Psychoanalysis and Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHUR, M. (1972): *Freud. Living and Dying*. New York: International Universities Press.
- WINNICOTT, D.W. (1960a): "Teori om relationen mellan förälder och barn". *Den skapande impulsen*. Stockholm: Natur & Kultur 1993.
- (1960b): "Förvrängningar av jaget i förhållande till det sanna och det falska självet". *Den skapande impulsen*. Stockholm: Natur & Kultur 1993.