



Kazimir Malevich, *Vitt på vitt*, 1918, olja på duk, 79,4x79,4, förvärv 1935,  
Museum of Modern Art, New York.

---

# ”Är människan överhuvudtaget närvarande i den freudianska libidoteorin?”

av Johan Eriksson

Den existentiella psykoterapin har nästan en lika lång historia som psykoanalysen. Vad som på det mest grundläggande planet kännetecknar denna terapeutiska rörelse är att den, med Rollo Mays ord, ”kämpar för att psykoterapin skall bygga på insikt om vad det är som gör människan till *människa*” (1999, s. 83). Detta är förstås en lovvärd kamp. Hur ska vi psykoterapeuter kunna förstå, bemöta och behandla sådant mänskligt lidande som ångest, depressioner, relations- och identitetsproblem, tvångsneuroser eller psykoser om vi saknar en ordentligt utarbetad förståelse för hur den varelse är konstituerad som kan drabbas av, uppleva och meningsfullt tillskrivas sådana specifika former av lidande?

I ambitionen att låta sin kliniska praktik vila på en insikt om det mänskliga hos människan har den existentiella psykoterapin historiskt sett vänt sig bort från Freuds psykoanalys för att i stället hämta sin grundteori – sin ”metapsykologi” för att använda Freuds begrepp – från den existentiella filosofin som växer fram i Europa under de första decennierna av 1900-talet. I synnerhet har den mejslat fram sitt kliniska tänkande och sin kliniska teknik utifrån en dialog med den tyske filosofen Martin Heideggers klassiker

*Vara och tid (Sein und Zeit)* från 1927 där Heidegger systematiskt arbetar ut sin teori om människans säregna sätt att existera, hennes ”i-världen-varo” (in-der-Welt-sein).

Den retoriskt ställda fråga jag satt som titel för den här artikeln är ett ofta återopat citat från Heidegger, dock inte från *Vara och tid*. På några få ställen i den postumt publicerade volymen *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe* (1987) diskuterar han Freuds psykoanalys och han har inte mycket gott att säga om den. Psykoanalysen – och i synnerhet de metapsykologiska teorier i vilka Freud formellt tecknar konturerna av psykets övergripande organisation, framväxt, dynamik och funktionssätt – representerar enligt Heidegger ett missriktat försök att applicera vetenskapliga kausala förklaringsmodeller på det mänskliga psyket. Psykoanalysen är i grund och botten en naturalistisk utformad psykologi som i sina förklaringsförsök liksom hoppar över det som gör människan till människa för att i stället rikta sitt teoretiska intresse mot en opersonlig entitet kallad ”den psykiska apparaten” vars rörelser och utveckling den försöker förklara genom att ytterst hänvisa tillbaka till biologiska drifter och kvantiteter av ”libidinösa energier”. Till exempel tror sig Freud kunna förstå sådana

*För Heidegger och den existentiella psykoterapin representerar Freuds libidoteori en avhumaniserad form av psykologi. Här presenteras ett argument för att denna teori på ett filosofiskt plan snarare fångar något väsentligt gällande det som gör människan till människa.*

psykiska fenomen som att vilja något, att önska något, att ha en böjelse för eller att längta efter något genom att begreppsliggöra dem som isolerade psykiska akter som kan förklaras genom att hänvisa till bakomliggande libidinösa drifter som strävar efter tillfredsställelse i enlighet med vad Freud kallar lustprincipen. Men, menar Heidegger, om man har ambitionen att förstå viljan, önskan, böjelsen eller längtan i egenskap av att vara de mänskliga fenomen de är så bör man snarare begreppsliggöra dem ”som olika sätt att aktualisera eller fullgöra i-världen-varon”. Vill man, som Freud, ”föra tillbaka viljan, önskan, böjelsen och längtan till ’drifter’ måste man först ställa den motsatta frågan: Är människan överhuvudtaget närvarande i uppbyggnaden av den Freudianska libidoteorin?” (Ibid, s. 217).

För Heidegger, och för den existentiella psykoterapirörelse som bygger på hans filosofi, representerar alltså den Freudianska psykoanalysen och dess libidoteori en avhumaniserad form av psykologi. Det vill säga en psykologi som inte tar i beaktande och bygger på en insikt i vad det är som gör människan till människa. Jag anser att detta är en minst sagt ytlig och tendentiös läsning av Freud. Som filosofisk analys av vad det innebär att existera som människa är visserligen Heideggers teori om människan som i-världen-varo betydligt mer nyanserad och djuplodande än Freuds metapsykologiska teorier. Men även om Freuds teorier inte har någon uttrycklig filosofisk ambition att i sin helhet artikulera människans vara så innehåller de vissa avgörande filosofiska insikter som lyser med sin frånvaro hos Heidegger och som därmed kompletterar Heideggers analys och gör den mer solid. Och dessa insikter, tänker jag, står just att finna i den libidoteori som Heidegger var så kritisk mot.

Min ambition i det som följer är inte att gentemot Heideggers och den existentiella psykoterapins tendentiösa läsning presentera en alternativ tolkning av Freuds psykoanalys i dess helhet. En sådan mer omfattande tolkning, som jag genomfört på annat ställe (Eriksson 2020), skulle bland annat innefatta

ta ett försök att läsa samman och förena de kliniska teoriernas intentionala och motivationella språkbruk med de metapsykologiska teoriernas mekanistiska och kausalt färgade terminologi. Min ambition är här mer modest: jag ska alltså försöka visa hur Freuds libidoteori, *på ett filosofiskt plan*, fångar något väsentligt gällande vad det är som gör människan till människa och hur denna teori därmed kan sägas fylla ut vissa luckor i Heidegger utläggning. Men innan jag ger mig i kast med detta låt mig börja med att försöka säga några introducerande ord om Heideggers analys av människan som i-världen-varo.

### *Att vara människa*

För att inte urarta till ren spekulering måste varje filosofisk analys av människans säregna sätt att existera ta sin utgångspunkt i den förteoretiska livsvärld i vilken vi mestadels framlever våra liv och inom ramen vilken vår vardagliga användning av den mänskliga psykologins vokabulär har sitt logiska spelrum. En genuin filosofisk analys bör alltså kunna leverera ett övertygande svar på frågan om hur den varelse måste vara konstituerad som vi i vår livsvärld spontant förhåller oss till på ett sätt som är organiserat i mänskliga termer. Eller: en genuin filosofisk analys av människans vara bör kunna svara på frågan hur vi på en förteoretisk och oftast oartikulerad nivå måste förstå oss själva och andra för att vi på ett *meningsfullt* sätt, i vårt vardagliga och spontana språkbruk, ska kunna tillskrivas sådana mänskliga predikat som till exempel att önska, vilja eller längta.

Låt oss utgå från ett vardagligt exempel. Hur måste jag vara konstituerad för att jag meningsfullt ska kunna ha och tillskrivas en önskan om att det, låt säga, blir fint väder under semestern? För det första måste jag förstås ha en någorlunda adekvat uppfattning om fenomen som väderlek och semester. Detta är i sin tur bara möjligt att ha om jag lever i en mer eller mindre artikulerad öppenhet inför ett helt sammanhang av mening som implicerar betydelsefulla relationer mellan sådant som anställningar, arbets-

uppgifter, arbetstid, ledighet, semesteraktiviteter och deras beroende av olika typer av väderlek, etcetera. Med Heideggers terminologi måste jag leva i en förstående öppenhet inför en hel ”värld” (1927, §18), en värld som förstås förgrenar sig långt utanför den snäva horisont jag skisserat här. För att ha en meningsfull uppfattning om sådana fenomen som anställningar och arbetsuppgifter, vilket är en förutsättning för att kunna förstå vad semester innebär, måste jag ha en mer eller mindre rudimentär orientering i en hel sociologisk ordning centrerad kring distinktionen mellan arbete och fritid; och för att förstå något sådant som väderlek och dess relation till semesteraktiviteter måste jag leva i en begreppslik organisation inom vilken det till exempel blir möjligt att göra skillnad mellan naturfenomen och kulturella skapelser.

Ett nödvändigt villkor för att jag ska kunna ha och tillskrivas en önskan (i detta exempel en önskan om att det blir fint väder under semestern) är alltså att jag lever i en förstående öppenhet inför ett helt sammanhang av mening, en hel ”värld”. En ingående form i min öppenhet inför världen är också att det är just *min* öppenhet. Det är *jag* som lever i denna värld inom vilken jag önskar att det blir fint väder under semestern. Denna i-världen-varons inneboende jag-kvalité, vad Heidegger lite otympligt kallar för dess ”alltid-minhet”, dess *Jemeinigkeit* (Ibid., §6), implicerar i sin tur att mitt vara i världen är något som jag på ett eller annat sätt alltid förhåller mig till, något som på ett eller annat sätt alltid *angår* mig. Utan ”angåendeheten”, *Angänglichkeit*, som grundform i öppenheten inför världen, det vill säga utan min emotionella responsivitet inför världen, skulle världen och mitt vara-i-världen förlora sin mening och min förankring i världen och i mitt liv skulle gå om intet (Ibid., §29). En fullständigt stum värld, en värld som inte i någon form ”talar” till oss, en värld som inte angår oss, inte ens i likgiltighetens eller meningslöshetens modus, skulle inte vara en värld överhuvudtaget.

Vidare menar Heidegger att min förstående öppenhet inför världen på ett grundläggande plan måste vara strukturerad i termer

av möjligheter. I egenskap av att i utvecklad mening kunna önska, vilja och längta måste vi förstås leva i en konception av vad vi *skulle kunna* ha – att saker och ting skulle kunna vara på ett annat sätt än vad de är. Som människor *har* vi inte bara våra möjligheter, utan vi är våra möjligheter. Vi existerar som ”möjligvaro” (Ibid., §31). På ett formellt plan lever vi därmed alltid i ett tillstånd av brist. Det finns alltid något utestående, vilket är ett möjlighetsvillkor för att vi ska kunna glädjas åt det vi har, längta efter och önska det vi inte har, eller sörja det vi har förlorat. Vår förstående öppenhet inför världen, vårt vara-i-världen, är därmed och vid närmare påseende strukturerad i tidsliga termer: ”ännu-inte” och ”inte-längre” är inga överksamma nu-punkter som har försvunnit respektive ännu inte anlänt, utan är snarare levande faktorer som mitt här och nu alltid måste vara interfolierat med för att kunna anta en organiserad gestalt som bär med sig det förflutna i relation till vilket framtidens spelrum av möjligheter ritas upp (Ibid., §66).

Heideggers analys av människans i-världen-varo är förstås betydligt mer nyanserad och utarbetad än vad min korta skiss ger vid handen. Dessutom innehåller den flera aspekter som jag inte alls har berört – till exempel att döden (vår ”till-döden-varon”) och intersubjektivitet (vår ”med-varon”) i varje särskilt fall är konstitutiva för i-världen-varons inneboende organisation. Men redan av min korta skiss kan vi se att mycket måste vara på plats för att vi meningsfullt ska kunna ha och tillskrivas något så enkelt som en önskan om att det blir fint väder under semestern. Vi kan inte önska, längta efter eller vilja något ”före” eller ”oavsett”, utan endast *utifrån* den större intelligens som Heidegger kallar vår i-världen-varo, med alla dess olika aspekter. Varje psykologisk rörelse (varje handling, varje utsaga, varje tanke, önskan, förhoppning, känsla etcetera) får med andra ord sitt incitament, sin riktning och tar sitt avstamp från en mer eller mindre organiserad och genomlyst ”hermeneutisk situation” (Ibid., §32) som människan redan befinner sig i *innan* rörelsen aktualiseras. Därmed har varje psykologisk

rörelse, om den är att klassificera som just en *mänsklig* psykologisk rörelse, karaktären av ett svar eller en respons på situationens meningsmässiga anspråk eller tilltal – och detta oavsett hur spontan, instinktiv och omedveten den psykologiska rörelsen i det enskilda fallet än må vara. Detta är vad Heidegger kallar för människans väsensmässiga ”frihet”: i och med att den psykologiska rörelsen har formen av ett svar på ett tilltal så står den principiella möjligheten att svara på ett annat sätt alltid öppen, vilket är själva villkoret för att vi meningsfullt ska kunna vara – och kunna tala om oss själva och andra i termer av att vara – ”fångna i”, ”blinda för” eller ”bestämda av” till exempel våra nedärvda fördomar eller våra aggressiva impulser.

I-världen-varons ingående aspekter eller grundformer – öppenheten inför världen som ett sammanhang av mening, öppenhetens ingående jag-kvalité, att världen och vårt vara i världen är något som angår oss, vår möjligvaro, tidsligheten, friheten, etcetera – är alltså filosofiska eller ”transcendentala” möjlighetsvillkor som måste vara på plats för att vi meningsfullt ska kunna tillskriva oss själva och andra sådana mänskliga fenomen som att önska, längta eller vilja. (Ett empiriskt möjlighetsvillkor är till exempel innehavet av en fungerande hjärna, men det är de positiva vetenskapernas undersökningsområde.) Tillsammans utgör dessa grundformer den vardagspsykologiska praktikens infrastruktur, kan man säga. Men, slutligen, betyder detta att små barn, som i sin utveckling blott är på väg mot en organiserad i-världen-varo, eller dementa, vars i-världen-varo börjar vittra sönder, enligt Heidegger inte är att klassificera som fullödiga människor? Nej, hans undersökning handlar om det begrepp om människan som ligger implicit i vårt verbala och preverbala umgänge med det mänskliga och i relation till vilket vi meningsfullt kan tala om barnet som en ”outvecklad” människa (som kan hysa proto-former av önskningar, längtan eller viljande) och den demente som en ”sjuk” människa.

Med det sagt är dags att gå vidare till Freuds libidoteori. Min ambition i det som följer är att försöka visa hur denna teori på ett filoso-

fiskt plan fångar något väsentligt gällande vad det är som gör människan till människa och hur denna teori därmed kan sägas fylla ut vissa luckor i Heideggers utläggning.

### *Freuds libidoteori*

Vill man försöka förstå önskan, längtan eller viljan (eller, för den delen, neurosen, psykosen, eller perversionen) som de mänskliga fenomen de är bör man alltså, enligt Heidegger och den existentiella psykoterapin, begreppsliggöra dem i termer av att vara manifestationer av och i den mänskliga i-världen-varon. Så långt allt gott. Men, som vi snart kommer se, för att människans säregna sätt att vara i världen, och utvecklingen av hennes sätt att vara i världen, ska bli begripbart så förutsätter det existensen av en kraft eller en energi *av den karaktär* som Freud specificerar i sin libidoteori.

Att vårt sätt att vara i världen förutsätter existensen av en kraft eller en energi, överhuvudtaget, är på ett plan en ganska självklar tanke. Om världen och vårt vara i världen inte vore *investerat med laddning* skulle världen sakna det i relation till vilket den organiserar sig i termer av en värdehierarki och som gör att världen i varje särskilt fall träder fram för oss i en viss gestalt och på så vis gör anspråk på vår uppmärksamhet. Utan en viss konfiguration av energetisk uppladdning – som förstås ser olika ut för olika människor och i olika situationer – så skulle vårt vara i världen som ett sammanhang av mening sakna den ”angåendehet” som är ett nödvändigt villkor för dess existens, och våra psykiska rörelser (våra iakttagelser, önskningar, förhoppningar, längtan, planer, tankar, handlingar etcetera) skulle inte bara sakna det organiserade spelrum som skänker dem riktning, utan sakna det incitament eller den *stöt* som överhuvudtaget får dem att aktualiseras. Denna till synes självklara insikt är vad som fick Freud att begreppsliggöra den psykiska utvecklingen i termer av ett ”organiserande av libidon”.

Men vad är då libidon, för Freud? Så här heter det i uppsatsen ”Masspsykologi och jaganalys” från 1921 (s. 298f):

Libido är ett uttryck hämtat från läran om affekterna. Med denna term betecknar vi den som kvantitativ storhet betraktade – om också för närvarande inte mätbara – energin hos sådana drifter som har att göra med allt det som man sammanfattande kan kalla kärlek. Kärnan i det som går under benämningen kärlek utgörs naturligtvis av det som man vanligtvis betecknar med detta ord, det som dikterna besjunger, det som har den sexuella föreningen som mål, könskärleken. Men vi skiljer inte den från annat som också inryms i ordet ”kärlek”, å ena sidan självkärleken, å andra sidan kärleken mellan föräldrar och barn, vänskapen och den allmänna människokärleken och inte heller hängivelsen åt konkreta föremål eller abstrakta idéer. Vårt rättfärdigande ligger däri att psykoanalytiska undersökningar har lärt oss att alla dess strävanden är uttryck för samma driftimpulser vilka driver fram den sexuella föreningen mellan könen, medan de i andra relationer visserligen trängs bort från detta sexuella mål eller hejdas på vägen dit men därvid ändå alltid bevarar tillräckligt mycket av sin ursprungliga natur för att deras identitet skall förbli igenkännlig (självuppföring, strävan efter närhet). Vi anser alltså att språket med ordet ”kärlek” i dess mångfaldiga användning har skapat en fullt berättigad sammanfattning och att vi inte kan göra något bättre än att lägga detta till grund även för våra vetenskapliga diskussioner och framställningar.

Det Freud kallar libido är alltså energin hos det som sammanfattande kan betecknas kärleksdrifterna, vilkas substrat utgörs av de sexuella driftimpulserna. Drift- eller libidoläran – alltså läran om hur det psykiska livet och dess framväxt har karaktären av en organisation av libidon – antar olika gestalter under olika perioder av Freuds utveckling. Jag ska här inte gå in på detaljer i utvecklingen av libidoläran, utan ska snarare stanna vid min grundtanke att existensen av en energetisk kärleksdrift fångar något väsentligt, på ett

filosofiskt plan, i vårt ursprungliga begrepp om det mänskliga.

Att kärleksdrifterna (kärleken till sig själv och till andra, den allmänna människokärleken, kärleken till föremål och till abstrakta idéer, etcetera) har sitt substrat i de sexuella driftimpulserna innebär inte att Freud i naturalistisk anda grundar sitt teoretiska bygge på biologiska spekulationer, vilket är Heideggers och den existentiella psykoterapirörelsens läsning. Som många har påtalat rör sig Freud tidigt med en distinktion mellan ”instinkter” och ”drifter”. Den infantila sexuella driften är ”den psykiska representationen av en kontinuerligt flödande, inre somatisk retningskälla” (Freud 1905, s. 94). I egenhet av psykisk representation, och till skillnad från djuriska instinkter, har driften väsentligen sitt ursprung i ”minnesspår” av tidigare tillfredsställelser (annars vore det ingen ”representation”) och därför bör man förstå driften inte som en biologisk utan som en *motivationell* drivkraft med psykologiska orienteringspunkter. I den tillfredsställande interaktionen med sin omgivning, primärt modern, organiseras alltså instinkterna och barnet föds psykologiskt genom röra sig från det funktionella till det libidinösa registret. Barnet börjar nu drivas av drifter (psykiska representationer av somatiska retningar) och inte av instinkter. Den libidinösa driften är därför en kraft som inte bara har en somatisk ”källa” och ett energetiskt ”tryck”, utan också ett ”mål” och ett ”objekt” med sin grund i *den personliga erotiska historien* (Freud 1915, s. 115f). Det är just detta Freud sätter fingret på med sin tanke att kärleksdrifterna har sitt substrat i de sexuella driftimpulserna: alla högre värden och allt högre värdesättande (kärleken till sig själv och till andra, den allmänna människokärleken, kärleken till föremål och till abstrakta idéer, etcetera) har i varje särskilt fall sina rötter i den mylla som utgörs av den personliga erotiska historien. Och detta, menar jag, är inte bara en spekulativ teori, utan en djup filosofisk insikt som är väsentlig när det kommer till försöket att artikulera det mänskliga hos människan. Ta till exempel Freuds tanke hur jaget bildas

som en framväxt ur ”detet” genom den grupp av psykologiska mekanismer som kallas identifikationer (1923). Jagets utveckling har sin grund i en räcka av erotiska besvikelser och sorger. Det späda barnet måste till exempel tidigt lära sig att det inte magiskt kan kontrollera det älskade bröstets närvaro, och det oipala barnet måste förr eller senare ge upp sina anspråk på att vara libidinöst centrum i föräldrarnas värld. Möjligheten att kunna ge upp dessa erotiska objekt-laddningar, som på grund av sin rudimentära organisation alltså tillhör detet, ligger i att genom mer eller mindre sofistikerade former av identifikationer kunna återetablera spår av de älskade objekten inom jaget. De libidinösa objekt-laddningarna avsexualiseras eller sublimeras genom att de dras tillbaka från de älskade objekten för att i stället användas till att identifikatoriskt ladda upp och libidinöst stabilisera jagets framväxande strukturer, med ”jagidealet” och ”överjaget” som interna differentieringar. Det är som om jaget, menar Freud, försöker kompensera detet för dess kärleksförlust genom att säga till detet ”Se här, du kan älska mig också, jag är så lik objektet”, och därför måste jagets karaktär sammanfattande förstås som ”ett uttryck för de uppgivna objektrelationerna och rymmer historien om dessa objektval” (Ibid., s. 323).

Detta är alltså ett exempel på hur Freud föreställer sig att libidinös energi transformeras till högre psykiska strukturer, det vill säga hur alla högre värden och värdesättanden, all emotionell investering, har sina rötter i den personliga erotiska historien. Freuds djupa filosofiska insikt i detta är att det helt enkelt *inte räcker* att identifiera sig med någonting yttre för att etablera en identitet, ett jag, en subjektivitet eller ett första-persons perspektiv med en värdemässig och emotionellt differentierad utblick på världen. Vad som måste till är en inifrån kommande, infantilt rotad och djupt idiosynkratisk kraft som liksom *blåser personligt liv* i detta första-persons perspektiv, eller i denna i-världen-varo, för att återknyta till Heideggers terminologi. De värden, uppfattningar, strävanden och egenskaper som jag genom identifikationer kommit

att göra till mina måste libidinöst organiseras och på så vis få emotionellt fäste i *mig* för att de ska kunna vara konstitutiva aspekter av vem *jag* är.

Utan denna djupt personliga uppladdning med sin grund i den infantila erotiska historien – en uppladdning som liksom binder mig till mitt eget liv genom att vrida in de utifrån kommande och kulturellt konstituerade värdena i mig och ge dem en idiosynkratisk twist – så skulle vi förlora uppfattningen om den individualitet som är konstitutiv för vårt begrepp om människan. Det är en ingående aspekt i detta begrepp att du inte kan lära känna mig genom att bekanta dig med den allmänna värld eller den kultur i vilken jag framlever mitt liv. Vill du lära känna *mig* måste du gå i närkamp med *mig* och bekanta dig med hur *min* kärlek är strukturerad och hur den laddar upp den allmänna värld i vilken jag lever med idiosynkratisk mening: min önskan om att det blir fint väder under min semester har på vissa plan en unik karaktär och laddning som väsentligen gör den till något annat än din önskan om att det blir fint väder under din semester! Utan denna tanke, som till stora delar lyser med sin frånvaro i Heideggers utläggning av människans säregna sätt att existera, skulle jag och min utblick på världen vara identisk med alla de historiska, kulturella och sociala processer och strukturer som arbetar i och på mig vid olika tidpunkter. Därmed skulle den vardagspsykologiska praktiken centrerad kring temat psykologisk autenticitet – med ingående uttryck och ordvändningar som ”vara sann mot sig själv”, ”vara i kontakt med sig själv”, ”bedra sig själv” etcetera – förlora sitt logiska spelrum.

### *Avslutning*

I-världen-varons jag-kvalité, vad Heidegger talar om som dess ”alltid-minhet”, måste alltså vara någonting mer än en kognitiv formalitet, det vill säga någonting mer än ett slags beledsagande och formellt ”jag tänker” (Kant) som gör det möjligt för mig att identifiera mina psykiska rörelser som mina. Freud insåg helt

korrekt att vad som gör mitt liv till ett mänskligt liv är, bland annat, att jag är emotionellt och energetiskt bunden till det genom en libidinös uppladdning grundad i den personliga erotiska historien.

Detta är en väsentlig filosofisk insikt och den möjliggör inte bara Freuds teorier kring den psykiska utvecklingen som en libidoororganisation, utan också hans tankar kring hur all psykopatologi ytterst har sin grund i psykets försök att med hjälp av de så kallade försvarsmekanismerna manipulera kvantiteter av libido för att på så vis liksom ”avhumanisera” sig självt och därigenom lyckas undslippa det mänskliga lidandet. För tittar man närmare på hur Freud redogör för de olika försvarsmekanismerna så blir det tydligt hur de alla representerar olika sätt att genom laddningsmanipulation angripa själva de infrastrukturer som konstituerar det mänskliga.

Ta till exempel bortträngningen (Freud, 1915). Denna mekanism handlar inte primärt om förpassa en föreställning till det omedvetna, att göra den icke medveten, utan om att av-subjektivera föreställningen genom att dra tillbaka den libidinösa laddning som skulle göra den till en integrerad del av mig. I avsaknad av sin laddningskvantitet kan föreställningen utan problem sjunka bort ur medvetandet eller anta karaktären av att vara blott en intellektuell idé som inte direkt har med mig att göra, och den tillbakadragna ladd-

ningen kan genom ”projektion” förläggas någon annan stans än där den egentligen hör hemma.

Eller tänk på den djupa regression som Freud menar ligger till grund för psykosens symptombild (1924). En strategi som står till buds vid en alltför smärtsam konfrontation med realiteten är att dra tillbaka de libidinösa laddningarna i global skala och på så vis släppa stora delar av den kognitiva och känslomässiga investeringen i den allmänna verkligheten. I-världen-varons meningsmässiga organisation, som konstituerar min mänsklighet, kollapsar in i sig själv och därmed kan Freud säga att psykosen representerar en djup regression tillbaka till den primära narcissismens stadium. Och när det gäller den inte sällan rigida alternativvärld av hallucinatoriska vanföreställningar som utgör psykosens manifesta symptombild så utgör den enligt Freud ett desperat försök från psykotikerns sida att genom ett slags imaginär ”plåsterlapp” försöka återupprätta den organiserande realitetskontakt som gått förlorad med tillbakadragandet av de libidinösa laddningarna.

Att dessa försvarsmässiga försök till avhumanisering av sig själv är manifestationer av en varelse av i-världen-varons karaktär är tveklöst sant, men på likartat sätt som när det kommer till psykiska yttringar som att önska, längta eller vilja blir de svårbegripliga utan komplettering från den Freudianska libidoteori.

## Litteratur

- ERIKSSON, J. (2020): *Psykoanalysens filosofi. En essä om psyke, vetenskap och klinisk praktik*. Hägersten: Tankekraft förlag.
- FREUD, S. (1905): *Tre avhandlingar om sexualteori*. S.Skr V. Stockholm: Natur & Kultur 1998.
- (1915): ”Bortträngningen”. *S.Skr IX*. Stockholm: Natur & Kultur 2003.
- (1921): *Masspsykologi och jaganalys*. S.Skr X. Stockholm: Natur & Kultur 2003.
- (1923): *Jaget och detet*. S.Skr IX. Stockholm: Natur & Kultur 2003.
- (1924): ”Neuros och psykos”. *S.Skr VII*. Stockholm: Natur & Kultur 2001.
- HEIDEGGER, M. (1927) *Vara och tid*. Göteborg: Daidalos 2013.
- (1987): *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- MAY, R. (1999): *Den omätbara människan. Om människosynen i existentiell psykologi och terapi*. Stockholm: Natur & Kultur.