
Själens föda

– om sanning, självkunskap och psykisk utveckling

Av Johan Eriksson

Hur ska man karaktärisera den form av kunskap och sanning som eftersträvas i den psykoanalytiska processen? Och varför skulle kunskap och sanning gällande vårt eget själsliv innebära att detta själsliv växer och utvecklas?

I en ofta citerad passage skriver den brittiske psykoanalytikern Wilfred R. Bion att "den hälsosamma mentala utvecklingen verkar vara beroende av sanning på liknande sätt som den levande organismen är beroende av föda". I brist på eller i avsaknad av sanning, fortsätter Bion, "förfaller personligheten" (1965, s.38). Jag inbillar mig att detta är en intuitiv självklarhet för de flesta människor. Och för oss psykoanalytiker är det mer än en intuitiv självklarhet: hela vår kliniska verksamhet, skulle man kunna säga, vinner sin form och karaktär mot bakgrund av övertygelsen att sanningen är själens föda.

I psykoanalysens grundtexter påtalar Freud vid upprepade tillfällen att strävan efter sanning närmast måste betraktas som ett behandlingstekniskt imperativ. Till exempel: "det analytiska förhållandet grundar sig på sanningskärlek, det vill säga på ett erkännande av realiteten, och utesluter allt sken och bedrägeri" (1937, s.349). Eller: "den psykoanalytiska behandlingen bygger på sannfärdighet. Däri ligger en god del av dess fostrande verkan och dess etiska värde. Det är farligt att överge detta fundament" (1915, s.194).

I den kommenterande litteraturen brukar man ofta hänföra det sanningspatos som genomsyrar Freuds kliniska skrifter till hans kunskapsteoretiska positivism och till hans övertygelse att psykoanalysen är en vetenskap

och ansluter sig till en "vetenskaplig världssåskådning" (Freud 1932, s.567). Här låter det inte sällan som att Freud så att säga skulle ha importerat en vetenskaplig sanningslidelse till den kliniska individualpsykologins område. Jag tror inte det stämmer. Tvärtom tänker jag mig att hans vetenskapliga sanningslidelse hämtar sin näring ur övertygelsen att psykisk hälsa och utveckling förutsätter att man ger upp den infantila omnipotensen och de infantila önskningarnas oförmedlade och hallucinatoriska tillfredsställelse till förmån för driftsublimering och anpassning till en hårdnackad realitet. Därför kan Freud tänka att vetenskapens tidsålder representerar det högsta stadiet i mänsklighetens psykologiska och kulturella utveckling. Den vetenskapliga människan, så går tanken, karaktäriseras idealt sett av att hon inte blint förlitar sig på ideologiska auktoriteter; att hon inte låter sig förledas till att förstå sig själv och sin värld i animistiska eller religiösa termer; att hon kort sagt låter sina känslor, sina strävanden och sin blick på världen och på sig själv styras av hur det faktiskt förhåller sig, och inte av hur hon eller någon annan önskar att det förhöll sig.

Sanningslidelsen, för Freud, handlar alltså inte primärt om kärlek till vetenskapen i sig. Man kan till och med försöka tanken att strävan efter sanning och kunskap inte ens bör karaktäriseras som, i första hand, en del

av den psykoanalytiska behandlingsmetoden som syftar till att befrämja utvecklingen av ett bättre liv – som om strävan efter sanning till exempel var underkastad ett ”emancipatoriskt kunskapsintresse”, för att tala med Habermas (1968). Snarare bör kanske strävan efter sanning och kunskap främst karaktäriseras som en *central konstitutiv aspekt* av vad psykoanalysen föreställer sig att ett gott liv överhuvudtaget innebär. På så vis skulle man kunna se den psykoanalytiska teorin och kliniken som en vidare artikulation och utveckling av den allmänna intuition som tydligast visar sig i det faktum att det närmast är begreppsligt omöjligt att tänka sig ett dynamiskt och blomstrande liv byggt på lögn och falskhet.

Erfarenheten av sanning – inom filosofin kallas detta för ”evidens”. Som jag påtalat i ett annat sammanhang finns det med utgångspunkt i detta något ironiskt över den situation som psykoanalysen i dag har hamnat i (Eriksson 2011). Psykoanalysen har marginaliserats till följd av dess påstådda brist på evidensbaserings, samtidigt som psykoanalysen är den enda psykoterapeutiska behandlingsform som har gjort själva evidenserfarenheten till sitt centrala terapeutiska moment. Den Freudianska psykoanalysen är den enda psykoterapeutiska behandlingsform som har sanning och evidens inbyggd i sin egen idé och etik, och därför kan man säga att psykoanalysen är den enda genuint evidensbaserade behandlingsform som i dag erbjuds på den terapeutiska marknaden.

Min ambition i det som följer är att om inte besvara så åtminstone påbörja utvecklingen av ett svar på frågan hur man, utifrån psykoanalysens grundtexter hos Freud, ska förstå det filosofiska innehållet i den intuition som säger att sanningen är själens föda. På vilket sätt är sanning förknippad med psykisk utveckling? Eller mer specifikt: varför skulle psykoanalytisk kunskap och sanning gällande vårt eget själv liv innebära att detta själsliv växer och utvecklas?

Men innan jag ger mig in i detta måste jag först försöka säga några ord om den inte helt enkla frågan: Vad är överhuvudtaget sanning?

Sanning och överensstämmelse

En snabb blick på den vardagliga användningen av begreppet sanning och dess besläktade modifieringar avslöjar att detta långt ifrån är något entydigt begrepp. Till exempel kan vi säga att någon är en sann eller riktig vän, eller en sann människa. Vi talar om sann konst och vi talar om att hysa sann eller äkta kärlek, att känna sann rädsla. Vi talar om sant eller äkta guld, och, förstås, vi talar om sanna teorier, tankar, föreställningar och utsagor.

Trots denna disparata användning har det filosofiska tänkandet kring begreppet sanning alltid haft en tendens att ta sin utgångspunkt i de sistnämnda fenomenen. För den teoretiska reflektionen verkar det, till synes naturligt, vara sådana saker som tankar, föreställningar och utsagor som i första hand erbjuder sig som bärare av sanning eller falskhet. En annan till synes naturlig tendens har ända sedan Aristoteles varit att tänka sanningen i termer av korrespondens eller överensstämmelse: tanken, föreställningen eller utsagan är sann om den överensstämmer med hur det faktiskt förhåller sig.

Denna så kallade korrespondensteori om sanning – som förstås formulerats i olika mer eller mindre övertygande varianter – har genom historien inte lämnats oemotsagd. Ett av de mest inflytelserika försöken till problematisering kommer från Martin Heidegger. I den omtalade paragraf 44 i hans huvudverk *Vara och tid* från 1927 säger Heidegger att teorin om sanningen som överensstämmelse visserligen har ”något slags berättigande” (s.243). Dock måste vi befria oss från vissa grova föreställningar som är förknippade med denna teori, och detta genom att fråga oss vad som egentligen menas med överensstämmelse i detta fall. Vad är det egentligen som ”stämmer överens” i tankens, föreställningens eller utsagans korrespondens med sakförhållandet?

Denna fråga, fortsätter Heidegger, kan vi inte svara på genom att ägna oss åt några fria spekulationer, utan i enlighet med den fenomenologiska hållning som karaktäriserar hans undersökning måste vi ta vår utgång-

spunkt i en reell erfarenhet i vilken utsagens sanning *visar sig själv*. Men var hittar vi då en sådan erfarenhet? Jo, när utsagan blir bestyrkt såsom sann. Detta kallas alltså "evidens": erfarenheten av sanning. Heidegger ger ett enkelt exempel (Ibid., s.245). Anta att någon med ryggen mot väggen gör det sanna påståendet att tavlan på väggen hänger snett. Utsagens sanning bestyrks förstås genom att personen i fråga vänder sig om och ser att tavlan på väggen faktiskt hänger snett. Men *såsom vad* visar sig sanningen i detta bestyrkande? Visar den sig verkligen som en överensstämmelse mellan utsaga och sakförhållande?

I syfte att vinna ett svar på detta frågar sig Heidegger i nästa steg vad den utsägende är relaterad till när han utan att se tavlan gör sitt påstående. Det vore att förfälska "det fenomenella sakinnehållet" (Ibid., s.245) i fall man påstod att den utsägende är relaterad till några föreställningar om, eller någon bild av, den reella tavlan på väggen. Vad utsägandet är relaterat till och uttalar sig om är i stället ingenting annat än tavlan själv. Utsägandet av påståendet låter tavlan bli sedd såsom hängandes snett. Utsägandet, säger Heidegger i en omtalad fras, "*upptäcker* det varande till vilket det är" (Ibid., s.245).

Utifrån detta kan vi förstå att i bestyrkandet av utsagens sanning, i evidenserfarenheten, visar sig inte denna sanning såsom överensstämmelsen mellan två separata fenomen – utsagan och sakförhållandet, tanken och tinget – utan den visar sig i stället såsom överensstämmelsen mellan sakförhållandet *som upptäckt i utsagan* och sakförhållandet *som bestyrkt i varseblivningen*. Utsagens sanning, det som bestyrks, är att den upptäcker tavlan *såsom tavlan själv är*. Med Heidegger: "Att utsagan är sann innebär: den upptäcker det varande i sig självt" (Ibid., s.246).

Med en terminologi lånad från Heideggers lärare Edmund Husserl – som Heideggers undersökning också är djupt inspirerad av – skulle vi kunna säga att, i detta fall, det varseblivande bestyrkandet av utsagens sanning, evidensen, närmare bestämt innebär att ge utsagan "åskådlig uppfyllelse" (jfr Husserl

1900, s.329-342). Men nu är ju utsagan ett fenomen av en sådan karaktär att den kan vara sann utan vi har något belägg för att så är fallet. Därför kan vi säga att den sanna utsagan kännetecknas av att den, principiellt, *kan* vinna åskådlig uppfyllelse. Den sanna utsagan, så att säga, *fyller upp sina anspråk* (i detta fall: anspråket på att tavlan hänger snett). Den falska utsagan, däremot, låter visserligen det varande bli sett, men *inte* såsom detta varande självt är. Den *utger* det varande för att vara något som det inte är, och därför kan den, principiellt, inte vinna åskådlig uppfyllelse. Till skillnad från den sanna utsagan fyller den inte upp sina anspråk. Den talar *tomt*.

Att fylla upp sina anspråk

Om vi här lämnar Heideggers undersökning av utsagens sanning kan vi ändå konstatera att sanningens formella struktur såsom han där tänker sig den faktiskt verkar gälla generellt. Alltså inte bara för sådana fenomen som utsagor, tankar och föreställningar. Att något är sant eller äkta guld, till exempel, innebär vid närmare eftertanke att det, just, "fyller upp sina anspråk". Hur ska vi förstå det?

Vigselringen på mitt finger är inte i första hand ett dött materiellt ting som primärt kännetecknas av att ha utsträckning i rummet och motstå tryck. I kraft av att ringen tar plats i ett mänskligt och normativt sammanhang där sådana saker som kärlek och sexualitet tar sig uttryck i kulturella praktiker som familjebildning och äktenskap (med hela dess arsenal av etablerade ritualer och symboler) – i kraft av att ringen med andra ord tar plats i en "värld" – så är ringen i besittning av *mening* och *betydelse*. Ringen, i vid mening, "talar". Den "säger något". Och vad den säger är, bland mycket annat, "jag är av guld". *Därför*, för att ringen alltså "gör anspråk", kan den vara av sant eller falskt guld: den kan "fylla upp" sina anspråk, eller inte. Vilken metallbit som helst kan inte vara sant eller falskt guld. Metallbiten måste först, så att säga, fås att tala guldets språk. En metallbit som inte talade guldets

språk, till exempel ett stycke metall jag råkar hitta i skogen, kan visserligen vid närmare undersökning visa sig vara guld, men vid den tidpunkt då jag hittar metallbiten är den inte "sant" eller "äkt" guld: den är bara – guld. Först efter att metallbiten upptäckts och börjat visa sig *såsom guld* – först när metallbiten börjat göra "guldanspråk" – öppnar sig det logiska spelrummet för frågor av typen "är det verkligen äkta guld?".

Samma formella struktur gäller förstås även när vi, låt säga, talar om att någon är en sann eller riktig vän. För att överhuvudtaget ha karaktären av en vän som kan visa sig vara sann eller falsk så måste min väns beteende och sätt att relatera till mig först och främst tala vänskapens språk. När detta språk väl är etablerat så kan det faktum att han tog ledigt från jobbet för att hjälpa mig att flytta visa att han är "en sann vän". Han visar sig med andra ord *såsom han är*. Hans handling "fyller upp" de anspråk som hans övriga sätt att relatera till mig gör. Om han däremot hade ljugit för mig och sagt att han skulle jobba och därför inte kunde hjälpa till med flytten, så kanske jag hade ansett att han är en falsk vän, det vill säga att han i sitt övriga beteende *utger sig* för att vara något som han egentligen inte är. Han visar sig, men *inte* såsom han är. Vilken godtycklig person som helst i min omgivning kan inte, hur mycket han än ljuger och slingrar sig när jag frågar om hjälp med flytten, vara en falsk vän.

Men, och för att börja närma oss vårt huvudsakliga ämne, hur är det då med själsliga tillstånd som kärlek, rädsla eller ilska? Vad är det som gör att dessa kan betecknas som sanna? Återigen: att de fyller upp sina anspråk på att vara sanna; att de visar sig såsom de är. Min rädsla för ormar, till exempel, gör till sin inre karaktär anspråk på att vara sann eller berättigad genom att den växer fram inom ramen för ett nätverk av uppfattningar och förväntningar där den vinner sin karaktär av att vara just en rädsla för ormar. Rädslan måste stå i förbindelse med uppfattningen att ormar på ett eller annat sätt är farliga, att de kan finnas i den miljö jag befinner mig, att de har en benägenhet att under vissa omstän-

digheter attackera, och så vidare. Utan detta nätverk av uppfattningar och förväntningar, som rättfärdigar och berättigar rädslan, skulle rädslan upphöra med att vara en rädsla och i stället anta karaktären av, låt säga, ett fobiskt ångestutbrott (och vi talar här inte om känslor utan om logik). Rädslans "rädsla-för-ormar-språk" skulle med andra ord vara *tomt*, falskt.

Samma sak med min kärlek till filosofin. Det ligger i kärlekens inre karaktär att den gör anspråk på att vara sann, eller som vi också säger: autentisk. Skulle mitt engagemang i filosofin inte ha sin grund i en genuin glädje över och i ett genuint värdesättande av filosofiska frågeställningar – en glädje och ett värdesättande som alltså skulle berättiga kärlekens anspråk på att vara just kärlek – utan uteslutande ha sin grund i fåfänga eller i en strävan efter att tillfredsställa mina föräldrars önskningar, så skulle mitt engagemang visa sig som något det *inte är*. Det skulle inte "fylla upp" sina kärleksfulla anspråk. Kärleksuttrycken skulle tala falskt.

Frågor som gäller sanning och falskhet kan ju vara något som engagerar människor mer eller mindre. Och detta beroende på, förstås, vilket område av livet som frågorna gäller, vad man sysslar med, vad man har för värderingar, vad man investerat sitt intresse i, och så vidare. För en guldsmed är det förstås av yttersta vikt att det material han arbetar med verkligen är äkta. En annan person har kanske ärvt ett fullt smyckeskrin men aldrig brytt sig om att närmare undersöka om smyckena är av äkta pärlor och guld. En vetenskapsman är förstås djupt engagerad i frågan huruvida de hypoteser han ställer upp är sanna eller falska. En annan person tycker blott det är kul att läsa populärvetenskapliga tidskrifter, men han ligger inte sömlös om nätterna och grubblar över sanningshalten i de teorier och upptäckter han läst om. Men: när det kommer till engagemang i frågor gällande sanningen i och om vårt eget självliv så tycks detta inte vara villkorat på samma sätt. Som filosofen Raimond Gaita påtalat (2002, s.237-241) har vi svårt att överhuvudtaget föreställa oss en människa som är likgiltig

inför huruvida de djupare aspekterna av hans sjäsliv är sanna eller falska, äkta eller spelade; huruvida hans kärlek, sorg och strävanden ekar tomma eller fyller upp sina anspråk och uttryck. Att dessa frågor är något som på ett genuint plan berör oss tycks vara *konstitutivt* för själva begreppet människa, person, själ. De flesta av oss skulle nog inte tveka att säga om någon som uppvisar komplett likgiltighet inför graden av sanning och äkthet i sitt inre liv, att denna person har "förlorat sin själ".

Med detta sagt är det dags att mer explicit börja ta tag i frågan: varför menar psykoanalysen att sanningen är själsens föda? Varför skulle psykoanalytisk kunskap och sanning gällande vårt eget sjäsliv innebära att detta sjäsliv växer och utvecklas?

Sanningens imperativ

Den klassiska Freudianska psykoanalysen lyder alltså ett sanningens imperativ. Men vilken sanning talar vi här om? Är imperativet i första hand en uppfordran till den praktiserande psykoanalytikern att försöka undvika till exempel sentimentalitet och emotionellt stödjande interventioner för att i stället sträva efter korrekta tolkningar av det analytiska materialet och på så vis befrämja utvecklingen av analysandens kunskap om sitt eget psyke? Kanske. Dock tror jag att följande formulering är mer passande: sanningens imperativ är i grund och botten ett påbud om att interaktionen i det analytiska rummet bör vara av en sådan karaktär att det i så stor utsträckning som möjligt befrämjar möjligheten för analysandens sjäsliv att i sina uttryck börja *tala sanning*, börja *fylla upp sina anspråk*.

Den sanning som här eftersträvas handlar alltså inte i första hand om kunskap i traditionell epistemologisk mening – som om analysens framgång skulle kunna mätas utifrån hur mycket lärdom om sitt eget sjäsliv analysanden lyckats förvärva – utan om ett sätt att *vara och leva*. Sanningen, i denna *moraliska* mening, är själva grunden till att psykoanalytikern bör undvika sådana saker som sentimental uppmuntran och över-

slätande vänlighet. Den är också grunden till att *alla* interventioner från analytikerns sida, alltså inte bara tolkningar i klassisk mening, kan bedömas med avseende på deras sanning: en intervention – en tolkning, ett hummande, en spontan association, en fråga, ett bekräftande, en väl placerad tystnad, och så vidare – är sann om och endast om den i förlängningen befrämjar utvecklingen av sanningen som ett sätt att vara och leva. Detta betyder att en tolkning kan vara falsk även om den råkar vara helt korrekt beträffande den psykiska eller historiska realitet som den uttalar sig om. Om tolkningen till exempel levereras vid en tidpunkt då analysanden inte är mottaglig för den, eller levereras i en form som inte befinner i nivå med analysandens psykiska mognad, så befrämjar den inte utvecklingen av själsens sanna uttryck, utan riskerar i stället att användas av analysanden i defensiva syften – låt säga i syfte att utveckla en intellektualiserad och skenbar form av självkunskap som riskerar att i förlängningen etablera vad Donald W. Winnicott har kallat för ett "falskt själv" (1960).

Härmed inte sagt att jag vill underkänna tanken att målet med psykoanalysen skulle stavas självkunskap. Tvärtom. Men mot bakgrund av mitt sätt att här lägga ut sanningens imperativ inom psykoanalysen ställs vi inför uppgiften att försöka arbeta ut en adekvat förståelse av vad genuin självkunskap i detta fall överhuvudtaget kan tänkas innebära. Denna uppgift förutsätter dock att vi först säger några ord om hur psykoanalysen, i Freuds ursprungliga tappning, föreställer sig det själsliga lidande som den genuina självkunskapen är tänkt att vara en väg ut ur.

Själsligt lidande

Det skulle här leda alltför långt att redogöra för alla de sätt på vilka Freud etiologiskt analyserar uppkomsten av de olika slag av psyko-neurotiskt lidande som han intresserar sig för. Men på ett formellt plan kan vi konstatera att han tänker sig lidandet med utgångspunkt i begreppen "försvar" och "motstånd", och listan på vad han kallar "försvarsmekanis-

mer” är mer än välbekant: bortträngning, projektion, regression, isolering, negering, reaktionsbildning, jagklyvning och så vidare.

I Freuds teoribildning är den psykiska utvecklingen inte någon lagbunden process som automatiskt kommer att ha sin gilla gång förutsatt att de inre och yttre omständigheterna förblir någorlunda intakta. I stället tänker han sig att utvecklingen bestäms av hur väl psyket lyckas med uppgiften att handskas med de inre och yttre prövningar som utvecklingen oundvikligen ställer psyket inför (den mest kända prövningen är förstås den oedipala konflikten). Den psykiska utvecklingen, kan man säga, är i sig en psykologisk prestation. Detta innebär att psyket måste tänkas som en organisation som på ett grundläggande plan alltid är *sårbar*. Med hjälp av mer eller mindre primitiva försvarsmekanismer har det utvecklade psyket försökt handskas med de utmaningar det ställts inför. Detta har kanske inneburit att vissa delar har utvecklats prematurt, medan andra delar har stannat kvar på mer primitiva nivåer. Med hjälp av bortträngningar och reaktionsbildningar har kanske vissa aggressiva impulser blivit hänvisade till det omedvetna, medan ett straffande överjag har etablerats i syfte att hålla dessa impulser i schack. Kanske har smärtsamma erfarenheter av att vara liten och behövande förlagts till yttre objekt genom projektion, medan ett ideal om att vara självförsörjande har internaliserats och bildat kärnan i jagets inre organisation. Kort sagt, att tänka den psykiska utvecklingen i termer av psykisk prestation innebär att man föreställer sig att psyket och dess yttringar är någonting mångdeterminerat, någonting skiktat; någonting som är uppspjälkat i olika delar som befinner sig på olika utvecklingsnivåer och som delvis lyder sina egna agendor och idiosynkratiskt söker efter sina egna uttryck, delar som psyket samtidigt försöker orkestrera till en sammanhållen helhet inom vilken det i ideala fall råder en åtminstone nöjaktig ”energetisk” jämvikt.

Mot bakgrund av detta sätt att förstå den psykiska utvecklingen kan Freud bilda sig den bestämda uppfattningen att även om

en persons psykiska lidande ofta är intimt förknippat med aktuella omständigheter, låt säga en skilsmässa, så skulle inte lidandet ta sig uttryck i form av psykiska *symptom* – det skulle inte anta karaktären av ett psykoneurotiskt lidande – om det inte vore för att den aktuella situationen stod i emotionell förbindelse med, och därmed väckte till liv, bristfälligt lösta infantila konflikter. Därmed har alltså de försvarsmekanismer som psyket tar till i den aktuella situationen, och som fungerar som närmaste förklaringsgrund till det symptomatiska lidandet, alltid sina prototyper i det infantila livet.

Vidare måste vi tänka försvarsmekanisernas funktion, inte i första hand som olika försök att göra sig icke medveten om till exempel en förbjuden aggressiv impuls eller en laddad incestuös önskan, utan snarare som olika försök att undvika att *identifiera sig själv* med dess innehåll.

Ta till exempel en försvarsmekanism som negering. Denna är enligt Freud ”ett sätt att notera det bortträngda, egentligen redan ett upphävande av bortträngningen, men ändå inte något accepterande av det bortträngda” (Freud 1925:383). Eller tänk på projektionen i vilken man i högsta grad är medveten om det som avvisas, men man är inte medveten om det *som sitt eget*.

Försvarsmekanisernas ”avsubjektivering” är den yttersta förklaringen till att de omedvetna aspekterna av psyket alltså har en benägenhet stanna kvar på lägre utvecklingsnivåer och inte integreras i den någorlunda realitetsanpassade struktur av sinsemellan logiskt relaterade önskningar, begär, uppfattningar, trosföreställningar, förhoppningar och värderingar som utgör den mognare delen av personligheten. De omedvetna aspekterna är dissocierade från den form eller organisation som skulle skänka dem mening och riktning. Därför är inte omedvetna tankar, önskningar eller känslor till sin struktur ekvivalenta med sina medvetna motsvarigheter, bara med den skillnaden att de skulle sakna kvalitén medvetenhet (då vore de med Freuds terminologi ”för-” och inte ”o-medvetna”), utan de känne-

tecknas i stället av att vara outvecklade och primitiva former av det vi vanligtvis kallar tankar, önskningar och känslor. De har primärt, skulle man kunna säga, karaktären av ”impulser” eller oförverkligade potentialer.

Därmed är försvarsmekanismernas avsubjektivering – deras sätt att hindra tankar, önskningar och känslor från att överhuvudtaget *formas* – också förklaringen till att de omedvetna aspekterna i så hög grad är indragna i vad Freud kallar primärprocessen vilken representerar det mest primitiva och ursprungliga sättet av psykiskt fungerande. I och med att de omedvetna impulserna och potentialerna är ointegrerade och dissocierade står de i en lös och *associativ* snarare än logisk förbindelse med innehållet i det realitetsanpassade psykiska livet. Impulserna tar sig därför inte rationella utan i stället *symptomatiska* och till stora delar förklädda uttryck. Genom att impulsernas laddning på associativa vägar förskjuts till element i den aktuella världen (såväl den psykiska som den materiella) – en värld som därmed investeras med en omedveten och ofta mångbottnad innebörd – så kan psykiska och kroppslig aktioner i och i relation till denna värld få en kvalité av tillfredsställelse som för det realitetsanpassade förnuftet är svår att identifiera och erfara. För att låna ett av Freuds berömda exempel (1917): den deprimerade personens högljudda klagande över sin egen värdelöshet visar sig vid närmare analys vara ett förtäckt aggres-sionsutlopp ursprungligen riktat mot ett förlorat objekt som personen varit oförmögen att sörja och därför i stället har internaliserat och omvandlat till en del av det egna jaget. Eller tänk på exemplet med en intelligent och lyhörd man som söker analytisk hjälp för diffusa relationsproblem. Hans kloka och till synes produktiva självreflektioner i det analytiska arbetet kanske med tiden visar sig vara förtäckta sätt att tvångsmässigt försöka föregripa analytikerns interventioner och därmed få analytikern att känna sig överflödig. Mannens på ytan så uppriktiga samarbetsvilja visar sig i förlängningen, och på en mängd olika sätt, genomsyras av en omedveten och fördold tendens att försöka

befästa en autoerotisk och anal-sadistiskt färgad överlägsenhet eller självtillräcklighet – en tendens som alltid gjort mannens kärleksliv till en minst sagt krånglig historia.

Det lidande själslivet, i psykoneurotisk mening, är alltså ett själsliv som talar med kluven tunga, ett själsliv som i grund och botten har karaktären av att vara *förvirrat*, ett själsliv som med Freuds träffande liknelse ”är på vandring och inte känner till trakten” (1937, s.339). Det vill säga ett själsliv som är oförmöget att samla sig och liksom träffa ett avgörande gällande den elementära emotionella orienteringen i livet. Ett själsliv som kort sagt inte talar *sanning*, som inte *fyller upp* sina anspråk. Ett själsliv som visserligen visar sig, men *inte* såsom det är.

Utifrån denna karaktärisering kan man säga att det själsliga lidandet inte bara manifesterar en osanning, utan snarare manifesterar en icke erkänd sanning, ett *undvikande*. På grund av okunskap kan man säga falska saker om faktiska förhållanden utan att brista i uppriktighet, utan att vara lögnaktig, men detsamma tycks inte gälla när det kommer till förvanskningen av de djupare aspekterna av ens eget själsliv, trots att denna förvanskning till stora delar inte är medveten. Försvarsmekanismerna representerar inte i första hand *orsakerna* till det själsliga lidandet, på det sätt som till exempel brist på sömn kan vara orsaken till att jag inte orkar lys-sna på vad du säger. Försvaren representerar snarare lidandets *form*, på liknande sätt som min avundsjuka kan vara formen för min bristfälliga uppmärksamhet (jfr Gaita 2003, s.99). Det själsliga lidandet måste närmare bestämt tänkas i termer av att vara ett *moraliskt* lidande, och därför är den psykoanalytiska behandlingen, försöket att återerövra sanningen, i slutändan att karaktärisera som en moralisk kur där man i första hand inte ställs inför traditionella epistemologiska uppgifter, utan snarare ställs inför uppgifter som handlar om sådana saker som att öppna sig, *erkänna, tillåta, vara uppriktig, sanningsenlig* (jfr Eriksson 2012).

Med det sagt har vi alltså redan börjat svara på frågan hur man ska förstå den

självkunskap som psykoanalysen strävar efter att förverkliga, och vidare hur man ska förstå det faktum att kunskap och sanning gällande vårt eget själsliv innebär att detta själsliv växer och utvecklas.

Första-persons auktoritet och det omedvetna

En central konstitutiv aspekt av vad det är att vara en person, ett subjekt eller en "agent" är det faktum att man har ett första-persons perspektiv i förhållande till sitt eget själsliv. Inom psykologins filosofi brukar man tala om detta i termer av att man har "första-persons auktoritet" när det kommer till sådana saker som vad man vill, tror, känner och tänker: om du vill ha reda på vad jag vill, tror, känner och tänker så är jag helt enkelt den bästa personen att fråga. Jag kan uttala mig om mina själsliga tillstånd med en auktoritet som saknas i andras beskrivning av mig. Någon annan kan veta vad jag tror och känner genom att observera mina beteenden och lyssna till vad jag säger, medan jag kan veta det utan att basera min kunskap på observationer – jag bara vet det, så att säga *direkt*. Du kan fråga mig varför jag är arg, men i det normala fallet vore det konstigt om du frågar mig hur jag vet att jag är arg.

Därmed inte sagt att subjektiviteten karaktäriseras av fullständig självtransparens och ofelbarhet när det kommer till de egna psykiska tillstånden. Det finns förstås tillfällen då någon annan har bättre kunskap än jag själv angående vad jag tror och känner (detta är en vardaglig erfarenhet och inte någon insikt som psykoanalysen var först med att formulera), men om detta gällde *alltid* och i *allmänhet* så skulle jag sakna det som överhuvudtaget som gör mig till en person eller ett subjekt – ett subjekt som ibland kan falla i fråga om självkunskap, eller som ibland helt enkelt har byggt upp en självuppfattning som till stora delar är falsk.

Men, kan man fråga sig, vari består denna första-persons auktoritet? I kraft av vad har jag denna auktoritet? Ett traditionellt och i dag ofta kritiserat sätt att besvara detta är

följande: jag kan med auktoritet uttala mig om mina egna själsliga tillstånd i kraft av det faktum att jag har en privilegierad epistemologisk tillgång till dem; mina själsliga tillstånd befinner sig i en specifik region av verkligheten till vilken endast jag har direkt tillgång; med hjälp av den inre varseblivningen, den introspektiva blicken, kan jag direkt åskåda något som andra bara kan sluta sig till på basis av yttre observationer.

Två av de mest noggranna och väl utarbetade försöken att problematisera denna så kallade "cartesianska" föreställning av vad som konstituerar vår första-persons auktoritet kommer från Richard Moran (2001) och David H. Finkelstein (2003). Dessa författare menar, helt korrekt, att den cartesianiska bilden inte gör rättvisa åt det faktum att första-persons auktoritet inte i första rummet handlar om privilegierad epistemologisk tillgång till en specifik region av verkligheten, utan snarare handlar om att de själsliga tillstånden är *mina*, något jag är, att de är djupt inbäddade i min karaktär, min historia och i mitt sätt att förstå och relatera till världen. Detta innebär att jag inte bara kan tala *om* mina själsliga tillstånd, utan också uttrycka dem – bland annat genom att tala om dem. När jag säger "Kalle är avundsjuk" uttrycker jag inte Kalles avundsjuka, men när jag säger "jag är avundsjuk" så är detta i normala fall inte ett uttalande om mig själv och min avundsjuka, utan just ett *uttryck* för min avundsjuka. Första-persons auktoritet i förhållande till min avundsjuka innebär alltså inte att jag i kraft av en inre varseblivning på ett privilegierat sätt kan vara *medveten om* min avundsjuka, utan att jag kan vara *medvetet avundsjuk*.

Utifrån detta skulle vi kunna utvidga vår tidigare karaktärisering av det omedvetna i Freuds mening. De omedvetna aspekterna av vårt själsliv – som vi tidigare talat om i termer av att vara, inte i första hand icke medvetna, utan avsubjektiverade och outvecklade – kännetecknas primärt av det faktum att vi inte på ett direkt sätt kan *uttrycka* dem genom att tillstå dem och tillskriva dem oss själva (jfr Finkelstein, s.119). När det kommer till

min omedvetna avundsjuka, till exempel, så kan jag mycket väl vara medveten om den (min analytiker har kanske övertygat mig om att jag hyser den), men jag kan inte *avundsjukt* säga ”jag är avundsjuk på dig” och låta avundsjukan på så vis komma till uttryck och fylla upp mitt uttalande.

Dock, och även om *jag* inte kan uttrycka det omedvetna, så *tar det sig* uttryck. Lika lite som det omedvetna primärt karaktäriseras av att inte vara medvetet, lika lite karaktäriseras det av att inte manifesteras sig. Det omedvetna tar sig alltid uttryck (annars hade vi överhuvudtaget inte någon grund för att tala om något omedvetet), men beträffande *formen* för sina uttryck skiljer det sig från det medvetna. En av Freuds mest omtalade termer för det omedvetnas säregna manifestationsform är ”agerande”, en term som är intimt förknippad med det som Freud kallar ”upprepningstvång” (1914). Som vi sett tidigare: de omedvetna impulserna laddar på förtäckta vägar upp den psykiska och materiella världen (till exempel analysrummet och den analytiska relationen) och transformerar den till en infantilt färgad scen på vilken impulserna sedan kan *ageras ut* i form av psykiska symptom och symptomatiska beteenden.

Psykoanalytisk självkunskap

Det psykoneurotiskt lidande själslivet är alltså ett själsliv som till stora delar ”agerar” snarare än att ”uttrycka sig”; ett själsliv som är förvirrat i den meningen att det inte står bakom sina egna manifestationer; ett själsliv som i stor utsträckning liksom är regerat av ”sitt psyke”, det vill säga är regerat av något som subjektet ”har” men som ännu inte integrerats och utvecklats tillräckligt för att anta karaktären av att i fullödig mening vara något som subjektet ”är”.

Därmed kan vi säga att den psykoanalytiska behandlingen – som formellt syftar till att ”göra det omedvetna medvetet” – i grund och botten handlar om att utvidga analysandens första-persons auktoritet, att utvidga hans eller hennes möjlighet att tala *utifrån sig själv*, att uttrycka sig, att tala och leva *sant*.

Därför måste den genuina självkunskap som psykoanalysen syftar till att generera ha karaktären av en ”subjektiveringsprocess”. Detta insåg Freud tidigt. Analytikerns förmedlande av sin kunskap om analysandens omedvetna förblir verkningslöst såtillvida analysanden inte tar emot meddelandet i form av en *uppgift* som stakar ut de affektiva riktlinjerna för en subjektiveringsprocess som analysanden själv måste genomgå. Eller med Freuds mer rumsliga metaforik: analysanden måste använda meddelandet ”till att med dess hjälp finna det omedvetna komplexet i sitt omedvetna *på det ställe där det är förankrat*” (1909, s.257). Några år senare talar Freud om det ”egendomliga beteendet hos dessa sjuka”, att de ”är i stånd att förena ett medvetet vetande med ickevetandet” (1913, s.172). Och i de sena föreläsningarna kan vi läsa att ”det finns olika sorters kunskap som inte är psykologiskt likvärdiga” och att ”man kan vara ovetande om något på mer än ett sätt” (1932, s.262).

Vad Freud med dessa formuleringar cirkulerar kring, tänker jag mig, är alltså den bestämda erfarenheten att självkunskapen, för att kunna ha en förvandlande och utvecklande effekt på det som kunskapen riktar sig mot, måste anta formen av att vara just en *självkunskap* och inte kunskap om en själv. Den måste vara en process som *jag själv* deltar i genom att undan för undan öppna mig, *tillstå, erkänna* och så vidare. Självkunskapen måste, med Freud, ”bero på en sådan inre förändring hos den sjuke som bara kan framkallas genom ett psykiskt arbete” (Ibid., s.262).

Men, slutligen, varför skulle då denna form av kunskap gällande vårt eget själsliv innebära att detta själsliv växer och utvecklas? Varför växer vi av att konfronteras med oss själva och vårt omedvetna? Vi har redan påbörjat ett svar: självkunskapen innebär att vi utvidgar vår första-persons auktoritet och vår möjlighet att uttrycka oss *utifrån oss själva*, att uttrycka oss *sant*.

Regression och reorganisation

Lite slagordsmässigt brukar den ideala psykoanalytiska behandlingen karaktäriseras som

en process bestående av "regression" och "reorganisation". Jag tänker mig att det ligger en stor portion sanning i detta. Den psykoanalytiska behandlings terapeutiska ramverk – den höga frekvensen av sessioner, den asymmetriska relationen mellan analytiker och analysand, säng och fåtölj-sättningen, betalningsrutinerna, och så vidare – borgar för en regression från analysandens sida och för att hans eller hennes omedvetna impulser ska vakna till liv och på associativa vägar söka derivat och tillfredsställelse i den aktuella situationen, alltså i överföringsrelationen till analytikern. Utifrån detta består den skickliga analytikerns specifika kompetens i en, för det första, utvecklad sensitivitet inför det omedvetnas förvridna och initialt förtäckt sätt att ta sig uttryck i överföringen, en sensitivitet som samtidigt innebär en stegrad grad av uppmärksamhet inför falskheten eller tomheten i det medvetna livets anspråk. För det andra består analytikerns kompetens i en förmåga att med tajming och omsorg förmedla sina intryck till analysanden och därmed bidra till att de omedvetna aspekterna undan för undan börjar visa sig på ett alltmer oförställt sätt, att de börjar visa sig *såsom de är*. Detta är alltså en form av regression, en form av återupplivning av det själsliga livets infantila skikt.

Lite schematiskt kan man säga att vad som händer i och med denna regression är ett slags omstörtning eller söndring. Enligt Freuds teori har de omedvetna aspekterna av det psykiska livet förblivit avsubjektiverade och outvecklade, inte *primärt* för att de är smärtsamma, utan för att de hotar sammanhållningen i den psykiska organisation och den självidentitet som utgör den medvetna delen av personligheten. När jag i den analytiska processen börjar få kontakt med mitt omedvetna, när det omedvetna på ett mer oförställt sätt börjar visa sig som "mitt", sker därmed, oundvikligen, en kuslig form av desorganisation. I och med att, låt säga, mitt behov av kärlek och omtanke börjar ta form och pocka på uppmärksamhet så framträder också själva *tomheten* i det medvetna livets anspråk på att vara självförsör-

jande, tillsammans med tomheten i alla de föreställningar och fantasier som försöker rationalisera och berättiga dessa anspråk. Personlighetens organisation, i den defensiva och rigida form som byggts upp under utvecklingen, börjar så smått falla samman.

Först när detta sker, vid denna punkt i regressionen – som förstås inte är en punkt utan snarare en process, inte sällan av karaktären "två steg fram och ett steg bak" – öppnar sig möjligheten för psyket att reaktivera vad Freud talar om som "den ohejdbart framskridande utvecklingen mot ett enhetligt själsliv" (1921, s.310), det vill säga *reorganisationen*. I och med att de omedvetna impulserna och potentialerna börjar formas och anta karaktären av tankar, känslor och önskningar som är *mina*, i och med att de börjar visa sig *såsom någonting*, i och med att de börjar *göra anspråk* och inte bara agera på ett förtäckt sätt, så börjar de också ta plats i sanningens sfär – på samma sätt som det logiska spelrummet för frågor av typen "är det verkligen äkta guld?" först öppnar sig när metallbiten som jag hittat i skogen börjar visa sig *såsom guld*. Tidigare, på stadiet av utvecklade impulser, har det omedvetna uteslutande agerat med utgångspunkt i måttstockar som handlar om lust och olust, tillfredsställelse och otillfredsställelse. Men nu, när det omedvetna börjar träda in i en relation till det övriga psykiska livet – nu när jag, till exempel, *avundsjukt* kan börja säga "jag är avundsjuk" och därmed ge uttryck för min avundsjuka – så måste själslivet som helhet börja ta ställning till frågor som befinner sig utanför njutningens register, men inom registret för det goda livet, det vill säga frågor som handlar om sådana saker som berättigande, värderingar, tvivel, åtaganden: Är jag berättigad att känna så här? Står jag för detta? Vem är jag? Vill jag verkligen detta? Varför tänker jag så här? Är det här jag?

Dessa formuleringar ger dock intryck av att denna process är mer intellektuell än den ofta är, men som ett sätt att försöka karaktärisera och fästa ord på innehållet i de emotionella vektorerna i den psykiska reorganisationen tänker jag mig att de är träffande. I ideala fall,

föreställer sig Freud, innebär denna process att vissa impulser och strävanden kommer att överges som anakronismer, och deras laddning kommer att hämtas upp, integreras och riktas mot mer tidsenliga mål. Andra impulser kommer kanske att utvecklas och tvinga fram en modifikation av min medvetna självidentitet och alla de eventuella rigida värderingar, föreställningar och fantasier jag byggt upp kring denna. Kort sagt, i och med att den genuina psykoanalytiska självkunskapen har karaktären av en subjektivering-

sprocess som låter de omedvetna impulserna och potentialerna ta plats i sanningens sfär, så måste själslivet som helhet börja *svara an*, bli *an-svarigt*, och därmed inleda en utvecklingsprocess där de själsliga krafterna församlas i riktning mot en organiserad emotionell orientering inom ramen för vilken *psykets* uttryck kan anta formen av *personens* uttryck och därmed kan börja *fylla upp sina anspråk*. Utan sanning, med Bion, ”förfaller personligheten”. Detta är i första hand inte en empirisk utan en begreppslik sanning.

Litteratur

- BACKSTRÖM, J. (2007) *The fear Bion*, W.R. (1965) *Transformations*. London: Karnac Books.
- Eriksson, J. (2011) ”Psykoanalys – en evidensbaserad terapeutisk behandlingsform.” Tidskriften *Arche*, nr 34-35.
- (2012) ”Freuds psykoanalys – en moralisk kur.” Tidskriften *Divan*, nr 3-4.
- FINKELSTEIN, D.H. (2003) *Expression and the Inner*. London: Harvard University Press.
- Freud, S. (1909) *Analys av en femårig pojkes fobi*. S.Skr VI. Stockholm: Natur och kultur 2003
- (1913) ”Om inledningen av behandlingen (Ytterligare råd om den psykoanalytiska tekniken: I).” *S.Skr VIII* Stockholm: Natur och kultur 2002.
- (1914) ”Erinring, upprepning och genomarbetning”. *S.Skr VIII*. Stockholm: Natur och kultur 2002.
- (1915) ”Iakttagelser om överföringskärleken (Ytterligare råd om den psykoanalytiska tekniken: III).” *S.Skr VIII*. Stockholm: Natur och kultur 2002.
- (1917) *Sorg och melankoli*. *S.Skr IX*. Stockholm: Natur och kultur 2003.
- (1921) *Masspsykologi och jaganalys*. *S.Skr X*. Stockholm: Natur och kultur 2008.
- (1925) ”Negeringen.” *S.Skr IX*. Stockholm: Natur och kultur 2003.
- (1932) *Nya föreläsningar publicerade 1932*. *S.Skr I*. Stockholm: Natur och kultur 1996.
- (1937) *Den ändliga och den oändliga analysen*. *S.Skr VIII*. Stockholm: Natur och kultur 2002.
- GAITA, R. (2002) *A Common Humanity*. London, New York: Routledge.
- (2003) *Philosopher's Dog*. New York: Routledge.
- HABERMAS, J. (1968) *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. Main: SuhrkampVerlag.
- HEIDEGGER, M. (1927) *Vara och tid*. Göteborg: Daidalos 2013.
- HUSSERL, E. (1900) *Logiska undersökningar 3*. Stockholm: Thales 2002.
- MORAN, R. (2001) *Authority and Estrangement*. Princeton: Princeton University Press.
- WINNICOTT, D.W. (1960) ”Förvrängningar av jaget i förhållande till det sanna och det falska självet” *Den skapande impulsen*. Stockholm: Natur och kultur 1993.

