

Om personlig identitet

Johan Eriksson

När ett barn föds så innehåller det en kärna av unikhet som aldrig tidigare har existerat. *Harry Guntrip*

Inledning

Uttrycket "att hitta sig själv" kan idag framstå som en tom fras med sina rötter i en romantisk och okritisk syn på den mänskliga subjektiviteten. Det vi kallar för självet är väl på sin höjd en produkt av vår historia, vårt språk och vår kultur? Min kliniska erfarenhet av psykoanalys och psykoterapi säger mig dock att det kan ligga, och ofta ligger, en djup och omvälvande existentiell erfarenhet bakom användningen av uttrycket "att hitta sig själv". Tveklöst finns det ett genuint själv att hitta – eller att förlora.

Det finns något undflyende men samtidigt intuitivt självklart i begreppen "själv", "subjekt", "jag" eller "person". Trots att begreppen ofta används som synonymer så är de inte alltid utbytbara. Dock innehåller de alla en väsentlig ingrediens förutan vilken de skulle förlora sin innebörd: *den personliga identiteten*. Ett själv, ett subjekt, ett jag eller en person är någon som, grovt uttryckt, väsentligen lever i en mer eller mindre uttrycklig och utvecklad upplevelse av vem han eller hon är.

Inom stora delar av den psykoanalytiska traditionen har man haft en tendens att teoretiskt knyta den personliga identiteten till vad som i Freuds strukturella terminologi kallas för "jaget" (med dess differentieringar i "överjaget" och "jagidealet"). Utvecklingspsykologiskt har

man dessutom tänkt att jagets identitet har sin grund i den grupp av psykologiska mekanismer som kallas "identifikationer". För Freud är jaget och dess identitet ingenting som finns från början av livet. Jaget är i stället något som utvecklas ur "detet" genom en serie av successiva identifikationer som aktiveras i barnets libidinösa relation till sin närmaste omvärld, primärt i relation till föräldraobjekten. De libidinösa objekt-laddningarna, framför allt under upplösningen av oedipuskomplexet, avsexualiseras eller sublimeras genom att de dras tillbaka från de faktiska objekten för att i stället används till att ladda upp och libidinöst stabilisera de gryende jagstrukturer som genom "internaliseringar" så smått börjat växa fram under den första perioden av livet (Jfr Freud 1923).

Liknande tankar kring identitetens framväxt finns också hos till exempel Jacques Lacan. Hos honom låter det ungefär så här: genom att "imaginärt" identifiera sig med den spegelbild som reflekteras tillbaka från den närmaste omgivningen, primärt modern i hennes omvårdnad, så kommer det somatiskt omogna och, i sin upplevelse, fysiskt fragmenterade barnet att erövra en första rudimentär jag-känsla i form av en kroppslig gestalt eller enhet. Allt detta visserligen till priset av vad Lacan kallar för ett livslångt imaginärt "misskännande av det reala" (Jfr Lacan 1966).

Exemplen på hur man inom psykoanalysen har tänkt att den personliga identiteten har sin exklusiva grund i identifikationer skulle utan problem kunna mångfaldigas, från den kleinianska objektrelations-teorin, via jagpsykologin (framför allt hos Erik Homburger Erikson) och fram till dagens anknytnings- och mentaliseringsteori. Att identifikationer spelar väsentlig roll för den utvecklade identiteten är tveklöst sant, som vi snart kommer att se. Men tänker man närmare på saken – och det är vad jag ska försöka göra i den här artikeln – så upptäcker man snabbt att en stor del av vårt moraliska och vardagspsykologiska språkbruk skulle förlora sitt logiska spelrum om vi inte förutsatte att

det finns en kärna av personligheten och den personliga identiteten som överskrider eller befinner sig bortom alla de psykologiska, materiella, kulturella och sociala krafter, processer, mekanismer och strukturer som arbetar i och på människan.

Vi måste förutsätta att det hos varje människa finns ett unikt psykologiskt "idiom" (jfr Bollas 1989), hur fördolt eller överlagrat det i enskilda fall än må vara; alltså en unik självupplevelse i form av en direkt och känslomässigt identifierbar "plats" som fungerar som ett slags varaorganisation eller ett slags böjningsmönster för livets alla erfarenheter och för allt det som arbetar i och på människan. Och denna unika identitet, denna psykologiska hjärtrytm, kan omöjligen begreppsliggöras i termer av att vara ett *resultat*, av en serie identifikationsakter eller vad det nu må vara. Snarare måste vi förstå den som ett *mysterium*. På så vis är kärnan i den personliga identiteten både det mest bekanta (den är ju fundamentet i vem *jag* upplever mig vara) och samtidigt – i sin oförklarlighet och i sin karaktär av att vara något som liksom bara *ges* – så är den någonting djupt främmande som uttrycker sig i och genom mitt utvecklade medvetandeliv. Och om man erkänner och respekterar existensen av detta djupt personliga idiom så tänker jag att det får konsekvenser för psykoanalysens teoribildning kring det psykologiska lidandets orsaker och för hur vi psykoanalytiker tänker oss grunderna i vår kliniska verksamhet. Men detta kommer jag blott skissartat beröra i mina avslutande anmärkningar.

När det kommer till frågan om kärnan i den personliga identiteten är det svårt att inte associera till Donald W. Winnicott som inom den psykoanalytiska traditionen närmast bildat skola kring sin omtalade begreppsliga distinktion mellan det sanna och det falska självvet (jfr Winnicott, 1960a). Jag vet inte hur mycket nytt jag i denna artikel egentligen har att bidra med i relation till Winnicotts teorier, som jag längre fram kommer att diskutera. Men genom att tillhandahålla en filosofisk kontext som Winnicotts texter till stora delar saknar så

hoppas jag kunna utveckla och fördjupa hans ganska summariska och gåtfulla anmärkningar om det sanna självet.

Identitet och identifikation

Ett själv, ett subjekt, ett jag eller en person är alltså någon som väsentligen lever i en mer eller mindre uttrycklig, utvecklad och integrerad upplevelse av vem han eller hon är. Ett tentativt och till synes självklart svar på vad som ingår i den personliga identiteten är följande: vad som ingår i min personliga identitet är i varje särskilt fall det jag upplever definierar mig som person, det vill säga det jag skulle ange som åtminstone en del av det korrekta svaret på frågan om vem jag är. Min nationella och professionella tillhörighet, eller min könstillhörighet, kan till exempel vara ingående delar av min personliga identitet, och är det ofta, men de behöver inte vara det. Jag kan ju i biologisk mening vara man men identifiera mig som kvinna. Eller jag kan jobba som banktjänsteman utan att uppleva att jag skulle förändras som person om jag i stället ändrade yrkesbana och utbildade mig till läkare. Även personlighetsdrag som att vara blyg eller argsint kan vara delar av min personliga identitet, och är det ofta, men, återigen, de behöver inte vara det. Jag kan ju komma över min sociala blyghet utan att det nämnvärt förändrar min upplevelse av vem jag är. Eller andra kanske tycker att jag är argsint, medan jag upplever mig själv vara en ganska mild person. Samma sak med moraliska och estetiska värden: jag kan ju, åtminstone till stora delar, ändra uppfattning om vad som är moraliskt rätt och fel, eller ändra musiksmak, utan att det nödvändigtvis behöver innebära att jag kommer genomgå en identitetskras.

Vad som ingår i den personliga identiteten tycks alltså inte primärt, eller "i sig", bero på sådant som karaktärsdrag, värderingar, uppfattningar, egenskaper och yttre (nationell, kulturell, religiös, biologisk) tillhörighet – sådant som rör frågan om "hur" och "vad" jag är – utan tycks snarare bero på *identifikation*: "vem" jag upplever mig vara beror på

vad jag investerar så pass mycket känslomässig laddning i att jag inte kan undvika att låta det definiera mig som person. Det här innebär dock inte att konstitutionen av min identitet skulle vara något som jag rör över helt själv, vilket uttrycket ”jag investerar” i föregående mening kan tyckas antyda. Mobbarna i mellanstadiet fick mig kanske att skämmas så mycket över mina begagnade kläder att min fattiga arbetarbakgrund blev så laddad att den mot min vilja kom att bli en central och känslig del av min personliga identitet. Eller kanske var jag tidigt i livet så skyddslös mot den kärlekslösa atmosfären i min ursprungsfamilj att jag på ett djupt plan kom att identifiera mig som någon som mest utgör ett störningsmoment för sin omgivning.

Även om det finns en stark och empiriskt observerbar tendens som säger att den som till exempel är uppvuxen i en kärlekslös familj kommer behöva kämpa med känslor av att sakna värde, så innebär alltså det faktum att den personliga identiteten är beroende av identifikationsprocesser att det inte finns någon (psyko)logisk nödvändighet mellan å ena sidan det som arbetar i och på en person, och å andra sidan den personliga identitetens konstitution. Att identifiera sig är något som man på ett plan ”gör” som en respons på det som arbetar i och på en. Detta innebär förstås också att identiteten kan vara mer eller mindre integrerad, utvecklad och robust – delvis, och i många fall, beroende på hur väl den kommit att stå i relation med det som arbetar i och på personen i fråga. Det blir ju till exempel bli svårt att upprätthålla självupplevelsen av att vara en mild person om jag i min vardag titt som tätt far ut mot folk i eruptiva ilskeutbrott och mina arbetskamrater gång på gång påtalar att min tendens att brusa upp ställer till problem i personalgruppen. Identiteten kan också vara uppspjälkad i olika delar och därmed kännetecknas av konflikter och spänningar på ett inre plan. Min uttryckliga identitet av att vara ett oförstått geni har kanske skapats av defensiva krafter i ett försök att hålla borta de jobbiga känslor av mindervärde som springer ur djupare skikt av min identitet som säger att jag är en ganska obegåvad och korkad person.

Hur man närmare ska beskriva de känslomässiga investerings- eller identifikationsprocesser genom vilka någonting blir en väsentlig del av upplevelsen av vem man är – detta är förstas en stor och viktig teoretisk uppgift som dock går utanför ämnet för denna artikel. Men på ett formellt plan kan man säga att identifikationsprocessen, vilken form den än må anta i det enskilda fallet, är vårt sätt att psykologiskt svara på den uppfordrande fråga som ställs till oss från djupet av vår existens i egenskap av mänskliga subjekt eller personer – ”vem är jag?” Att vara subjekt är att hela tiden, implicit eller explicit, leva med uppgiften att svara på denna existentiella grundfråga. Till skillnad mot tingen så ”har” människan inte bara en identitet i kraft av yttre egenskaper, utan den personliga identiteten – den typ av identitet som inte handlar om ”vad” någonting är, utan om ”vem” någon är, från ett första-persons perspektiv – är följden av en kreativ akt, ett svar, en respons.

Sprickan i existensen och den psykologiska identitetsprincipen

Att vara en person – att leva med uppgiften att svara på frågan ”vem är jag?” – innebär närmare bestämt att hela tiden leva i en *relation* till sig själv och sitt liv. Eller för att tala med Jean-Paul Sartres hegelska idiom (1943): att vara en person och att leva med en personlig identitet är att leva ”för” sig själv och inte ”i” sig själv. Därför, kan man säga, är vi aldrig identiska med oss själva. Vi är inte identiska med oss själva i egenskap av, låt säga, arga, lyckliga, välbeställda, medelklass, föräldrar, män, kvinnor, och så vidare. I och med att vi alltid förhåller oss till oss själva så kan vi inte *bara vara* (arga, lyckliga, välbeställda och så vidare), utan *hur* det är att vara (arga, lyckliga, välbeställda) är hela tiden en aktuell fråga för oss – implicit eller explicit. Att vara är för det mänskliga subjektet att *göra anspråk* på att vara. I relation till människan är det därför alltid möjligt att kunna ställa ironiska frågor av karaktären ”finns det verkligen någon riktig förälder bland alla föräldrar?”, ”finns det någon riktig man bland alla män?”, ”finns det någon riktig människa bland alla människor?”. Logiskt

tycks detta vara meningslösa frågor. Alla människor är väl riktiga människor, annars vore de ju inte människor? Ändå hör vi att det faktiskt frågas någonting här (jfr Lear 2011, s.12). Livets överklighet är alltid en risk för oss. Misstanken finns alltid där: är jag *verkligen* arg, troende, svensk, man, kär, engagerad, och så vidare?

Psykoanalytikern Helene Deutsch har gått till historien för att bland annat ha myntat begreppet "som-om-personligheter" (1942). Med det syftar hon på personer som uppvisar en onormalt försvagad känslomässig investering i det egna jaget och i den personliga identiteten. Därmed saknar dessa personer en stabil förankring i ett individuellt perspektiv på världen, ett perspektiv mot bakgrund av vilket saker och ting får mening och värde, och mot bakgrund av vilket personen i fråga på ett engagerat sätt kan vara styrd av motivationer, ha livsplaner och ha ett handlingsliv. Som-om-personerna är i stället, menar Deutsch, som tekniskt välutbildade skådespelare "som saknar den nödvändiga gnistan för att göra levande och trovärdiga rolltolkningar" (s.6). Levandet faller sig liksom inte naturligt för dem. Utifrån sin ganska tomma personliga identitet har de relationer *som om* de hade relationer; de skaffar barn och gör karriär *som om* de skaffade barn och gjorde karriär; de älskar och skrattar *som om* de älskade och skrattade; de gråter och är deprimerade *som om* de grät och var deprimerade.

Vad Deutsch emellertid inte uppmärksammade var att hennes resonemang på ett grundläggande plan fångar någonting väsentligt som gäller oss alla. I djupet av vår existens är vi alla som-om-personer. Vissa av oss är dock så bra på att spela oss själva, eller för vissa är den känslomässiga investeringen i våra identiteter så pass genomgripande, att vi stora delar av vår vakna tid inte erfar att vi konstant anstränger oss för att inte tappa oss själva och halka ut i identitetslöshetens tomma rymd. Vi arbetar hela tiden med att försöka vara det vi identifierar oss som. Vi försöker agera, känna och tänka *som*

om vi vore människor, föräldrar, män, kvinnor och så vidare. Den kanske mest berömda illustrationen av detta mänskliga predikament står att finna i Sartres existensfilosofiska klassiker *Varat och Intet* där han i en ofta citerad passage beskriver en servitör på ett café och hur dennes manierade gester och rörelser är som ett spel i vilket servitören desperat försöker sluta sprickan i sin existens och göra sig till vad han är – en servitör. Servitören, konstaterar Sartre, leker sin identitet *i syfte att försöka förverkliga den* (1943, s. 113).

Förlusten av vår personliga identitet är alltså en specifik mänsklig fara, och upprätthållandet av identiteten en specifik mänsklig nödvändighet. Identiteten är alltid mer eller mindre tillfällig, temporär, under utveckling. Och vi är konstant beroende av andra och av kulturen för att få vår identitet bekräftad och bejakad. Den personliga identiteten är inte en konsekvens av att människan är en kulturell och social varelse, utan tvärtom: kulturen och socialiteten har sin grund i det faktum att människa inte "har" någon identitet, på samma sätt som tingen, utan hela tiden måste skapa sin identitet, definiera den, förverkliga den. Vår personliga identitet är ett oupphörligt psykologiskt arbete.

Med utgångspunkt i liknande tankar kring den personliga identiteten har den tysk-amerikanske psykoanalytikern Heinz Lichtenstein ifrågasatt det teoretiska fundamentet i Freuds metapsykologi, nämligen att alla psykiska skeenden ytterst lyder under "lustprincipen", det vill säga att den ytterst motiverande faktorn för människans psykiska arbete i varje särskilt fall är drifttillfredsställelse och energetisk jämvikt (jfr Freud 1911). Lichtenstein menar i stället att från och med det ögonblick vi i rudimentär mening börjar existera som personer – från och med att vi börjar leva i en meningsfull och någorlunda integrerad upplevelse av oss själva, vårt liv och vår omvärld – så kommer levandet lyda under andra lagar än tidigare. Från denna stund drivs vi inte längre av en strävan efter att tillfredsställa våra primära behov och drifter, åtminstone inte i första hand.

I stället drivs vi nu ytterst av en strävan efter att upprätthålla, försvara, utveckla och förstärka vår hårt tillkämpade och inte sällan sköra personliga identitet. I egenskap av personer fruktar vi inte i första hand döden, i fysisk mening, utan vad vi fruktar är det personliga sönderfallet – att förlora vår inre organisation och vår meningsfulla förankring i existensen. Vissa impulser, tankar och känslor kommer nu kanske trängas bort därför att de hotar identitetens värdemässiga och emotionella jämvikt. Eller vissa projekt och handlingar kanske nu kommer att framträda som djupt eftersträvansvärda eftersom de bidrar till att konsolidera det personliga varat. Alltså, vårt sätt att handskas med livet och dess möjligheter och prövningar sker från och med nu, inte främst i enlighet med det Freud kallade lustprincipen, utan i enlighet med vad Lichtenstein talar om som den psykologiska "identitetsprincipen" (1961).

Den personliga identitetens kärna

Den moderna filosofiska diskussionen kring ämnet personlig identitet har till stora delar hämtat sina grundfrågor från den brittiske filosofen John Locke som i sin *An Essay Concerning Human Understanding* från 1694 ställde läsaren inför gåtan vad som konstituerar personlig identitet över tid. Min kropp har ända ner på cellnivå förändrats fullständigt från det att jag var, låt säga, tio år gammal. Likaså har min sociala kontext radikalt förändrats. Mina intressen, mina strävanden, mina moraliska och estetiska värderingar, ja kanske till och med mina basala personlighetsdrag – ingenting är längre detsamma som det var. Ändå säger jag utan att blinka att det var *jag* som gick i sexan, spelade hockey på fritiden och var kär i granntjejen, och att det är fortfarande *jag* som i dag är femtio år gammal, jobbar som psykoanalytiker och sitter här och skriver denna text. Men i kraft av vad säger och upplever jag detta? Vad är det som konstituerar upplevelsen av personlig identitet över tid?

Jag ska här inte ge mig in i Lockes och senare filosofers försök att besvara denna intrikata fråga, men en slutsats vi kan dra bara av själva möjligheten att kunna ställa frågan på det här sättet är alltså att *jag*, som jag påtalat tidigare, inte verkar vara identisk med alla de psykologiska, materiella, kulturella och sociala krafter, processer, mekanismer och strukturer som arbetar i och på mig vid olika tidpunkter. Om vår upplevelse av oss själva inte sträckte sig utöver allt det som vi kommit att identifiera oss med, och identifiera oss som – alltså om vår personliga identitet *från grunden och upp* bara vore resultatet av identifikationsprocesser – så skulle det saknas logiskt utrymme för att känna, reflektera över och tala om det vi kommit att identifiera oss med, och som, i termer av sanning och falskhet. De moraliska och psykologiska problem som är centrerade kring temat *autenticitet* skulle inte existera, och vi och Sartres servitör skulle inte behöva vara så oroliga. I egenskap av mänskliga subjekt kan vi alla, i till exempel allvarliga ångesttillstånd, på ett djupt plan bli främmande inför alla världsliga identifikationer. Ändå kan vi, åtminstone i minimal mening, fortfarande säga "jag" (Jfr Heidegger 1927, §40). Det är därför vi kan bli galna: *jag* kan stå framför spegeln och inte känna igen *mig själv*; *jag* kan förlora allt, inklusive den person som *jag* och de i min omgivning självklart identifierar som Johan. Men hur ska vi då närmare beskriva denna kärna av den personliga identiteten?

Den personliga identiteten i högre eller "världslig" mening utgörs alltså av det mer eller mindre koherenta sammanhang av egenskaper, åsikter, värderingar, personlighetsdrag, kulturell tillhörighet, historia etc som *jag* identifierar mig med och skiljer mig från andra personer. Kärnan i den personliga identiteten är det som inte bara skiljer mig från andra personer, utan det som skiljer mig från *allt*: själva förstapersons perspektivet eller subjektiviteten, som per definition inte är ett objekt i världen. Men detta ska inte förstås som att kärnan i den personliga identiteten utgör något fullödigt "vem" under den personliga identiteten i högre mening, en annan och mer sann person

som liksom döljer sig därbakom. Kärnan i den personliga identiteten utgör i sig ingen personlig identitet i utvecklad mening. Snarare bör vi förstå den som en aspekt eller en nivå i den personliga identiteten: den är ingenting annat än erfarenhetslivets egen självmanifestation, oavsett erfarenhetens tillfälliga form och innehåll. Kärnan i den personliga identiteten innebär att jag direkt och känslomässigt kan identifiera och uppleva mig själv, inte primärt i egenskap av psykoanalytiker, man, snäll, svensk eller kristen och så vidare, utan i egenskap av att vara den *plats* där världen uppenbarar sig, inklusive allt det som tillhör min personliga identitet i högre mening.

För den filosofiskt bevandrade tror jag dessa formuleringar låter snarlika en del av de formuleringar som Edmund Husserl, den fenomenologiska filosofins grundare, använder för att karaktärisera vad han i Kants efterföljd kallar för den transcendentala subjektiviteten (Jfr Husserl 1992, §8). Men, och som jag nämnde redan i inledningen, kärnan i den personliga identiteten är inte någon tom jag-pol som liksom kan fyllas med vilket innehåll som helst. Snarare utgör den ett slags rudimentär ”varaorganisation”; ett slags idiosynkratiskt böjningsmönster för livets erfarenheter och innehåll; ett slags ”personlighetens estetik”, för att låna ett träffande uttryck från Christopher Bollas (1992, s.81). Tagen för sig själv har denna varaorganisation mer karaktären av ett ”att” (jag är) än ett ”vem” (jag är), men den är ett ”att” med en känslomässigt utstakad ”vem-riktning”. Den pekar i riktning mot ett ”vem” och i detta pekande sänder den liksom ut en ton tvärsigenom vårt utvecklade medvetandeliv, en ton i relation till vilken allt vem-innehåll kan börja klinga på skalan sant eller falskt. En snarlik tankegång finns i Margret Mahlers, Fred Pines och Anni Bergmans klassiska bok om vad de kallar för ”barnets psykiska födelse”:

Vi använder termen identitet för att beteckna det tidigaste medvetandet om en existens, av att finnas till – en känsla som delvis, tror vi, innefattar en laddning av kroppen

med libidinös energi. Det är inte en känsla av vem jag är utan att jag är; som sådan är den det första steget i riktning mot utvecklandet av en individualitet. (1975, s.21)

Huruvida denna typ av kärnidentitet finns från början av livet i empirisk mening håller jag för osagt, även fast till exempel Daniel Sterns forskning ger empiriska indikationer på existensen av vad han kallar för ett mycket tidigt "kärnsjäl" (2003). Men vår vardagspsykologi verkar mer eller mindre av begreppsliga orsaker tvinga oss till antagandet att den personliga identiteten innehåller denna nivå. Den är en väsensnödvändig del av den utvecklade identitetens infrastruktur, kan man säga, och den är en del som inte kan förstås i termer av att vara ett *resultat*. Den är individualitetens och individuationens mysterium, det personliga varats mysterium. Den skapas inte, den *ges*. Men för att vi ska utvecklas till genuina individuella personer så måste den förädlas, utvecklas och formas, vilket den bara kan göras om vi är förmögna och kan tillåta oss att lyssna till den, och *svara på den*, i det sätt på vilket vi skapar våra liv och våra personliga identiteter.

Winnicott och det sanna självet

Vad innebär det att leva ett gott liv och att blomstra som människa? Detta är ingen enkel fråga att besvara, men det faktum att det närmast är en begreppslig omöjlighet att tänka sig ett lyckligt och dynamiskt liv som är byggt på lögn och falskhet säger något väsentligt om vad det innebär att vara människa. Det finns ett inifrån kommande och djupt individuellt anspråk som till att börja med är skört och lite famlande men som vi i skapandet av vår personliga identitet – det vill säga i skapandet av det mot bakgrund av vilket saker och ting har mening och värde, och som ritar upp spelrummet för våra motivationer, livsplaner och ageranden – måste vara trogna mot för att i längden kunna leva ett gott liv. Denna insikt, tänker jag, är vad som fick Winnicott att for-

mulera sina teorier kring begreppen det sanna och det falska självet. Winnicott är ganska sparsmakad i sina försök att formulera vad han menar med det sanna självet. Det sanna självet, säger han till exempel, "uppstår ur livet i kroppens vävnader och kroppens naturliga funktioner, däribland hjärtats slag och andningen". Det sanna självet representerar de livsaktiviteter som inte springer ur en re-aktion på yttre stimuli, utan som är primära, aktiva, kreativa: "Den spontana gesten är det sanna självet i funktion". Det enda det sanna självet gör "är att samla upp alla detaljerna i upplevelsen av att vara levande" (1960a, s.330).

Att döma av dessa formuleringar består inte det sanna självet i Winnicotts mening av en utvecklad personlig identitet bakom eller under det falska självet. "Det är viktigt att lägga märke till", skriver han till exempel, "att begreppet 'en individuell inre objektvärld' [...] hänför sig till ett senare stadium än det begrepp som benämns det sanna självet." (1960a, s.330). Men inte heller kan man likställa det med några anonyma driftsytringar i den biologiska organismen. Det sanna självet tar sig uttryck i den "spontana gesten", och en "gest" är någonting som har en riktning och en orientering inom ramen för ett erfarenhetsliv. För Winnicott har det sanna självet snarare att göra med själva *upplevelsen* av att vara levande, och det förutsätter möjligheten att kunna identifiera sig själv som *den som är* levande. Detta är alltså vad jag kallar för kärnan i den personliga identiteten: att direkt kunna identifiera sig själv som varandes, inte man, svensk, snäll, psykoanalytiker, kristen och så vidare, utan *verklig* – ett "att" (jag är) med en gest i riktning mot ett "vem" (jag är).

Det sanna självets primära ångest handlar följaktligen inte om en rädsla för att vara ensam, dålig, ful, värdelös eller moraliskt förkastlig – sådant väcker ångest för män, svenskar, kristna, psykoanalytiker och så vidare. Den grundångest som är förknippad med kärnan

i den personliga identiteten handlar inte om någonting mindre än rädslan för att förintas, *utplånas*. Taget för sig är den personliga identitetens kärna någonting mycket skört och sårbart, och de försvar som vi använder för att skydda den är att hålla den dissocierad och gömd, inte bortträngd (jfr Khan 1974, s.294). En levande och vital person, en sann person, är någon som har utvecklat sin identitet genom att svara på det sanna självets inifrån kommande anspråk, och är därför på ett grundläggande plan i kontakt med sin existentiella sårbarhet, sin skörhet. Detta är priset vi betalar för att vara levande som personer.

För att det initialt i livet ska vara möjligt att börja utvecklas i riktning mot att bli en sann person så förutsätter det enligt Winnicott en "befrämjande" eller "hållande" omgivning (primärt den omvårdande moderns lyhörddhet) som garanterar att barnets konstitutiva och medfödda livsytringar, det sanna självets spontana gester, inte störs av "intrång" som barnet alltför tidigt måste re-agera mot. Idealt sett börjar barnet livet med att få finnas till och leva i en ostörd kontinuitet i varat. Med Winnicott: "Alternativet till att vara är att reagera, och reagerandet bryter kontinuiteten i varat och vållar utplåning. Att vara eller att utplånas är de båda alternativen. Den 'hållande' omgivningens huvudfunktion är därför att till ett minimum begränsa sådana intrång som spädbarnet måste reagera på, med påföljd att det personliga varat utplånas" (1960b, s.153f).

Alltför stora brister i den befrämjande omgivningen kommer dock innebära att barnets inre och yttre liv blir någonting övermäktigt som barnet självt inte kan ta hand om och som därför hotar att liksom spränga barnets ännu sköra självidentitet. Och som svar på detta hot om utplåning – som en reaktion på intrång – kommer barnet att utveckla "en av *de mest framgångsrika försvarsorganisationerna* som syftar till att skydda det sanna självets kärna" (1954, s.282). Det vill säga barnet kommer att utveckla ett prematurt, stelt och icke-vitalt

pseudo-jag som till sin inre struktur är reaktivt och anpassligt och som ytterst syftar till att defensivt administrera kontakten med det inre och yttre livet – *det falska självet*.

Avslutning

Jag tänker att Winnicotts teori kring det sanna och det falska självet och deras inbördes dynamik inte bara är en teori kring en viss typ av psykologisk problematik, utan att det är en teori om själva grundproblematiken i det psykiska livet, en grundproblematik som, enligt detta sätt att tänka, alla psykodynamiska konflikter och besvär ytterst har sina rötter i. Om man erkänner att den personliga identiteten har en sårbar kärna som inte är resultatet av identifikationer så kan man närmare förstå vad det egentligen är som *står på spel* i vad Freud skulle kalla för intrapsykiska konflikter. Denna annorlunda "metapsykologi" får alltså konsekvenser för psykoanalysens etiologiska teoribildning. Till exempel leds man på ett övergripande plan till att tydligare begreppsliggöra psykisk hälsa i termer av liv, vitalitet, autenticitet, snarare än i termer av, låt säga, adaptation, integration, organisation, jag-styrka, och så vidare. Eller: alla dessa klassiska psykoanalytiska grundtermer gällande psykisk hälsa får en lite annan innebörd, och korrelativt kommer det psykiska lidandet att begreppsliggöras på ett lite annorlunda sätt.

Psykologisk integration och jag-styrka kommer till exempel inte bara tänkas i termer av att det finns en meningsmässig koherens mellan separata delar av personligheten, utan kommer snarare förstås i termer av att personlighetens ingående delar organiseras, och under utvecklingen har *formats*, utifrån en kontakt med den ton som kärnan i den personliga identiteten sänder ut i psyket. Brist på psykologisk integration har följaktligen sin grund i att man tappat kontakt med denna ton, att den utvecklade personliga identiteten snarare är *imiterad* än formad. Till exempel den som lider av vad man brukar kalla borderline personlighetsstörning: det är den

bristande *själv-* eller *livskänslan* som gör att personens partikulära upplevelser liksom svävar omkring och saknar "realiseringsfäste" (saknar karaktären av att vara *mina*), och som gör att personen därmed blir oförmögen att handskas med eller "hålla" upplevelserna och i stället tenderar att bli känslomässigt utagerande och impulsiv och använda sig av primitiva försvarsmekanismer som idealisering, klyvning och projektiv identifikation.

Slutligen måste vi också konstatera att denna metapsykologi centrerad kring tanken på den personliga identitetens kärna inte bara får konsekvenser för psykoanalysens etiologiska teoribildning, utan också för hur vi psykoanalytiker tänker oss grunderna i vår kliniska verksamhet. Traditionellt har psykoanalys tänkts som en insiktsbaserad terapiform, en terapiform byggd på tolkning, sanning och självkunskap. Men givet det sätt på vilket vi här tänker oss det psykiska lidandet så är den kliniska utmaningen inte i första hand av epistemologisk karaktär (hur förvärvar vi kunskap och sanning?), utan snarare av etisk karaktär: hur vågar vi *vara* sanna, uppriktiga, öppna, i kontakt? Tolkning och kunskap är inte det primärt verk samma momentet i analysen. Analytikerns huvudsakliga uppgift är i stället att tillsammans med sin patient skapa en miljö och en kontakt inom vilken patienten vågar släppa på sina defensiva sätt att handskas med det inre och det yttre livet för att i stället börja tänka, tala och känna på ett mer spontant och sant sätt. Eller för att uttrycka det i mer Winnicottska termer: psykoanalytikerns huvudsakliga uppgift är att skapa en psykologiskt "hållande" miljö inom vilken patienten undan för undan vågar släppa det reaktiva och falska självhållande som han eller hon av olika orsaker under sitt liv har tvingats att utveckla. Därmed kan patienten tillåta sig att inom analysens ramar regrediera och disintegreras och på så vis hämta upp de dissocierade och mer sanna delarna av sin själverfarenhet och därmed reorganiseras i riktning mot att bli en mer levande person med djupare förankring inåt och bakåt.

Psykoanalytikern, skriver Christopher Bollas (1989), måste tillåta patientens sanna själv – hans eller hennes ”idiom” som Bollas säger – att forma de kliniska sessionerna. Analytikerns uppgift är att göra sig till ett överföringsobjekt som patienten känner står till förfogande att användas för det sanna självets emotionella självartikulation. Kraften att bli och vara är analytikerns fokus, snarare än behovet att veta. Eller: analytikerns mentala tillstånd är *receptivt* snarare än analytiskt.

De uttryck som springer ur den personliga identitetens kärna kommer att vidga och fördjupa det psykologiska livet. Men detta förutsätter också att det finns någon där som tar emot uttrycken, ser dem, erkänner dem, berörs av dem och sätter dem i spel i den intersubjektiva kontakten. På så vis kan det anspråk som springer ur den personliga identitetens kärna börja utvecklas och organiseras i riktning mot ett själv som upplever sig vara levande och verkligt. Att hitta sig själv är en rörelse i riktning mot framtiden (man hittar inte ”tillbaka” till sig själv), men man måste ha sig själv med i processen.

RREFERENSER

- BOLLAS, C. (1989).**
Forces of Destiny. Psychoanalysis and the Human Idiom.
 London: Free Association Books.
- BOLLAS, C. (1992).**
En människas väsen: psykoanalys och självupplevelse.
 Stockholm: Natur och kultur.
- DEUTSCH, H. (1942).**
 ”Några former av känslomässig störning och deras förbindelse till schizofreni”.
Divan – tidskrift för psykoanalys och kultur, nr 1-2/2018.
- FREUD, S. (1911).**
 ”Formuleringar om de två principerna för psykiska skeenden”. *S.Skr IX*.
 Stockholm: Natur och kultur, 2003.
- FREUD, S. (1923).**
 Jaget och detet. *S.Skr IX*.
 Stockholm: Natur och kultur, 2003.
- HEIDEGGER, M. (1927).**
Vara och tid. Göteborg: Daidalos, 2013.
- HUSSERL, E. (1992).**
Cartesianska meditationer. En inledning till fenomenologin.
 Göteborg: Daidalos, 2013.
- KHAN, M. (1974).**
The Privacy of the Self.
 London, New York: Routhledge.
- MAHLER, M., PINE, F. & BERGMAN, A. (1975).**
Barnets psykiska födelse. Symbios och individuation.
 Stockholm: Natur och kultur.
- LACAN, J. (1966).**
 ”Spegelstadiet som utformare av jagets funktion sådan den visar sig för oss i den psykoanalytiska erfarenheten.”
I Ecrits. Spegelstadiet och andra skrifter.
 Stockholm: Natur och kultur, 1989.
- LICHTENSTEIN, H. (1961).**
The Dilemma of Human Identity.
 New York: Jason Aronson.
- SARTRE, J-P. (1943).**
Varat och intet.
 Göteborg: Korpen förlag, 1986.

STERN, D. (2003).

*Spädbarnets interpersonella värld.
Ett psykoanalytiskt och utveckling
psykologiskt perspektiv.*
Stockholm: Natur och kultur.

WINNICOTT, D. (1954).

”Metapsykologiska och kliniska
aspekter på regression inom ramen
för den psykoanalytiska situationen”.
I *Den skapande impulsen*.
Stockholm: Natur och kultur, 1993.

WINNICOTT, D. (1960a).

”Förvrängningar av jaget i förhållande
till det sanna och det falska självet”.
I *Den skapande impulsen*.
Stockholm: Natur och kultur, 1993.

WINNICOTT, D. (1960b).

”Teorin om relationen mellan förälder
och barn”. I *Den skapande impulsen*
Stockholm: Natur och kultur, 1993.

JOHAN ERIKSSON,

*leg. psykoterapeut, psykoanalytiker (IPA),
docent i teoretisk filosofi
je.psykoanalys@gmail.com*