

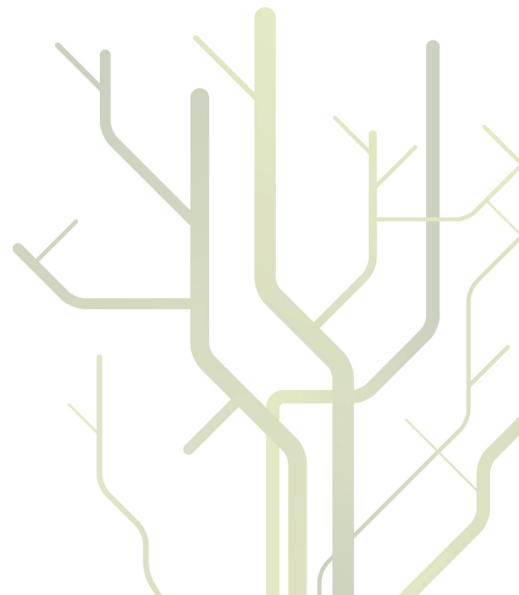
## Å GI OG Å TA IMOT

Donald Meltzers psykoanalytiske tenkning i tradisjonen fra Melanie Klein og Wilfred Bion



**Jon Morgan Stokkeland**

Avhandling levert for graden  
Doctor Philosophiae  
November 2011



Å GI OG Å TA IMOT.

Donald Meltzers psykoanalytiske tenkning i tradisjonen fra Melanie Klein og Wilfred Bion.

**Jon Morgan Stokkeland**

Stavanger Universitetssjukehus  
Helse Stavanger  
Psykiatrisk Divisjon

og

Universitetet i Tromsø,  
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning,  
Institutt for lærerutdanning og pedagogikk,  
November 2011



# Innholdsfortegnelse

## Forord

• Avhandlingens fire deler sett med utgangspunkt i en klinisk vignett	s.ii
• Del 1: Bion – Epistemologiske og ontologiske dimensjoner	s.ii
• Del 2: Klein – Geografiske og teologiske dimensjoner	s.iii
• Del 4: Meltzer – Estetiske dimensjoner	s.iv
• Del 3: Om livslover og det mellomværende – bidrag til en filosofisk antropologi	s.v
• Money-Kyrles <i>facts of life</i> som ledetråder	s.v
• <i>Love is the premier question of human being</i> : Overveielser over metode	s.vii
• Noe om praktiske forhold og om terminologi	s.viii
• Anerkjennelse og takk	s.ix

## Del 1. BION – Epistemologiske og ontologiske dimensjoner

• Innledning	s.1
• <i>Veier, ikke verk</i> – Å lese psykoanalyse med Platon som veiviser	s.2

### Kapittel 1. Å lære av erfaringer - Om Bions bidrag til en teori om å føle og tenke sine egne følelser og tanker

• Klinisk vignett: Drømmen med hagene, plenklipperen og ulven	s.4
• Oversikt over begrepene – Beta-elementer, alfa-elementer, containing, reverie og alfa-funksjon	s.7
• En teori om tenking?	s.8
• En teori om lidenskaper! L, H og K	s.9
• Bion, filosofene og virkeligheten som relasjonell	s.10
• Mental fordøyelse. Å kvitte seg med opplevelser, eller å bearbeide dem	s.10
• Projektiv identifikasjon som tenkingens begynnelse	s.14
• Alfa-funksjonen. Alfa-elementer og beta-elementer	s.16
• Reverie	s.18
• Containment	s.18
• Om “tanker uten en tenker” og deres tilknytning til livslovene	s.20
• Svikt i alfa-funksjonen – tanker som ikke finner sin tenker	s.21
• Beta-elementer på vidvanke og alfa-funksjon i revers	s.23
• Om kontakt-barriere og beta-skjerm	s.25
• Om evnen til å drømme og til å danne symboler. Om drøm og ubevisst fantasi	s.27
• Mer om drøm og om forskjeller mellom Bion og Freud	s.30
• Om Bions arbeid med posisjonene og kort om <i>the selected fact</i>	s.33
• En bok om å forstå forståelsen – det epistemologiske. K	s.35
• Om kritikken av at Bions og Meltzers bidrag er dårlig forankret empirisk	s.36

### Kapittel 2. Det mentale lar seg ikke telle, veie eller måle. Mer om metode.

• O – første forsøk	s.38
• Psykoanalysen undersøker det mentale liv, et fenomen som ikke kan telles, måles eller veies	s.39
• O – andre forsøk	s.42
• <i>Becoming O</i>	s.45
• F	s.46
• Mening, uendelighet og det estetiske. Psykoanalysens vei til det mentale	s.48

## Del 2. KLEIN – Geografiske og teologiske dimensjoner

- Innledning s.50

### Kapittel 1. Hovedlinjer i Kleins bidrag

- Å ikke kunne ta andre som en selvfølge – radikal objektrelasjonsteori s.51
- Stedet der mening skapes; sjelens geografi. Om symbolske former, ubevisste fantasier og drøm s.52
- Lekens alvor og mors innside: Mer om geografiske og litt om teologiske dimensjoner s.53
- *I now made a venture* – Kleins Ruth s.54
- Paranoid-schizoid og depressiv posisjon. Spaltningsprosesser s.56
- Mer om posisjonene, om spaltning og om projektiv identifikasjon s.57
- Indre objekter og deres beskaffenhet. Psykisk realitet s.58
- *Alt virkelig liv er møte* – om projeksjoner og internaliseringer s.60

### Kapittel 2. Den indre verden – om ubevisste fantasier og indre objekter

- En indre verden av ubevisste fantasier. Om hermeneutikk og psykoanalyse s.62
- Klein skapte leketerapien, og det ga henne en spesiell tilgang til fantasilivet s.64
- Den indre verden og mors kropp s.64
- Mer om ubevisste fantasier hos Klein og om Meltzers vekt på meningsdannelsen. Implikasjoner for psykoanalysens vitenskapsfilosofi i følge Meltzer s.65
- Hjerne og sinn s.67
- Projeksjoner, introjeksjoner og dannelsen av en verden av indre objekter s.67
- Fra overjeget til indre objekter s.69
- Delobjekter s.71

### Kapittel 3. Det gode bryst

- Det gode bryst danner grunnlaget for god psykisk helse s.71
- Det mentale livs epistemologi – igjen s.74
- Indre og ytre faktorer samvirker i et vedvarende vekselspill: Den vanskelige kjærligheten s.74

### Kapittel 4. Den depressive posisjon og ødipalsituasjonen

- Omsorgens og sorgens landskap s.77
- Filosofisk intermezzo – Arendt, Duns Scotus og Augustin om kjærligheten s.77
- Tilbake til Klein og den vanskelige kjærligheten: Depressive angster s.79
- Flukten fra depressiv angst... s.80
- ... og tilbake igjen s.81
- Sorgen og friheten som forutsetninger for kjærligheten s.81
- Etableringen av det gode bryst avhenger av kapasiteten for å sørge s.82
- Å gjøre det godt igjen – Kleins *reparation* s.84
- Teorien om posisjonene berører spørsmålet om verdier s.85
- Mer om reparasjon og litt om integrasjon s.85
- Om misunnelse s.88
- Ødipalsituasjonen er del av den depressive posisjon s.92
- Freud og Klein om barnets utforskning av seksualiteten og urscenen s.93
- Kleins urscene: *the combined object* s.94
- *Wild at Heart*: Kvinnens ødipaldrama s.97
- Fra den depressive til den paranoid-schizoide posisjon s.99

### Kapittel 5. Projektiv identifikasjon

- Projektiv identifikasjon 1: Kleins bidrag s.100
- Projektiv identifikasjon 2: Bions bidrag s.104
- Projektiv identifikasjon 3: Andre postkleinianere om projektiv identifikasjon og motoverføring s.108
- Kort om ulike spaltningsformer og patologisk narsissisme s.110
- Om patologiske organisasjoner og om -L, -H og -K s.112

## Kapittel 6. Symboldannelsen

- Når symboldannelsen mangler: Dick s.114
- Symboldannelsen, reparasjon og sorg s.118
- Oppsummerende om symboldannelsen s.119

## Del 3. Om livslover og det mellomværende – bidrag til en filosofisk antropologi

- Innledning s.122
- Fenomenbeskrivelsene i denne delen danner et bakteppe for den estetiske konflikten s.123
- Fire forutsetninger s.123
- Symboler og ord i spennet mellom det universelle og det partikulære s.124

### Kapittel 1. Brystet er godt: Om gaven

- Gavegiving kontra byttehandel s.127
- Om gaven og gavegivingens arenaer s.127
- Gavegivingens fenomenologi 1 – Intensjoner hos giveren s.129
- Gavegivingens fenomenologi 2 – Virkning på giveren s.129
- Gavegivingens fenomenologi 3 – Det vanskelige ved å ta imot: Å være mottager s.130
- Gavegivingens fenomenologi 4 – Ubevisste strategier for å møte det vanskelige ved å ta imot s.131
- Gavegivingens fenomenologi 5 – Finnes den ekte gaven? s.132
- Gavegivingens fenomenologi 6 – Kort oppsummering s.132
- Ekskurs: Om fenomenbeskrivelser og om det tidløse versus det historiske s.133
- Advarsel og trussel s.134
- Vekker beskrivelsene av trusler og advarsler gjenkjennelse? En kritikk av fenomenologien s.137
- Forpliktelser, løfter og tilgivelse kontra tvang og totalitarisme s.138
- Om kategoriseringen av fenomenene s.140
- Ekskurs om Platon, universalier og begrepsrealisme s.140
- Hengivenhet, lojalitet, underkastelse s.144
- Kommunikasjon versus kjøpslåing. Kort om oppriktighet s.145

### Kapittel 2. Møtet mellom mann og kvinne er kreativt og vakkert

- Innledning s.146
- Bluferdighet og snerperi s.146
- Bluferdighet versus skamløshet s.148
- Vold som grenseoverskridelse s.148
- Privat kontra hemmelig s.153
- Patos, sentimentalitet, humor og det pompøse s.154
- Pornografi versus kunst s.156
- Mote versus kunst s.157

### Kapittel 3. Vi er dødelige vesener

- Om sorgprosesser i den enkelte og i samfunnet s.158

### Kapittel 4. Filosofiske bidrag til forståelsen av livslovene og det mellommenneskelige

- Innledende om livslover, metafysikk, fenomenologi og hermeneutikk s.159
- Plan for kapitlet s.162
- *Non intratur in veritatem, nisi per charitatem* – om noen grunnleggende tema i fenomenologisk tenkning s.162
- Om intensjonalitet og feltbegrepet s.163
- Noen tema hos Heidegger s.168
- ... *kroppens poetiske tyngde* – Om Merleau-Ponty s.174

• Noen berøringspunkter mellom fenomenologien og psykoanalysen	s.177
• Langer om følelser, musikk og symbolske former	s.179
• Løgstrup om spontane livsyttringer, om interdependensen og om vilkår for menneskelig samliv og samvær	s.185
• Ekskurs: Om det universelle ved livslover	s.192
• Arendt og Buber om det mellommenneskelige	s.193
• Arendt om veven av relasjoner som skaper et fremtredelsesrom, om pluralitet og natalitet	s.194
• <i>Alt virkelig liv er møte</i> – Buber om mellomværendet	s.198
• Vetlesen om menneskelivets ufravikelige grunnvilkår	s.206

## Del 4. MELTZER – Estetiske dimensjoner

• Innledning	s.213
--------------	-------

### Kapittel 1. Oversikt over Meltzers biografi og forfatterskap

• Kort om Meltzers livsløp	s.214
• Forfatterskapet i hovedtrekk – <i>The psycho-analytical process</i>	s.214
• Om seksualiteten – <i>Sexual states of mind</i>	s.219
• Autisme og autistiske forsvar – <i>Explorations in autism</i>	s.221
• De siste bøkene	s.223
• Min vei til Meltzer	s.224

### Kapittel 2. En ny teori om drøm

Om hvordan drømmens symboler gjør det mulig å tenke over følelsene og dermed gjøre seg sine egne erfaringer, erfaringer som er nærende for sinnet og personligheten. Metapsykologiske og vitenskapsfilosofiske implikasjoner.

• Innledning	s.225
• <i>Dream-life</i> : Teorien om drøm er også en teori om psyken	s.227
• Metapsykologiske og vitenskapsfilosofiske konsekvenser av Kleins og Bions bidrag	s.230
• Hendelse, følelse, fantasi, tanke, mening... og symbol	s.240
• Hva er en emosjonell erfaring?	s.241
• Symbolfunksjon hos Meltzer	s.243
• Er symboldannelse identisk med alfafunksjonen?	s.250
• Om tenking, drøm, sannhet og løgn	s.252
• Om Meltzers syn på språk og språkutvikling	s.254

### Kapittel 3. Den estetiske konflikten

• To betenknninger angående metode	s.262
• Hva er den estetiske konflikten? Innledende orientering	s.263
• Elementer i den estetiske konflikten 1: Forgjengelighetens og sorgens vilkår som betingelse for skjønnheten	s.264
• Elementer i den estetiske konflikten 2: Den gåtefulle innsiden	s.265
• Elementer i den estetiske konflikten 3: Skjønnheten og den gåtefulle innsiden gjør oss sårbare og blir opphav til to ulike måter å søke erkjennelse på	s.266
• Elementer i den estetiske konflikten 4: Skjønnheten og den gåtefulle innsiden bidrar til å vekke interesse og igangsette utvikling henimot symboldannelse	s.267
• Elementer i den estetiske konflikten 5: Det nærværende objektet	s.269
• Elementer i den estetiske konflikten 6: Å bli kjent på dypet	s.270
• Elementer i den estetiske konflikten 7: Skjønnheten og dens påvirkning kan ikke forutsis og kontrolleres	s.270
• Elementer i den estetiske konflikten 8: Selvet er ikke kreativt; <i>The nuptial chamber</i>	s.271
• Ekskurs: Den estetiske konflikten i Tarkovskijs <i>Stalker</i>	s.277
• Elementer i den estetiske konflikten 9: Etske aspekter	s.280

• Elementer i den estetiske konflikten 10:	
Om lidenskap som et samspill av L, H og K betinget av tillit og oppriktighet	s.282
• Konsekvenser av erkjennelsene rundt den estetiske konflikten	s.285
• Brudd med Klein: Den depressive posisjon kommer først. Farvel til dødsdriften	s.285
• Barnets opplevelser og meddelelser trenger et gjensvar fra foreldrene	s.288
• Fordi den estetiske konflikten er en konflikt, har den ulykkelige løsninger:	
Om degradering og vulgarisering av det estetiske, og kort om klaustrum	s.290
• Meningsdannelsen starter i fosterlivet	s.291
• Psykoanalysen som majeutikk og kunstform	s.293
• Et klinisk eksempel: Drøm og estetisk konflikt	s.294

#### Kapittel 4. Om klaustrum – en introduksjon

• Hva er klaustrum, og hvordan oppstår det?	s.301
• Hvorfor ”velger” vi klaustrum?	s.303
• Kort om klinisk-tekniske utfordringer knyttet til klaustrum	s.306
• Om de ulike avdelingene i klaustrum	s.308

#### Kapittel 5. Avslutning. Noen styrker og svakheter hos Meltzer.

• Resymé av hovedpunktene	s.314
• En fare ved å forankre psykoanalysen i nevrovitenskapene	s.315
• Tilbøyeligheten til å overse overføringen i teoriene om utvikling	s.316
• Noen svakheter hos Klein, Bion og Meltzer	s.321
• Psykoanalyse og livslover – noen avklaringer	s.323
• Om vanskene med å nærme seg den estetiske konflikten	s.324
• Om Meltzers originalitet og mulige betydning	s.324

Referanser	s.326
------------	-------

English summary	s.334
-----------------	-------



## Forord

Hvorfor er vi redde for kjærlighet? Hva er det som gjør at vi så ofte viker unna idet vi har mulighet til å komme nær? Sagt med psykoanalytiske begreper: Hva er det som skremmer oss slik ved det gode objektet? Ja, skremmer oss i den grad at det å holde fast ved begrensende, oppsplitende og vonde relasjoner ofte fremstår som en mer farbar vei?

Dette er spørsmål som har tegnet seg for meg med stadig økende styrke og tydelighet i arbeidet mitt som psykiater og psykoterapeut. De dukker ofte opp også utenfor den kliniske arena. Spørsmålene vedkommer oss, det kjennes maktpåliggende å søke etter svar.

Et sted som har frembudt seg som et særlig egnet og tiltalende utgangspunkt for å forstå mer av denne dunkle siden ved det menneskelige, er Donald Meltzers forfatterskap og det fenomenet som han ga navnet den estetiske konflikten. Hva er den estetiske konflikten? Dette spørsmålet har vist seg å være svært omfattende og å ha vidtrekkende forgreninger. Den foreliggende teksten er i sin helhet et forsøk på å formulere noen svar. En foreløpig antydning lyder slik: Den estetiske konflikten handler om den gåtefulle skjønnheten og det nærværende objektet. Det dreier seg om forholdet mellom objektets utside, som er tilgjengelig for sansene våre, og dets innside, som er skjult for oss. Vår innside, vårt mentale liv, er usynlig. Vi kan bare skimte det med vår forestillingsevne, kun fornemme det med vårt følende, tenkende sinn. Konflikten handler om hvor sårbare vi blir idet vi ikke kan få helt sikre svar på spørsmål som: Elsker du meg? Mener du virkelig det du sier? Er det samsvar mellom det ytre – som vi kan se, høre og ta på, og det indre – som vi bare kan ane?

Ane...? Eller drømme. Med drømmens og fantasiens plastiske former strekker vi oss etter disse usynlige, abstrakte realitetene; menneskets indre virkelighet. Kjærlighet. Hat. Lengsel. Takknemlighet. Misunnelse. Hengivenhet. Sjalusi. Oppriktighet. Slik er drøm og estetisk konflikt intimt knyttet sammen. Hos Meltzer er drømmen inngangsportalen til å forstå selve det psykiske. Drømmen er stedet der mening skapes, det mentale livs kilde. Gjennom drømmelivet og den ubevisste fantasiskapende virksomhet kan det dannes tanker, følelser og symbolske former. Resultatet av dette mentale arbeidet gjør det mulig å møte den uvissheten og usikkerheten som det innebærer å være menneske og å ha et mentalt liv. Slik kan vi nærme oss den estetiske konflikten.

Det skal altså handle om Meltzers estetiske konflikt og hans tenkning om drøm. Meltzers verk bygger på Sigmund Freud, Melanie Klein og Wilfred Bion. For å forstå Meltzer, må man studere disse forfatterne grundig – både for å gripe hovedlinjene i tenkningen hans, som etter mitt skjønn er preget av kontinuitet bakover, og for å få fatt i de stedene der det er brudd og fornyelser. Jeg har derfor valgt å gi en relativt omfattende redegjørelse for de delene av Kleins og Bions forfatterskap som er særlig aktuelle for å forstå disse sidene av Meltzers verk. Et mindre opplagt, kanskje endog dristig valg, er ambisjonen om å sette denne postkleinianske tenkningen i relieff til en kontinental, filosofisk tradisjon bestående av tenkere som Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Susanne Langer, Martin Buber, Hannah Arendt, Knud Løgstrup og Arne Johan Vetlesen. I forsøket på å være tro mot mine tema – det estetiske og drømmen – vil jeg også ofte søke meg til kunstens verden, særlig til skjønnlitteraturen og filmen.

Avhandlingen har altså en erklært ambisjon om å krysse faggrensene. Den tar sitt utgangspunkt i spørsmål som er oppstått i den kliniske praksis og viser hvordan disse problemstillingene er drøftet i den psykoanalytiske teoridannelse. Dette utgjør hovedtyngden av avhandlingen. Samtidig søker teksten en dialog med kunsten og filosofien; for filosofiens del særlig fenomenologiske og hermeneutiske tradisjoner. Dette siste har både en tematisk og en metodisk, vitenskapsfilosofisk begrunnelse. Til det metodiske: Hvordan nærme seg fenomener som kjærlighet, hat og oppriktighet på en vitenskapelig måte? Hvilke redskaper trenger vi da? Det vender jeg snart tilbake til. La meg imidlertid først prøve å illustrere noe om avhandlingens sentrale ideer og oppbygning med utgangspunkt i det kliniske, der det hele startet.

### *Avhandlingens fire deler sett med utgangspunkt i en klinisk vignett*

En kvinnelig pasient forteller om en gledelig hendelse. Hun virker glad, vital, nesten opprømt. Ansiktsmimikken og kroppens gester er livlige, de har noe mykt og barnlig ved seg. Terapeuten lytter til hennes fortelling. Med ett er det som om hun mister tråden, bevegelsene stopper opp, ansiktet stivner til, klangen i stemmen blir flat, blikket engstelig. Hun sier hun kjenner seg svimmel. Etter en liten stund kan hun reflektere over en fornemmelse av å ha gjort noe forbudt og en påfølgende følelse av redsel og deretter flauhet. Terapeuten assosierer til en drøm hun fortalte på et tidligere tidspunkt, en drøm som synes å billedgjøre det forløpet av psykisk realitet som nettopp utfoldet seg foran øynene på ham<sup>1</sup>:

*Jeg er på jobben. Jeg har en kollega der som er en god venn, men vi kan ikke vise det på jobben. Jeg tar en tur på stranden med ham. Jeg legger armen over skulderen hans og kjenner meg glad. Noen strålende vakre gresshoppeaktige skapninger dukker opp, de har funklende farger i blått, fiolett og dyprødt. Plutselig begynner de å skyte på oss med en slags prosjektiler. Vi kaster oss ned. Vennen min blir skutt. En ond skikkelse går rundt og sjekker at alle er døde, det er han som står bak det. Jeg ligger helt stille, later som jeg er død, men klarer ikke å la være å rikke på øyelokket. Han ser det og vil drepe meg.*

La meg nå, uten å gå inn i bakgrunnsopplysninger om pasienten eller assosiasjoner til drømmen, vise hvordan vi kan anlegge fire perspektiver på dette kliniske materialet, og hvordan disse perspektivene eller dimensjonene har tjent som struktur for avhandlingens oppbygning.

### *Del 1: Bion – Epistemologiske og ontologiske dimensjoner*

I Bions verk reises spørsmålet om hvordan vi kan bli i stand til å gripe virkeligheten. Han undrer seg over hvordan vi kan makte å skape erkjennelser av det vi opplever, slik at vi kan gjøre oss våre egne erfaringer. Her handler det særskilt om de opplevelsene som vi ikke kan fristille fra det personlige og fra følelseslivet vårt: Situasjoner der vi engasjeres i vår virkelighet, der vi elsker og hater, der vi lengter eller sørger. Bion hevder at vi ikke kan ta for gitt at vi lykkes i å gjøre de opplevelsene som møter oss til våre egne erfaringer. Vi kan likeså vel komme til å unngå – på mange forskjellige slags vis – å forholde oss til det som har skjedd oss. Vi kan så lett la være å ta det om bord mentalt sett og arbeide med det i sinnet vårt. Dette

---

<sup>1</sup> Drømmeeksemplet er hentet fra Stokkeland, 2005. Der finnes også flere detaljer om bakgrunn og assosiasjoner.

har dramatiske, negative konsekvenser. Men om vi lykkes med å bearbeide inntrykkene kan det i heldigste fall skje en utvikling og modning av personligheten og psyken. Vi vokser på å makte å ta inn over oss virkeligheten uten å koble fra vårt engasjement og vårt følelsesliv, sier Bion. På bakgrunn av slike refleksjoner har Meltzer foreslått at Bions verk har gitt psykoanalysen en epistemologisk dimensjon den ikke hadde på samme måte tidligere. Jeg mener at dette også har et ontologisk aspekt; at det hos Bion handler om sannhet og løgn, og om hva virkelighet er for noe. Jeg har derfor gitt første del av avhandlingen overskriften: *Bion – Epistemologiske og ontologiske dimensjoner*. Samtidig som jeg lar disse dimensjonene gi retning til lesningen av Bions bidrag i del 1, har jeg dem også med videre. De fordypes særlig i det viktige andre kapitlet i del 4, som handler om Meltzers forståelse av drøm og følelser. I Bions og Meltzers arbeid om drømmen finner vi en nøkkel til å forstå hvordan sinnet blir i stand til å bearbeide det vi opplever, slik at vi kan gjøre oss våre egne erfaringer. Disse tenkerne hevder at det er i drømmelivet vi danner og tar i bruk genuine og originale symboler. Symbolene hjelper oss til å tenke om hva vi føler, og gjør det dermed mulig å skape mening og sammenheng i livene våre.

Går vi til den kliniske vignetten over, får jeg tanker om at det hos drømmeren foregår et intenst mentalt arbeid med å forholde seg til og å tenke om de følelsene som vekkes i henne i møte med et annet menneske som har fått betydning for henne. Hos Bion blir vi gjort oppmerksom på at vi ikke kan ta for gitt at sinnet er i stand til å gjøre et slikt arbeid; forsøke å tenke over de følelser som livet skaper i oss. Nei, dette anses snarere som fruktene av en intim relasjon til et annet menneske som evner å leve seg inn i ens situasjon og formidle dette med tanker, følelser og ord. I denne drømmen er det som om vi er vitne til et sammenbrudd i dette arbeidet med å tenke om følelsene. Det er som om drømmeren i starten greier å romme kjærlige, kanskje erotiske, følelser overfor vennen – dog med et forbehold som antydes i formuleringen; "... kan ikke vise det på jobben". Men på et punkt er det som om disse gode, livsbejaende følelsene og det intenst kontaktsøkende hos drømmeren blir brutalt stanset i et dødbringende angrep. Hva har skjedd? La oss gå til del 2, som omhandler Kleins verk, for å komme nærmere et svar.

## *Del 2: Klein – Geografiske og teologiske dimensjoner*

Meltzer anså at Kleins viktigste bidrag var observasjonene og erkjennelsene av at vi ikke bare lever i den ytre verden, men også i en indre, og at denne indre verdenen er like virkelig og har like stor betydning for våre liv som den ytre. Han pekte videre på at dette indre landskapet er befolket, det er en verden av relasjoner til såkalte indre objekter. Et indre drama. Dette har jeg gjort til omdreiningspunkt for avhandlingens andre del som har tittelen *Klein – Geografiske og teologiske dimensjoner*. Betegnelsen geografisk synes innlysende når det er snakk om en indre verden; et *sted* med sin særegne geografi. Men hva menes med det teologiske? Jeg forstår dette som å omhandle karakteren av de indre objekter som befolker denne verdenen, samt kvaliteten på de relasjonene selvet har til disse objektene: Er objektene gode eller onde? Preges relasjonene til disse objektene overveiende av kvaliteter som tillit, oppriktighet og frihet, eller disses motsetninger mistro, forstillelse og tvang?

I vårt kliniske eksempel blir de teoretiske begrepene levendegjort; her har vi virkelig et landskap, en geografi, med både gode og onde figurer – de indre objektene – som veksler mellom å innta scenen. Om vi tar tak i spørsmålet fra forrige avsnitt: Hva skjer, hvorfor inntreter det et dramatisk skifte midt i drømmen? I del 2 skal vi bli bedre kjent med hvordan Klein beskriver og forstår slike vekslinger mellom to måter å se virkeligheten på som hun

kalte henholdsvis depressiv og paranoid-schizoid posisjon. Vi skal også se hvordan hun beskriver vårt psykiske liv som et drama på liv og død der voldsomme krefter er i spill – slik vi kan se det i denne drømmen. Den onde figuren som står bak angrepet – teoretisk kan vi se dette som del av en patologisk organisasjon – synes å ville dødgjøre alle følelser og all vitalitet idet vi når et visst punkt. Vi kan undre oss over om det skjer noe i relasjonen til den gode vennen, noen følelser som blir for vanskelige å håndtere slik at hele geografien i den indre verden forandres og alt legges dødt. Tradisjonelt har man i den kleinianske tradisjonen tenkt seg at slike følelser som vi strever med å romme gjerne dreier seg om det vanskelige i at det gode objektet forlater en; sinnet, redselen og skuffelsen som er forbundet med dette. Og scenen i drømmen med en strand kan gi tanker om at det her handler om en avskjed. En ytterligere indikasjon som peker i denne retningen er at drømmen stammer fra tiden rett før en sommerferie; et langt avbrekk i terapien. Men vi kan i tillegg få en annen tanke om denne vekslingen som supplerer dette perspektivet. Denne tanken vil stå i sentrum for avhandlingen, særlig i del 4, som jeg derfor omtaler før del 3.

#### *Del 4: Meltzer – Estetiske dimensjoner*

Jeg vil altså se Meltzers verk i nær tilknytning til Klein og Bion, jeg forstår forfatterskapet som en videreføring og fordypning av den freudiansk-kleinianske tradisjonen. Måten jeg leser Klein og Bion på vil være sterkt preget av Meltzers blikk – de er så å si sett i hans bakspeil. Med bidraget om den estetiske konflikten vokser det imidlertid frem noe nytt som ikke bare består i et supplement til det som allerede foreligger, men noe som innebærer en delvis ny forståelse av mange sider ved teorien. Meltzer er helt eksplisitt på at psykoanalysen handler om *mening*, og at det dermed er tale om en vitenskap som observerer og beskriver, og som ikke kan levere bastante forklaringer eller beviser. Således står den nærmere kunstartene og skjønnlitteraturen enn naturvitenskapene. Meltzer sporer disse røttene til psykoanalysen hos forfattere og filosofer som Platon, Shakespeare, Milton og Keats. Det handler om at det utgår en appell fra vår omverden, og at vi i sinnet vårt kontinuerlig arbeider med å svare på denne appellen. Hos Meltzer er vi helt eksplisitt trått inn i en *estetisk dimensjon*.

I drømmeeksemplet synes jeg vi får et glimt av Meltzers estetiske konflikt. Vi kan undre oss over om det som forårsaker skiftet, peripetien, ikke nødvendigvis bare handler om en nært forestående separasjon, men likeså mye det skremmende, fascinerende og overveldende ved *at drømmeren har tatt sjansen på en større intimitet til det gode objektet*. I følge Meltzer er det ikke bare vanskelig å forholde seg til det fraværende objektet, men også til det objektet som kommer oss ganske nær, men som likevel forblir uutgrunnet. Før det dramatiske skiftet legger drømmeren armen om sin venn og kjenner seg glad. Noen *strålende vakre gresshoppeaktige skapninger dukker opp, de har funkulende farger i blått, fiolett og dyprødt*. Det er noe med skjønnheten som er konfliktfylt og vanskelig for oss. Dette uutgrunnelige har å gjøre med det at sinnets kvaliteter bare kan erfares på en indirekte måte. Vi kan ikke ta og føle på det, ikke se eller høre det direkte. Hva føler egentlig vennen i drømmen overfor kvinnen? Er følelsene gjensidige? Og; er det mulig å holde ut usikkerheten forbundet med at vi kanskje aldri kan få et helt klart svar på disse spørsmålene?

I del 4 undersøker jeg hvordan Meltzer tenker seg at skjønnheten og nærværet er konfliktfylt for oss. Jeg redegjør for hvordan han beskriver at drømmelivets symboldannende virksomhet innebærer forsøk på å få grep om mentale kvaliteter som ikke kan sanses direkte. Slik blir det mulig – til en viss grad – å holde ut den usikkerheten og tvilen som er forbundet med dette.

Men jeg har altså hoppet over avhandlingens del 3 her, fordi denne befinner seg på et annet nivå, et mer allment og filosofisk. Også dette nivået kan skimtes i den kliniske vignetten.

### *Del 3: Om livslover og det mellomværende – bidrag til en filosofisk antropologi*

De delene jeg har skissert til nå kan sies å omhandle noe spesifikt psykoanalytisk. Jeg hevder at disse implisitt forholder seg til et allment nivå. Dette er tema for del 3. For å få hjelp til å innkretse og beskrive dette nivået har jeg gått til fenomenologisk og hermeneutisk orienterte filosofer som vies stor plass i denne delen. Jeg har også forsøkt med egne ord ganske naivt å beskrive aspekter ved dette allmennmenneskelige som jeg har samlet under overskriften: *Om livslover og det mellomværende – bidrag til en filosofisk antropologi*. Et annet siktemål med denne delen angår det vitenskapsfilosofiske. Jeg tror at synsmåten med å sette psykoanalytisk tenkning i et slags kontrapunkt til filosofiske bidrag, innebærer en original idé. Jeg forsøker å vise hvordan denne ideen kan hjelpe oss til å posisjonere psykoanalysen vitenskapsfilosofisk, samt plassere den i forhold til tilgrensende disipliner. Det foreslås at selv om psykoanalysen er en vitenskap i sin egen rett, med sine egne metoder, har den mye til felles med, og vil tjene på å være i dialog med fenomenologiske og hermeneutiske tradisjoner, samt med kunsten.

I vårt kliniske eksempel mener jeg at drømmens fortelling forholder seg til et slikt allmennmenneskelig nivå. Ja, at det er selve handlingsforløpets bakgrunn og betingelse. Det dreier seg om slike enkle og grunnleggende vilkår som at vi blir glade i andre mennesker og at vi trenger andre. Da kan vi komme til å oppdage hvor sårbare vi er; sårbare fordi vi kan miste dem vi er glade i. Vi står i fare for å forpurre gode relasjoner ved å forsøke å tvinge og kontrollere dem som betyr noe for oss. Det kan synes umulig å gi andre sin frihet. Det finnes noen "lover" for det mellommenneskelige.

Selv om jeg foreslår at ideen med å sette filosofiske bidrag i relieff til psykoanalytisk tenkning har noe originalt ved seg, er den ikke tatt ut av løse luften. Den trekker særlig på tre kilder: Dels på den norske filosofen Arne Johan Vetlesens (1996, 2003, 2004; Vetlesen & Stänicke, 1999) bidrag om tilværelsens ufravelige grunnvilkår, dels på den engelske psykoanalytiker Roger Money-Kyrle (1968, 1971) og hans tanker om *the facts of life*, dels på tenkningen til den danske psykiater og psykoterapeut Lars Thorgaard (personlig kommunikasjon, 2001-2008; Thorgaard, 2006a, 2006c, ss. 30-39; Thorgaard & Haga, 2006, ss. 67-90). Disse tre har preget min måte å forstå dette på. Vetlesen vender jeg tilbake til i del 3. Her vil jeg si noe om Money-Kyrle. Hans tanker gir ideen med å knytte det psykoanalytiske til et allment og filosofisk nivå en forankring i den kleinianske tradisjonen. Jeg ønsker også å vise hvordan hans bidrag har vært en hjelp til å strukturere oppbygningen av avhandlingen.

#### *Money- Kyrles facts of life som ledetråder*

Money-Kyrle var en eldre, nær kollega av Meltzer, og han er etter mitt skjønn den forfatteren som sistnevnte har mest til felles med, både hva angår innhold og form. De artiklene (Money-Kyrle, 1968, 1971) jeg her tar utgangspunkt i, skrev han i tiden mellom Meltzers første og andre bok. I disse sene tekstene – sene for Money-Kyrles del, men altså i tiden omkring starten av Meltzers forfatterskap – synes han å ville sammenfatte hovedlinjer i det han hadde lært av sine nære medarbeidere Klein og Bion. Det lykkes han etter mitt skjønn godt med. I tillegg synes det meg som om han i kim har presentert tema som siden skulle komme til rik utfoldelse hos Meltzer. Disse artiklene kan leses som epiloger til Klein og Bion, men som

prologer til Meltzers forfatterskap. Jeg foreslår altså at Money-Kyrles tanker om *the facts of life* kan tjene både som en innfallsport og som ledemotiver i mitt arbeid med Meltzers verk.

På engelsk er jo *facts of life* et uttrykk som særlig henspeiler på de seksuelle realiteter. Money-Kyrle utvider dette til også å omhandle tema knyttet til fødsel, omsorg og død. Det er disse livets kjensgjerninger den kognitive og emosjonelle utvikling i heldigste fall gjør oss i stand til å møte, på et bevisst, men i Money-Kyrles optikk, aller mest et ubevisst plan. Med utgangspunkt hos Bion viser Money-Kyrle hvordan det i vår psykiske realitet må dannes begreper eller bilder for å erkjenne virkeligheten. Om disse begrepene, som vi trenger for å møte livets grunnleggende realiteter, er preget av misforståelser eller forvrengninger, vil det forringe våre livsmuligheter. Han deler *the facts of life* inn i tre områder. Vi kan benevne det som *tre livstema fra vugge til grav*. Det er disse jeg har anvendt som peilemerker for å orientere meg og strukturere stoffet i avhandlingen:

For det første, skriver Money-Kyrle (sst.), må det dannes en oppfattelse av at *brystet er godt*. Hva menes med denne fortettede og typisk kleinianske formuleringen? Kanskje at det anlegges i oss en grunnleggende tillit til at livet er livet verdt, som Knud Løgstrup uttrykte det. At livet har noe godt å by oss, at mor og far vil oss vel, har omtanke for oss, passer på oss, gir oss mat, skifter på oss og varmer oss, tenker på hva vi trenger og beskytter oss fra fare. At jorden er beboelig og at det finnes noen som er glad i oss, er en annen måte å uttrykke det samme på. Vi kan også si at vi her er i området for å gi og å ta imot, et tema som har gitt avhandlingen dens tittel, og, som vi skal se, peker på hvor avhengige og sårbare vesener vi er. Det vil være et grunnmotiv i denne teksten at menneskesinnet på en avgjørende måte formes av hvilke erfaringer som er gjort på dette området, og hvordan vi i vår ubevisste fantasi har forholdt oss og fortsetter å forholde oss til disse erfaringene.

For det andre, hevder Money-Kyrle (1971), er det nødvendig for oss at det i vårt indre dannes et levende og virksomt bilde, et dynamisk forbilde kan vi kanskje si, av at det seksuelle møtet mellom mor og far er grunnleggende godt. Sagt på en annen måte; at kjærligheten mellom mann og kvinne kan sees som hengiven, øm, vital og skapende. Money-Kyrle (sst., s. 443) benevner det poetisk som: *The supremely creative act*. Han skriver videre om hvordan han forundres over menneskets tendens til – også hos relativt friske analysander – i sitt dype ubevisste å lage alle mulige slags vrengebilder av dette møtet: ”Indeed, every conceivable representation of it seems to proliferate in the unconscious *except the right one*.” (Money-Kyrle, 1968, s. 417) Sannelig, alle tenkelige representasjoner av det synes å yngle i det ubevisste, *unntatt den riktige*. Han berører hvordan det å mangle gode, ubevisste bilder av møtet mellom mann og kvinne vanskeliggjør vårt eget forhold til kjønn og seksualitet. Og, må vi legge til, vårt forhold til oss selv, vi som er resultatet av dette møtet. Et levende, indre bilde av denne forening som skjønn, respektfull og – så å si – under frihetens banner, vil motvirke en aldri hvilende tendens til skam, skyldfølelse og selvforakt.

Så hvorfor skaper vi oss slike forvrengte bilder i vårt ubevisste av det som etter Freud (1918/1984) også er kalt *foreldresamleiet* eller *urscenen*? Blant annet, sier Money-Kyrle (1968, 1971), fordi det er så pinefullt for det lille barnet, som alltid er levende et sted i oss, å forstå at det er avskåret fra foreldrenes mest intime samvær. Vi ser da at dette også kan kalles området for det ødipale dilemma, som var i hovedfokus for Freuds arbeid. I den ødipale konflikten støter vi an mot noen grenser i livet, grenser som ikke kan overskrides uten å gjøre vold på grunnleggende livsordninger. Dette leder oss til Money-Kyrles siste tema.

For det tredje, skriver Money-Kyrle (1971), må mennesket komme til rette med at vi lever i tiden og at vi en gang skal dø. Vi må danne oss forestillinger om at livet består av en serie med tap, at det har begrensninger og beskrankninger, at vi ikke er allmechtige og allvitende, at livet stadig byr oss å utvise ydmykhet overfor dets tilskikkelser. Det peker også mot den ensomhet som er menneskets lodd, selv midt blant gode venner, selv midt blant våre kjære.

Money-Kyrle beskriver at sinnet vårt kontinuerlig arbeider med å forholde seg til disse livets kjensgjerninger. Vår psykiske helse hviler på fruktene av dette arbeidet.

Disse synsmåtene vil være et ledemotiv, en Ariadnetråd, gjennom avhandlingen. I del 3 tjener også disse tre livsområdene som konkret strukturerende elementer i presentasjonen av stoffet. Money-Kyrles betraktninger hjelper meg til å trekke skillelinjer mellom det psykoanalytiske nivået, og det som tilordnes et allment og filosofisk nivå av beskrivelse og analyse.

### Love is the premier question of human being: *Overveielser over metode*

Sitatet i overskriften er fra Meltzer. Det stammer fra et klinisk seminar holdt på Utstein kloster utenfor Stavanger en gang på nittitallet. Kanskje vil mange, både legmenn og fagfolk, nikke gjenkjennende og finne utsagnet meningsfullt: ”Ja, kjærligheten *er* det viktigste spørsmålet i menneskelivet”. Like fullt må det sies at den akademiske psykologi og psykiatri har hatt det vanskelig med slike fenomener som kjærlighet og hat, det er som om de glipper unna de vitenskapelige metodene man har til rådighet for å fange dem inn. Aristoteles (hos Stänicke & Vetlesen, 2002) påpekte at *i vitenskapene må vi tilpasse metodene våre etter gjenstandsområdet, ikke omvendt*. Charles Taylor (1985) minner om det samme ca. 2350 år senere. Han hevder at psykologien har hatt en lei tendens til å likne på den fulle mannen som leter etter de mistede husnøkklene under lyktestolpen – det er så lyst der!, i stedet for i mørket, der han mistet dem. For meg ser det ut som om lyktestolpen for psykoanalysens del de siste 20-30 årene særlig har vært representert av disipliner som nevrovitenskaper og utviklingspsykologi. Mange har hatt forventninger til at disse vitenskapsgrenene vil kunne hjelpe psykoanalysen til en sterkere empirisk forankring. Ja, at det kan kastes lys over steder der det har vært temmelig mørkt. Jeg mener at en del har hatt for store forventninger til hva slike disipliner kan tilby psykoanalysen, og i hvilken grad de kan hjelpe oss med å forstå mentale og ubevisste fenomener. Jeg vil drøfte hvorfor slike tilganger etter mitt skjønn simpelt hen ikke er i stand til å få grep om viktige sider av det vi undersøker, og dermed begrunne hvorfor jeg har vendt meg andre steder etter samtalepartnere. En bærende idé i avhandlingen er at vi i psykoanalysen og i psykoanalytisk psykoterapi undersøker den enkeltes helt personlige fortolkning – slik denne viser seg i ubevisste fantasier, i relasjoner, i drøm, i tenkning – av allmennmenneskelige og uomgjengelige livsvilkår. Disse vilkårene – her kalt *livslover* – har særlig vært beskrevet i skjønnlitteraturen og i filosofien. Jeg har forsøkt å innkretse noen slike livslover i del 3. Avhandlingen kan således sies å inneholde et korrektiv til en tendens i samtiden til å ville fundere psykoanalysen vitenskapelig ved hjelp av nevrovitenskaper og utviklingspsykologi, i den hensikt å finne et slags fast punkt. I stedet foreslår jeg at dette faste punktet befinner seg en annen plass. Jeg hevder at dette ”grunnfjellet” snarere handler om noen urokkelige vilkår for menneskelivet som ikke kan undersøkes med kvantitative metoder. Kanskje kan de bare beskrives og analyseres i et språklig og symbolsk medium. Her har Vetlesens arbeider om det han kaller tilværelsens ufravikelige grunnvilkår vært en avgjørende inspirasjonskilde. Det handler om at vi alle er avhengige, sårbare og dødelige vesener. At vi trenger andre gjennom hele livsløpet, at vi lever

i relasjoner som er skjøre og uforutsigbare – og at dette er gitte og uomgjengelige forutsetninger for menneskelivet.

Da jeg startet arbeidet med avhandlingen – for mange år siden – hadde jeg en ambisjon og et håp om at selve skrivingen og arbeidet med å forstå stoffet ville bringe frem svar som ikke var tydelige for meg i forkant. Jeg ønsket å anvende meg av en arbeidsmetode som hadde preg av det åpne, der det var plass til å bli overrasket underveis. Jeg næret en skepsis mot mye av dagens praksis der metodene etter det jeg kan se er så stramt strukturert at svarene nesten synes gitt på forhånd. Jeg mente, og mener fortsatt, at metoden kan komme til å diktere våre undersøkelser på en meget begrensende måte. Ved for eksempel å snakke om en hermeneutisk eller fenomenologisk *metode* synes jeg man står i fare for å bryte med selve ånden i disse disiplinene. Hans-Georg Gadamer (1960) poengterer at hermeneutikken ikke kan sidestilles med den naturvitenskapelige metode, bare anvendt på et annet gjenstandsområde; kulturen. Nei, sier Gadamer (sst.), det hermeneutiske betegner noe mer grunnleggende; nemlig en refleksjon over at mennesket er et vesen som uvilkårlig og uopphørlig fortolker og legger mening til sin livsverden. Blant det som har overrasket meg underveis, er hvilken fremskutt plass kjærligheten faktisk har hos både Klein, Bion og Meltzer. Dette tok det lang tid å bli klar over. En annen overraskelse som gradvis ble synlig for meg, var noen av svakhetene ved fenomenologiske og hermeneutiske arbeidsmetoder – de drøftes i teksten. Disse uventede oppdagelsene bidro til forslaget om å anse psykoanalysen som en vitenskap i sin egen rett. Dette er ikke til hinder for å mene at den samtidig må inngå i dialoger med fenomenologien, hermeneutikken og kunsten.

Selv om den foreliggende teksten er en god del kortere enn det opprinnelige utkastet, håper jeg at den ikke er beskåret med så hård hånd at alle rester etter lete-famle-finne-søke-på-nytt-prosessen som ledet frem til disse overraskende funnene er borte. Jeg håper også at det fremgår i teksten hvordan spørsmålet om metode vokser organisk frem og begrunnes *underveis* i arbeidet med stoffet: Av respekt for materialets karakteristika kan man ikke *på forhånd* avgjøre alt om hvilke metodiske redskaper man skal anvende.

En avgrensning jeg dog tidlig fant det nødvendig å gjøre for å unngå at stoffmengden ble alt for omfattende, er at jeg fokuserer mest på de metapsykologiske sidene ved drøm og estetisk konflikt hos Meltzer. De mer teknisk-kliniske aspektene ved disse emnene blir altså tonet ned, selv om de ofte blir berørt.

Ambisjonen om å ha en åpen arbeidsform er en av grunnene til at det forekommer mange gjentakelser i avhandlingen. Mellom gjentakelsene vil jeg ofte ha presentert stoff som gjør det mulig å se nye sider ved det som omtales om igjen; altså en form for hermeneutisk sirkel. En annen grunn er at jeg har hatt det som et slags motto heller å være overtydelig enn dunkel og innforstått. Avhandlingen har et tydelig pedagogisk siktemål i å forsøke å presentere komplisert stoff på en tilgjengelig måte. Om jeg har lyktes i dette er en annen sak. Jeg har også valgt å bringe forholdsvis mange og lange sitater for å underbygge mine påstander. Jeg har prøvd å inngå i en dialog med disse sitatene, særlig i forhold til stoff jeg har funnet det særlig krevende å forstå.

### *Noe om praktiske forhold og om terminologi*

Jeg har anvendt den amerikanske psykologforeningens mal (APA Style) hva gjelder referanser og litteraturliste, med noen modifikasjoner for norsk språkdrakt ved hjelp av



Blomberg (2007). Fordi jeg skriver på norsk om engelske fagbegreper som i begrenset grad har vært oversatt tidligere, har jeg måttet gjøre noen språklige valg. Jeg har oversatt *claustrum* til klaustrum og *container* til konteiner. Bions *thinking* har jeg oversatt til tenking, fordi jeg mener det betegner aktiviteten å tenke. Ordet tenkning anvender jeg derimot på en allerede tilbakelagt virksomhet som ofte har festet seg i skrift eller blitt del av et verk eller en muntlig tradisjon. Jeg håper dette er i tråd med vanlig oppfattelse. Jeg anvender uttrykkene kleinianere og postkleinianere, men uten å skape noen veldig markant avgrensning mellom dem, fordi – som jeg mange ganger vil drøfte i avhandlingen – jeg snarere ser kontinuitet enn brudd i disse tradisjonene. Noen vil savne flere og tydeligere definisjoner enn det som forekommer. Jeg drøfter underveis hvorfor jeg har vært noe skeptisk til slike. *Mind* har jeg oversatt til sinn, det er det ordet Meltzer anvender mest, mens Bion gjerne kan veksle ganske fritt mellom *mind*, *self*, *character* og *personality*. Denne utprøvende og åpne holdningen som jeg mener vi finner både hos Bion og Meltzer utgjør noe av bakgrunnen for en skepsis mot å lage altfor rigide definisjoner, jeg mener det ville brutt med tonen i de verkene som er under drøftelse. Mer om det siden.

Pasientvignettene er alle anonymiserte. Ved de mer omfattende kasuistikkene har de pasientene det gjelder gitt sitt samtykke for publisering og lest igjennom de aktuelle passasjene for å sikre anonymitet. En varm takk rettes til dem.

I forkant av arbeidet med denne monografien publiserte jeg fire artikler (Stokkeland, 2003a, 2003b, 2004, 2005) som omhandlet tilgrensende emner. Noen få, korte avsnitt herfra er arbeidet inn i avhandlingen med små endringer. Dette er redegjort for underveis i teksten.

Avhandlingen innleveres for vurdering til den frie doktorgrad; dr.philos. Den har blitt planlagt og gjennomført av meg uten større stipender eller formell veiledning. Arbeidet er gjort i fritiden. Det betyr ikke at jeg har arbeidet i *splendid isolation*: Jeg har heldigvis hatt mange å lære av, og det er mange som har støttet og oppmuntret meg underveis. Noen av dem vil jeg takke her:

### *Anerkjennelse og takk*

Jeg vil starte med å takke fire personer som har vært direkte involvert i arbeidet gjennom lesning og samtaler: Takk til Arne Johan Vetlesen, professor i filosofi ved Universitetet i Oslo, Svein Haugsgjerd, psykoanalytiker og professor ved Høgskolen i Bodø, og Anne Kristin Rustad, barne- og voksenpsykoanalytiker i Oslo, for å ha lest større eller mindre deler av manuskriptet og gitt verdifulle kommentarer underveis.

Takk til Jens-Ivar Nergård, professor ved Universitetet i Tromsø, som har lest avhandlingen i to runder og gitt meg fine perspektiver på teksten.

Mer indirekte er det svært mange som har vært viktige for meg:

Uten store stipender har det vært en økonomisk utfordring å få fullført prosjektet, desto mer gledelig og inspirerende var det midtveis i arbeidet å motta to stipender:

Takk til Institutt for Psykoterapi og dets fond for faglig utvikling.

Takk til Ellen Margrethe og Finn Askevolds legat, c/o Norsk Psykoanalytisk Institutt.

Takk til gode kolleger og medarbeidere ved Psykiatrisk divisjon, Stavanger Universitetssjukehus, som på mange ulike måter har støttet meg i arbeidet: Kjartan Thu, Cornelia Gehrmann, Petra Cozma Papatzacos, Jan Olav Johannessen, Marthe Horneland, Lars Tjemsland, Gunhild Tjensvoll, Gro Christensen Peck, Elisabeth Stakkeland og Berit Lode Helland.

Takk til Birgitta Stern Solland, Asgeir Medhus og Nina Berge for å ha lært meg om meg selv og om psykoterapi.

Meltzergruppen i Stavanger har gjennom mange år har vært et uvurderlig sted for læring, mye av det jeg tenker om Meltzer har jeg lært her: Takk til Grete Tangen Andersen, Morten Andersen, Trond Holm, Lilian Stokkeland og Eirik Tjessem.

Takk til Gro Lauvland, Rune Lauvland, Per Åge Kolnes og Rune Ingebrethsen for mange gode samtaler om filosofi, skjønnlitteratur, film, musikk og kunst.

To gode mentorer har vært med fra starten og bidro sterkt til at jeg våget å ta fatt på arbeidet: Takk til Eivind Haga og Lars Thorgaard. Lars døde av kreft høsten 2010, til vår store sorg. Jeg håper og tror han ville vært stolt av det ferdige arbeidet.

Sist, men ikke minst, vil jeg takke min familie, både den lille og den store.

Avhandlingen tilegnes Lars Emmanuel, Johannes og Lilian.

# Del 1. BION – Epistemologiske og ontologiske dimensjoner

## *Innledning*

I denne delen vil jeg forsøke å gi en fremstilling av noen hovedlinjer i Wilfred Ruprecht Bions forfatterskap. Jeg vil særskilt søke etter de delene av Bions verk som blir sentrale hos Meltzer og nødvendige forutsetninger for å forstå dennes bidrag om drøm og estetisk konflikt. Jeg vil derfor særskilt konsentrere meg om boken *Learning from experience* fra 1962, et verk som kan sies å utgjøre et tyngdepunkt i Bions forfatterskap. Fremstillingen vil ta sikte på å belyse noen av de perspektivene som Meltzer anlegger i sine mange lesninger av Bion. Meltzer har vært veldig eksplisitt på hvordan hans arbeid bygger videre på forgjengernes. Dette preger de fleste av tekstene hans, som ofte innledes med en kort rekapitulering av utviklingen fra Freud, via Abraham, til Klein og Bion. Tydeligst er dette selvsagt i en av hans mest kjente bøker, *The Kleinian development* (1978a), som viser denne utviklingslinjen i detalj. Boken består av tre deler der han gjennomgår viktige sider av henholdsvis Freuds, Kleins og Bions arbeider. Et senere verk, *Studies in Extended Metapsychology* (1986a), er i sin helhet viet Bion. Her viser han gjennom en lang rekke kasuistiske eksempler hvordan ulike deler av Bions tenkning kan anvendes i forhold til klinisk materiale. Felles for både denne boken og del tre av *The Kleinian development*, som opprinnelig var foredrag holdt til studenter og klinikere ved The Tavistock Institute and Clinic, er at de forutsetter et grundig kjennskap til Bions tekster. Da jeg i denne avhandlingen ikke forutsetter et slikt kjennskap, har jeg av pedagogiske hensyn funnet det riktig å trekke frem sider ved Bions verk som Meltzer i liten grad forklarer, men snarere kommenterer på for den innforståtte leser. Fremstillingen av Bion vil naturlig nok også preges av hvordan jeg selv forstår (og misforstår) hans tenkning – som regnes for å være vanskelig å tilegne seg – og mine forsøk på å gjøre dette fascinerende forfatterskapet mer tilgjengelig. Mitt inntrykk er at noen av hans begreper er mye klinisk anvendt og omtalt, som for eksempel *containing*, men at han ellers er relativt lite lest. Som ellers i avhandlingen vil jeg trekke inn eget klinisk materiale, dels for å illustrere teorien, dels for å vise hvordan teorien kan hjelpe oss til å forstå det kliniske materialet.

Bions innflytelse på Meltzers tenkning er rik og mangefasettert<sup>1</sup>. Som overskrift på denne delen som omhandler Bion, og som en samlende ide for å angi retningen for denne påvirkningen, har jeg valgt å bruke Meltzers betegnelse *epistemologisk*. Han kaller det en *epistemologisk dimensjon* ved teorien. Jeg mener også at det dreier seg om en ontologisk dimensjon. Ordet epistemologi betyr kunnskapslære og omhandler teorien om hvordan vi kan nå sann erkjennelse. Ontologi betegner læren om væren. Hos Bion og Meltzer omhandler disse dimensjonene forutsetningene for at vi kan gjøre oss våre egne erfaringer; å føle og tenke om verden på en måte som er kjennetegnende for mennesket som vesen. For begge tenkerne blir drømmen et utgangspunkt for å forstå mer av hvordan dette kan gå til, og vi vil senere se på hvordan Bions bidrag til Meltzers teori særskilt får betydning for hvordan sistnevnte forstår vårt drømmeliv. Tenkningen om det epistemologiske og ontologiske har også et tydelig filosofisk innslag, og jeg vil trekke linjer til toneangivende filosofiske teorier som omhandler liknende emner. Noen av disse teoriene finner vi henvisninger til hos Bion og Meltzer, men ofte uten noen inngående redegjørelse for på hvilken måte disse har påvirket den psykoanalytiske teoridannelsen. Jeg vil forsøke å påvise mulige slike påvirkninger og paralleller, både til teoretikere som Bion og Meltzer henviser til, og til andre filosofer som jeg mener har relevans her. Noe av dette filosofiske blir berørt i denne delen, annet vender jeg tilbake til i del 3. Før jeg vender meg til Bion vil jeg imidlertid si noe kort om ulike lese måter, og om hva som kjennetegner mitt forsøk på å lese Freud, Klein, Bion og Meltzer.

---

<sup>1</sup> Innflytelsen er så betydelig at enkelte forfattere (for eksempel Olsen & Kjøppe, 1996, ss.505-506) ser Meltzer mest som en Bion-elev. Dette er etter mitt skjønn å underkjenne innflytelsen fra Klein, som jeg mener ikke er mindre omfattende. Dette antyder også av betegnelsen postkleiniansk, som Meltzer selv ofte anvender på sin tenkning.

## Veier, ikke verk. – Å lese psykoanalyse med Platon som veiviser

Det finnes mange måter å lese på. Jeg vil her i innledningen reflektere litt over hvilke lesemåter jeg mener vil være mest gagnlige i møte med tekster som Freuds, Kleins, Bions og Meltzers. Kanskje har hver enkelt tekst sin egen optimale resepsjonsform, en måte å møte skriften på som den selv, gjennom *sin* form, lokker frem av den oppmerksomme og vare leser. Gitt at dette er sant vil det være betenkelig å anwise *en enkelt* eller *ett sett* lesemåter. Med denne innvendingen *in mente* vil jeg likevel peke på noen mål jeg ønsker å styre etter når jeg leser psykoanalytiske tekster. Blant de momenter jeg vil trekke frem er forholdet mellom på den ene side den psykoanalytiske praksis og på den andre side den teoretiske refleksjon over denne praksis. Det foreligger et viktig skille mellom disse arbeidsformene som ikke må overskygge det intime og nødvendige samspill som fordres dem imellom. Det er sagt at det ikke er noe så praktisk som en god teori. Dette tror jeg i eminent grad gjelder for det psykoterapeutiske felt. Videre hevder jeg at vi som lesere skal se mindre på de ferdige begreper og definisjoner, enn å forsøke å komme på bølgelengde med bevegelsen i verket. Freud er en forfatter som etter mitt skjønn oppfordrer til en slik lesemåte. Han evner i høy grad å ta leseren med inn i sitt arbeidsværelse, ja, inn i sitt sinns innerste gemakker der *pro* kjemper med *contra*, der tenkningen er i sin vorden og motsetter seg det altfor skråsikre. Og la meg med en gang møte eventuelle innvendinger om at denne måten å nærme seg tekster på hyller det diffuse og uavklarte: Presisjon og skråsikkerhet er ikke synonymer! Å si at sannheten er vanskelig å gripe, er ikke ensbetydende med å si at den ikke finnes eller at alt er relativt.

Meltzer (1967, s. xi) skriver i åpningen av sin første bok, *The psycho-analytical process*, om hvordan det å ”gjøre” analytisk arbeid og det å ” snakke” om det, er ganske ulike sider av det å drive med psykoanalyse. I sitt konsultasjonsværelse må analytikeren hengi seg til prosessen lik en musiker med sitt instrument, han må stole på virtuositeten i sinnets dybder. Mellom sesjonene må han gå ut av denne tilstanden for å hvile, tenke etter, samtale med kolleger og skrive om sine erfaringer. Videre, skriver Meltzer, må det være et intimt samspill mellom disse to arbeidsmåtene hvis psykoanalysen skal utvikle seg. Praktikerer og teoretikerer må ikke skille lag. Den franske psykoanalytiker og professor Jean Laplanche (1999) tar til motmæle mot kritikere av en teoritung psykoanalyse; han hevder at å drive med teori, å lese og skrive, det er også en psykoanalytisk *erfaring* der man setter noe av seg selv på spill.

Samtidig vil det alltid være en uoverstigelig kløft mellom den *væren* som den psykoanalytiske behandling utgjør, og våre forsøk på å beskrive hva som foregår. Meltzer (Meltzer & Williams, 1988) peker et sted på at teorien alltid på et vis er en form for etterpåklokskap, den halter etter praksis:

The point that I am trying to make is that our theories are essentially retrospective. We gradually become aware of what we have been doing, of what have been happening in our consulting rooms, and we try, using the grossly unsatisfactory medium of language, *faute de mieux*, to describe it. But to our dismay it always sounds as we are explaining, not just describing. (s. 24)

Mon tro om dette skillet mellom væren og våre forsøk på å forstå og beskrive den, er en av grunnene til at Platon (brev 7, 344c-d, i Cooper, 1997) et sted hevder at om de viktigste ting ville han aldri finne på å skrive. Samtidig er Platon en filosof vi har bevart mye skriftlig materiale fra, det meste i form av dialoger. Her legges en problemstilling frem for drøftelse, man prøver ut ulike posisjoner, man spør mer enn man svarer i en samtale som aldri ser ut til å ha noen ende. Til slutt blir man enige om å runde av fordi noen av samtalepartnerne må gå eller har falt i søvn. Slik finner vi få definisjoner i Platons dialoger, vi er langt unna traktatens form. I stedet er det som om Platon

tar oss med inn i selve tenkningens bevegelse; en uendelig strømmende væren. Platon er universalienes første og fremste talsmann, han peker på at det finnes noe Det gode, Det skjønne, Det sanne osv. *i seg selv*, men han synes skeptisk til at vi kan fange dette gode, skjønne og sanne i ord og definisjoner, og slik fastholde det. Det er som om universaliene ikke tilhører oss, men at vi lever i dem og kan nærme oss beskrivelser av bevegelsen henimot dem. Etter mitt skjønn er den lese måten som Platons dialoger oppfordrer oss til en god lese måte også i møte med psykoanalytisk litteratur. Jeg vil senere se nærmere på den nære forbindelseslinjen som jeg mener foreligger mellom Platons filosofi og postkleiniansk psykoanalyse, særlig hos Bion og Meltzer. Her vil jeg bare antyde hvordan denne lese måten vil kunne arte seg når vi leser Freud, Klein, Bion, og andre psykoanalytiske forfattere. Nærmer vi oss denne litteraturen i et forsøk på å komme på høyde med bevegelsen i tenkningen, kan vi kanskje i større grad unngå tendensen til å behandle de psykoanalytiske begreper på en for konkretistisk måte og dermed hindre at de reifiseres eller tingliggjøres<sup>2</sup>.

I Meltzers (1978a) verk *The Kleinian development* foreligger et viktig dokument for å få en forståelse av hvordan Meltzer leser sine viktigste forgjengere Freud, Klein og Bion. Man får en klar fornemmelse av at Meltzer i sine lesninger hele tiden er på jakt etter å leve seg inn i hva forfatteren har observert og hvordan han og hun strever med å forstå dette og tenke om det. Meltzer søker uopphørlig det jeg her har kalt *tenkningens bevegelse* snarere enn de ferdige resultater. Slik kan man forstå hans bejubling av Bions strev i bøker som *Elements of psychoanalysis* og *Transformations*, samtidig som deler av resultatene av dette strevet uandektig betegnes som fiaskoer. Man kunne jo si noe liknende om Platons tidlige dialoger, hvis lesningen vår var resultatorientert; de fleste av dem munner ut uten at man har greid å komme frem til noen klar løsning på det problemet man stilte seg. Platon viser oss at det er arbeidet med begrepene, tenkningen selv, som er det sentrale. Med et litt oppbrukt ord kunne vi kalle denne skriften *proessorientert*. En støtte hos Bion (1977) for en slik måte å gå teksten i møte på, synes jeg vi finner i noe han skriver i innledningen til samlevolumet *Seven servants*, der han i forbindelse med publiseringen har lest i gjennom de fire verkene på nytt:

I likewise learned what I knew already, namely how little I knew and how often I repeated that small amount. It also stimulated, as is often the case, my curiosity about the vast, the infinite, domain of my ignorance. (...) I must have understood what I meant when I wrote it, but I do not understand what it means now. (...) How much I thought I understood of what I meant, but in fact have only now begun to understand. In other words, some of what I said had an underlying significance that was not apparent when I wrote it. (ss. i-ii)

En slik holdning hos forfatteren, som er gjennomgående for Bion på 70-tallet, maner til en viss forsiktighet for fortolkere, det oppfordrer til en form for utprøving av forståelser og tankeformer som jeg vil forsøke å ha med meg i de videre drøftelser. "Veier, ikke verk", sa Heidegger (hos Zahavi, Overgaard & Wentzer, 2003).

<sup>2</sup> Den engelske Freudoversettelsens latinifiserende former – ego i stedet for Ich, cathexis i stedet for Besetzung, anaklitisk i stedet for Anlehnung osv. – har utvilsomt bidratt til en lese måte som ligger nærmere traktatens form enn den åpne, dialogiske.

## Kapittel 1. Å lære av erfaringer – Om Bions bidrag til en teori om å føle og tenke sine egne følelser og tanker.

Den britiske psykoanalytiker Wilfred Bion utviklet gjennom en serie originale artikler og bøker på '50 og '60-tallet en teori om hvordan samspillet mellom spedbarnet og dets mor kan bidra til at barnet blir i stand til å gjøre seg egne livserfaringer og å kunne føle og tenke om dem, og dermed gi livet en dyp, personlig mening. Bion utforsket i sine arbeider helt grunnleggende sider ved utviklingen av personligheten og det mentale liv. Betydelige deler av denne tenkningen bringes etter hvert inn i sentrum for Meltzers verk og gis av ham en egenartet utforming og videreføring. Vi skal senere se på hvordan Meltzer bearbeider Bions tanker og føyer sine originale bidrag til denne tenkningen i del 4. Samtidig vil Meltzers måte å forstå Bion på prege min fremstilling av sistnevnte også i denne delen, det blir så å si en Bion sett i Meltzers bakspeil. Jeg vil antyde hvordan Bions tenkning på mange måter er en videreføring og ny formulering av bidrag fra Freud og Klein. Hovedvekten vil ligge på boken *Learning from experience* (1962b)<sup>3</sup>.

Selv om Bions tenkning i en viss forstand kan kalles en utviklingspsykologi, tok den ikke sitt utgangspunkt i eksperimentelle studier av spedbarn eller liknende. Bion hadde ikke det jeg kjenner til så mange barn i analyse, slik som en del andre kleinianere. Derimot jobbet han psykoanalytisk med en hel del svært alvorlig syke pasienter, bl.a. pasienter med schizofreni. Arbeidet med å forstå ofte uforståelige og fragmenterte, psykotiske tankeformer, ansporet Bion til å utforske selve grunnlaget for å bli i stand til å tenke og føle. En kan også anta at teoriene<sup>4</sup> om *containing*, *reverie*, *alfa-funksjon*, etc., springer ut fra erfaringene fra hans egne analyser med John Rickman og Melanie Klein<sup>5</sup> og fra eget liv for øvrig, bl.a. opplevelsen av å bli far til tre barn i denne perioden. Det hevdes med bakgrunn i dette ofte at denne teorien mangler empirisk dekning. Denne kritikken rammer etter mitt skjønn ved siden, vi skal senere se mer på hvorfor. Her får det rekke å si at nettopp det psykoanalytiske oppsett gir tilgang til et erfaringsområde som er unikt, og som ga Bion mulighet til å skape en beskrivelse av en tenkt mental prosess – for en stor del ubevisst – som vi ikke kan få tilgang til med de metoder en empirisk, objektiviserende vitenskap rår over. Bions teori gjør bruk av en av psykoanalysens forcer – kanskje den viktigste; å kunne nærme seg beskrivelser av mentale fenomener inne i og mellom mennesker. Bions teori om hvordan barnets og morens samhandling kan være utviklende for barnets sinn, er samtidig en teori om samhandlingen mellom analysand og analytiker. Før jeg går videre inn på Bions teori vil jeg forsøke å belyse noe av denne samhandlingens karakter gjennom et klinisk eksempel.

### *Klinisk vignett: Drømmen med hagene, plenklipperen og ulven*

En kvinnelig pasient starter timen med å fortelle om noe hverdagslig, hun synes lett og avslappet i humøret. Terapeuten er stille, han blir ikke så veldig engasjert av hennes fortelling og bestemmer seg for å vente litt for å se om det dukker opp mer materiale som gir ham en pekepinn om hva som foregår mellom dem og i hennes sinn. Han legger merke til at hun har en ny genser, og at det er én i en serie av flere de siste ukene. Han fornemmer også at hun virker friere i kroppsholdningen, det er som om det at hun er kvinne trer tydeligere frem i rommet. Han undrer seg over hvorvidt noe av det hun snakker om er i kontakt med disse temaene, men klarer ikke helt å se noen klar sammenheng.

<sup>3</sup> Heretter kalt *Learning*.

<sup>4</sup> Ordet teori er kanskje noe misvisende fordi det angir noe ferdig utformet og heldekkende. Bions tenkning har kanskje mer karakter av en utprøving av tankeformer, nesten som et eksperiment. Med dette *in mente* vil jeg likevel bruke ordet teori, men da i en løsere form enn det ofte anvendes ellers. Se også avsnittet om å lese psykoanalyse med Platon som veiviser.

<sup>5</sup> Bion nevner dette selv i innledningen til *Learning*.

Hun nevner at hun er bekymret for å få mer angst, men uten at hun virker særlig redd. En kort pause oppstår, hun bryter den ved å fortelle en drøm fra foregående natt:

*Jeg er i en hage som består av to adskilte kvadrater. Jeg er ikke barn og ikke helt voksen, kanskje sent i tenårene. I den delen av hagen jeg befinner meg i kan jeg ikke se den andre delen, men jeg hører noen som er der inne, mest voksne stemmer. Det virker som om de har det hyggelig, jeg vil gjerne inn dit. Far har gitt meg i oppdrag å klippe plenen. Jeg gjør det meget nøye. Min del av hagen er uten trær og blomster, den er litt stusselig. Jeg kjenner meg engstelig, som om noe farlig kan skje. Og ganske riktig kommer det noe ulveliknende og skremmende mot meg, det er litt diffust i konturene. Jeg kommer ikke inn i den andre hagen.*

Hun undrer seg om ulven eller det ulveliknende vesenet har noe med den angsten hun frykter for om dagen, men gir ellers sparsomt med assosiasjoner og innfall til drømmen. En kan tenke at denne mangelen på assosiativt materiale er et motstandsfenomen, og at det å undersøke dette videre kunne vært viktig. Sagt på en annen måte: Kanskje redselen fra drømmen viser seg i terapirelasjonen også, og at det er noe til stede begge steder som det er vanskelig å snakke om og som derfor hindrer (motstanden) henne i å assosiere friere? Denne gangen velger jeg likevel å prøve å sammenstille mine innfall til drømmen med fornemmelsene fra starten av timen. Jeg går altså på en måte under eller utenom det vi kan anta er et motstandsfenomen. Blant de innfall – korte glimt av bilder og minner, kanskje kan vi kalle det en form for reverie, et av Bions begreper vi snart skal omtale – som dukket opp hos meg da jeg hørte om drømmen, var følgende: Jeg tenkte på amerikanske kvinner som barberer seg under armene og synes europeere som ikke gjør det er vulgære. Jeg tenkte på eventyret om Rødhette og ulven, og om hvorvidt dette handler om seksualitet i en eller annen form. Videre dukket det flotte bildet av Skagenmaleren Krøyer opp, det som kalles ”Hip, hip, Hurra!”, og som viser et festlig lag rundt et bord utendørs en lys sommerkveld. Det er rikelig med vin, og kvinnene er kledd i lyse sommerkjoler. Jeg fikk også et bilde av noe grått og flatt som sto i tydelig kontrast til dette maleriet. Jeg foreslår til henne at drømmen muligens berører tema knyttet til kjønn og seksualitet. Hun blir nysgjerrig på dette og assosierer videre. I denne og i de neste timene utfoldes etter hvert et rikt, hovedsakelig ødipalt farget materiale hvor også den motstanden som antydes her blir gjort til gjenstand for nærmere undersøkelse. Det skal vi ikke gå videre inn i her, men stoppe opp for å reflektere over disse første minuttene av timen sett i tilknytning til Bions tenkning<sup>6</sup>.

Jeg har valgt et eksempel som også kan illustrere viktige deler av Freuds teori med sentrale begreper som ødipuskomplekset, det ubevisste, overføring, motstand, fortrenkning og drøm. Slik blir det en anledning til å sammenstille Bion med Freud og dermed se på likheter og forskjeller. Slik jeg ser på Bions og annen postkleiniansk tenkning, er det ikke slik at den bare supplerer eller fyller i huller i Freuds verk, men snarere er den en slags reformulering av dette verket der store deler blir – i en viss forstand – bevart, samtidig som nye bidrag føyes til, alt sett under en ny helhetlig forståelse. En annen måte å se dette på, er at sider ved Freuds verk som ikke var tydelige for oss tidligere, trer klarere frem etter at en har lest Bion – en form for teoriens egen *Nachträglichkeit*. En av Freuds fremste innsikter er at vi ikke er transparente for oss selv, og dette gjelder vel også et rikt forfatterskap som Freuds. Det kan romme mer enn han selv og samtiden hans klarte å få øye på.

La oss se hvordan likhetene og forskjellene kan tre frem i møte med det fremlagte kliniske materialet. I drømmen er hun en tenåring som vil inn i den delen av hagen der hun hører voksne stemmer som hygger seg, mens hun har det stusselig i sin del. Far har sagt hun må klippe plenen,

<sup>6</sup> Som med flere av de kliniske vignettene med drømmemateriale jeg presenterer, vil hovedvekten ligge på å illustrere teorien som er under drøfting. Det blir derfor mindre plass til biografisk bakgrunnsmateriale, dagsrester, beskrivelser av atmosfæren i konsultasjonsværelset osv., som kunne gitt leseren et bedre grunnlag for å tenke om drømmen. Denne kasuistikken er imidlertid beskrevet mer inngående i artikkelen ”Jeg hadde slik en underlig drøm i natt...” (Stokkeland, 2005), og leseren henvises til denne.

det gjør hun, men noe ulveliknende truer. Med Freud kan vi tenke oss at timen og drømmen fremviser et ødipalt dilemma. På den ene siden lengselen etter – og frykten for! – å fremstå som seksuelt attraktiv overfor far (og terapeuten), samt ønsket om hans anerkjennelse som kvinne. Det er som om drømmen taler om ønsket om å tre inn i de voksnes verden og å folde seg ut her:

*Den blomstertid nu kommer  
med lust och fägring stor.  
Du nalkas, ljuva sommer,  
då gräs och gröda gror.*

Mot denne lengselen står redselen, dels for å lykkes i dette forehavende, dels for å mislykkes. Freud har vist oss at ved å mislykkes – at far ikke finner henne attraktiv – truer skammen, mindreverdsfølelsen, ydmykelsen. Ved derimot å lykkes kan hun i fantasien risikere å utkonkurrere mor og dermed krenke incesttabuet. Hvis far virkelig fant henne attraktiv og *handlet* i forhold til denne opplevelsen, brytes grensene mellom generasjonene. Dette er Freuds ødipale catch 22: Hun søker den endelige bekreftelsen fra far om sin seksuelle dugelighet som kvinne. Samtidig vil en slik bekreftelse idet den ikke lenger er en hendelse i hennes fantasi, men i den ytre verden, true med å ødelegge alt. På dette punktet er skillet mellom fantasi og virkelighet altavgjørende. Denne skjøre balansen kan tvinge lengselen til å gå under jorden og dermed bli fremmed for dens eier; dette er fortrenningen til det ubevisste. Men i søvnen, sier Freud (1900/1969), trenger det infantile ønsket seg på igjen og vil gi seg til kjenne: Jeg vil inn til de voksne, jeg er nysgjerrig på det som mann og kvinne har sammen i de elskendes hager! Men også redselen for dette ønsket er levende i drømmen – og i konsultasjonsværelset, den viltvoksende seksualiteten og nysgjerrigheten temmes gjennom en ikke uttalt overenskomst mellom henne og far som kommer til uttrykk i plenklippingen. Men prisen er høy; hennes hage blir matt og fargeløs. Ønsket er heller ikke utslukket, men derimot virksom et sted i henne. Det truer med å returnere i en ukontrollerbar form; som et ulveliknende vesen.

Er så ikke en slik Freud-inspirert konseptualisering fyldestgjørende for å kunne gi mening til, forstå og arbeide med dette kliniske materialet? Hva sier Bion som ikke Freud har sagt?

Kanskje kan vi med Bion spørre Freud om det ødipale ønsket om å ligge med far og å bringe mor av dage noensinne har vært bevisst eller formgitt? Hvis det ikke har det, kan vi da snakke om fortrenning til det ubevisste? Og videre: Hva er egentlig et ønske? Eller sagt på en annen måte: Er den som eier sitt ønske en annen enn den som må forvise det? Kan et ønske forandres hvis det eier mer eller mindre skikkelse, det være seg i det bevisste eller i det ubevisste, eller i et samvirke mellom bevisst og ubevisst?

Hos Bion og Meltzer skjer det en forandring eller forskyvning i bruk av ord. Det snakkes mindre om ønsker enn om pasjoner. Ordet pasjon eller lidenskap mer enn antyder hvordan kjærlighet og hat eier en sterk kraft til å prege og forandre oss; vi *har* et ønske, men vi *er* lidenskapelige. Pasjonene bidrar til at virkeligheten forandres; her kommer Meltzers *estetiske* dimensjon inn. Dette skal utdypes grundig etter hvert. Det andre spørsmålet som dukker opp i tilknytning til den kliniske vignetten og vårt forsøk på en Freud-inspirert fortolkning av den – en fortolkning som jeg mener har mye for seg – er nært forbundet med det første. Det gjelder Bions problematisering av hvordan vi i det hele tatt blir i stand til å ønske oss noe og å vite hva vi ønsker oss. *Jeg vil hevde at kjernen i Bions tenkning er radikalt objektrelasjonistisk: Vi lærer å føle og tenke – å være lidenskapelige – i nært samvær og samspill med et annet menneske.* Vi trenger dette andre mennesket for at verden skal verdne; at verden skal få mening, stofflighet og tyngde. Dette er Bions fenomenologi og eksistensialisme. Men som Klein og Freud har vist; det er de samme menneskene som skal hjelpe oss med å bli fortrolige med disse lidenskapene, som selv vekker dem! I eksemplet vårt; far som vekket begjæret og ønsket om anerkjennelse. Mor (og far) vekker følelser av kjærlighet og hat, takknemlighet og misunnelse. Den samme mor (og far) som hjelper barnet med å bli fortrolig med



og å eie disse følelsene! Vi skal nå se hvordan Bion forestiller seg, analyserer og beskriver dette mentale samspillet mellom mor og barn og begrepsfester de enkelte komponenter på en original måte i sin bok fra 1962; *Learning from experience* – å lære av erfaringer.

### *Oversikt over begrepene – Beta-elementer, alfa-elementer, containing, reverie og alfa-funksjon*

Noe skjer i barnets liv, men dets gryende mentale apparat er ennå ikke i stand til å gi form til hendelsen slik at det kan føle og tenke om det, og slik gjøre det til sin egen erfaring. Bion spør seg så: Men hva er det da som foreligger i det mentale, vekket av denne hendelsen? På et tidligere tidspunkt kaller han (Bion, 1961/1993) dette *noe* for protomentalt, førmentalt. Han tenker seg altså at det som skjer barnet – for eksempel noe som kunne ha medført glede, sult eller sinne – har tilveiebragt *et eller annet* i barnets psyke, men at dette *et eller annet* ennå ikke er brukbart til å føle og tenke med. Barnet er ved hjelp av dette *et eller annet* i liten grad i stand til å kunne forstå og erfare det som har skjedd det, og dermed ha mulighet til å sette hendelsen inn i en sammenheng. Han kaller dette *et eller annet* for *beta-elementer* og sier at benevnelsen er vilkårlig valgt. Selv om beta-elementene ikke er brukbare til å føle og tenke med, er de virksomme i sinnet, de lar en ikke forbli uberørt. Heller ikke barnets nærmeste forblir uberørte av dette *et eller annet* som rører seg hos barnet. For å vise hvordan moren påvirkes av beta-elementene tar Bion i bruk Kleins teori om projektiv identifikasjon. Klein beskrev fra 1946 en tenkt mental operasjon der barnet i fantasien spalter av (splittingen) og overfører (projeksjonen) ubærlige eller utholdelige følelser til mor og forholder seg til dem (identifikasjonen) der, som om det var morens følelser, men også til dels dets egne<sup>7</sup>. Det Bion gjør er å påpeke at de følelsene – eller mer presis; dette *et eller annet* – som barnet ikke klarer å forholde seg til på egen hånd, og derfor prøver å la mor overta, er av en annen karakter enn de følelsene det selv er i stand til å forholde seg til. Han kaller ikke disse første for følelser, men altså for beta-elementer, kanskje nettopp for å markere at de i en viss forstand ikke er blitt følelser ennå, og i hvert fall har de en annen form enn de barnet selv er i stand til å romme. Det er kanskje uklart i Kleins teori om den moren som blir vert for disse utholdelige følelsene er en indre mor – et indre objekt – eller en ytre. Kanskje skilte ikke Klein så klart, for henne er den indre og den ytre verden intimt forbundet. Vi kan få tanker om at Bion i første rekke henviser til en ytre mor, men kan la det stå noe åpent inntil videre.

Bions poeng er at moren blir påvirket av barnets beta-elementer, vel å merke hvis hun er til stede og mottakelig<sup>8</sup>. Bion lager en rekke nye begreper for å skille ut de forskjellige sidene ved morens mottagelighet og bearbeiding av barnets beta-elementer. Han viser oss at denne prosessen er så rik og sammensatt at vi trenger mange og presise begreper for å fange inn denne kompleksiteten. Mest kjent er nok begrepet *containing* som angir en rommende eller bærende funksjon hos mor. Hvis kontaineren ”virker” blir mor i stand til å ta imot barnets beta-elementer, romme eller tåle dem og etter hvert utføre et mentalt arbeid med dem som gjør det mulig for barnet å ta dem tilbake i en håndterbar form, for eksempel en erkjennelse av å være sint, skuffet eller redd. En side ved dette mentale arbeid benevner Bion *reverie* eller drømskhet. Begrepet synes å ha paralleller til Freuds (1912/1992) *gleichschwebende Aufmerksamkeit*; jevnt svevende oppmerksomhet. Det angir en evne til en form for innadskuende virksomhet *som samtidig* er en varhet og mottagelighet for det som

<sup>7</sup> Jeg vil omtale projektiv identifikasjon nærmere i delen om Klein.

<sup>8</sup> Det har vært sagt at Bion ”interpersonaliserte” Kleins mer intrapsykiske teori om den projektive identifikasjon. (se for eksempel Mitchell, 1997, s. 112) En tenker seg da at projektiv identifikasjon hos Klein i første rekke er en hendelse i barnets (omnipotente) fantasi, mens Bion understreker at moren blir kommunikativt og følelsesmessig berørt. Bion viser at denne grunnleggende følelsesmessige kommunikasjonen danner grunnlaget for at moren kan hjelpe barnet til å føle og tenke om hva det opplever. Etter mitt skjønn er dette en riktig tendens, men kanskje et noe for grovt skille mellom Klein og Bion. Passasjer hos Klein tyder på at hun så den projektive identifikasjon også som noe som i høy grad har betydning for samspillet mellom moren og barnet. Dette vender jeg tilbake til i delen om Klein.

lever i barnet. Kanskje betegner ordet reverie hos Bion en evne til å hengi seg til denne påvirkningen fra barnet, og å kunne dvele ved eller våke over noe som verken barnet selv eller mor ennå har blitt klar over hva innebærer.

Går vi tilbake til det kliniske eksemplet, kan vi kanskje si at terapeutens forskjellige innfall – for eksempel tankene om klær, hår under armene, kjønn, seksualitet, bildet av Krøyer – til pasientens tilstedeværelse og den fortalte drøm, er et eksempel på produkter av en slik reverie. En slags aksept for å la stoffet dvele i sinnet for å se hvilke assosiasjoner eller følelser det kan sette i gang.

Dette leder oss til det kanskje viktigste begrepet som Bion innfører i denne boken, og i forfatterskapet som helhet, nemlig *alfa-funksjonen*. Bion lar begrepet med hensikt stå relativt åpent, han skriver at det kanskje kan fylles med mer innhold etter hvert, men ikke for tidlig! En kan få inntrykk av at denne alfa-funksjonen i grunnen for Bion fremstår som gåtefull, og til syvende og sist kanskje ikke er mulig å fylle med innhold på en mer fyldestgjørende måte, fordi den befinner seg bortenfor noe vi kan få fullt innblikk i. Dette blir et kjernepunkt hos Meltzer. *Gjennom alfa-funksjonen omdannes beta-elementene til alfa-elementer*. Med *alfa-elementene* kan vi tenke, føle og drømme, og dermed gi mening og sammenheng til våre personlige erfaringer, de vi er alene om, som ingen helt kan gjøre for oss: å elske og å hate, å begjære og å frykte, å ha tillit eller mistillit<sup>9</sup>. Moren hjelper barnet med å omdanne beta-elementene til alfa-elementer slik at det kan gjøre seg sine egne erfaringer. Etter hvert kan barnet i større grad klare dette på egen hånd, dets egen alfa-funksjon iverksettes.

### *En teori om tenking?*

En forløper til denne teorien finner vi i de artiklene som Bion skrev på slutten av 50- og begynnelsen av 60-tallet, og som inneholdt refleksjoner over psykoanalytisk arbeid med psykotiske pasienter. En av artiklene heter "A theory of thinking" (Bion, 1962a), en teori om tenking<sup>10</sup>. Men hva slags tenking er det Bion grunner over her og i *Learning from experience*? Vi fornemmer at dette ikke er den tenkingen vi bedriver når vi legger sammen to og to, planlegger middagsinnkjøp eller prøver å huske hvor vi la saksen. Jeg var ovenfor inne på at et kjennetegn ved denne aktiviteten er at ingen kan gjøre den for oss, ingen kan bli forelsket eller henført av et kunstverk i vårt sted, i hvert fall ikke helt og holdent. Dette er erfaringer vi i en viss forstand *er* like mye som vi *har* dem. Andre kan nok legge sammen to og to for meg, eller finne saksen – men ikke bli forelsket *for meg*. Ligger ikke disse erfaringene nærmere følelser enn tenking?

Bions verk er en tilskyndelse til å gjennomtenke på nytt hva det er å føle og å tenke. Ved å kalle dette *et eller annet* som lever i oss som følge av noe som har hendt oss for elementer – et relativt åpent ord, får Bion oss til å undre oss over hva dette psykiske eller mentale er for noe. Denne undringen vedvarer i Bions verk og blir en viktig byggestein i tenkingen hans fremover. Året etter kommer boken *Elements of psycho-analysis*, og boken fra 1965 har tittelen *Transformations*. Psykoanalytiske elementer. Transformasjoner, omdannelser, forvandlinger. Hvis vi dveler litt ved disse titlene er de kanskje mer evokative enn det de ser ut til ved første øyekast. Hva er de

<sup>9</sup> Her synes det å ligge innebygget et paradoks som også antydes i ordet identitet: At det vi er alene om, det som i en viss forstand *er oss selv*, kommer i stand i et nært samspill med en annen. Ordet identitet peker både mot det som er særegent ved oss *og* til vår forbundethet med andre.

<sup>10</sup> *A theory of thinking* (1962a) inneholder mange av de samme tankene og formuleringene som *Learning*, men i kortere form. Jeg vil derfor ikke gå inn i denne artikkelen *per se*. I *On arrogance* fra 1957, og i enda høyere grad i *Attacks on linking* fra 1959, finner vi også i skisseform et par av de viktigste ideene som blir så rikt orkestret i *Learning*. Jeg vender tilbake til noen av formuleringene fra disse artiklene i delen om Klein, for der å vise hvordan Bion utvider og bearbeider Kleins begrep om den projektive identifikasjon. Selv om tankene i *Learning* kan ses i kim i mange artiklene fra 50-tallet – tenkingen her har vært underveis i lang tid – så velger jeg her å konsentrere meg om *Learning* hvor denne utviklingen slår ut i full blomst.

psykoanalytiske elementer og deres omdannelser? Tanken går kanskje i retning av andre fagområder, som fysikk og kjemi. Her synes det lettere å få øye på og avgrense slike elementer, eller grunnleggende byggesteiner. Kjemen har sine grunnstoffer og molekyler. I fysikken utgjorde i en lang periode atomer, elektroner og positroner selve grunnfjellet. Siden ble disse avløst av kvanter og kvarker. Og nå: superstrenger? Men hva i all verden er psykoanalysens parallell til atomer og molekyler? Er det, slik visse forskere hevder, i virkeligheten faktisk atomer og molekyler – eller litt mindre ambisiøst; nevroner og kretser av nevroner? Bions svar går i en annen retning. Med sin begrepsbruk indikerer han at vi ikke kan nå visshet om psykens minste elementer, eller disses transformasjoner, på samme måte som kjemikeren eller fysikeren. Bions *grid* synes skåret over samme lest som Mendelejevs periodiske system. For meg har Bions ”elementlære” mer til felles med Platons linjelignelse og dennes formlære, enn Mendelejevs – det dreier seg om abstrakte fenomener, om et *mentalt* univers. Det er *meningselementer* som transformeres.

### *En teori om lidenskaper! L, H og K*

La oss gå litt tilbake til distinksjonen mellom mentale akter som kun kan være mine egne – som sinne og forelskelse – og andre operasjoner som er mindre knyttet til det personlige og subjektive, slik som det å utføre et regnestykke. Meltzer (1986a, 1992) minner oss flere steder om at Bion laget et skille mellom to deler av personligheten som han kalte *endoskeleton* og *eksoskeleton*. Endoskeleton betegner den del av vårt mentale liv som er dypt personlig og originalt, mens eksoskeleton betegner en mer ytre side ved oss, ofte kjennetegnet ved mentale akter fremkalt som en respons på krav fra omgivelsene; som å betale regninger, gå over på grønt lys, ta på seg slips til middagsselskap osv. Meltzer arbeider videre på denne distinksjonen med sine tanker om at vi på den ene side har det intime, personlige liv som fordrer oppriktighet, engasjert forpliktelse og frihet. På den andre side står de tilfeldige (casual) og kontraktuelle eller avtalefestede (contractual) forhold som kun krever at vi følger de konvensjoner og avtaler som gjelder. Bions teori om tenking – og om følelser – er en teori som omhandler vårt endoskeleton, utviklingen av den del av personligheten der vi engasjerer vårt innerste jeg i intimt samspill med andre<sup>11</sup>. Bions teori om tenking og følelser dreier seg om kjærlighet, om hat og om vår intense lengsel etter å utgrunne livets under. Bion gir disse mentale akter og potensialer betegnelsene L, H og K. L alluderer til ordet *love*, kjærlighet, H til *hate*, hat, og K til *know*, det å kjenne, å vite. Ved å bruke bokstavene L, H og K unngår han å knytte betegnelsene for tett til *ordene* kjærlighet, hat og erkjennelse. Igjen holder Bion tanken våken for begrensningene ved ord og begreper som representasjoner for noe som er ukjent for oss; de psykoanalytiske elementene og deres forvandlinger/omdannelser/transformasjoner. Hos Bion er det altså ikke slik at vår evne til å elske og å hate, til å tenke og føle over det vi opplever, og dermed gjøre det til våre egne erfaringer, det er ikke slik at denne evnen kan tas for gitt.

Og her ser vi kanskje en av perspektivforskyvningene i forhold til Freuds verk. Denne evnen er noe som må vokse frem i oss i et intimt samspill med mor eller en omsorgsperson som utfører morens oppgaver. Vi har sett hvordan Bion lager betegnelser som containing, reverie og alfa-funksjonen for de mentale akter mor utfører i samspillet med barnet og dets opplevelser. Det som også blir tydelig i Bions tenkning er at det ikke er gitt at de uferdige beta-elementenes skjebne i alle tilfelle er å omdannes/transformeres gjennom alfa-funksjonen til alfa-elementer som barnet kan tenke og føle med, og dermed erfare livet som et sted fylt av skjønnhet, kjærlighet, hat, sorg og undring. Snarere er dette et slags utviklingspsykologisk svennestykke som vi aldri kan ta for gitt, men noe som oftest forløper relativt vellykket, som et slags stille under i de tusen hjem gjennom århundrene, lenge før

<sup>11</sup> Vi skal senere se hvordan denne distinksjonen har en parallell i tenkningen om symboler og tegn hos Meltzer.

noen laget avanserte teorier om det<sup>12</sup>. Men hva skjer når beta-elementene ikke omdannes til alfa-elementer? Kan alfa-elementene gå i stykker, tilbakedannes til beta-elementer eller noe tredje?

### *Bion, filosofene og virkeligheten som relasjonell*

Bions tenkning åpner opp en måte å spørre på i psykoanalysen som har dype forbindelser til den store filosofi, den filosofi som startet med Platon og som fikk slik en rik blomstring i forrige århundre med navn som Husserl, Heidegger, Buber, Gadamer, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Levinas og Løgstrup. Bions tenkning retter søkelyset mot spørsmål som: Hva er virkelighet? Hvordan kan vi kjenne virkeligheten? Finnes virkeligheten uavhengig av oss, eller er virkelighet først og fremst noe som oppstår mellom menneske og verden, det være seg en verden av andre mennesker og levende vesener, eller døde ting. Vi skal i del 3 se hvordan Husserls begrep *intensjonalitet* – menneskets rettethet mot verden, og den meningsdannelse og utfoldelse av virkelighet som finner sted i denne henvendelsen *til* verden og *fra* verden – er del av en større vending både i filosofien og etter hvert i psykoanalysen mot å tenke mer om virkelighet som et forhold, en relasjon, enn som enkeltting. Jeg ønsker i denne filosofiske delen også å vise noe om på hvilken måte denne tenkningen har bånd til Platons filosofi. Bions radikale *psykologiske* objektrelasjonsteori er også en *filosofisk* teori som setter relasjonen i sentrum. Satt på spissen kan en si at i sentrum av vårt sinn og vår psykiske helse, befinner det seg en gi-og-ta-imot-relasjon, relasjonen mellom kontaineren og det kointenede. Meltzer har vist hvordan dette også kan ses som en relasjon mellom ulike deler av personligheten; en tillitsfull relasjon der de barnlige, behovskrevende og hjelpetrengende deler av personligheten kan stole på at de gode indre objekter – foreldrelike – kan hjelpe med å romme, bearbeide og gjøre noe kreativt ut av det som hender oss slik at vi kan erfare virkelighet, glede oss ved den og tåle den – for å låne ord fra Lars Thorgaard.

Men jeg har nå foregrepet begivenhetenes gang noe, la oss ta to steg tilbake og se nærmere på hver av de betegnelsene som nå er presentert og som vi har orientert oss noe i. Fordi disse begrepene er så uhyre sentrale både hos Bion og Meltzer, vil jeg – med fare for visse gjentakelser – tillate meg å gå tett på teksten. Som bakgrunn for den følgende drøftingen kan vi igjen tenke på den situasjonen – og det ledsagende spørsmålet – vi beskrev i starten av dette avsnittet: Noe skjer i barnets liv. Hvordan kan det gjøre denne hendelsen til sin egen erfaring, gi opplevelsen fylde, farge og personlig mening?

### *Mental fordøyelse. Å kvitte seg med opplevelser, eller å bearbeide dem*

Bion (1962b) sammenligner flere steder i *Learning from experience* vårt mentale liv med ernæring og fordøyelse. Han forestiller seg at det i det mentale er noe som tilsvarer fordøyelsesapparatet; noe som kan ta imot, bearbeide og ta til seg ”mental næring”. Dette er også noe vi finner i hverdagslige uttrykksformer. Vi kan si om en hendelse at ”hun klarte ikke å fordøye at han slo opp med henne”, eller at ”avslaget var hardt å svelge for ham”. Men denne billedbruken antyder også, slik folkelige uttrykk gjør det, at vi kan vokse på de utfordringer som livet byr på hvis vi klarer å forholde oss til dem på en god måte, hvis de kan bli til næring for sinnet. Den andre siden av dette er at ufordøyde hendelser kan bidra til å utarme sinnet. Disse kan man ikke vokse på:

A central part is played by alpha-function in transforming an emotional experience into alpha-elements because a sense of reality matters to the individual in the way that food,

---

<sup>12</sup> Meltzer er opptatt av at det *er* tenkt mye om disse sammenhengene, og at vi finner denne tenkningen bl.a. hos forfattere som Shakespeare, Milton, Coleridge, Keats m.fl. Også Bion ble i økende grad inspirert av estetiske praksiser i sitt forfatterskap.

drink, air and excretion of waste products matter. Failure to eat, drink or breathe properly has disastrous consequences for life itself. Failure to use the emotional experience produces a comparable disaster in the development of the personality; I include amongst these disasters degrees of psychotic deterioration that could be described as death of the personality. As always, the use of a model, as I am using the model of the digestive system here, is open to the dangers I discuss on p. 80. (Bion, 1962b, s. 42)

Bion minner i slutten av dette sitatet på at i likhet med andre modeller har også denne modellen sine svakheter. Vi må hele tiden huske på at det bare er en modell. Det med at alfa-funksjonen bidrar til å omforme opplevelsene til alfa-elementer som kan bli til næring for sinnet, vender vi snart tilbake til.

Bion sier i grunnen noe dramatisk i dette sitatet, han sier at som kroppen vil dø uten mat, vil sinnet dø uten mental ernæring. Dette gjentas og utdypes senere, han knytter det også til forholdet mellom sannhet og løgn; mens sannhet kan bidra til sinnets vekst, vil løgn være som gift:

... if the available factors have no alpha-function, then the personality is incapable of producing alpha-elements and therefore incapable of dream thoughts, consciousness or unconsciousness, repression, or learning from experience. This failure is serious because in addition to the obvious penalties that follow from an inability to learn from experience there is a need for awareness of an emotional experience, similar to the need for an awareness of concrete objects that is achieved through the sense impressions, because lack of such awareness implies a deprivation of truth *and truth seems to be essential for psychic health. The effect on the personality of such deprivation is analogous to the effect of physical starvation on the physique.* (sst., s. 56, min uth.)

Sannhet synes å være essensiell for psykisk helse og sammenlignes med kroppens behov for mat. Som vi ser er alfa-funksjonen krumtappen i det å kunne gjøre ufordøyde opplevelser om til næring for sinnet. I motsatt fall, hvis ikke alfa-funksjonen er virksom, står vi tilbake med de ufordøyde beta-elementene som ikke kan brukes til mental næring:

Beta-elements are stored but differ from alpha-elements in that they are not so much memories as undigested facts, whereas the alpha-elements have been digested by alpha-function and thus made available for thought. It is important to distinguish between memories and undigested facts—beta-elements. (sst., s. 7)

Han sammenlikner beta-elementene med en form for ufordøyde fakta, *undigested facts*. Disse gir en slags mental forstoppelse: "... he has had mental indigestion ever since." (sst., s. 8)

Hvordan denne forstoppelsen kan arte seg, vil jeg se mer på når jeg undersøker begrepene kontaktbarriere og beta-skjerm. Men hva består denne mentale næringen i som må fordøyas?

The mental component, love, security, anxiety, as distinct from the somatic requires a process analogous to digestion. (sst., s. 35)

Kjærlighet, trygghet, angst... Ved å bruke en slik metafor med fordøyelsesapparatet, synliggjør også Bion hvor vanskelig tilgjengelig det mentale er for undersøkelse. Vi kan ikke se, høre, lukte eller berøre det mentale på samme måte som vi med våre sanser kan undersøke mat, magesekk og tarm. Han spør lakonisk:

The milk, we may assume with a degree of conviction we cannot feel about love, is received and dealt with by the alimentary canal; *what receives and deals with love?* (sst., s. 33, min uth.)

Og litt senere:

For example, when the mother loves the infant, what does she do it with? (sst., s. 35)

I det neste sitatet blir dette om mulig enda tydeligere:

The senses may be able in a state of fear and rage to contribute data concerning the heart-beat, and similar events peripheral, as we see it, to an emotional state. *But there are no sense-data directly related to psychic quality, as there are sense-data directly related to concrete objects.* (sst., s. 53, min uth.)

Og videre:

First we need to know what is the counterpart of a sense impression in the relationship of a person with an emotional experience. The sense-organs, the awareness belonging to them and their realizations derive from the sensuous experience of concrete objects. *What deals with the counterparts of a sense impression of an emotional experience?* How are these counterparts of a sense impression then transformed into alpha-elements? It is helpful to postulate sense impressions of an emotional experience analogous to sense impressions of concrete objects. (sst., ss. 55-56, min uth.)

Etter min oppfatning synliggjør disse sitatene at det hos Bion, som hos Meltzer, foreligger en grunnleggende platonsk forståelse av (deler av) det ontologiske felt. Dette vil jeg som nevnt utdype etter hvert. Sitatene viser også hvor sentralt begrepet om det mentale står hos Bion, noe jeg kommer tilbake til mot slutten av denne delen og i kap. 2.

Her skal vi se hvordan Bion med sin metafor om mental fordøyelse poengterer at moren og hennes bryst ikke bare bibringer barnet melk, men også følelser av trygghet, varme, velvære og kjærlighet:

Let us now suppose that in reality the breast supplies the infant with milk and sensations of security, warmth, well-being, love. (sst., ss. 32-33)

Og videre:

Thus we may say that milk is a material substance and is related to alimentation and is presumably dealt with by the digestive tract. Love on the other hand we may regard as immaterial though comparable with milk for the mental welfare of the child. (sst., s. 33)

At kjærlighet er en form for psykisk ernæring som er helt nødvendig for at det skal gå bra med barnets mentale velferd, er kanskje ikke et oppsiktsvekkende utsagn, selv om vi nok sjelden ser det så klart uttalt som dette i psykoanalytiske artikler. Men Bion prøver også å si noe om hva denne kjærligheten består av:

Leaving aside the physical channels of communication my impression is that her love is expressed by reverie. (sst., ss. 35-36)

Betegnelsen reverie vil utdypes i et eget avsnitt.

Vi ser i disse passasjene at det som på mange måter blir det springende punktet for Bion, er om vi kan bli i stand til å forholde oss og bearbeide de hendelsene som skjer oss i livet, eller om vi må fjerne oss fra dem på ulike måter:

The choice that matters to the psycho-analyst is one that lies between *procedures designed to evade frustration and those designed to modify it. That is the critical decision.* (sst., s. 29, Bions uth.)

Igjen og igjen i sitt forfatterskap vender Bion tilbake til denne sondringen mellom det å unngå frustrasjoner og det å bearbeide dem, for eksempel avsluttes den underlige romantrilogien *A memoir of the future* (Bion, 1991) med følgende linjer:

Wisdom or oblivion – take your choice. From that warfare there is no release. (s. 576)

Det er for Bion krumtappen i det psykiske liv, og kjernen av det psykoanalytiske arbeidet. Han henviser her også til Freuds artikkel fra 1911 – en artikkel Bion stadig vender tilbake til – om ulike måter å forholde seg til psykisk smerte på:

An emotional experience that is felt to be painful may initiate an attempt either to evade or to modify the pain according to the capacity of the personality to tolerate frustration. Evasion or modification in accordance with the view expressed by Freud in his paper on Two Principles of Mental Functioning are intended to remove the pain. (Bion, 1961b, s. 48)

Bion viser her til Freuds idéer om at tenkingen ble utviklet som et alternativ til handling; *Probehandeln, trial action*. Tenking står altså i sentrum for det å kunne bearbeide snarere enn å unngå eller forflyktige frustrerende hendelser. Å tenke eller ikke å tenke, det blir spørsmålet:

The problem is simplified if “thoughts” are regarded as epistemologically prior to thinking and that thinking has to be developed as a method or apparatus for dealing with “thoughts”. If this is the case then much will depend on whether the “thoughts” are to be evaded or modified or used as part of an attempt to evade or modify something else. If they are felt to be accretions of stimuli then they may be similar to or identical with beta-elements and as such would lend themselves to treatment by motor discharge and the operation of the musculature to effect the discharge. (sst., s. 83)

Det siste, det å på ulike vis unngå frustrasjonen ved å få den vekk, betegnes av Bion (sst.) som likt med å benekte realitet og å lage misforståelser, eller enda sterkere; vrangforestillinger:

Such a manoeuvre is intended not to affirm but to deny reality, not to represent an emotional experience but to misrepresent it to make it appear to be a fulfilment rather than a striving for fulfilment. (s. 49)

Dette betegnes også som en slags omvendt erkjennelsestørst; - K. Bion snakker her også om evakuering som en måte å fjerne seg fra frustrasjonen på.

*Det er på dette punktet noe svært interessant finner sted hos Bion. Han peker på at denne evakueringen kan vendes til gryende tenking hvis det som evakueres finner veien til mors hjerte:* Bion (sst.) viser at Kleins begrep om den projektive identifikasjonen like så mye som et forsvar mot ubærlig smerte, betegner en kommunikativ invitt og mulighet:

But through projective identification thought itself takes on the function previously entrusted to motor discharge—namely ridding the psyche of accretions of stimuli; like

“action” it may be directed to altering the environment, depending on whether the personality is directed to evasion of frustration or modification of it. (s. 83)

### *Prosjektiv identifikasjon som tenkingens begynnelse*

Som jeg nevnte tidligere har Bion ofte fått æren av å ha formulert hvordan den projektive identifikasjonen innebærer kommunikative forsøk, like så mye som å være en omnipotent fantasi mot ubærlig smerte, slik Kleins begrep kan forstås. Men Bion selv leste Klein annerledes. Selv om han nok så at hans bruk av begrepet utvidet de potensialene som lå der mer i retning av kommunikasjon snarere enn en form for psykiske angrep, betonte han at denne muligheten allerede forelå hos Klein:

Melanie Klein has described an aspect of projective identification concerned with the modification of infantile fears; the infant projects a part of its psyche, namely its bad feelings, into a good breast. Thence in due course they are removed and re-introjected. During their sojourn in the good breast they are felt to have been modified in such a way that the object that is re-introjected has become tolerable to the infant's psyche. (sst., s. 90)

Bion skriver her at Klein har beskrevet et aspekt ved den projektive identifikasjon som består av mors bearbeiding av barnets frykter. Barnet projiserer – eller skal vi si deponerer? – en del av sin egen psyke som det ikke klarer å bære, inn i det gode bryst. Så, i tidens fylde, kan det bli tatt inn igjen i barnets sinn. Noe utplasseres til modning, hvoretter det kan tas tilbake igjen. Gjennom å ha fått oppholdstillatelse i det gode, tenkende morsbrystet, har de ubærlige fryktene blitt bearbeidet på en slik måte at de kan tåles og bli en del av barnets psykiske liv. Som vi har sett av det foregående er dette kjernen av det *Learning from experience* handler om: At nærmest ubærlige hendelser i barnets liv kan deles med moren og dermed tenkes om og bli til næring for sinnets vekst, i stedet for å evakueres som noe ufordøyd eller å utarme sinnet som giftige løgner<sup>13</sup>. Bion knytter her begrepet projektiv identifikasjon til en gryende evne til å tenke. Det følgende sitat viser utvetydig til denne sammenhengen:

I am here supposing that projective identification is an early form of that which later is called a capacity for thinking. (sst., s. 37)

La oss se hvordan dette utdypes:

1. The activity we know as “thinking” was in origin a procedure for unburdening the psyche of accretions of stimuli and the mechanism is that which has been described by Melanie Klein as projective identification. The broad out-line of this theory is that there exists an omnipotent phantasy that it is possible to split off temporarily undesired, though sometimes valued, parts of the personality and put them into an object. In practice it is possible, and desirable in the interests of beneficial therapy, to observe and interpret the evidence that supports this theory and which this theory explains in a way that no other theory does.
2. It is also possible, and in fact essential, to observe evidence which shows that a patient in whom the operation of this omnipotent phantasy can be deduced is capable of behaviour which is related to a counterpart in reality of this phantasy. *The patient, even at the outset of*

<sup>13</sup> Dette peker på en aktuell diskurs i synet på Bion: Er han en revolusjonær tenker, eller faller han inn i Freud-Klein folden? Enkelte, som André Green (1997), Neville og Joan Symington (1996) og Antonino Ferro (1999, 2005) betoner at det med Bion foreligger noe helt nytt. Selv vil jeg legge mer vekt på koninuiteten i tenkningen fra Freud, Klein, Bion og frem til Meltzer. Slik jeg ser det utdypes og forfiner Bion elementer som allerede er tilstede hos Klein. Samtidig vil vi se på at det jo forekommer brudd i tenkningen, f.eks. i Meltzers syn på dødsdriften, som åpenbart skiller seg fra Kleins. Dog, det ovenstående sitatet viser koninuiteten, og flere følger.



*life, has contact with reality sufficient to enable him to act in a way that engenders in the mother feelings that he does not want, or which he wants the mother to have. To make theory correspond to these clinical findings I have suggested an emended version of Freud's pleasure principle theory so that the reality principle should be considered to operate co-existentially with the pleasure principle. (sst., s. 31, min uth.)*

På et eller annet vis greier barnet å kommunisere noe til moren om hva det opplever uten at det selv har kunnet tenke om eller bearbeide dette mentalt. Her ser vi hvordan Bion betoner de kommunikative muligheter som den projektive identifikasjon innebærer:

5. The patient's ability to gear his omnipotent phantasy of projective identification to reality is directly related to his capacity for tolerance of frustration. If he cannot tolerate frustration the omnipotent phantasy of projective identification has proportionately less factual counterpart in external reality. This contributes to the state Melanie Klein describes as *excessive* projective identification. **The excess however must be scrutinized carefully. It may appear to be excessive because the analyst is forced to be aware of it by the realistic steps which the patient takes to make the analyst in fact experience emotions of a kind the patient does not want to have (M. Klein).** *This excess must be sharply distinguished from the excessive projective identification which represents a resort to omnipotent phantasy as a flight from reality, and in particular from feelings which are not wanted. But projective identification cannot exist without its reciprocal, namely an introjective activity intended to lead to an accumulation of good internal objects.* (sst., s. 32, min uth. i tykke typer, Bions uth. i kursiv)

Dette sitatet tydeliggjør den kommunikative siden ved projektiv identifikasjon, og det viser at begge deltakerne i prosessen har innflytelse på hvorvidt resultatet blir kommunikativt. Fra barnets side peker Bion på at det er avgjørende i hvilken grad det har mulighet til en viss realitetsfølelse i forhold til hendelsene, eller om allmaktsfantasier (som vel alltid peker på avmaktsfølelser) dominerer. Fra morens eller analytikerens hold avhenger mulighetene for om prosessen kan bli til noe felles og tenkbart, i høy grad av hennes mottagelighet og tåleevne for det barnet formidler. Begge parter bidrar! Dette er svært gjenkjennelig klinisk.

Jeg kommer ihu en pasient som i starten av behandlingen stilte en rekke praktiske krav til behandlerteamet som dette ikke maktet eller fant det mulig å innfri. Frustrasjonen økte på begge hold. Deler av teamet pekte på pasientens urimelige kravstorhet, andre påpekte at ønskene var mer enn forståelige, men at de ikke var mulige å etterkomme fra behandlernes side. Teamet kjente seg handlingslammet, og misnøyen var stigende. Noen klandret i det stille pasienten, andre følte seg udugelige selv. Da var det en som påpekte at dette kanskje ikke dreide seg så mye om det å skulle gjøre noe, som det å kjenne etter. Kanskje var det ikke handling som var påkrevet, men tvert imot tenking? Kanskje formidlet pasienten en opplevelse som det ikke hadde vært mulig å tenke om tidligere? Denne tanken syntes å ha en slags frigjørende effekt på behandlerteamet, og samtidig manet det til undring: Hvorfor skjer dette igjen og igjen; at vi orienterer oss mot det å handle i stedet for å tenke over det vi føler? Vi jobber da på et psykiatrisk sykehus, og ikke på Linjegods? Kanskje er en del av svaret på dette at vi forholder oss til noe det nettopp *ikke er tenkt om*, men at dette *noe* har et slags handlingspreg som setter psyken under press<sup>14</sup>. Vi skal snart se hvordan dette stemmer med Bions beskrivelse av beta-elementer, mentalt ufordøyde enheter. Ytterligere frigjørende var det å tenke om det som hadde skjedd, at pasienten kanskje formidlet noe om den

<sup>14</sup> Igjen vil jeg betone kontinuiteten mellom Freud og Bion, idet Freud (1914/1992) synes å ha beskrevet disse sammenhengene svært presist i sin artikkel *Erindring, gjentakelse og gjennomarbeiding*. Her peker Freud på at det som ikke er gjort til gjenstand for erindring og tenking i sinnet, vil handles ut som gjentakelser overfor andre mennesker uten at man forstår det mentale innholdet i handlingene.

følelsen av tilkortkommenhet man kan kjenne når man står overfor uoverkommelige, men livsnødvendige krav. Når teamet så tittet nærmere etter i pasientens livshistorie, var det ikke vanskelig å tenke seg at dette kunne ha vært en aktuell situasjon for denne pasienten som barn av en alvorlig psykisk syk mor. Hvorvidt pasienten opplevde det som hjelp å kunne reflektere sammen med behandlerne om dette, var det usikkerhet om. Men det var lett å stadfeste at prosessen med å tenke over det som var formidlet som en form for proaktiv identifikasjon, hadde den virkningen på teamet at det kjente seg friere i forhold til pasienten og i større grad evnet å leve seg inn i hennes nåværende og tidligere situasjon.

Kanskje kan man si at projektive identifikasjoner som er virksomme uten at de har blitt tenkt over, ofte innebærer en sterk grad av psykisk press og en følelse av ufrihet hos de involverte parter. Idet det som kommuniseres i en ubearbeidet form kan bli gjort til gjenstand for tenking, er det som om det introduseres en ny grad av frihet og et emosjonelt handlingsrom for alle parter som ikke forelå tidligere. Det i oss som utfører denne gåtefulle bearbeidingsprosessen fra ufordøyde beta-elementer til næringsrike alfa-elementer, kaller altså Bion for alfa-funksjonen. Den skal vi nå se nærmere på.

### *Alfa-funksjonen. Alfa-elementer og beta-elementer*

Alfa-funksjonen er i grunnen et underlig, meningstomt ord. Det var viktig for Bion å skape en betegnelse som i utgangspunktet ikke betydde noe, et vilkårlig valgt ord:

The term alpha-function is, intentionally, devoid of meaning. (sst., s. 3)

I call this function an alpha-function so that I may talk about it without being restricted, as I would be if I used a more meaningful term, by an existing penumbra of associations. (sst., s. 2)

Bion ønsker å anvende betegnelsen uten å være hindret av de assosiasjonene et allerede eksisterende, meningsbærende ord ville ha hatt. Vi kan her tenke på vanskene med ord som konteiner og fordøyelse, som unektelig vekker assosiasjoner som ikke nødvendigvis tjener Bions hensikt. Han ønsker også å la betegnelsen stå åpen, kanskje fordi den i bunn og grunn betegner noe gåtefullt i menneskesinnet, noe vi kanskje aldri vil bli i stand til å grunne ut:

It will be seen that I ignore the nature of alpha-function and leave it as an abstraction for use as an unknown that is given a value only in the course of an analytic investigation. (sst., s. 57)

Men hvordan beskriver så Bion innholdet i dette meningstomme ordet? La oss se på det i detalj, all den tid det kanskje er Bions viktigste begrep:

The more general statement of the theory is this: To learn from experience alpha-function must operate on the awareness of the emotional experience; alpha-elements are produced from the impressions of the experience; these are thus made storeable and available for dream thoughts and for unconscious waking thinking. (...) Alpha-function is needed for conscious thinking and reasoning and for the relegation of thinking to the unconscious when it is necessary to disencumber consciousness of the burden of thought by learning a skill. (sst., s. 8)

For å lære av erfaring må alfa-funksjonen bearbeide den emosjonelle opplevelsen, det gjør det mulig å tenke og drømme om den, og det gjør den tilgjengelig for minnet, for erindringen. Gjennom alfa-funksjonen blir det mulig både å tenke bevisst om ting, og å fordele deler av tenkingen til det ubevisste slik at det bevisste sinn ikke overveldes. Produktet av alfa-funksjonen er alfa-elementene. Hvis ikke alfa-funksjonen trer i kraft forblir opplevelsen ubearbeidet. Det som da foreligger i sinnet kaller Bion beta-elementer:

Alpha-function operates on the sense impressions, whatever they are, and the emotions, whatever they are, of which the patient is aware. In so far as alpha-function is successful alpha elements are produced and these elements are suited to storage and the requirements of dream thoughts. If alpha-function is disturbed, and therefore inoperative, the sense impressions of which the patient is aware and the emotions which he is experiencing remain unchanged. I shall call them beta-elements. In contrast with the alpha-elements the beta-elements are not felt to be phenomena, but things in themselves. (sst., s. 6)

Som vi har sett kan beta-elementene ikke drømmes og tenkes med, men de kan handles ut eller formidles gjennom projektiv identifikasjon. De har karakter av noe ufordøyd:

Beta-elements are not amenable to use in dream thoughts but are suited for use in projective identification. They are influential in producing acting out. (sst., s. 6)

Beta-elements are stored but differ from alpha-elements in that they are not so much memories as undigested facts, whereas the alpha-elements have been digested by alpha-function and thus made available for thought. It is important to distinguish between memories and undigested facts—beta-elements. (sst., s. 7)

Beta-elementene minner om det Bion (1967b) tidligere har kalt bizarre objekter, men de skiller seg også fra dem ved å ha mindre av personlighetens avtrykk i seg, de er på et vis renere:

Clinically the bizarre object which is suffused with superego characteristics comes nearest to providing a realization to correspond with the concept of beta-elements. But the concept of beta-element includes only sense-impressions, the sense-impression as if it were a part of the personality experiencing the sense impression, and the sense-impression as if it were the thing-in-itself to which the sense-impression corresponds. (Bion, 1962 b, s. 26)

Sondringen som her nevnes mellom bizarre objekter og beta-elementer vil bli utdypet i avsnittet om en slags alfa-funksjon i revers. Her vil jeg se mest på hva som skiller beta-elementer og alfa-elementer. Alfa-elementene kan, i motsetning til beta-elementene, bli til næring for sinnet gjennom drøm, ubevisst våken tenking, minner, lyd, bilder, lukter og den såkalte kontaktbarrieren:

Alpha-elements comprise visual images, auditory patterns, olfactory patterns, and are suitable for employment in dream thoughts, unconscious waking thinking, dreams, contact-barrier, memory. (sst., s. 26)

Jeg vil om litt undersøke hvordan alfa-funksjonen er knyttet til drøm, ubevisst våken tenking og kontaktbarrieren i egne avsnitt. Jeg vender også tilbake til dette med alfa-elementer som lyd, bilde eller lukt. Abstraksjon er et annet viktig begrep som angår alfa-funksjonen. Som vi så i den korte kliniske vignetten ovenfor om projektiv identifikasjon og alfa-funksjon, var det tydelig at det var til hjelp for behandlerlaget å bevege seg fra en arbeidsform preget av det konkrete, til noe som hadde

med evnen til abstraksjon å gjøre. Bion (sst.) sier at abstraksjon inngår som en viktig del av alfa-funksjonen:

The first course leads directly to a discussion of the importance of abstraction, which may, in this context, be regarded as an aspect of the transformation, by alpha-function, of an emotional experience into alpha-elements. (s. 59)

Selve overgangen fra beta- til alfa-elementer kan anses som en abstraksjonsprosess. At ordet abstraksjon er nært knyttet til tenking er åpenbart, samtidig har det å abstrahere lett for å bli assosiert med noe livsfjernt, høytflyvende og luftig. Som vårt kliniske eksempel forhåpentligvis demonstrerte, blir abstraksjon i Bions hender snarere nøkkelen til å åpne opp for realiteter vi ikke helt greier å forholde oss til før noe i sinnet vårt har fått tenkt om dem. Å hjelpe oss til å tenke om det abstrakte som noe svært reelt og – paradoksalt nok – stofflig, mener jeg er en av Klein-tradisjonens største fortjenester.

Vi skal nå se nærmere på hvordan alfa-funksjonen også er nært knyttet til den projektive identifikasjon, til *reverie* og *containing*.

### *Reverie*

Reverie kan oversettes som en slags drømmeri eller drømskhet. Det inngår i likhet med *containment* og abstraksjon som en del av alfa-funksjonen:

In short, reverie is a factor of the mother's alpha-function. (sst, s. 36)

Begrepet reverie angir hvordan moren er mottagelig for barnets ubearbeidede opplevelser formidlet gjennom projektiv identifikasjon som beta-elementer. Det omhandler hvordan hun tillater seg å dvele ved og være åpen for hva disse sensasjonene innebærer av mentalt materiale, for å se hva som skapes i sinnet av tanker, følelser og drømmer – alfa-elementer – som man kan bruke til å gjøre seg egne erfaringer med. Ordet reverie kan gi assosiasjoner til både noe mottagelig, og noe i oss som ikke for raskt griper til handling, men som evner å vente til dunkle drømmerier kan bli til klarere mønstre. Som vi så over knyttet Bion reverie nært til mors kjærlighet til barnet. Kanskje kan vi med andre ord si det slik at morens kjærlighet bl.a. består i hennes evne og vilje til å leve seg inn i barnets sinn, til å føle og tenke over det som denne innlevelsen skaper i henne – ofte pinefulle fornemmelser som det kan være vanskelig å utholde – for så i sitt eget sinn å gi det en form; en form som kan gis tilbake til barnet, slik at det selv kan forholde seg til hva det har opplevd:

The term reverie may be applied to almost any content. I wish to reserve it only for such content as is suffused with love or hate. Using it in this restricted sense reverie is that state of mind which is open to the reception of any "objects" from the loved object and is therefore capable of reception of the infant's projective identifications whether they are felt by the infant to be good or bad. (sst., s. 36)

Reverie er nært knyttet til *containment*.

### *Containment*

De norske ordene fatte, bære og romme synes å være i slekt med det Bion betegner med ordet *to contain*. Vi kan tenke på uttrykk som "det var ikke til å bære", "det var ufattelig", eller "han evnet

ikke å romme sorgen”. Vi har jo også uttrykket ”ute av fatning” som jeg tror treffer noe av det samme følelsesmessige innholdet som Bion søker. Han unnskylder seg innledningsvis i en fotnote over at det er nødvendig å måtte bruke så grove metaforer om mentale fenomener, men sier samtidig at han ikke vet om noen bedre måte enn så lenge:

“Containing.” I accept the implied model of a container in this and other passages in which it is necessary to use terms such as “internal” or “external” objects. The model is one I employ with reluctance as I think it is more appropriate to immature than mature scientific thinking. Yet the nature of this work and the lack of a language adequate for a scientific approach to it compels the employment of models sometimes known and more often suspected to be inappropriate, but unavoidable because there is none better. (sst, s. 102)

Å konteine betegner da noe i sinnet som er i stand til å romme og tåle et ubearbeidet innhold, det sistnevnte benevner han for det kointenede. Hvis kointeneren både er sterk og fleksibel nok til at det kointenede kan forbli i kointeneren tilstrekkelig lenge nok til at alfa-funksjonen kan virke, kan det dannes alfa-elementer som det kan tenkes og drømmes med. I barnets opplevelsesverden er kointeneren nært knyttet til morens bryst:

Returning now to the infant containing a “need for the breast” ... (sst., ss. 36-37)

The earliest and most primitive manifestation of K occurs in the relationship between mother and infant. As a part object relationship it may be stated as a relationship between mouth and breast. (sst., s. 90) [Betegnelsen K vender jeg tilbake til.]

Bion tenker seg at det finnes noe i det mentale som tilsvarer dette ernærende brystet, et slags tenkende bryst:

It may be useful to suppose that there exists in reality a psycho-somatic breast and an infantile psycho-somatic alimentary canal corresponding to the breast. This breast is an object the infant needs to supply it with milk and good internal objects. (sst., s. 34)

Forholdet mellom kointener og kointenet blir en viktig ingrediens i Bions tenkning, han gir disse egne symboler:

From the above theory I shall abstract for use as a model the idea of a container into which an object is projected and the object that can be projected into the container: the latter I shall designate by the term contained. The unsatisfactory nature of both terms points the need for further abstraction. (...) The next step in abstraction is dictated by the need for designation. I shall use the sign ♀ for the abstraction representing the container and ♂ for the contained. (sst., s. 90)

Det som i starten er en aktivitet delt av to personer, alfa- og kointenerfunksjonen, kan etter hvert bli del av noe indre hos barnet, barnets egen alfa-funksjon:

The activity that I have here described as shared by two individuals becomes introjected by the infant so that the ♂ ♀ apparatus becomes installed in the infant as part of the apparatus of alpha-function. (sst., s. 91)

På sett og vis kan denne tilegnelsen av et indre tenkende bryst, en indre konteiner, sies å være tilegnelsen av evnen til å tenke over følelser. La oss nærme oss de samme tema som vi nå har sett på, fra en litt annen vinkel; fra tenkingens ståsted.

### *Om “tanker uten en tenker” og deres tilknytning til livslovene*

I artikkelen “A theory of thinking” (Bion, 1962a) lanserer Bion ideen om at tankene oppstår før tenkingen – ”thoughts without a thinker”, ”thoughts in search of a thinker”, og at dette forholdet bidrar til å presse frem et apparat til å tenke med. Idéen videreutvikles i Learning:

The problem is simplified if ”thoughts” are regarded as epistemologically prior to thinking and that thinking has to be developed as a method or apparatus for dealing with “thoughts”. (Bion, 1962b, s. 83)

Dette kan synes kontrainuitivt; er ikke tanker fruktene av evnen til å tenke, og ikke omvendt?

Slik jeg ser det er Bions idé om tanker uten en tenker sentralt i hans verk, og jeg vil her gjøre en fortolkning av denne idéen, en fortolkning som jeg håper kan anskueliggjøre hvorfor dette er et så viktig punkt. Jeg vil ta utgangspunkt i et annet sitat som berører det samme:

I suggest that thinking is something forced on an apparatus, not suited for the purpose, by the demands of reality, and is contemporary with, as Freud said, the dominance of the reality principle. (sst., s. 57, min uth.)

Tenking er noe som presses på et apparat som ikke er egnet for oppgaven, grunnet kravene fra virkeligheten, skriver Bion. Jeg vil, inspirert av dette, hevde at det er noe ved menneskelivets ufravikelige grunnvilkår, livslovene, som tvinger frem i oss en evne til å føle og tenke over hva som hender oss. Med en forsiktig omskrivning av Bions ”thoughts in search of a thinker” vil jeg formulere det slik:

*Det foreligger situasjoner i menneskelivet som vi trenger å forstå og å gi mening til i sinnet. Vi trenger å danne en kapasitet til å kjenne etter hva som skjer med oss, samt å utvikle en tenking for å kunne forholde oss til disse situasjonene; det Roger Money-Kyrle kaller the facts of life.*

Om vi ikke makter å skape en slik følelsesmessig forståelse og mening, forsvinner ikke disse situasjonene – for eksempel vår avhengighet, vår sårbarhet, vårt begjær. Men fordi vi ikke makter å gi mening eller skikkelse til dem i sinnet, eller kun kan gi dem fragmenterte eller svært uforståelige former for mening, vil vårt forhold til disse situasjonene bli en annen i fortsettelsen enn om vi hadde kunnet føle og tenke om dem – ”fordøye” dem mentalt sett.

Blant de situasjonene vi må opparbeide oss en tenking omkring, er ikke minst de ødipale tema som vi så kort på i forbindelse med drømmeeksemplene, og vår avhengighet til foreldrefigurer som gir oss det vi trenger, kort sagt; det gode bryst. Bion viser hvordan det gode, men fraværende bryst, for barnet i starten vil oppleves som et ondt bryst. Men fraværet kan også, hvis det ikke har en alt for overveldende effekt, bidra til at barnet etter hvert kan bli i stand til å begynne å tenke om fraværet.

Sooner or later the “wanted” breast is felt as an “idea of a breast missing” and not as a bad breast present. (sst., s. 34)

Ja, kanskje, sier Bion, er den gryende tanke det samme som fraværet av noe:

Is a “thought” the same as an absence of a thing? (sst., s. 35)

Det er for barnet helt nødvendig å ha etablert en slags indre modell for at det fraværende brystet kan vende tilbake, at det finnes noe godt i verden som barnet kan ha tilgang til selv om det ikke har full kontroll over det. Dette er i bunn og grunn en tillitsfull, men utsatt posisjon. Kanskje er det menneskets posisjon; *la condition humaine*?

The concrete statement might be: a breast exists that can be depended on to satisfy his hunger for food; *abstraction* from this might be: there is a something that can and does give him what he wants when he wants it. (sst., s. 60, min uth.)

Denne etableringen av en indre modell for tillit til at det gode finnes for meg, er også en abstrakt mental akt. Som vi så kort på i forordet snakker Money-Kyrle om kognitiv utvikling og om nødvendigheten av å etablere et bilde eller en modell i den indre verden av at brystet finnes og at det er godt. Jeg pekte her på at Money-Kyrle på en god måte oppsummerer noen av Bions viktigste bidrag, men påvirkningen går også den andre veien. Bion viser til Money-Kyrles (1961) bok fra året før, *Man's picture of his world*. Han skriver om denne:

The problem discussed in his book [Money-Kyrles] is essentially the same as that discussed here in the restricted field of psycho-analytic method. *Money-Kyrle shows that it confronts everyman in the tasks he faces throughout his life*. (sst., s. 105, min uth. og min komm. i klammeparentes)

Disse utfordringene møter oss alle gjennom hele livsløpet!

Men hva om vi ikke får etablert slike gode modeller for livslovene? Hva om tankene ikke finner sin tenker?

Jeg vil under se nærmere på hvordan Bion forestiller seg den videre skjebne til de tankene som ikke finner sin tenker; de situasjonene som ikke gjøres til gjenstand for vår erkjennelse, hendelser som ikke kan gis en personlig mening, bli til erfaringer. Bion beskriver hvordan en negativ eller omvendt erkjennelsestørst kan komme i stand, og hvordan den bidrar til at opplevelser ikke fordøyes mentalt, men evakueres ut eller romsterer i sinnet som ufordøyde psykiske elementer.

### *Svikt i alfa-funksjonen – tanker som ikke finner sin tenker*

Det er nærliggende å se mye av Bions teori om hvordan vi lærer å gjøre oss våre egne erfaringer – å føle, tenke og drømme – som en frukt av refleksjonen over arbeidet med psykotiske pasienter, der denne evnen ikke kan tas for gitt. Ofte kan en se et sammenbrudd av vanlige former for tenking, måter å tenke og å føle på som synes fragmentert og uforståelig ved første blick. Kanskje var det nødvendig for Bion å klargjøre for seg selv hvordan mer vanlige former for tenking egentlig kommer i stand, for bedre å forstå psykotiske tankeformer. Underveis i denne refleksjonen er det som om det blir tydelig at dette er en mangel ved den psykoanalytiske teori; den har kanskje (i 1962) ikke fyldestgjørende beskrevet hvordan vi blir i stand til å tenke våre egne tanker.

Hvorfor finner ikke tankene sin tenker? Hva skjer med de tankene som ikke blir tenkt? Og kan tanker som har funnet sin tenker miste sin vert igjen?

Vi kan tenke oss flere mulige årsaker til at tankene ikke finner sin tenker, jeg vil beskrive dem i tre punkter:

1. Det kan foreligge en svikt i mors evne til *reverie, containment* eller andre sider ved *alfa-funksjonen*. Jeg vil her tillate meg å foreslå noen ulike årsaker til dette som ikke Bion tydeliggjør, men som finnes antydnet hos ham:

- Hun kan selv ha en manglende utviklet alfa-funksjon.
- Hun kan være for sliten eller for syk til å klare oppgaven.
- Hun mangler kjærlighet til barnet og/eller dets far.
- Hun får manglende støtte fra partner eller øvrig familie/støttespillere.

Listen kan gjøres lengre.

2. På den andre siden har vi komplikasjoner knyttet til barnets bidrag. Jeg har her beskrevet en prosess hvor barnet kommuniserer ubearbeidet, følelsesmessig materiale – beta-elementene – til mor, som gjennom sin alfa-funksjon hjelper barnet til å føle og tenke over hva som skjer det. Selve denne prosessen synliggjør barnets grunnleggende avhengighet av moren. Vi må tenke oss at barnet forholder seg til denne avhengigheten på et ubevisst nivå<sup>15</sup>. Denne avhengigheten, denne ta-imot-situasjonen, er i sin natur problematisk for oss<sup>16</sup>. Jeg vil fremheve tre problematiske forhold ved denne avhengigheten som kan være mulige forstyrrende elementer i samspillet mellom mor og barn, også her tillater jeg meg å tydeliggjøre noe som kun er antydnet i Bions tekst:

- Avhengigheten av morens kjærlighet og hennes kapasitet til å føle og tenke for barnet kan vekke dets følelser av mindreverd, litenhet, og dermed dets misunnelse. Bion (sst., s. 96) viser her til innflytelsen fra Klein (1957) og hennes monografi *Envy and Gratitude*. Denne misunnelsen er svært ødeleggende i sin karakter fordi den tar sikte på å skade morens ressurser, ressurser som ville kommet barnet til gode, og som det er helt avhengig av for sin mentale utvikling<sup>17</sup>.
- Avhengigheten kan vekke en redsel hos barnet fordi den avdekker barnets voldsomme sårbarhet og utsatthet. Hvis denne redselen blir for sterk kan den forstyrre utvekslingen av følelsesmessig materiale. Vi kan se for oss at redselen vil øke hvis barnet har opplevd mors tilstedeværelse som usikker og vekslende, eller at barnet er engstelig av temperament.

---

<sup>15</sup> Her vil det være stor uenighet mellom de ulike psykoanalytiske tradisjonene. Mange av Kleins og Bions kritikere vil hevde at dette er å tillegge barnet en alt for stor mental kapasitet. For min egen del vil jeg tillegge at vi ikke må glemme at vi her også snakker om infantile deler av selvet hos den voksne pasienten. Anerkjennelsen av avhengigheten av gode indre objekter hos disse infantile delene av selvet, synes for meg å berøre noe av kjernen i analytisk arbeid.

<sup>16</sup> Dette beskrives nærmere i del 3, kapittel 1; Brystet er godt: Om gaven (ss. 127-134).

<sup>17</sup> Bion (1962 b) skriver at redselen for denne misunnelsens skadelige karakter kan føre til at barnet ødelegger sin egen evne til å forholde seg til følelsene, med en katastrofal konsekvens:

Fear, hate and envy are so feared that steps are taken to destroy awareness of all feelings, although that is indistinguishable from taking life itself. (s. 10)

Han hevder videre at dette kan føre til en form for spaltning der barnet kun makter å forholde seg til moren og hennes bryst som noe som gir materiell næring. Morens kjærlighet kan ikke tas imot fordi følelsene av hat, misunnelse og redsel som følger i kjølvannet av kjærligheten, blir for skremmende og overveldende:

The part played by love may escape notice because envy, rivalry and hate obscure it, although hate would not exist if love were not present. (sst., s. 10)

Og:

The need for love, understanding and mental development is now deflected, since it cannot be satisfied, into the search for material comforts. Since the desires for material comforts are reinforced the craving of love remains unsatisfied and turns into overweening and misdirected greed. (sst., s. 11)



- Avhengigheten kan danne grobunn for en redsel hos barnet for at mor ikke vil tåle det, eller at hun vil ta skade av det barnet kommuniserer til henne. Dette vil altså være en form for depressiv angst; redsel for å skade eller ødelegge det objektet man trenger og – muligens – elsker<sup>18</sup>.
3. Vi kan også tenke oss – igjen leser jeg mellom linjene hos Bion – at det er noe ved selve den situasjonen det skal tenkes om som i sin karakter er så pinefull, traumatisk eller overveldende at den truer med å overstige barnets og/eller morens kapasitet til å forholde seg til realiteten i hendelsen, og dermed gjøre den til en ekte erfaring som vi har ”fordøyd mentalt”.

### *Beta-elementer på vidvanke og alfa-funksjon i revers*

Men hva skjer når tankene ikke finner sin tenker, når hendelsen ikke bearbeides mentalt, eller når tanker som en gang har funnet sin tenker blir hjemløse? Bion beskriver ulike manifestasjonsformer av slike utenkte tanker, samt tanker som er blitt hjemløse:

1. **Vold:** Beta-elementer som ikke omdannes til alfa-elementer vil ofte få sitt utløp i en handling. Dette vil være en handling som kjennetegnes ved å være verken veloverveid, fri eller spontan. Den har noe tvungent ved seg, og ofte innebærer den et element av press eller vold overfor andre og den som selv handler.
2. **Somapsykose:** Bion forestiller seg at beta-elementer kan få sete i kroppen, ofte med uforståelige smerter eller nedsatt funksjon som resultat. Han utvikler senere ideen om det soma-psykotiske; beta-elementer som romsterer i kroppen ligger nærmere en psykotisk fungering enn andre typer kroppslige uttrykk. Betegnende er mangelen på symbolisering; dette er ikke en tenkende kropp, kun lidende. Man kan ikke drømme, og dermed verken sovne eller våkne. Det vender vi tilbake til og utdyper senere.
3. **Patologiske gruppeprosesser:** Beta-elementene kan projiseres ut i grupper av mennesker hvor de gjør sin virkning uten at det foregår den type mentalt arbeid som beskrevet under begrepet alfa-funksjon.

Bion (sst.) beskriver også noe han kaller *beta-elementer med spor av ego og super-ego*. Dette er på et vis tanker som har vært på vei til å finne sin tenker, men som så er blitt hjemløse. På veien har de gjennomgått en forandring som gjør dem forskjellige fra de mer uberørte beta-elementene; de har noe av personlighetens avtrykk. Dette personlige preget er dog ikke lenger som ved alfa-elementene, de som man kan drømme og tenke med. De hjemløse tankene minner mer om det Bion tidligere har kalt *bisarre objekter*. Han beskriver hele denne prosessen som en slags alfa-funksjon i revers:

---

<sup>18</sup> Vi skal i del 4 se hvordan Meltzer arbeider videre med dette materialet og synliggjør hvordan barnets redsel eller misunnelse kan føre til en narsissistisk relasjonsform til objektet (moren) hvor avstanden mellom dem, det at barnet og mor ikke er ett, og dermed avhengigheten, ikke anerkjennes. Men dermed mister barnet sjansen til å få hjelp av moren, det er kun mulig i en ekte objektrelasjon der avhengigheten (mest på et ubevisst plan) anerkjennes. Den narsissistiske relasjonsformen gjør at den projektive identifikasjonen får et mindre kommunikativt og mer aggressivt, inntrengende preg - Meltzer kaller det *intrusive identification* -, og denne manglende åpenhet i kommunikasjonen bidrar til at kontaineren lukker seg og blir til et klaustrum. I et klaustrum er det ikke rom for ekte utveksling av ideer og følelser, det forblir et lukket (mentalt) rom. Men dette kommer jeg altså tilbake til og utdyper i del 4. Jeg tar det med her av pedagogiske hensyn og fordi jeg synes klaustrumsbegrepet ligger i kim allerede i Learning, særskilt i det siste kapitlet, som omhandler - K.

2.The analysand contributes changes which are associated with the replacement of alpha-function by what may be described as reversal of direction of the function. Instead of sense impressions being changed into alpha-elements for use in dream thoughts and unconscious waking thinking, the development of the contact-barrier [jeg vil snart utdype begrepene kontakt-barriere og beta-skjerm] is replaced by its destruction. This is effected by the reversal of alpha-function, so that the contact-barrier and the dream thoughts and the unconscious waking thinking which are the textures of the contact-barrier are turned into alpha-elements, divested of all the characteristics that separate them from beta-elements and are then projected to form the beta-screen.

3.Reversal of alpha-function means the dispersal of the contact-barrier and is quite compatible with the establishment of objects with the characteristics I once ascribed to bizarre objects. The compatibility would be much increased if, despite my warning that contact-barrier (a function) and ego (a structure) should not be regarded as interchangeable terms referring to the same thing, we could consider that the reversal of alpha-function did in fact affect the ego and therefore did not produce a simple return to beta-elements which had no tincture of the personality adhering to them. The beta-element differs from the bizarre object in that the bizarre object is beta element plus ego and superego traces. The reversal of alpha-function does violence to the structure associated with alpha-function. (sst., s. 25, min komm. i klammeparentes)

Jeg har tidligere, i artikkelen ”Drømmen som metaforens arnested”, del 1. (Stokkeland, 2003a), kap.5, prøvd å gi et klinisk eksempel på det som beskrives her. (Avsnittet er lett omarbeidet og satt i hermetegn):

”En mann blir tvangsinnlagt på et psykiatrisk sykehus. Han er ustelt, dårlig kledd og snakker høyt med fortvilet stemme. Med intenst stirrende øyne spør han meg om jeg ikke er klar over at det foregår en kamp i verden mellom røde og blå. Selv er han sjef for CIA, ansvaret hviler tungt på ham. Han har sluttet å ta medisiner sine. Etter noen uker med miljøterapi og innsettelse av et depot-antipsykotikum snakker han mindre om krig, men han kan fortelle meg om en vanskelig hjemmesituasjon, der han i forhold til familien sin har kjent seg avmektig og umyndiggjort. Jeg snakker med søsknene som forteller at de er slitne og ber om mer hjelp fra det offentlige. Han får etter hvert bolig ved et psykiatrisk senter, han virker fornøyd, men håper på sikt å få seg egen leilighet.

Vi kan forstå denne korte vignetten på flere måter. Kan vi tenke oss at de psykotiske forestillingene er en form for metaforer for pasientens aktuelle situasjon, men der metaforens som-om kvalitet nesten er utvisket?

Krigen kan tenkes å være en metafor for konflikten med familien hvor avmakt er vendt til makt i rollen som CIA-sjef. Vi kan også forstå dette som en metafor for en stor eksistensiell nød: ”Jeg klarer ikke å holde det sammen lengre, det er blitt for mye for meg! Jeg merker at sinnet mitt bryter sammen, hjelp meg å samle trådene<sup>19</sup>!”

Ser vi det slik blir de psykotiske ytringer både en slags metaforer på hvordan pasienten har det – ”jeg klarer ikke å holde det sammen lengre!” – samtidig som dette faktisk vises på den måten at symbolfunksjonen/metaforbruken delvis er brutt sammen. Tenk deg hvis han noe roligere hadde sagt: ”Det er som om jeg er i en slags krig hvor de andre har bukten og begge endene.” Eller: ”Børa er blitt for stor nå, jeg kjenner at jeg ikke klarer det selv lengre, søsknene mine makter ikke å hjelpe meg alene.” Hvis der ikke er noe som-om, hvis metaforen blir oppfattet som konkret virkelighet og ikke som et bilde på noe annet, kan vi da si at Bions alfa-funksjon er trått i revers?”

---

<sup>19</sup> Tolkningen er sterkt inspirert av samtaler med Lars Thorgaard.

Jeg er noe usikker på hvorvidt dette er et helt dekkende eksempel på alfa-funksjon i revers. Som vi så på over er dette en prosess som medfører produksjon av såkalte beta-elementer med spor av ego og superego. Disse beta-elementene eier ikke samme karakter av ”uskyld” som de opprinnelige, de er preget av personens forsøk på å bearbeide dem, og på dette forsøkets sammenbrudd. I eksemplet tenker jeg meg at denne reverseringen av alfa-funksjonen, og dermed meningsdannelsen, ennå ikke har nådd så langt at vi ikke kan gjenkjenne rester av mening. Kanskje er graden av fragmentering ikke veldig stor i vårt eksempel, de psykotiske forestillingene har for eksempel ikke en spesielt bisarr form. Det er nærliggende å se dem som metaforer for en vanskelig livssituasjon, men der pasienten selv ikke evner å få øye på det symbolske eller metaforiske nivå<sup>20</sup>.

### *Om kontakt-barriere og beta-skjerm*

Kanskje illustrerer eksemplet vel så godt det Bion kaller kontakt-barrieren, eller i dette tilfelle; en mangelfullt utviklet kontakt-barriere eller en som er midlertidig ute av lage – det Bion kaller *beta-skjerm*. Med kontakt-barrieren beskriver Bion det han tenker seg som resultatet av alfa-funksjonen. Gjennom alfa-funksjonen dannes det alfa-elementer som til sammen utgjør en kontakt-barriere. Jeg minner igjen om at dette, i likhet med de andre begrepene Bion prøver ut, er en tenkt størrelse. Kontakt-barrieren utgjør både en *kontakt* og en *barriere* mellom bevisst og ubevisst. Bion skriver også at kontakt-barrieren sikrer en selektiv og fleksibel utveksling mellom bevisst og ubevisst. Vi skal se nærmere på et sitat som belyser hvordan han beskriver dette.

Men først noen ord om det å sitere Bion. Det er problematisk å sitere ham av flere årsaker, én er at flere av tekstene hans er svært rike og mettede på betydninger. Det gjelder i høy grad det nedenfor siterte sted. Jeg har derfor valgt å bryte opp denne teksten ved hjelp av kursiveringer, understrekninger og setninger som er satt med tykke typer. De kursiverte avsnittene tydeliggjør drømmens sentrale rolle i Bions teori. Han skriver mot slutten av dette avsnittet at drømmen bevarer den sentrale betydning den har hatt i psykoanalysen siden Freud. Jeg vil, inspirert av Meltzer, hevde at Bions tenkning forsterker og utvider betydningen av drømmen. Dette vil jeg undersøke nærmere i neste avsnitt, der jeg også vender tilbake til dette sitatets kursiverte setninger. Her er det i første rekke de delene som jeg har satt en strek under som jeg vil konsentrere meg om. Setningene satt med tykke typer er kanskje de mest gåtefulle – de berøres kort i en fotnote. Nå til sitatet:

1. I shall now transfer all that I have said about the establishment of conscious and unconscious and a barrier between them to a supposed entity, that I designate a “contact-barrier”; Freud used this term to describe the neuro-physiological entity subsequently known as a synapse. In conformity with this my statement *that the man has to “dream” a current emotional experience whether it occurs in sleep or in waking life is re-formulated thus: The man’s alpha-function whether in sleeping or waking transforms the sense-impressions related to an emotional experience, into alpha-elements, which cohere as they proliferate to form the contact-barrier. This contact-barrier, thus continuously in process of formation, marks the point of contact and separation between conscious and unconscious elements and originates the distinction between them.* The nature of the contact-barrier will depend on the nature of the supply of alpha-elements and on the manner of their relationship to each other. **They may cohere. They may be agglomerated. They may be ordered sequentially to give the appearance of narrative (at least in the form in which the contact-barrier may reveal itself in a dream). They may be ordered logically. They may be ordered geometrically**<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> For et forsøk på avklaring av det symbolske nivå, se nedenfor samt artiklene “Drømmen som metaforens arnested, del 1 og 2.” (Stokkeland, 2003a og b) og ”Mennesket som selvfortolkende vesen” (Stokkeland, 2004).

<sup>21</sup> Jeg tror dette handler om ulike typer symboler; musikk er ordnet sekvensielt – i tiden, bilder er anordnet romlig etc.

2. The term “contact-barrier” emphasizes the establishment of contact between conscious and unconscious and the selective passage of elements from one to the other. On the nature of the contact-barrier will depend the change of elements from conscious to unconscious and vice versa. *In so far as dreams give us direct access to its study they retain the central position in psycho-analysis that Freud assigned to them.* (Bion 1962b, s. 17, mine uth.)

Og litt senere:

The contact-barrier is therefore responsible for the preservation of the distinction between conscious and unconscious and for its inception. The unconscious is thus preserved. (sst., s. 27, min uth.)

Vi ser at Bion lager en definisjon og gir beskrivelser av kontakt-barrieren, jeg har her oversatt noen utdrag fra disse sitatene:

... etableringen av bevisst og ubevisst og en barriere mellom dem til en tenkt enhet, betegner jeg kontakt-barrieren. (sst., s. 17)

Mannens alfa-funksjon (...) omdanner sanse-inntrykkene knyttet til en emosjonell opplevelse til alfa-elementer som kjeder seg sammen når de øker i mengde og til sammen utgjør kontakt-barrieren. Denne kontakt-barrieren, som er under kontinuerlig danning, markerer stedet for kontakt og adskillelse mellom bevisste og ubevisste elementer, og frembringer distinksjonen mellom dem. (sst., s. 17)

Betegnelsen ”kontakt-barrieren” understreker etableringen av kontakt mellom bevisst og ubevisst og den selektive passasjen av elementer fra den ene til den andre. (sst., s. 17)

Bion beskriver altså hvordan alfa-funksjonen bevirker dannelsen av alfa-elementer som kjeder seg sammen og utgjør kontakt-barrieren. Videre fremgår det av det siterte avsnittet hvordan denne kontakt-barrieren både sikrer at det foregår en utveksling (kontakt-) og at det dannes og opprettholdes et skille (-barriere) mellom bevisst og ubevisst. Dette gir en fleksibel og selektiv kommunikasjon mellom disse. Bion (sst.) bruker i andre sammenhenger betegnelsen *binokulært syn* for å betegne den evnen analytiker må ha til å forholde seg til både bevisste og ubevisste elementer samtidig:

The model is formed by the exercise of a capacity similar to that which is in evidence when the two eyes operate in *binocular vision* to correlate two views of the same object. The use in psycho-analysis of conscious and unconscious in viewing a psycho-analytic object is analogous to the use of the two eyes in ocular observation of an object sensible to sight. (s. 86, min uth.)

I vårt eksempel er det som om skillet mellom bevisst og ubevisst er blitt utydelig. Det som kunne vært forstått som en drøm, en metafor eller et bilde på noe – for eksempel CIA-sjef som bilde på avmakt vendt til makt, blir i stedet til dels oppfattet som en konkret virkelighet. Det er som om Bion sier oss at enhver mellommenneskelig situasjon vil avstedkomme en emosjonell respons som må bearbeides og gis en form slik at vi kan tenke om den. I perioder, kanskje alltid, er det nødvendig at dette arbeidet, og de bildene som skapes for å gi form og mening til hendelsen, finner sted i det ubevisste, slik at det bevisste sinn ikke overveldes. Hvis disse bildene blir for overveldende for det bevisste sinn eller ikke kan utveksles på en fleksibel og avstemt måte mellom bevisst og ubevisst, mistes som-om perspektivet. Dette forsøkte jeg å illustrere i den kliniske vignetten. La meg gi enda et kort eksempel:

En kvinnelig pasient med psykotiske vansker klager over at hun må få hengelås på garderobeskapet sitt, noen er så frekke at de tar seg inn i hennes private gemakker. Jeg får ikke inntrykk av at dette egentlig har skjedd i virkeligheten, likevel snakker hun om det på en slik måte. Jeg tenker på hennes redsel for at andre kan lese hennes tanker og kommenterer litt senere i samtalen at det er viktig å kunne ha noe for seg selv, at ikke andre trenger seg inn i ens private tanker og følelser. Hun tar del i denne refleksjonen, vi lar hengelåsen ligge litt<sup>22</sup>.

Jeg har altså en antagelse om at angsten for at noen kan ta seg inn i hennes garderobe (på fransk; å vokte kjolen) kan tenkes som en metafor for å få ha sine private tanker og følelser i fred, men der metaforen ikke ses som metafor av henne som har skapt den. Dette kan da være et eksempel på en konkretisering av metaforen og dermed et sammenbrudd av kontakt-barrieren og "etablering" av en beta-skjerm. (Vi må sette ordet etablere i hermetegn, se sitatet under.) La oss se hva Bion sier om beta-skjermen:

4. In the new situation there is a division of sorts, suspended between analyst and patient as it were, but offering no resistance to the passage of elements from the one zone to the other. It is unsuited to the establishment of conscious and unconscious, and therefore conducive to defective and anomalous developments of a capacity for memory and repression. The difference in the two states derives from the differences between a contact-barrier composed of alpha-elements and one composed, if that is the right word, of beta-elements. These last, it will be remembered, appear to lack a capacity for linkage with each other. Clinically this screen of beta-elements presents itself to casual observation as indistinguishable from a confused state and in particular from any one of that class of confused states which resemble dreams... (sst., s. 22, min understrekning)

...the beta-element screen - I shall call it beta-screen for short in future... (sst., s. 23)

Beta-skjermen er altså en slags sammenhopning av beta-elementer. Bion spør seg om man egentlig kan si at den er satt sammen, *composed*, denne ordbruken vil kanskje gi inntrykk av en for stor grad av organisering og formålsrettethet hva gjelder denne sammenfiltreringen av beta-elementene. I sammenligningen mellom beta-skjermen og drømmer, understreker Bion at dette er en type drømmer som ikke kan kalles egentlige drømmer. Og vi kan legge til; fordi drømmens som-om eller metaforiske kvalitet ikke er til stede. Vi så i eksemplene med CIA-sjefen og garderobeskapet at disse ikke blir oppfattet som metaforer, men som noe helt konkret og tinglig. Bion beskriver en slik psykisk tilstand som at man ikke er i stand til å drømme, og at man da i en viss forstand verken sover eller er våken. Vi skal nå se nærmere på hvordan Bion i sin tenkning gir drømmen en helt sentral plass.

### *Om evnen til å drømme og til å danne symboler* *Om drøm og ubevisst fantasi*

I sitatene over blir det tydelig at drømmen inntar en svært sentral posisjon i Bions tenkning om sinnet. Jeg tillater meg å sitere om igjen noen av de kursiverte passasjene, denne gang i oversettelse:

... mannen [en person?] må "drømme" en foreliggende emosjonell opplevelse enten det skjer i søvne eller i våken tilstand. (sst., s. 17)

<sup>22</sup> Opplevelsen av at andre kan lese og endog stjele ens innerste tanker, er et vanlig symptom ved schizofreni. En kan undre seg om det ved siden av, eller evt. under, ønsket om å få ha tankene sine i fred, også kan være en sterk lengsel etter at noen til fulle kunne forstå hvordan man hadde det, hva man tenker og føler, og hva man lider. En slik lengsel gir seg ofte uttrykk i religiøse tekster, om Gud som studerer hjerter og nyrer.

I den grad drømmer gir oss direkte tilgang til å studere dem, bevarer de den sentrale posisjonen i psykoanalysen som Freud tildelte dem. (sst., s. 17)

Og videre, i avsnitt som jeg ikke har sitert tidligere:

Kontakt-barrieren kan forventes å manifestere seg klinisk – hvis den i det hele tatt manifesterer seg – som noe som ligner på drømmer. (sst., s. 26)

Alfa-funksjonen omdanner sanseintrykk til alfa-elementer som likner på, og som til og med kanskje er identisk med, de visuelle bildene som vi er kjent med fra drømmer, nemlig, de elementene som Freud anser viser sitt latente innhold når analytiker har fortolket dem. (sst., s. 7)

Sitatene viser hvordan Bion tenker seg at drømmen er blant de kliniske fenomener som kommer nærmest til å illustrere de tenkte begrepene alfa-elementer, og deres sammenføyning i kontakt-barrieren. Det er som om alle disse nye begrepene i en viss forstand er et forsøk på å forstå drømmens vesen, og dermed selve det psykiske.

Hva med utsagnet om å: ”...”drømme” (...) enten det skjer i søvne eller i våken tilstand”? Når Bion setter å drømme i hermetegn, og snakker om at dette skjer både i søvne og i våken tilstand, synes jeg han her antyder noe som Meltzer (1984) senere skal tydeliggjøre; at drøm og ubevisst fantasi er to alen av samme stykke, at drømming i våken tilstand er en form for ubevisst fantasi. La oss se på et lengre sitat, faktisk hele kap.7, som tydeliggjør mange av de sammenhengene jeg søker her, bl.a. hvordan drømmen blir prototypen på hvordan vi blir i stand til å skape egne tanker og følelser slik at vi kan gjøre de emosjonelle erfaringer til våre egne. Sitatet viser også fint Bions tanker om det jeg i avsnittet over kalte en fleksibel, selektiv og avstemt utveksling (eller arbeidsdeling?) mellom bevisst og ubevisst:

1. If a man has an emotional experience when asleep or awake and is able to convert it into alpha-elements he can either remain unconscious of that emotional experience or become conscious of it. The sleeping man has an emotional experience, converts it into alpha-elements and so becomes capable of dream thoughts. Thus he is free to become conscious (that is to wake up) and describe the emotional experience by a narrative usually known as a dream.

2. A man talking to a friend converts the sense impressions of this emotional experience into alpha-elements, thus becoming capable of dream thoughts and therefore of undisturbed consciousness of the facts whether the facts are the events which he participates or his feelings about those events or both. He is able to remain “asleep” or unconscious of certain elements that cannot penetrate the barrier presented by his “dream”. Thanks to the “dream” he can continue uninterruptedly to be awake, that is, awake to the fact that he is talking to his friend, but asleep to elements which, if they could penetrate the barrier of his “dreams”, would lead to domination of his mind by what are ordinarily unconscious ideas and emotions.

The dream makes a barrier against mental phenomena which overwhelm the patient’s awareness that he is talking to a friend, and, at the same time, makes it impossible for awareness that he is talking to a friend to overwhelm his phantasies<sup>23</sup>. The psychotic’s attempt to discriminate one from the other leads to rational thought characterized by a peculiar lack of “resonance”. What he says clearly and in articulated speech is one

<sup>23</sup> Vi må holde muligheten åpen for at siste del av denne setningen: “... makes it impossible for awareness that he is talking to a friend to overwhelm his phantasies.” kan være et eksempel på Bions noe spesielle form for humor.

dimensional. It has no overtones or undertones of meaning. It makes the listener inclined to say "so what?" It has no capacity to evoke a train of thought.

3. The "dream" has many of the functions of censorship and resistance. These functions are not the product of the unconscious but instruments by which the "dream" creates and differentiates consciousness from unconsciousness.

To sum up: the "dream", *together with the alpha-function, which makes dream possible*, is central to the operation of consciousness and unconsciousness, on which ordered thought depends. Alpha-function theory of the "dream" has the elements of the view represented by classical psycho-analytic dream theory, that is to say, censorship and resistance are represented in it. But in alpha-function theory the powers of censorship and resistance are essential to differentiation of conscious and unconscious and help to maintain the discrimination between the two. This discrimination derives from the operation of the "dream", which is a combination in narrative form of dream thoughts, which thoughts in turn derive from combinations of alpha-elements. *In this theory the ability to "dream" preserves the personality from what is virtually a psychotic state.* It therefore helps to explain the tenacity with which the dream, as represented in classical theory, defends itself against the attempt to make the unconscious conscious. Such an attempt must appear indistinguishable from destruction of the capacity to dream in so far as that capacity is related to differentiating conscious from unconscious and maintaining the difference so established. (sst, ss. 15-16, mine uth.)

Jeg har altså valgt å sitere dette kapitlet i sin helhet fordi jeg synes det inneholder så mange sentrale tanker hos Bion om drømmeaktivitet og drømmens grunnleggende betydning i det mentale liv, ja, i det hele tatt om forutsetningene for psykisk helse. Det er også i sitatet inneholdt sider som skal bli helt sentrale elementer i Meltzers videre arbeid med å forstå drømmens vesen. La meg prøve å trekke ut noen av disse elementene punktvis:

- Hendelser i livet – "... a man talking to a friend..." – må bearbejdes mentalt og gis en form, symboliseres, for at begivenheten kan få betydning for oss. Denne mentale bearbejdingen og formdannelsen kaller altså Bion for alfa-funksjon, og vi ser her at drømmeaktivitet anses som prototypen på denne mentale akten<sup>24</sup>. Drømmeaktivitetens resultat, drømmen, likestilles her med det han kaller kontaktbarrieren.
- Kontaktbarrieren, og dermed drømmen, bidrar til å skape og å opprettholde kontakt og adskilthet mellom bevisst og ubevisst. Samtidig som vi trenger å gi form til våre emosjonelle erfaringer, er det nødvendig å henvise deler av disse formene til det ubevisste for at det bevisste sinn ikke skal overveldes av inntrykk – i Bions eksempel, at denne mannen ikke vil greie å følge med i innholdet av samtalen han har med sin venn.
- Hvorfor setter Bion "dream" i hermetegn? Kan det være fordi betegnelsen også inkluderer ubevisst fantasi i våken tilstand, at det å "drømme" i våken tilstand, er en form for ubevisst fantasi? Det Bion her benevner som "dream", ser ut til å betegne en slik ubevisst fantasi i våken tilstand eller drømming under søvn, begge inneholdende alfa-funksjonsaktivitet.
- Bion sammenligner i dette avsnittet sine tanker om drømmen med Freuds. Han understreker at fenomener som sensoren og motstanden bevarer sin aktualitet, men forstås på en annen måte. De tar sikte på å opprettholde skillet mellom bevisst og

<sup>24</sup> En forløper for begrepet alfa-funksjon ble da også kalt *dream-work-α* (Bion, 1992, ss. 62-68).

ubevisst, en del av kontakt-barrierens funksjon, og dette bidrar til å hindre en psykotisk utvikling.

- Bion berører altså her forskjeller mellom Freuds teori om drømmen og sin egen. Selv om det ikke fremgår klart av dette sitatet, kan vi etter hvert få en idé om hva flere av disse forskjellene består i. Det er som om det i Freuds teori om drømmen allerede foreligger en tanke om eller representasjon av virkeligheten, med ledsagende ønsker. Ønskene foreligger i det psykiske, men er fortrent til det ubevisste. Drømmen gis i oppgave dels å skjule – for at drømmeren ikke skal våkne, dels å vise frem denne ønskede virkelighet for i drømmen å oppleve en hallusinatorisk ønskeoppfyllelse. Hos Bion tillegges drømmen i bunn og grunn en enda mer omfattende oppgave. Virkeligheten og det vi ønsker og frykter fra den, er ennå ikke blitt tydelig for oss. Det er drømmens oppgave å gi form til våre erfaringer av virkelighet og hva vi føler og tenker om den, drømmen er derfor i høyeste grad kreativ<sup>25</sup>. Videre bidrar drømmen, som vi har sett over, til å ”porsjonere” dette ut til bevisstheten i passende doser slik at vi ikke overveldes.
- Det blir altså etter hvert tydeligere at drømmeaktivitet i seg selv er en *skapende virksomhet*, en mental akt som hjelper oss å gi skikkelse, farge og fylde til våre erfaringer. Meltzer (1984) kaller dette, inspirert både av Klein og Bion, for *the theatre for the generation of meaning* – stedet der mening skapes. *Drømmen er det stedet der mening skapes og verden verdner for oss.*
- Meltzer (sst) mener også at Bions tanker om drømmen og de emosjonelle erfaringer for første gang i psykoanalysens historie og teoriutvikling, gir *følelsene* den sentrale plass de fortjener. Det vender vi tilbake til i del 4. Bion (1962b) knytter også følelsenes plass helt utvetydig til vårt liv som relasjonelle vesener: ”An emotional experience cannot be conceived of in isolation from a relationship.” (s. 42)

*I sentrum for det psykiske liv står forbindelsene til de(n) andre gjennom L-, H- og K-links. De intime forhold av kjærlighet, hat og erkjennelse.*

Dette er radikale tanker om drømmens vesen og vårt forhold til virkeligheten. Det berører også forholdet om hvorvidt verden er gitt som noe ferdig og avgrenset, eller om den skapes i møtet mellom oss og vår omverden. Det antyder videre noe om et paradoks: at abstraksjon er en betingelse for vår opplevelse av realitet, og dermed det konkrete.

### *Mer om drøm og om forskjeller mellom Bion og Freud*

La oss vende tilbake til drømmeeksemplet fra starten av kapitlet for å se om vi nå kan si noe mer om på hvilken måte Bions tenkning hjelper oss til å forstå hva som er på spill i drømmen og i dens skapelse, og på hvilken måte dette skiller seg fra en Freud-inspirert forståelse.

En klassisk fortolkning kunne kanskje lyde slik: Bak drømmens manifeste form befinner det seg en latent ”tekst”. Denne teksten inneholder det, i følge Freud, typiske og allmennmenneskelige ønsket om å erobre forelderen av motsatt kjønn og å kvitte seg med den av samme kjønn; altså det ødipale

<sup>25</sup> Freud kan selvsagt leses på mange måter i forhold til dette punktet, men noen steder er han veldig tydelig på at drømmen ikke er kreativ, f.eks. i den første av encyklopediartiklene fra 1923, *Psycho-Analysis* (S. E. 18): ”By the operation of the dream-work (to which it would be quite incorrect to ascribe any ‘creative’ character) ...” (s. 241).



ønsket<sup>26</sup>. Dette eksplisitte ønsket stammer fra utemmede, og helt og holdent driftsorienterte deler av personligheten som Freud (1923/1983) etter hvert benevnte for detet, og som han tenkte seg som en ubevisst side ved oss. Hvis disse ønskene blir tydelige for vårt bevisste jeg, eller de deler av jeget som er bevisste, blir de problematiske fordi det realitetsorienterte jeget forholder seg til kravene fra den ytre verden og overjeget, krav som står i motsetning til disse ønskene. Disse instansene kan opplyse jeget om at slike ønsker vil føre til straff (ytterverdenen) eller at de innebærer å krenke absolutte forbud (overjeget). Det vil si, hos Freud er overjeget først et resultat av et gjennomlevd ødipuskompleks der man har kjent på ønskene, men innsett at de er uoppnåelige, og dermed oppgitt dem. Overjeget er således en indre instans som ses som et produkt av denne prosessen når den gjennomleves på en vellykket måte, en indre instans som minner oss om at det finnes grenser i verden som man ikke ustraffet overskrider.

Freuds teori er meget kompleks, vi er her nødt til å forenkle noe for å få frem poenget med forskjeller i forhold til Bion. Noe som også vanskeliggjør fremstillingen av Freuds teori er at den ble til over et langt tidsspenn. Teorien om instansene jeget, detet og overjeget – den såkalte strukturmodellen – kom først til fra ca. 1923, mens teorien om drømmen og om det ubevisste, det førbevisste og det bevisste – den topografiske modellen – ble utviklet rett før århundreskiftet. Det Freud i denne modellen kaller sensoren er ikke identisk med det senere overjeget, selv om de likner hverandre noe. Sensoren bidrar til at drømmens latente innhold maskeres, den latente teksts eksplisitte ønsker blir forkledd slik at drømmeren ikke våkner av det sjokkerende innholdet i disse ønskene. Freud ser drømmen som en elegant kompromissdannelse mellom det å uttrykke og å oppfylle ønsker på den ene siden, og på den andre siden det å skjule innholdet i disse delikate ønskene tilstrekkelig til å holde drømmeren sovende. I vårt eksempel er det som om Freuds tenkte sensor dukker opp i terapitimen i form av en motstand mot å gå inn i det rike, men delikate drømmematerialet. Dog er ikke denne motstanden eller sensoren sterkere enn at det lykkes pasient og terapeut å undersøke stoffet sammen. I løpet av de neste timene forteller pasienten om nye drømmer som ser ut til å handle om de samme emner. Dette var i en senere fase av behandlingen. Vi ser av Freuds teori om drømmen at den inneholder en forestilling om at sinnet er i konflikt med seg selv. Den vellykkede drøm blir som en slags våpenhvile eller kompromissinnngåelse. Den neste drømmen og assosiasjonene til den synes å illustrere dette:

*Jeg er sammen med en mann, vi er begge gift, men det er uproblematisk. Han holder meg i hånden, det er veldig behagelig, godt og trygt. Det er mye folk rundt oss, men det gjør ikke noe. Det er lite seksuelt i relasjonen, men det er heller ikke rent far-datter-aktig eller som med en venn, det er veldig behagelig. Vi er i en båt og sitter inntil hverandre. Det er en følelse av sommer og glede.*

Hun forteller at hun gjerne skulle sovnet og drømt videre i samme drøm, følelsen av velbehag var sterk og god. Hun får tanker om at det at hun og den andre mannen var gift på hvert sitt hold, gjorde det trygt å utforske de behagelige følelsene uten at hun opplevde å trå over egne grenser.

En kan få tanker om at pasienten i denne drømmen er i stand til å få kontakt med gode følelser som i en rekke andre drømmer har blitt for skremmende. I drømmen synes hun å ha laget til et scenario der det blir trygt nok å utforske disse følelsene samtidig som hun kan glede seg ved styrken i dem. Er dette en drøm som innebærer en rimelig vellykket løsning på det ødipale dilemma? Det er etablert grenser samtidig som hun kan anerkjenne egne behov av både det å kjenne seg attraktiv og det å lengte etter nærhet og omsorg.

---

<sup>26</sup> Jeg må forenkle for poengets skyld. Men drømmen synes også tydelig å vise frem den ubevisste strategi hun har tatt i bruk for å løse konflikten med lengsler som hun frykter ikke kan vises frem og aksepteres som en viktig del av seg selv. Plenklippingen synes nettopp å være en slik strategi for å tøyse nysgjerrighet og lengsler. Men ønskene vil ikke la seg binde, lystenes hage synes langt mer forlokkende enn tennis court'en.

Jeg mener altså at en slik Freud-inspirert forståelse av dette materialet bidrar til å gjøre det forståelig, koherent og meningsfullt. På hvilken måte kan Bions tenkning utvide eller korrigere denne forståelsen?

Dels tror jeg det foregår en perspektivforskyvning der Bion, som vi har sett, understreker at vi gjennom drømmen og drømmetenkningen arbeider med å forholde oss til de menneskelige vilkår, blant dem de ødipale konstellasjoner. Dette viser seg i de ubevisste fantasier som en slags levende, dynamiske modeller som vi har arbeidet på siden vi var små, og som den analytiske prosessen så å si følger i sin videre utvikling:

What psycho-analysts call phantasies are, in some cases at least, the present day survivals of what were once models that the patient formed to match his emotional experiences. In this respect the Oedipus myth is the survival of a model designed to match an infant emotional experience. If the case exhibits a disorder of thought it will be found that this model was never properly formed. As a result the oedipal situation will appear to be imperfectly developed or non-existent. Analysis of such a patient will reveal attempts, if the analysis is progressing, to formulate such a model. (Bion, 1962b, s. 104)

Dels bidrar Bions teori om drømmen og om hvordan sinnet arbeider, til å problematisere hvorvidt det som Freud tenker seg som det latente ønsket *virkelig er ferdig formet i vårt mentale liv*, og deretter kun gis en form for kombinert fremvisning og maskering i den manifesterede drøm. Bion foreslår i stedet – og her ser jeg Bion gjennom Meltzers estetiske briller – at *de lengslene og den virkeligheten som oppstår mellom menneske og verden når vi kan eie disse lengslene til fulle, bli lidenskapelige, at det lidenskapelige møtet mellom menneske og verden først kan finne sted når det mentale arbeid som drømmeprosessene utgjør finner former og symboler til å gi møtet skikkelse.*

La oss se på noe som Meltzer (1978a) skriver om dette i *The Kleinian development*:

In fact Bion's description of the products of alpha-function (alpha elements), that they "resemble, and may in fact be identical with, the visual images with which we are familiar in dreams", strongly suggests that his model of the mind is going to replace Freud's "primary" process with "impressions of emotional experience", and "secondary process" with "dream thoughts" and thus create an entirely different approach to the analysis of dreams. It would imply that "the elements that Freud regards as yielding their latent content when the analyst has interpreted them" would no longer have "latent content" which had to be discovered through reversal of the "dream work", but *meaning*, which would need to be understood by thinking. The vessel is filling up certainly, for many analysts would agree that they think about, rather than decode, dreams, discerning their meaning and constructing their significance by a process having no resemblance at all to Freud's alleged "jig-saw puzzle" method. (s. 311, Meltzers kursiv)

Dette sitatet berører etter mitt skjønn noe av kjernen i Bions og Meltzers bidrag, et bidrag som har å gjøre med forståelsen av drømmen og om hvordan sinnet arbeider. *I drømmen arbeider sinnet med å skape mening, sammenheng og dybde til vårt møte med verden.* Mer enn en kløktig Sherlock Holmes som knekker drømmens rebus – én måte å lese Freud på – blir det bildet som Bion og Meltzer skaper hos oss snarere et analytikerpar som står overfor drømmen og sammen søker å fatte dens skjønnhet og ynde. Dette peker frem mot Meltzers påpekning av psykoanalysens estetiske dimensjon som vil stå i sentrum i del 4.

La oss vende tilbake til det kliniske materialet. Som vi skal se av foregående drømmer er det som om drømmeren over lang tid har strevd med å skape en drøm som evner å gi form til sterke lengsler uten å bli overmannet av dem og den virkeligheten de utgjør i hennes møte med verden. Et

eksempel på en slik følelse av at denne situasjonen ikke bærer, ga jeg i innledningen i drømmen om gresshoppene. Og her er vi ved en annen side ved Bions teori som synes å kunne gi et avgjørende bidrag til en rikere forståelse av drømmens vesen, et bidrag der Bion har videreutviklet Kleins teori om de depressive og paranoid-schizoide posisjoner. Som vi snart skal se i en nøyere analyse av denne drømmen, synes den å illustrere en pendling mellom to ulike måter å gi form til møtet mellom menneske og verden på. Det er noe i de gode, og kanskje lidenskapelige, følelsene som denne drømmen berører, som ser ut til å bli for overveldende eller farlige, slik at drømmens landskap – måten drømmeren møter verden på – skifter totalt karakter. Bion ble etter hvert svært opptatt av denne vekslingen mellom to ulike måter å forholde seg på, og benevnte denne stadige oscilleringen mellom posisjonene med et kjemisk inspirert tegn for  $ps \leftrightarrow d$ .

I følge Bion står altså drømmeren overfor minst to krevende oppgaver for å til fulle kunne eie sine følelser og dermed inngå i et lidenskapelig forhold til sine medmennesker og sin omverden: Den ene oppgaven er knyttet til å bearbeide og gi form til det som møtet med verden bevirker i oss. Sentralt i dette mentale arbeidet står begrepene *reverie*, *containment* og *alfa-funksjon*. Med en kortform eller formel betegnet som vi så Bion dette for  $\text{♀♂}$ ; den dynamiske relasjon mellom *container* og *contained*. Den andre oppgaven er knyttet til overgangen fra et schizoid-paranoid forholdningssett til den depressive posisjons landskap;  $ps \leftrightarrow d$ . Det vil jeg se mer på i neste avsnitt.

Refleksjonen over arbeidet med å forstå denne drømmen indikerer også et annet avgjørende skille, eller det jeg mer presist vil kalle en perspektivforskyvning, mellom Freud og Bion. Denne perspektivforskyvningen – jeg kaller det dette fordi temaet også er rikt til stede i Freuds verk – har Bion til felles med en rekke andre toneangivende psykoanalytiske teoretikere fra de siste femti år: Bion retter søkelyset på hvordan relasjonen mellom analysand og analytiker på avgjørende måte blir bestemmende for at førstnevnte kan vinne en større fortrolighet til egne følelser. Mange peker på at dette fordrer en grunnleggende trygghet mellom deltagerne i den analytiske dyade. Men hvordan fremme en slik trygghet? I den kleinianske tradisjonen har en særlig fokusert på viktigheten av å analysere de angstformene som stenger for denne tryggheten eller tilliten. Klein var opptatt av å gi rom til å utforske den negative overføringen helt fra starten av behandlingen. I vårt eksempel så vi at noe av angsten handlet om hvordan far/terapeut vil reagere på hennes følelser når de kommer tydeligere frem. Vil terapeuten klare å håndtere dette? Vil han settes i et dårlig lys, med en avgjørende skade i relasjonen som følge? Det er mitt inntrykk at utforskningen av disse angstformene på en avgjørende måte bidro til å skape nok trygghet til å utforske følelsene nærmere og dermed bli mer fortrolig med dem<sup>27</sup>.

Før vi avslutter vår foreløpige sammenlikning mellom Freuds og Bions teori om drømmen, er det nødvendig å si noe her – vi kommer tilbake til det i del 4 om Meltzer – om at denne siste påpekningen i virkeligheten innebærer et slags paradigmeskifte innen psykoanalysen. I Freuds verk er vi, i hvert fall i teorien, fremdeles innenfor et slags naturvitenskapelig paradigme, selv om Freuds kliniske tenkning hele tiden synes å sprengte seg ut av denne sammenhengen. Hos Bion, og i virkeligheten allerede hos Klein, sier Meltzer, har vi definitivt trått ut av denne rammen. Teorien om posisjonene og om drømmen som det stedet der mening skapes, er også en teori om hvordan menneskets ulike måter å gi mening til verden på, på en avgjørende måte vil få betydning for hvordan verden fremstår for oss. Men nå til posisjonene.

### *Om Bions arbeid med posisjonene og kort om the selected fact*

<sup>27</sup> Dette er utdypet nærmere i Stokkeland (2005).

Bion (1963) skriver i *Elements of psychoanalysis* at ♀♂ og  $ps \leftrightarrow d$  er svært nært forbundet, og gjensidig avhengige av hverandre. Hva kan han mene med det? Kanskje bl.a. at både en overgang fra  $ps$  til  $d$ , og en vellykket relasjon mellom ♂, *contained* og ♀, *container*, fordrer tillit. Bion (1970) innfører betegnelsen  $F$ , relatert til *faith*, tro/tillit, først i det siste bindet i tetralogien, *Attention and Interpretation*, og det knyttes her nært til analytikers mulighet til å stille seg åpen i forhold til den psykoanalytiske situasjon, uten minne eller begjær. Vi har tidligere sett hvordan mangel på tillit, eller tilstedeværelsen av misunnelse, mismot eller sterk frykt, kan forstyrre en god følelsesmessig utveksling mellom barnet og dets mor, mellom *contained* og *container*, slik at alfa-funksjonen forpures. Tillit synes også å være noe av en generalbass i den depressive posisjons musikk. Vender vi tilbake til "Gresshoppedrømmen" fra forordet, antydte jeg at det er som om styrken i følelsene, og den frykten dette vekker for at objektet ikke vil tåle henne, overstiger tilliten, og dermed medfører en omfattende spaltning av følelsene til et paranoid-schizoid landskap inneholdende hevn, terror og død. I drømmen der hun møter en mann og kan kjenne på varme og gode følelser, synes disse vanskene delvis å være overvunnet – i alle fall for en tid. Jeg vil behandle den depressive og den paranoid-schizoide posisjon mer inngående i del 2 om Klein. Men vi må berøre det noe her for å forstå mer av på hvilken måte Bion tenker seg at utfordringene i relasjonen til objektet på en avgjørende måte får betydning for det epistemologiske og ontologiske, for hvordan vi erfarer verden. I "Gresshoppedrømmen" ser det ut som om den depressive angsten, frykten for at objektet ikke tåler meg, blir så overveldende og vanskelig, at følelsene ikke kan holdes sammen, men fragmenteres til en mer paranoid-schizoid verden med ledsagende persekutorisk angst. En nitidig undersøkelse av innholdet i denne tilsynelatende uoverkommelige depressive angsten, blir følgelig en viktig terapeutisk oppgave. I Klein-tradisjonen har man alltid lagt sterk vekt på utforskningen av den negative overføringen. I mitt kliniske eksempel ble det å forstå mer av tvilen på og frykten for hvordan terapeuten ville reagere på pasientens følelser, avgjørende i arbeidet med å bli fortrolig med større deler av følelsesspekteret, med å bli mer fortrolig i den depressive posisjon.

Dette med hvordan ♀♂ og  $ps \leftrightarrow d$  er svært nært forbundet og gjensidig avhengige av hverandre, er etter mitt skjønn svært avgjørende å få fatt på. Her synes jeg Bion og Meltzer peker på noe viktig som jeg mener har en tendens til å overses i en del andre tradisjoner. Bion viser at det å romme følelser aldri er noe nøytralt eller enkelt: Det objektet som skal bistå med å kointegrere følelsene og tankene, er alltid et objekt man står i et følelsesmessig forhold til – det er ingen nøytral hjelper. Ja, som oftest – og kanskje alltid i den indre verden – er det nettopp dette objektet de vanskelige følelsene som trenger å rommes er rettet mot! Det er det objektet man er rasende på, som har såret og skuffet en, eller som man er betatt av, som samtidig skal hjelpe med å romme disse følelsene og tenke om dem. Slik sett er såkalt mangel alltid ledsaget av konflikt, og vise versa. Når tilliten til at objektet vil tåle disse følelsene er stor nok, når den depressive angsten ikke er uoverkommelig, gis det en mulighet til å kointegrere følelsene. Dette vender jeg tilbake til i kap. 5, del 4.

I sin flørting med et kjemisk-matematisk psykoanalytisk begrepsapparat, innfører Bion (1962b) i *Learning* en slags katalysator for den kjemiske prosess  $ps \leftrightarrow d$ , nemlig begrepet *selected fact*, lånt av matematikeren Poincaré:

This description closely resembles the psycho-analytical theory of paranoid-schizoid and depressive positions adumbrated by Mrs. Klein. I have used the term "selected fact" to describe that which the psycho-analyst must experience in the process of synthesis. (s. 72)

*The selected fact* beskrives av Bion som en ide eller følelsesmessig opplevelse som evner å ha en samlende virkning på de avspaltede følelser i  $ps$ , og dermed bevirke en overgang til  $d$ . Bion nevner som eksempel på et slikt utvalgt faktum nettopp Kleins teori om posisjonene, og hvordan denne teorien ofte kan hjelpe oss med å få et mer samlet bilde av et komplekst, klinisk materiale<sup>28</sup>. I vårt

<sup>28</sup> Også denne eksempelbruken kan vel ses som et eksempel på Bions glede ved mentale saltomortaler.

eksempel kunne det utvalgte faktum kanskje sies å være utforskningen av de ødipale og depressive angster<sup>29</sup>.

I måten Bion arbeider med Kleins posisjoner, og ved å benevne skiftningene mellom dem for  $ps \leftrightarrow d$ , blir det tydeligere for oss at han anser denne oscilleringen som noe som pågår fra øyeblikk til øyeblikk i vårt mentale liv. Allerede hos Klein er dette et viktig poeng idet hun tar avstand fra en type fasetenkning som innebærer at man forlater en fase og trer inn i en ny, og at dette utviklingsmessige skrittet utgjør en stabil forandring. Hos Bion tas utviklingen i denne tenkningen et steg videre; vi strever i vår ubevisste fantasi fra øyeblikk til øyeblikk med å forholde oss til livet med den åpenhet og tillitsfullhet som den depressive posisjon innebærer, og hele tiden ligger den tilsynelatende tryggheten i  $ps$  på lur som en mulighet. I et slikt perspektiv blir det i en viss forstand en absurditet å snakke om ”å ha nådd den depressive posisjonen” eller liknende. Oscilleringen vedvarer gjennom livsløpet, men tyngdepunktene kan endres.

### *En bok om å forstå forståelsen – det epistemologiske. K*

Det har forhåpentligvis nå blitt tydeligere hvorfor jeg, inspirert av Meltzer, har valgt å behandle Bions arbeid under overskriften epistemologiske og ontologiske dimensjoner. Selv om vi ikke har sett så mye spesifikt på hvordan Bion omhandler begrepet K, kan vi si at alt til nå har handlet om nettopp K. Boken Learning er så å si skrevet under et banner med påskriften K. Det synes å være et grunnmotiv i Bions tenkning å undersøke hvordan mennesket forstår og forholder seg til sine livserfaringer, og hvordan sinnets utforming preges av hvordan dette skjer. Slik har Bion etter mitt skjønn kanskje også sagt noe grunnleggende om at sinnet er av en slik karakter at idet det arbeider på å forstå, *blir* det til et sinn. Lars Thorgaard (i Stokkeland, 2004) sier i grunnen det samme med figuren ”selvet skaper drømmen skaper selvet skaper drømmen...” Den måten sinnet forstår på, blir kjennetegnende for utformingen av sinnet selv. Sett slik, blir menneskesinnet et svært dynamisk fenomen. Dette får selvsagt viktige og omfattende vitenskapsfilosofiske implikasjoner.

Det at Learning handler om å forstå forståelsen skriver Bion om helt i starten: ”... to give some idea to the world that is revealed by the attempt to understand our understanding” (sst., s. v).

Vi kan vel også tenke at dette berører noe grunnleggende i tradisjonell psykiatrisk diagnostikk. I den mest grove inndeling i psykososer, borderline og nevrososer, betegner den jo også på et vis ulike grader av måter å forstå eller å misforstå virkeligheten på – fra den alvorlige psykosens grove realitetsbrist til de lette nevrosers milde selvbedrag. Jeg mener at vi også kan betrakte dette som grunnleggende i Meltzers verk. Den estetiske konflikten og begrepet klaustrum, kanskje Meltzers to mest sentrale og originale bidrag, kan begge sies å handle om hvordan vi møter verden idet vi prøver å forstå og erfare den. Vi ser f.eks. stadig oftere i Meltzers behandling av drømmemateriale fra hans senere tekster, at han prøver å vise *hvordan* sinnet arbeider like mye som *hva* det arbeider med; forståelsen rykker inn i sentrum.

Et illustrerende eksempel finnes i *Studies in extended metapsychology* der Meltzer (1986a, s. 84) beskriver en pasient som drømmer at han har en vegg full av fotografier – litt vage fotografier – som er festet til veggen med billedsiden inn og påført en kort billedtekst på baksiden. Meltzer (sst.) sammenstiller drømmen med beskrivelser av det som foregår i relasjonen mellom dem, og foreslår at drømmen viser noe om hvordan denne mannen periodevis forholder seg til virkeligheten: At han ofte ikke tar seg tid til å ”ta inn” inntrykkene og bearbeide dem med sin forestillingsevne, sin tenking og sine følelser, men i stedet raskt kategoriserer det han har opplevd med ord. Det er som

---

<sup>29</sup> Vi skal i del 2 om Klein se på hvordan hun knytter den depressive posisjon og ødipalsituasjonen tett sammen som to sider av samme sak.

om opplevelsene ikke får tid til å synke inn og modnes følelsesmessig i sinnet. I stedet for å lære av egne erfaringer, påstemples opplevelsene ferdige formularer. De vage eller uferdige sanseinntrykkene – i drømmen fremstilt som fotografier – blir ikke bearbeidet og utdypet i sinnet, men festes til veggen med billedsiden inn med ferdig, påklistrede verbale kategorier på baksiden. Vi kan si at drømmen, hvis Meltzers forslag til forståelse av den har noe for seg, sier noe om på hvilken måte denne mannen tar inn og forholder seg til sine opplevelser, hvordan de i sinnet omformes eller *transformeres*.

La meg nå, etter denne presentasjonen av Bions tanker om utvikling, drøfte noen mulige kritiske innvendinger knyttet til det noen vil se som en manglende empirisk forankring av teorien.

### *Om kritikken av at Bions og Meltzers bidrag er dårlig forankret empirisk*

Et spørsmål som vil ha meldt seg for enkelte lesere på dette stadiet går omtrent som følger: Hvorfor foretrekke Bions og Meltzers teorier om hvordan samspillet mellom spedbarn og mor bidrar til at spedbarnet blir i stand til å føle, tenke og danne symboler, fremfor andre teoretiske bidrag som fremsetter liknende modeller? Er ikke snarere noen av disse andre tradisjonene å foretrekke, fordi de åpenbart har en sterkere forankring til forskning og empiri?

Mitt svar vil være todelt:

1. Jo, det er mange ulike skoleretninger innenfor og utenfor psykoanalysen som har arbeidet med tilsvarende problemstillinger som dette. La meg nevne noen: Pionerene Réne Spitz og Anna Freud, samt ekteparet James og Joyce Robertson, var tidlig ute med studier som viste noen av de alvorlige konsekvensene av at kontakten mellom barn og foreldre er mangelfull. I Spitz' materiale (I Olsen & Kjøppe, 1996) var mortaliteten så høy som 40 % hos barn med alvorlig emosjonell deprivasjon, som ellers fikk nok mat og stell. John Bowlby (1994/1988), som skapte tilknytningsteorien, *attachment theory*, skrev sammen med Mary Ainsworth om viktigheten av *trygg tilknytning*, om en *trygg base* og om *indre arbeidsmodeller*. Forskningen på tilknytning har siden gitt omfattende, solid empiri som understøtter disse antagelsene. Peter Fonagy, Anthony Bateman, Mary Target og andre (for eksempel Fonagy m.fl. 2002) arbeider videre i disse empirisk forankrede tradisjonene med sitt *mentaliserings*begrep. Videre kan vi tenke på Donald Winnicotts (1958, 1965) uttrykk *holding* og *primary maternal preoccupation*, og hvordan Christopher Bollas (for eksempel 1987, 1989, 1992) senere har utdypet hans perspektiver. Franskmannen André Green (1983), inspirert av Bion og Winnicott, beskriver med sitt uttrykk *the dead mother* hvor skadelig det er når mors levende gjensvar på barnets impulser mangler. Utviklingspsykologen Daniel Stern (1985/1991) vektlegger sterkt muligheten for *affektiv inntoning*, at følelser gis et gjensvar hos en annen. Videre skriver han om *ways of being with*. The Boston Change Process Study Group (2010) har de siste årene sammen med Stern videreutviklet disse forskningsbaserte ideene. Allan Schore (2003a, 2003b) og Daniel Siegel (1999) er blant dem som har vist hvordan det emosjonelle samspillet mellom mor og barn konkret påvirker hjernens utvikling. Heinz Kohut (1977/1990) og selvpsykologene er opptatt av *selvobjekter* og om det livsnødvendige i at noen kan bekrefte ens opplevelser. Harry Stack Sullivan (1953/1997) skrev om *good-me*, *bad-me* og *not-me*: Det handler om måter vi opplever oss selv i møte med andre og om hvorvidt det er mulig å ha kontakt med egne følelser og å vise hvem vi er. Donnel Stern (1997), som arbeider i denne interpersonlige tradisjonen, utvider med sitt begrep *unformulated experience* disse perspektivene. Felles for alle disse forfatterne, og mange andre, er at man tenker seg at psykisk helse hviler på erfaringer av kontakt med trygge omsorgspersoner hvor det har vært mulig å vise, dele og snakke om følelser og tanker. *Alle disse tradisjonene synes å kunne enes om at det intime, emosjonelle samspillet mellom mor og barn er avgjørende for barnets utvikling*. Denne teoretiske pluralismen ser jeg ikke som et problem, men som en styrke: Det at så

mange ulike skoleretninger, med ulike metoder og begreper, har fokusert på viktigheten av det emosjonelle samspillet mellom foreldre og barn, gir en sterk indikasjon på hvor sentralt dette er. Jeg tror dette teoretiske mangfoldet er en fordel, og at mange av disse perspektivene kan utfylle hverandre. Det er som oftest snakk om bidrag som er komplementære, som virker gjensidig supplerende.

2. Likevel, vil noen si, hvorfor vektlegge Bions og Meltzers bidrag så sterkt som jeg gjør, når for eksempel Bowlbytradisjonen, Daniel Stern og medarbeidere, Allan Schore med flere, har så mye forskning og solid empiri å vise til? Bion og Meltzer skriver riktig nok utfra erfaringer fra terapier, altså en form for empiri, men viser ikke til laboratorieforsøk eller konkrete bilder av hjernen, slik disse andre forfatterne faktisk gjør. Svekker ikke dette Bions og Meltzers bidrag?

Nei, det mener jeg at det ikke gjør. Snarere befinner vi oss her paradoksalt nok ved en av styrkene hos Bion og Meltzer. Noe av svaret på det er som følger: Det man er i stand til å finne faste beviser og solid empiri for, befinner seg innenfor det som kan telles, måles og veies. Man må da basere seg på *adferd* – for eksempel barns bevegelser og minespill i for eksempel Ainsworths *strange situation* – eller *konkrete objekter*, som hjernen. Men selve det mentale; tanker, følelser, fantasier, er ikke håndfaste på denne måten, de lar seg ikke telle, måle eller veie. Tilknytningsforskningen og Daniel Sterns bidrag er utvilsomt meget verdifulle, men de har også sine begrensninger. Det er etter mitt skjønns vitenskapsfilosofisk naivt å tro at man kan telle, måle og veie selve det mentale. De i og for seg prisverdige bestrebelsene på empirisk forankring kan komme til å svekke fokuset på selve det mentale. Om det skjer, kan man komme i den situasjonen at man har solide resultater å vise til, men har mistet tak i det man egentlig skulle undersøke. Man står i fare for å utvikle en teori som i bunn og grunn er en avansert form for behaviorisme, der psyken ses som et forutsigbart produkt av omgivelsene, og der blikket for mennesket som meningssskapende vesen forsvinner. Ironisk nok kan en retning med navnet mentalisering ende opp med ikke å ha så mye å melde om selve det mentale, ikke ha noe særlig interessant å si om kjærlighet og hat, misunnelse og takknemlighet, oppriktighet og forstillelse. For meg ser det ut som om både mentaliseringstradisjonen og The Boston Change Process Study Group har en tendens til å underbelyse det ubevisste, psykiske liv og mennesket som meningsdannende vesen. Dette er i for seg ikke uventet om man har sterke ambisjoner om å forankre teorien i kvantitativ forskning og empiri. Igjen og igjen i Bions verk understreker han at det mentale er usynlig, det er ikke håndfast, det kan ikke tas på, luktes, ses, høres. Det er jo nettopp fenomener som har denne abstrakte karakteren Bions modeller forsøker – og etter mitt skjønns greier – å si noe om. Å kritisere Bion for å ha en manglende empirisk forankring (for eksempel Jørgensen, 2002, s. 189) tyder på at man ikke har forstått disse distinksjonene. Jeg tror at dette er en ganske utbredt misforståelse, og den har svært uheldige kliniske konsekvenser. Det ser for meg ut som om to ringvirkninger av denne vitenskapsfilosofiske forvirringen er at man har en tendens til å glemme bort kunnskapene om kraften av overføringsfenomenet, og at man kan komme til å forveksle nivået mellom hjerne og sinn. Disse perspektivene vender jeg tilbake til i kap. 5, del 4.

I det neste kapitlet vil jeg utdype hvordan Bion vektlegger det mentale, og at han understreker at dette mentale kun kan gripes via pasientens og terapeutens subjektivitet. Dette perspektivet baner veien for Meltzers estetiske dimensjon.

## Kapittel 2. Det mentale liv lar seg ikke telle, veie eller måle. Mer om epistemologi, vitenskapsfilosofi og metode.

Bion arbeider videre med materialet fra *Learning* i sine neste tre bøker; *Elements of psychoanalysis* (1963), *Transformations* (1965) og *Attention and interpretation* (1970). Som titlene *elementer* og *transformasjoner* antyder, dreier det seg om refleksjoner over den psykiske realitet, hvordan inntrykk, følelser og tanker gjennomgår omdannelser i vårt indre liv som enten kan bringe oss nærmere eller lengre bort fra virkeligheten. I den siste boken i tetralogien – som siden ble samlet i ett bind under tittelen *Seven servants* – er det særlig analytikers rolle Bion behandler, samt begrepet O. Her utdypes tankene fra en tidligere artikkel (Bion, 1967a) om at analytiker må arbeide uten minne og begjær for å kunne ta del i de følelsesmessige realitetene som analysanden strever med å forholde seg til. Igjen og igjen i disse bøkene understreker Bion poenget om at de realitetene psykoanalysen arbeider med er mentale og usynlige, de lar seg ikke telle, måle eller veie. Analytiker må anvende seg selv og sitt eget følelsesliv som instrument. Dette setter henne på strekk, det gjør arbeidet emosjonelt krevende og uforutsigbart.

Jeg vil ikke lage noen detaljert gjennomgang av disse verkene, enn si resten av Bions forfatterskap, slik jeg gjorde med *Learning*. I stedet vil jeg trekke ut noen poenger som særlig handler om den psykiske realitet og noen vitenskapsfilosofiske tema. Jeg vil særlig hente eksemplene fra *Attention and interpretation* (Bion, 1970)<sup>30</sup>, der jeg synes det epistemologiske blir særskilt presist formulert. Dette blir et viktig utgangspunkt når jeg i kapittel 5, del 4 vil reflektere rundt begrensninger og styrker ved Kleins, Bions og Meltzers vitenskapsfilosofiske posisjon og trekke noen linjer til andre posisjoner i samtidens psykoanalyse. I kapitlet som følger her vil jeg starte med å prøve å innkretse Bions begrep O. Jeg vil også se kort på hans F.

### *O – første forsøk.*

I psykoanalytikerens konsultasjonsværelse har vi en situasjon der to mennesker er stilt overfor hverandre i et møte. Bion (1965) hevder at den *væren* som denne situasjonen utgjør aldri fullt ut kan erkjennes, det vil alltid være en uoverstigelig kløft mellom *væren* og *viten*:

The belief that reality is or could be known is mistaken because reality is not something which lends itself to being known. It is impossible to know reality for the same reason that makes it impossible to sing potatoes; they may be grown, or pulled, or eaten, but not sung. Reality has to be "been": there should be a transitive verb "to be" expressly for use with the term "reality". (s. 148)

Bion kaller denne *væren* for O, og peker på likheten med Kants begrep *das Ding an sich*, det vi ikke kan få fullt kjennskap om. Kant var vel særlig opptatt av at vi ikke helt kunne vite noe fullt ut om de ytre tingene, kun om våre sansninger av dem. I psykoanalysen er det ikke så mye de ytre tings utilnærmelighet, som de indre og ubevisste fenomener man har vært opptatt av. Disse fenomenene kan ikke gripes som konkrete objekter, men de eier like fullt realitet. Måten vi nærmer oss disse fenomenene på, sier Bion, er at vi skaper bilder, fortellinger, språklige fremstillinger etc., av det vi oppfatter av denne *væren*; vi omformer og omdanner – transformerer – *værensstoffet*. Bion er opptatt av hvordan vi kan si noe om det vi ikke kan smake, lukte, ta på, se eller høre. Han viser oss

---

<sup>30</sup> Heretter kalt *Attention*.



at psykoanalysen arbeider med fenomener vi ikke kan stille frem for oss som konkrete objekter og undersøke som noe håndfast. Som vi så i kapittel 1 kan han spørre slik:

The milk, we may assume with a degree of conviction we cannot feel about love, is received and dealt with by the alimentary canal; *what receives and deals with love?* (Bion, 1962b, s. 33, min uth.)

For example, when the mother loves the infant, what does she do it with? (sst., s. 35)

The senses may be able in a state of fear and rage to contribute data concerning the heart-beat, and similar events peripheral, as we see it, to an emotional state. *But there are no sense-data directly related to psychic quality, as there are sense-data directly related to concrete objects.* (sst., s. 53, min uth.)

At de fenomenene psykoanalysen interesserer seg for, ikke lar seg undersøke objektivt, betyr ikke at de ikke eksisterer eller at de unndras kategoriene sannhet og usannhet. Fenomener som kjærlighet, hat, takknemlighet, misunnelse, oppriktighet, løgn, mot, redsel m.m., eier sannelig realitet! Og vi har sett hvordan Bion hevder at det å forholde seg sant til disse fenomenene er et vilkår for sinnets vekst. Han betegner altså denne realiteten for O, og understreker at vi lik Kants *Ding an sich* ikke kan få absolutt sikker viten om den. Men hva slags O er det Bion snakker om? La oss se på et sitat:

In psycho-analysis any O not common to analyst and analysand alike, and not available therefore for transformation by both, may be ignored as irrelevant to psycho-analysis. Any O not common to both is incapable of psycho-analytic investigation; any appearance to the contrary depends on a failure to understand the nature of psycho-analytic interpretation. (Bion, 1965, ss. 48-49)

Hvis jeg forstår Bion rett her, er det slik at det psykoanalytikereren må forholde seg til, er den O, den væren, som finner sted mellom henne og pasienten i konsultasjonsværelset. Det er det eneste vi har direkte tilgang til. Samtidig presiserer Bion at selv om vi *er* O, kan vi altså ikke ha full *kunnskap* om O. Det vi har kunnskap om er *transformasjoner* av O, avledninger. Bion betegner prosessen der O gjennomgår en transformasjon, for T $\alpha$ , og det ferdige produkt, for T $\beta$ . Summen av disse betegnes simpelthen T. Videre peker han på at T vil være forskjellig hos analytiker og pasient, og benevner disse henholdsvis Ta og Tp. Som med tidligere slike tegngivings-prosedyrer hos Bion, mener jeg det er mest hensiktsmessig å anse dette som didaktiske grep: Hva er det Bion prøver å si gjennom dette? Jo, at vi i sinnet omformer vår væren, og at vi kan gjøre dette på måter som dels bringer oss tettere på realitetene, lar oss sanse dem sterkere og sannere, dels på måter som fjerner oss fra virkeligheten eller forvrenger den. Disse innsiktene får store konsekvenser for synet på hva slags vitenskap psykoanalysen er. Hvis vi ikke kan si noe helt objektivt om O, hva slags status har da T? Er det *dig* og *forbannet løgn*?

*Psykoanalysen undersøker det mentale liv, et fenomen som ikke kan telles, måles eller veies*

Det første kapitlet i *Attention* (Bion, 1970), *Medicine as model*, starter slik:

Most people think of psycho-analysis, as Freud did, as a method of treatment for a complaint. The complaint was regarded as similar to a physical ailment which, when you know what it is, has to be treated in accordance with the rules of medicine. The parallel with medicine was, and still is, useful. But as psycho-analysis has grown so it has been seen to

differ from physical medicine until the gap between them has passed from the obvious to the unbridgeable. (s. 6)

Bion hevder altså at selv om psykoanalysen ofte har blitt sett på som en gren av medisinen, er det nå blitt tydelig at det er uoverstigelige forskjeller mellom disse disiplinene. Hvorfor? Han fortsetter noen linjer under:

In physical medicine the patient may have a pain in his chest for which he can go to his doctor. To him he can explain its nature and its history and from him he can receive instructions to undergo further examination, say, by X-rays or microscopy, or certain forms of treatment. Or so it appears; later we may have reason to question this account. For the present it will serve to point the divergence of physical medicine and psycho-analysis.

Suppose the patient complained not of physical but of mental pain; no one doubts the existence of anxiety or sees any incongruity in seeking help to cure it. We find it necessary to differentiate between the pain of a broken leg and the pain, say, of bereavement; sometimes we prefer not to, but exchange mental for physical pain and vice versa.

Physician and psycho-analyst are alike in considering that the disease should be recognized by the physician; in psycho-analysis recognition must be by the sufferer too. (sst., ss. 6-7)

Bion viser altså at mens legen kan forholde seg til objektive tegn, som et røntgenbilde eller et mikroskopifunn, kan psykoanalytikerene ikke støtte seg til slike:

The point that demonstrates the divergence most clearly is that the physician is dependent on realization of sensuous experience in contrast with the psycho-analyst whose dependence is on experience that is not sensuous. The physician can see and touch and smell. The realizations with which a psycho-analyst deals cannot be seen or touched; anxiety has no shape or colour, smell or sound. For convenience, I propose to use the term 'intuit' as a parallel in the psychoanalyst's domain to the physician's use of 'see', 'touch', 'smell', and 'hear'. (sst., s. 7)

Legen kan forlite seg på sine sanser, det kan ikke psykoanalytikerene. Det han undersøker kan ikke luktes, høres eller berøres; angst og sorg har hverken farge, lukt eller lyd. Bion foreslår analytikers intuisjon som en parallell til det legen ser, berører, lukter og hører. Han skriver videre at i den psykoanalytiske situasjonen holder det ikke at legen gjenkjenner lidelsen, også den som lider må delta. Han utdyper dette aspektet:

The physician considers recognition of the pain subordinate to its cure; the psycho-analyst's view is expressed by Doctor Johnson's letter to Bennet Langton: 'Whether to see life as it is, will give us much consolation, I know not; but the consolation which is drawn from truth, if any there be, is solid and durable; that which may be derived from error must be, like its original, fallacious and fugitive.' (sst., s. 7)

Mens legen kan anse påvisningen av smerten som underordnet det å behandle den, stiller det seg annerledes i psykoanalysen; her er det å sanne smertens årsak i seg selv potensielt vekstfremmende. Som vi har sett er det et av Bions grunnmotiver at det å forholde seg sant til livet, vil kunne bidra til sinnets modning, mens løgn virker utarmende. Her finner han støtte i et slikt syn hos litteraten Samuel Johnson.

Før vi går videre vil jeg forsøke å møte en mulig innvending hos leseren: Selv om angst ikke kan ses, høres eller berøres, finnes det da objektive tegn som legen kan registrere, for eksempel forhøyet

respirasjonsfrekvens og hjerterytme, økt svetting? Ja, i dag har vi også tilgang på avansert billedfremstilling av hjernen som PET-scans og fMRI. Bion møter denne innvendingen senere i boken, bl.a. i det følgende sitatet:

The central phenomena of psycho-analysis have no background in sense data. Even the signs that accompany anxiety, for example increased respiration, would be more appropriate to smelling a danger, if that danger had a scent and our olfactory powers were well developed, than to detecting an endo-psycho-phenomenon. An apparatus that might be useful where a danger is sensible is useless or obstructive when the danger derives from a background that is mental and not sensible. (sst., s. 57)

Og igjen:

The realities with which psycho-analysis deals, for example fear, panic, love, anxiety, passion, have no sensuous background, though there is a sensuous background (respiratory rate, pain, touch, etc.) that is often identified with them and then treated, supposedly scientifically. What is required is not a base for psycho-analysis and its theories but a science that is not restricted by its genesis in knowledge and sensuous background. It must be a science of at-one-ment. It must have a mathematics of at-one-ment, not identification. There can be no geometry of 'similar', 'identical', 'equal'; only of analogy. (sst., s. 89)

Bion viser at selv om fenomener som angst, kjærlighet, frykt m.m. kan *ledsages* av sansbare, objektive funn som for eksempel økt respirasjonsfrekvens, er ikke disse ledsagefenomenene *i seg selv* angst, kjærlighet, frykt etc. Det å behandle disse ledsagefenomenene identisk med de mentale, kan kun gi oss et skinn av vitenskapelighet. Bion hevder her at psykoanalysen ikke kan basere seg på et slikt objektivt fundament – fordi det altså ville være å lure seg selv og å gi et inntrykk av vitenskapelighet som det ikke er grunnlag for. Disse perspektivene vender jeg tilbake til og utdyper i kapittel 5, del 4.

Men hva trengs da? Det som fordres av psykoanalysen er at den blir ”*a science of at-one-ment*”! Hva menes? At psykoanalysen må bli ett med sitt objekt? I en viss forstand er det dette med å-bli-ett-med som Attention handler mest om. I denne boken reflekterer Bion over de følelsesmessige belastningene og den usikkerheten som denne epistemologiske posisjonen innebærer: At analytiker ikke kan stille seg utenfor sitt undersøkelsesobjekt, men må ta del i angsten, forvirringen og andre ubearbejdede følelser – *a science of at-one-ment*. Og han stiller store krav til den holdningen analytiker må tilstrebe for å bli mottagelig for disse følelsene og det uventede i situasjonen. Han fordrer at vi stiler mot å arbeide uten minne, begjær og forståelse (Bion, 1970, s. 47). Slik sett gjentas og radikaliseres Freuds poenger fra den viktige artikkelen *Råd til legen ved den psykoanalytiske behandling* fra 1912, der Freud bl.a. skriver om at analytiker må tilstrebe å arbeide med en jevnt svevende oppmerksomhet, *gleichschwebende Aufmerksamkeit*.

At den psykiske realitet er usynlig, ikke kan telles, måles eller veies, kommer særskilt klart frem i Attention, for eksempel i disse sitatene:

Envy is typical of other elements of the personality in that everyone would be prepared to admit its existence. Yet it does not smell; it is invisible, inaudible, intangible. It has no shape. (Bion, 1970, s. 54)

Dream-like memory is the memory of psychic reality and is the stuff of analysis. That which is related to a background of sensuous experience is not suitable to the phenomena of mental

life which are shapeless, untouchable, invisible, odourless, tasteless. These psychically real (in the sense of belonging to psychic reality) elements are what the analyst has to work with. (sst., s. 70)

*Dream-like memory...is the stuff of analysis!* Kan det sies tydeligere, enklere? Likevel gjør ikke dette i følge Bion psykoanalysen til en ikke-vitenskapelig disiplin, men det gjør den til en vitenskap på andre premisser:

This does not mean that the psycho-analytic method is unscientific, but that the term 'science', as it has been commonly used hitherto to describe an attitude to objects of sense, is not adequate to represent an approach to those realities with which 'psycho-analytical science' has to deal. Nor is it adequate to represent that aspect of the human personality that is concerned with the unknown and ultimately unknowable – with O. (sst., s. 88)

Den "psykoanalytiske vitenskap" – Bion setter det i hermetegn – befatter seg med noe som ikke er sansbart, ja, i siste ende ikke erkjennbart, det Bion kaller O.

Hvorfor stresser jeg dette poenget så sterkt? Hvorfor presentere så mange sitater som varierer det samme temaet? Det skyldes at jeg mener at det er en sterk tendens i samtidens psykoanalyse og psykoanalytiske psykoterapi til å overse dette grunnleggende poenget, og at denne feilen får omfattende og alvorlige konsekvenser. Det at vi i dag har langt bedre apparatur til å måle fysiologiske parametre og adferd (MRI, PET-scan, videoopptak, etc.) enn de man hadde på den tiden da dette ble skrevet, på 1960-tallet, endrer ingen ting hva gjelder gyldigheten av de vitenskapsfilosofiske argumentene til Bion. Vi trenger en filosofisk refleksjon her for ikke å gå helt galt i byen, avansert apparatur er ikke nok. Dette ble berørt mot slutten av det forrige kapitlet, og jeg vil som nevnt utdype disse poengene i kap. 5, del 4.

Før jeg ser nærmere på hva Bion (sst.) mener med sitt O, vil jeg forsøke å vise begrepets nærhet til det mentale som vi undersøker her:

The psycho-analyst and his analysand are alike dependent on the senses, but psychic qualities, with which psycho-analysis deals, are not perceived by the senses but, as Freud says, by some mental counterpart of the sense organs, a function that he attributed to consciousness. Without wishing to discard this possibility I prefer to consider it as an open question and substitute a more general postulate which I represent by O. To put it in more popular terms, I would say the more 'real' the psycho-analyst is the more he can be at one with the reality of the patient. Conversely, the more he depends on actual events the more he relies on thinking that depends on a background of sense impression. (s. 28)

O har å gjøre med noen mentale realiteter som vi kun kan *være*, ikke erkjenne. O er også nært knyttet til det som kalles psykisk realitet, selv om en kanskje kan savne en nærmere avklaring hos Bion for forholdet disse begrepene imellom. La meg nå se om det lar seg gjøre å sirkle inn begrepet O noe nærmere.

### *O – andre forsøk*

Den danske filosof Ole Fogh Kirkeby (2005) skriver om sin monografi; *Eventum tantum – begivenhedens ethos*, at den

... er et forsøgg på at spidde begivenheden på tankens sommerfuglenål, vel vidende, at det kan man ikke. For selvom begivenheden er det, hele vores liv handler om, og vi eksisterer i kraft av "det, der sker", findes begivenheden ikke. Den unslipper al erfaring, og dermed enhver erkendelse. (fra baksideteksten)

Som Fogh Kirkebys *eventum tantum* – den store begivenhet – synes også Bions O å unnslippe enhver erkjennelse, og det er mye som taler for at O er i nær slekt med den filosofiske tradisjons begrep begivenhet, for eksempel som Heideggers (1973) *Das Ereignis*. Heidegger vil jeg vende tilbake til i del 3, her skal bare antydes at Bion synes å ha mye å tilføre filosofien, og det kan kun undre at han synes så godt som ukjent i disse miljøer – i likhet med store deler av moderne psykoanalytisk tenkning forøvrig.

Det er verdt å bemerke at ulikt Bions andre en-bokstavs begreper, som K, H og L, synes ikke O knyttet til et spesifikt ord. Hvorfor valgte han da nettopp bokstaven o? Kan det ha noe med formen å gjøre; en sirkel – og dermed uendelig og uavsluttet? Kan det gi assosiasjoner til det buddhistiske *om* – Bion tilbrakte sine første år i India? Er det knyttet til tallet 0, intet? Er det o for origo, senteret i koordinatsystemet, eller o for det ontologiske, det værende?

Det spørsmålet får stå ubesvart, la oss heller se hvordan Bion (1970) beskriver O i Attention:

I shall use the sign O to denote that which is the ultimate reality represented by terms such as ultimate reality, absolute truth, the godhead, the infinite, the thing-in-itself. O does not fall in the domain of knowledge or learning save incidentally; it can be 'become', but it cannot be 'known'. It is darkness and formlessness but it enters the domain K when it has evolved to a point where it can be known, through knowledge gained by experience, and formulated in terms derived from sensuous experience; its existence is conjectured phenomenologically. (s. 26)

O betegner altså den fundamentale realitet, og representeres ved begreper som absolutt sannhet, guddommen, det uendelige, tingen-i-seg-selv. Om ikke dette er klart avgrensede definisjoner, gir det mange assosiasjoner. Og det er vel nettopp poenget, hvordan kan man klart definere det i prinsippet undefinerbare? O faller nemlig ikke innenfor kunnskapens domene, det kan ikke erkjennes, bare være. Bion beskriver O som noe mørkt og formløst. Idet man har vært/erfart O, kan det dannes avskygninger eller sansebaserte metaforer som gjør at vi kan tenke *om* O. Men vi kan ikke erkjenne O selv:

It stands for the absolute truth in and of any object; it is assumed that this cannot be known by any human being; it can be known about, its presence can be recognized and felt, but it cannot be known. It is possible to be at one with it. That it exists is an essential postulate of science but it cannot be scientifically discovered. No psycho-analytic discovery is possible without recognition of its existence, at-one-ment with it and evolution. The religious mystics have probably approximated most closely to expression of experience of it. Its existence is as essential to science as to religion. Conversely, the scientific approach is as essential to religion as it is to science and is as ineffectual until a transformation from K → O takes place. (sst., s. 30)

I dette sitatet ser vi igjen at O ikke kan erkjennes fullt ut, men vi kan gjenkjenne og føle dets nærvær: Vi kan være ett med O. Vitenskapen kan postulere O's eksistens, men aldri gripe O i seg selv.

Videre hevder Bion her noe han vil forfølge nøye i Attention: Ingen psykoanalytisk oppdagelse kan finne sted uten å være ett med O og dets utfoldelse/utvikling. Vi ser også at Bion flere ganger trekker inn eksempler fra mystikere og religiøs praksis. Dette har utvilsomt bidratt til oppfatningen av at den sene Bion er en tåkefyrste som rotet seg borti religion og mystisisme. Uten å underkjenne muligheten for at Bion kan ha hatt en genuin interesse for religion og mystikernes erfaringer, er det her nødvendig å rydde tilside denne misforståelsen. Igjen og igjen understreker Bion at han *undersøker den virkeligheten som finner sted i psykoanalytikerens konsultasjonssvarelse*. Matematiske, kjemiske, litterære, musikalske, religiøse og mystiske analogier er nettopp dette; *analogier*. For eksempel sier han: "Some psycho-analytic tensions appear in a simpler, less disguised form if we use *as a model* the impact of the thought of Jesus on the Jewish group and on later religious institutions" (sst., s. 83, min uth.).

Dette er en viktig avklaring når vi det følgende vil se på ytterligere sitater der Bion utdyper hva han mener med begrepet O. Igjen ser vi at han griper til religiøse og skjønnlitterære praksiser for å finne gode analogier:

There is a 'thing-in-itself', which can never be known; by contrast, the religious mystic claims direct access to the deity with whom he aspires to be at one. Since this experience is often expressed in terms that I find it useful to borrow, I shall do so, but with a difference that brings them closer to my purpose. The penumbra of associations is intended to help those who look for my meaning.

In any object, material or immaterial, resides the unknowable ultimate reality, the 'thing-in-itself'. Objects have emanations or emergent qualities or evolving characteristics that impinge upon the human personality as phenomena. Of these qualities the personality may be consciously or unconsciously aware; they differ from the ultimate reality.

'Ultimate reality' is a term with a penumbra of associations, which makes it psychologically helpful, but this fact makes it unsuitable to represent something that by definition is unknowable. The same objection applies to the term 'godhead'. Meister Eckhart expresses his sense that the godhead evolves to a point where it becomes apprehensible by man as the Trinity.

By contrast the godhead is formless and infinite. Milton expresses a similar idea in the description of the world of waters dark and deep which has been 'won from the void and formless infinite', though here the emphasis is less on the evolution characteristic of the godhead and more on the capacity of the apprehending object to apprehend. (sst., ss. 87-88)

Platon med sin formlære spøker i bakgrunnen i dette sitatet. Platon blir en viktig filosof for Bion og Meltzer fordi han var den første i vår vestlige tradisjon, og kanskje også den fremste, i å undersøke og reflektere over fenomener som er usynlige, men like fullt virkelige. Det er blitt sagt om hans filosofi at den forsøker å redde fenomenene (Schanz, 2000, s. 25) Dette er en tråd jeg tar opp igjen i del 3, her får det rekke med dette sitatet for å vise at Bion trekker inn Platon i tenkningen sin:

The Platonic theory of Forms and the Christian dogma of the Incarnation imply absolute essence which I wish to postulate as a universal quality of phenomena such as 'panic', 'anxiety', 'fear', 'love'. In brief, I use O to represent this central feature of every situation that the psycho-analyst has to meet. With this he must be at one; with the *evolution* of this he must identify so that he can formulate it in an interpretation. Certain states of mind obstruct this and of them I shall say more later. (sst., s. 89)

I slutten av dette sitatet peker Bion på noe som etterhvert er blitt klarere i løpet av denne undersøkelsen av det mentale og O som psykoanalysens erfaringsområde: Analytiker må på et vis *bli O* for å kunne utføre sitt fag. Det skal vi nå se nærmere på.

### *Becoming O*

Hvis det er slik at psykoanalysen undersøker det mentale liv, den psykiske realitet og det Bion kaller O, og hvis det er slik at denne O ikke kan erkjennes, kun være, ja, da er det jo på en måte en logisk konsekvens at analytiker må *bli ett med O*, eller *becoming O*:

The analyst must focus his attention on O, the unknown and unknowable. The success of psycho-analysis depends on the maintenance of a psycho-analytic point of view; the point of view is the psycho-analytic vertex; the psycho-analytic vertex is O. With this the analyst cannot be identified: he must *be* it.

Every object known or knowable by man, including himself, must be an evolution of O. It is O when it has evolved sufficiently to be met by K capacities in the psycho-analyst. He does not know the 'ultimate reality' of a chair or anxiety or time or space, but he knows a chair, anxiety, time, and space. In so far as the analyst becomes O he is able to know the events that are *evolutions* of O.

Restating this in terms of psycho-analytic experience, the psycho-analyst can know what the patient says, does, and appears to be, but cannot know the O of which the patient is an evolution: he can only 'be' it. He knows phenomena by virtue of his senses but, since his concern is with O, events must be regarded as possessing either the defects of irrelevancies obstructing, or the merits of pointers initiating, the process of 'becoming' O. (sst., s. 26)

På dette punktet begynner det kanskje å demre for Bions lesere, at under alt snakket om O, den ultimate realitet, guddommen, mystikere og Milton-sitater om tomhet og det formløse uendelige, befinner det seg innsikter som vil være ytterst relevante – og til dels ubehagelige – for hans daglige, kliniske praksis. For herfra er det ikke langt til for eksempel spørsmålet om hva som kan være avgjørende for hvordan og når analytiker kommer frem til sine fortolkninger. Neste linje i sitatet handler om dette:

Yet interpretations depend on 'becoming' (since he cannot know O). The interpretation is an actual event in an evolution of O that is common to analyst and analysand. A fallacious but helpful description (...) is that the practising analyst must wait for the analytic session to 'evolve'. He must wait not for the analysand to talk or to be silent or to gesture, or for any other occurrence that is an actual event, but for an evolution to take place so that O becomes manifest in K through the emergence of actual events. (sst., ss. 26-27)

Bion hevder her at analytikers tolkninger må komme som en følge av at de så å si fødes ut av det å være nærværende overfor analysanden. Det er som Bion sier at analytiker for en stund bare må være tilstede og vente, og at det i denne tilsynelatende passiviteten – men kun tilsynelatende – kan gro frem en erkjennelse; det han kaller utvikling av O til K. Picasso skal ha sagt at "jeg leter ikke, jeg finner". Det er som om Bion parafraserer Picasso og sier: "Du leter, det ubevisste finner." Det begynner også å demre for leseren at hvis dette er sant, så er det på mange måter en ubehagelig sannhet. Det innebærer at det ikke nytter å vinne raske innsikter ved hjelp av tanken, uten at disse vokser frem gjennom en prosess som innebærer å føle noe av det samme som det analysanden strever med. Et viktig begrep hos Bion i denne sammenhengen, som etter mitt skjønn er underbelyst

i sekundærlitteraturen, er F. Gjennom F – tro, eller tillit – kan det kanskje bli mulig for analytiker å ha tillit til at det er mulig å romme de følelsene som er i rommet, at det å bli ett med O er mulig.

## F

Jeg har valgt å oversette F til tillit snarere enn tro, men F kan jo egentlig ikke oversettes: F er F! Som vi så var nettopp dette hensikten med å bruke slike tegn; å fristille meningen litt fra de ordene vi allerede kjenner. Nå kan *faith* både ha betydningene tro og tillit på norsk. Slik jeg leser Bion ligger ordet tillit nærest til det han beskriver, selv om vi også bør ta med oss betydningen tro, som et bakteppe.

F lanseres først i Attention, men kanskje er det et nyttig begrep å ha med seg også når vi studerer tidligere verker av Bion. En kan spørre seg om ikke det nettopp er en form for tillit som gjør at foreldre er i stand til å utføre de krevende og sofistiserte mentale operasjoner overfor sitt spebarn, som Bion allerede i Learning hadde beskrevet med begreper som reverie, containment og alfa-funksjon. Kanskje er det riktig å si at det å være foreldre ofte innebærer å måtte stole på at man vil forstå hva barnet trenger, enten det dreier seg om kroppslige eller mentale behov, og at dette i grunnen innebærer å ha tillit til livet.

Som vi har sett på ovenfor i dette avsnittet, har jeg prøvd å vise at selv om F har sterke konnotasjoner til det religiøse felt, må vi forsøke å se hvordan Bion bruker begrepet innenfor en psykoanalytisk ramme:

My last sentence represents an ‘act’ of what I have called ‘faith’. It is in my view a *scientific statement* because for me ‘faith’ is a *scientific state of mind and should be recognized as such*. (sst., s. 32, min uth.)

An ‘act of faith’ is peculiar to scientific procedure and must be distinguished from the religious meaning with which it is invested in conversational usage; it becomes apprehensible when it can be represented in and by thought. (sst., ss. 34-35)

Slik introduseres begrepet F:

It may be wondered what state of mind is welcome if desires and memories are not. A term that would express approximately what I need to express is ‘faith’ — faith that there is an ultimate reality and truth — the unknown, unknowable, ‘formless infinite’. This must be believed of every object of which the personality can be aware: the evolution of ultimate reality (signified by O) has issued in objects of which the individual can be aware. The objects of awareness are aspects of the ‘evolved’ O and are such that the sensuously derived mental functions are adequate to apprehend them. For them faith is not required; for O it is. The analyst is not concerned with such sensuously apprehended objects or with knowledge of such objects. Memories and desires are worthless but inevitable features that he encounters in himself as he works. He *is* concerned with these objects in his analysand because he is concerned with the working of the analysand's mind. (sst., ss. 31-32)

F knyttes til det å ha tillit til at det finnes en absolutt virkelighet og sannhet, det ukjente, ikke-erkjennbare, ”formløse uendelige” – og at denne virkeligheten er til å bære. F blir et vilkår for at analytiker kan bli ett med O, og således den andre siden av det å klare seg uten minne og begjær:



The 'act of faith' (*F*) depends on disciplined denial of memory and desire. A bad memory is not enough: what is ordinarily called forgetting is as bad as remembering. It is necessary to inhibit dwelling on memories and desires. They are two facets of the same thing: both are composed of elements based on sense impressions; ... (...) *The more the psycho-analyst occupies himself with memory and desire the more his facility for harbouring them increases and the nearer he comes to undermining his capacity for F.* (sst., s. 41, min uth.)

Her ser vi tydelig den nære forbindelsen mellom det å arbeide *uten* minne og begjær, men *med* *F*. Bion skriver at det å være opptatt av hva som er sagt og ikke (et eksempel på bruk av minne), eller hva vi ønsker å oppnå med behandlingen (et eksempel på begjær), det hindrer oss i å være nærværende og å ta inn over oss opplevelsen i nuet. Særsilt vanskeliggjør det muligheten for å oppleve det som ikke er sansbart, de mentale akter som vi ikke kan knytte direkte til det vi kan høre, se, lukte eller berøre.

Med *F* har Bion antydnet mer av hva slags holdning analytiker bør tilstrebe for å bli ett med *O*, og dermed kunne formulere noe nytt om pasientens mentale liv, noe han ikke visste før dagens time. Bion bruker her også betegnelsen "aspekter ved personligheten" om dette ikke-sansbare mentale. I foredragene fra 70-årene kommer Bion gjentatte ganger inn på at begreper som *the mind*, *the personality*, *the character* alle er fattige ord for det vi vil benevne.

En betegnelse som også synes nært knyttet til det Bion kaller *F*, er intuisjon. For meg ser det ut som intuisjon er et svært sentralt begrep i Bions tenkning. Kun ved et par anledninger utdyper Bion (sst.) hva han mener med intuisjon:

For convenience, I propose to use the term 'intuit' as a parallel in the psychoanalyst's domain to the physician's use of 'see', 'touch', 'smell', and 'hear'. (s. 7)

For any who have been used to remembering what patients say and to desiring their welfare, it will be hard to entertain the harm to analytic intuition that is inseparable from any memories and any desires. (sst., s. 31)

I det første sitatet blir intuisjonen foreslått som å være analytikerens parallell til legens sansning. I det andre sitatet peker Bion på at minne og begjær hemmer analytikers mulighet til å bruke sin intuisjon. Dette er mer en form for negative definisjoner, men det peker på hvor tett knyttet bruken av intuisjon og *F* er til fraværet av minne og begjær. Intuisjon knyttes også nært til vår evne til å gjøre presise observasjoner. Observasjon er også et ord som sjeldent forekommer i *Attention*, selv om et viktig tema i boken er hvordan vi kan bli i stand til å gjøre bedre observasjoner.

I am concerned with developing a mode of thought which is such that a correct clinical observation can be made, for if *that* is achieved there is always hope of evolution of the appropriate theory. Defective observation means that a correct interpretation is an accident. (sst., s. 44)

Det å utvikle en tenkning som hjelper oss å kunne legge til rette for å gjøre presise observasjoner er helt avgjørende for Bion! Først når vi har gjort gode observasjoner, kan vi gi korrekte tolkninger og utvikle en passende teori. Dog, bemerker Bion, psykoanalysens observasjonsmetode synes å være av en slik art at målet for våre observasjoner, analysandens mentalitet, *utvider seg* idet analysen pågår. Selve denne aktiviteten synes, i heldigste fall, å bevirke en vekst av sinnet som gjør at en endelig og avsluttet analyse blir en selvmotsigelse:

The domain of personality is so extensive that it cannot be investigated with thoroughness. The power of psycho-analysis demonstrates to any practising psycho-analyst that adjectives like 'complete' or 'full' have no place in qualifying 'analysis'. The more nearly thorough the investigation, the clearer it becomes that however prolonged a psycho-analysis may be it represents only the start of an investigation. *It stimulates growth of the domain it investigates.* (sst., s. 69, min uth.)

Analysen stimulerer veksten av det feltet den undersøker! Lars Thorgaard (pers. kom., 2002) lekte seg av og til med figuren: *Selvet skaper drømmen skaper selvet...* Det menneskelige sinn rommer en uendelighet av muligheter, det er ikke et apparat som er ferdig og avsluttet. Bion (1990) påpeker dette i et foredrag, at det vi tenker og erfarer forandrer oss:

That will not only have an effect on what he has seen, but he himself may never be the same again. The universe in which he lives is the same as ever, but *he* will have changed. If I can see this happen with two or three people I can have a theory that learning something or seeing something with his eyes and his intuition can affect the growth of the individual. (s. 39)

Attention handler mye om psykoanalytikerens og hva som kreves av henne. Etterhvert utover i boken blir det tydeligere at disse kravene ikke minst handler om følelsesmessige anstrengelser. Disse anstrengelsene synes knyttet til at analytiker må leve seg inn i analysandens ofte ubearbejdede og smertefulle følelser, og at hun må gjøre dette alene, uten å kunne lene seg på ferdige oppskrifter og kjente tricks. Videre hevder Bion (1970) at det å befordre en forandring hos analysanden også vil innebære en forandring i hennes eget sinn, og at slike forandringer alltid vil ha noe overveldende og katastrofalt ved seg, han bruker betegnelsen *catastrophic change* (s. 91).

En konsekvens av de epistemologiske refleksjonene Bion utvikler i tetralogien, er at psykoanalysen nærmer seg kunstens verden på den måten at også den trenger et språk for å beskrive følelser, stemninger, fornemmelser – det Welhaven kalte *det uutsigelige*. Dette leder frem til Meltzers prioritering av en estetisk dimensjon i psykoanalysen.

### *Mening, uendelighet og det estetiske. Psykoanalysens vei til det mentale*

Meltzer beskriver at det er en bevegelse i Bions verk, en bevegelse som har stor betydning for synet på hva slags aktivitet psykoanalysen utgjør. Meltzer (1978a) peker på at Bion i økende grad henviser til kunstneriske og religiøse disipliner for å undersøke hva psykoanalyse er. Han (Meltzer, 1978a, 1984) hevder at med Bion tar psykoanalysen det endelige steget ut av en naturvitenskapelig ramme og inn i et felt som til dels kan beskrives som *estetisk*. Hos Bion oppgis målet om å beskrive sinnet som et avgrenset objekt, som noe vi kan utforske og få en klar oversikt over. I Bions hender blir sinnet det i oss som arbeider på å gi form og mening til vårt møte med verden, og denne meningen er i prinsippet uavgrenset og uendelig, slik et kunstverk er det. Her ser vi en av røttene til Meltzers økende betoning av psykoanalysen som en aktivitet som beskjeftiger seg med det estetiske og det han kaller den estetiske konflikten. Som vi ser av sitatene nedenfor er dette noe av et hovedtema i Meltzers (1978a) foredrag om Bion i *The Kleinian development*:

... he had already specified that the problems of meaning deal with an infinite, not a finite universe: that is, *anything* can be thought, as mathematics marvellously illustrates; ordinal numbers, imaginary numbers, the square root of minus 2, etc. (s. 352)

But he has helped us here by slaying the dragon of causality and opening the cosmos of the mind in its infinitude of possibility for the generating of meaning. (sst., s. 355)

... brought forward certain important realizations, such as the central role of aesthetic intuition, its relation to love of the truth, the slaying of the concept of causality in favour of exploration of an infinite universe of meaningful discourse, finally the “humbling” of the analyst to the position of merely offering “opinion”. (sst., s. 356)

It could be cogently suggested that by the end of “Transformations” the art of psychoanalysis and the science of psycho-analysis have been welded together and placed on a foundation no longer isolated from the other fields that deal with human mentality – psychology, sociology, history, philosophy, theology, the fine arts, anthropology, palaeontology. (sst., ss. 361-362)

The realm of the mind is a world of infinite possibilities of meaning from whose formlessness a coherent internal world must be constructed by thought operating on the perception of emotional experiences. (sst., s. 362)

Og til sist, de avsluttende ord i boken:

Perhaps it would not be too optimistic to say that Bion’s work has broadened the scope of psycho-analysis in the same exponential proportions that Mrs Klein’s work can be seen in retrospect to have done. These elevations of Freud’s work to the third power, so to speak, have enabled psycho-analysis to grow from a narrow therapy of the neuroses and perversions, marred by overweening ambitions to explain everything, to a scientific method which may prove to be adequate to investigate and describe everything and explain nothing. (sst., s. 388)

Det er åpenbart at dette har store konsekvenser for synet på hva psykoanalyse er, og dens vitenskapsteoretiske ståsted. En første betraktning jeg vil gjøre meg her, er at dette innebærer en motvilje mot begreper som forsvarsmekanismer, affektregulering, og lignende, fordi parallellene til maskinens virkemåte – mekanisme, regulering – bryter sammen når sinnet anses som noe i prinsippet uavgrenset. Snarere fører det tankene hen mot en filosof som Kierkegaard, og hans beskrivelser av menneskets uavklarte posisjon i kosmos som egnet til å inngi svimmelhet. Og hva er i følge Bion psykoanalysens studieobjekt, hva er psykens minste, grunnleggende elementer? Freud (1905/1985, s. 74/ S.E., 7, s. 168) vil svare driftene, et begrep på grensen mellom det mentale og det fysiske, men med utgangspunkt i en tenkt fysiologisk størrelse<sup>31</sup>. Hos Bion har vi gått over denne grensen og tatt steget helt inn i det mentale. Vi kan nok tenke oss at fenomener som alfa-elementer har sine fysiologiske ekvivalenter, men det er ikke dette nivået psykoanalysen arbeider på, i følge en Meltzer-inspirert Bion-lesning. Det vil jeg redegjøre nærmere for både i del 3 og del 4.

---

<sup>31</sup> Tenkere som Laplanche (1999) og Karlsson (2004) problematiserer dette med sine tanker om drift som en mer fenomenologisk størrelse. Slike innfallsvinkler gjør etter mitt skjønn Freud til en ennå mer spennende teoretiker.

## Del 2. KLEIN – Geografiske og teologiske dimensjoner

### *Innledning*

Både Bions og Meltzers tenkning kalles gjerne postkleiniansk, det at de skriver etter Klein blir vesensbestemmende for arbeidet deres. Begge gikk i lange analyser hos Klein, hadde veiledere fra Kleins gruppe i den britiske foreningen, og de tok sitt utgangspunkt i hennes begrepsverden. Det er altså snakk om en omfattende påvirkning både av personlig og faglig art. Jeg finner det derfor avgjørende i fremstillingen av Meltzers verk å redegjøre for noen hovedlinjer hos Klein, slik jeg forsøkte det med Bion. Som med den første delen vil fremstillingen særlig ta sikte på å undersøke tankegoods hos Klein som er nødvendige forutsetninger for å forstå Meltzers bidrag om drøm og estetisk konflikt. Selv om *hele* Klein (og *hele* Bion) må med for å forstå Meltzer, har jeg her måttet foreta et utvalg. Jeg legger særskilt vekt på å få fatt i Kleins konseptualisering av en indre verden av objektrelasjoner. En indre geografi, et sted, der det utspilles et drama på liv og død. Jeg hevder at Klein i sin tenkning setter kjærligheten i sentrum og viser hvor viktig og vanskelig den er i våre liv: Farer truer fra mange hold – både inne fra oss selv, og utenfra. Videre holdes det fatt i tråden fra del 1 om hvordan dannelsen av tanker og følelser er avhengig av det intime samspillet mellom mor og barn – særlig i kapitlene om proektiv identifikasjon og symboldannelse.

Viktige tema som det blir mindre plass til her, er Kleins bidrag om ulike spaltningsformer, hennes tanker om dødsdrift og misunnelse, samt erkjennelsene rundt fenomenet forvirring – alle sentrale elementer i hennes verk som Meltzer bygger videre på.

Mitt blikk på Klein vil selvsagt være et forsøk på å lese Klein i lys av Meltzer, men jeg vil også tillate meg noen egne hypoteser om hvordan hennes verk kan forstås. Sentralt i denne forståelsesmåten vil være å se Klein som en teoretiker som alltid har blikk for det mentale, det psykiske, og at dette psykiske i fremste rekke handler om å gi form til tanker og følelser som handler om egne og andres *intensjoner*. Det har vært uenighet om hvorvidt Kleins psykologiske teori skal betegnes som en driftsteori eller en objektrelasjonsteori. For meg er det som om dette spørsmålet er feil stilt; hos Klein er drift aldri løsrevet fra relasjon. Det er som om det i sentrum av Kleins verk står et barn som spør: Hvis jeg gjør sånn, hva vil hun si om det? Hvis jeg ønsker meg det, hva vil han gjøre da? Om disse spørsmålene kan finne gode svar er vi på vei mot psykisk helse.

Meltzer betegner altså sentrale dimensjoner ved Kleins tenkning for *geografiske* og *teologiske*. Jeg prøver å vise at disse betegnelsene begge inneholder temaet *intensjonalitet* som en grunnleggende bestanddel. Litt grovt kan vi si at det geografiske særlig er knyttet til det formmessige; at intensjonene trenger et medium for å kunne uttrykkes, de trenger å *finne sted* og de trenger å finne en form – det mentale er i utgangspunktet usynlig. Her holder jeg tak i tråden til Platons tenkning som ble berørt i del 1. Det teologiske berører mer innholdssiden; *hvilke* intensjoner som uttrykkes, overfor hvem, og hvilke konsekvenser dette har. Som vi var inne på i del 1, antydes dette i Meltzers (1984) beskrivelse av den indre verden som *a theatre for the generation of meaning*; et sted der mening skapes, uttrykkes og utveksles. Jeg vil med Meltzer hevde at Klein i sin tenkning – delvis uten å fremheve det selv – tar steget fra en psykoanalyse som fremdeles står med ett bein i laboratoriets, fysiologiens og nevrologiens verden, til en psykoanalyse som fullt og helt er en psykologisk teori uten pretensjoner om å kunne utsi noe sikkert om biologiske forhold.

Det er ikke bare Bion og Meltzer som har gitt verdifulle bidrag i tradisjonen fra Klein. En lang rekke betydelige teoretikere har arbeidet med og utdypet potensialene i hennes verk, blant dem Hanna Segal, Herbert Rosenfeld, Betty Joseph, Elisabeth Bott Spillius, Robert Hinshelwood, John Steiner, Ronald Britton, Michael Feldman, Irma Brenman Pick og Eric Brenman. I tillegg kommer

selvfølgelig den betydelige innflytelsen Kleins tenkning øvet på pionerer som Donald Winnicott, Ronald Fairbairn, Michael Balint og andre fra den uavhengige gruppen i England. Også tenkere som ikke har vært like direkte involvert i den britiske foreningen eller i denne tradisjonen, har anvendt bidrag fra Klein på en fruktbar måte i sin tenkning. Jeg tenker på navn som Heinrich Racker, Joyce McDougall, Thomas Ogden, Anne Alvarez og Ludvig Igra. Jeg vil her kun i beskjeden grad trekke inn disse verdifulle bidragene i arven fra Klein.

Før jeg tar for meg de sentrale begrepene i enkeltkapitler, vil jeg i et innledende kapittel forsøke å gi en samlet oversikt over det jeg ser som kjernen i hennes tenkning og samtidig sette hovedbegrepene i forhold til hverandre. Forhåpentligvis vil dette gjøre det lettere å få en fornemmelse av hvordan jeg leser Klein, samt å danne seg en oversikt som kan være til hjelp når jeg så tar fatt på de enkelte bestanddeler i de neste kapitlene.

## Kapittel 1. Hovedlinjer i Kleins bidrag

Kjærlighet og destruktivitet. Selvet og den andre. Dette er de sentrale ingrediensene i Kleins tenkning om sinnets utvikling. Slik jeg leser Klein er det som om hun tenker seg at sinnet vårt består av det å forholde seg til at vi er ”udsat på hjertets bjerge”, for å si det med poeten Rilke. Formulert på annet vis: At vårt sinn blir til og vedvarer å være til idet vi forsøker å stille og å svare på spørsmål som:

Er kjærligheten sterkere enn døden? Er kjærligheten i meg sterkere enn hatet i meg? Vil den jeg elsker overleve den destruktiviteten som jeg også bærer på? Vil den kjærligheten jeg gir, og den jeg tar imot, vare? Er det mulig å gjøre godt igjen de skader jeg har forvoldt mot den jeg elsker? Kan jeg klare å holde ut og å leve med at den andre har noe i sitt eie som jeg ikke har fri tilgang til, noe som jeg kanskje må be om for å få del i, eller som jeg kanskje må akseptere ikke å få del i i det hele tatt?

### *Å ikke kunne ta andre som en selvfølge – radikal objektrelasjonsteori*

Før jeg utdyper hva som menes med dette, la meg videre legge til at Klein hevder at spedbarnet allerede fra fødselen av har et rudimentært selv<sup>32</sup> og et sinn som er i ferd med å ta form som noe for seg, noe adskilt fra mor. Dette medfører bl.a. at hun tenker seg at spedbarnet på et plan forholder seg til at hun og mor er separate vesener, at det<sup>33</sup> forholder seg til annethet. Her skiller Klein seg etter mitt skjønn vesentlig fra andre toneangivende teoretikere som Winnicott (1965) og Loewald (2000), som ser for seg at selvet opprinnelig springer ut av en opplevd enhet mellom spedbarn og mor, en mor-barn matrix der spedbarnet helt tidlig ikke skiller mellom seg og mor. Satt på spissen er det som om Winnicott sier at spedbarnet trenger å kunne ta mors omsorg som en selvfølge – i alle

<sup>32</sup> Klein bruker i første del av forfatterskapet som oftest ordet *the ego*, eller jeget, snarere enn selvet. Senere bruker hun ofte *the self*. Vi vil finne ulike definisjoner på disse begrepene alt etter som hvem vi spør. Jeg har valgt å bruke ordet *selv* da jeg synes det Klein beskriver ligger nærmest til det jeg forbinder med dette ordet. Det har kanskje noe med at ordet *selv* synes nært til å fange inn det subjektive; det både opplevende og handlende subjektet. Begrepet *ego* derimot bringer for meg en avstand inn til dette opplevende og selvreflekterende subjektet, som om vi betraktet noe utenfra. Dette synes å være i motstrid med Kleins metode, om vi kan si det slik: Å forestille seg noe sett fra innsiden. Dette berører selvfølgelig en omfattende problemstilling jeg ikke kommer til å utdype her.

<sup>33</sup> Vi kjenner igjen disse problemstillingene i språket; vi sier jo helst *det* om et spedbarn, og ikke hun eller han. Hvis jeg skulle ha vært konsekvent i forhold til den tenkningen som presenteres, burde jeg kanskje skrevet hun og han?

fall for en tid, mens Klein peker på at det helt fra første ferd vil være en livslang oppgave å forholde seg til at vi ikke kan ta andre som en selvfølge. Riktig nok er vi helt avhengige av andres omsorg, særskilt i starten av livet, men vi trenger også å utvikle evnen til å kjenne takknemlighet for den omsorgen som blir gitt oss. Ikke som en moralsk fordring, men fordi det er sakssvarende og et psykologisk vilkår for, ja, del av selve det å ta imot noe. Dette skal jeg utdype senere, men jeg ønsker allerede her å beskrive Kleins spedbarn som en person som helt fra starten av forholder seg til at det både er helt avhengig av mor, samtidig som mor er en annen og adskilt person. Dette utgangspunktet setter i gang en dialektikk og en dynamikk som er en slags motor i utviklingen av sinnet, slik jeg leser Klein. En naturlig innvending for mange her vil være at dette er å tillegge spedbarnet en alt for stor mental kapasitet.

### *Stedet der mening skapes; sjelens geografi. Om symbolske former, ubevisste fantasier og drøm*

Idet jeg forsøker å imøtegå denne viktige og plausible motforestillingen, la meg stille et annet nærliggende spørsmål: Hvordan forholder *voksne* seg til fenomener som kjærlighet, destruktivitet, selvet og annethet? Hvordan vet vi at kjærlighet ikke er hat, for å parafrasere Johan Herman Wessels dikt om kjærlighet og smørrebrød?

Det er jo et temmelig omfattende spørsmål, men et spørsmål jeg forsøker å nærme meg fra flere kanter gjennom avhandlingen. La meg her prøve ut følgende tanke: Sett at en person er gjenstand for en omsorgsfull handling fra en annen. La oss beskrive dette på to nivåer; dels en beskrivelse fra en tenkt allvitende tredjepersons perspektiv, slik vi i og for seg allerede har gjort. Dels kan vi tenke oss en beskrivelse sett ut fra den personens ståsted som er gjenstand for den omsorgsfulle handlingen. Vi kan videre tenke oss at ut i fra dette ståstedet er det ikke formulert i ord eller tanker at det har foregått en omsorgsfull handling. Idet vi spør vedkommende, viser det seg imidlertid at han finner tredjepersons beskrivelse dekkende.

Vi kan da spørre: Hvilken instans i ham selv kan felle en slik dom? Hva i ham selv er det han kan holde opp setningen: ”Jeg har vært gjenstand for en omsorgsfull handling” mot, for så å trekke slutningen; det stemmer!

Det denne litt snirklete filosofiske tankerekken kanskje kan bidra til å bøye vår tanke henimot, er ideen om at en stor del av vårt mentale liv ikke nødvendigvis har form av verbalspråk, men at disse andre, tenkte mentale aktene kanskje like fullt eier en familielighet med språk, bl.a. ved å være i stand til å fremstille og forholde seg til mening og abstrakte sammenhenger. Meltzer (1984) bruker ofte uttrykket *deep musical grammar* for dette ”andre språket”, og gir oss dermed en fornemmelse av hva dette kan dreie seg om<sup>34</sup>. Han (sst.) snakker også – inspirert av den amerikanske filosofen Susanne Langer – om et lag av *song-and-dance* i oss. Han (sst.) spør videre med Ludwig Wittgenstein hva det er vi gjør når vi virkelig *mener* det vi sier. Er det ikke da slik at det er samsvar mellom de ordene vi uttaler og denne *deep musical grammar*? Kanskje kan eksemplet også lede tankene henimot den muligheten at store deler av vår tenkning foregår ubevisst.

For igjen å nærme oss hvordan det er mulig å tenke seg at spedbarnet kan ha en såpass betydelig mental kapasitet som Kleins teori innebærer, tror jeg vi bør ha med oss de to forutsetningene som jeg her har begynt å skissere opp. For det første at vi både som voksne og barn tar i bruk et

<sup>34</sup> En mulig innvending her vil være at vi ender opp med en uendelig regress, for er det da en *even deeper musical grammar* under dette nivået igjen? Om et slikt spørsmål blir stående ubesvart, medfører det gjerne at vi avviser problemstillingen; det kan ikke finnes noen *deep musical grammar*. Men kanskje er dette å se spørsmålet som kun retorisk; at en uendelig regress er en absurditet. Er det i virkeligheten en slags fantasiløshet som bevirker en slik slutning? En uvilje mot Platons kanskje dypeste ide, den om formene?

symbolspråk der det verbale bare utgjør en av komponentene. Gjennom dette symbolspråket forsøker vi å forholde oss til erfaringer som har å gjøre med fenomener som kjærlighet, destruktivitet, selvet og annethet; det jeg benevner for livslovene. For det andre må vi ha med oss tanken om at dette symbolspråket for en stor del tar form av det Klein betegnet som *ubevisste fantasier*, og at disse fantasiene fra starten har en svært primitiv og kroppslig form. Tenkningen om de ubevisste fantasier utgjør en av de grunnleggende bestanddelene i Kleins verk. Et sted i sinnet dannes det kontinuerlig forestillinger gjennom symbolske former, forestillinger som tar fatt på livets store spørsmål og som blir bestemmende for vårt følelses- og tankeliv selv om dette foregår utenfor bevisstheten. Her bygger selvsagt Klein på Freuds tanker om et ubevisst sjeleliv, men hun går på et vis lengre enn Freud i å beskrive dette ubevisste sjelelivet som et konkret *sted* der det foregår nærmest stofflige tildragelser. Det abstrakte og symbolske antar hos Klein en nesten taktil karakter, de Platonske formene som vi så på hos Bion er hos henne omtrent til å ta og føle på.

Vi kan da begynne å ane hvorfor *drømmen* som fenomen har vært så sentral i tradisjonen som utgår fra Klein. Hos både Bion og Meltzer spiller den en særskilt viktig rolle. Drømmen har nettopp disse kjennetegnene av på en gang å være stofflig og konkret, samtidig som den er abstrakt og symbolsk. Den kan sies å være det mest nærliggende å gripe til idet vi vil undersøke antagelsen om at mennesker forholder seg spørrende og utforskende til sin egen eksistens, og at det uttrykker denne undringen i et ubevisst symbolspråk. Samtidig ser vi at det er som om Klein med sin tenkning om ubevisste fantasier, tar psykoanalysens teori om drøm et steg videre. Hun hevder med begrepet om ubevisste fantasier at vi også drømmer om dagen: Mens vår bevisste tanke er opptatt med dette eller hint av praktiske oppgaver i hverdagen, pågår det et kontinuerlig arbeid i det ubevisste med å skape symboler for de mer emosjonelle sidene av opplevelsene. Det var Bion (1962b) som begynte å snakke om *unconscious waking thinking*, og vi har sett på dette i del 1 (for eksempel ss. 16-17), men egentlig trekker han bare frem noe som allerede ligger implisitt hos Klein.

Det var nettopp Freuds lille essay "Om drømmen" som satte Klein på sporet av psykoanalysen. I sitt eget arbeid var hun i førstningen dog mest opptatt av et beslektet fenomen, nemlig *leken*.

### *Lekens alvor og mors innside: Mer om geografiske og litt om teologiske dimensjoner*

Hos Klein artet ikke disse spørsmålene seg i første rekke som abstrakt filosofi, derimot møtte hun dem i det konkrete; i sine små pasienters lek. Klein fant tidlig ut at leken ga en unik tilgang til barns indre liv. Leken ble i barneterapiene en parallell til de voksne pasientenes frie assosiasjoner og i slekt med drømmen; en symbolsk, ubevisst kommunikasjon. Idet hun nøye observerte barnas lek, fikk hun øye på et stort alvor. I leken arbeidet barna med å finne uttrykk for spørsmål av dyp etisk, estetisk og eksistensiell natur, slik Klein så det. Da Klein prøvde å beskrive innholdet i leken, kunne det handle nettopp om kjærlighet og hat, om liv og død, om sjalusi, begjær, frykt, rivalitet... om selvet og den andre. Hvis vi ser for oss at vi i et enkelt, tenkt eksempel skulle følge denne veien fra det abstrakte til det konkrete på dets etapper, kunne det kanskje se slik ut:

Subjektets refleksjon over den andres intensjoner → mannen som undrer seg over om kvinnen han elsker, elsker ham igjen → kanskje spør han seg; "bærer hun meg i sitt hjerte?" → barnet som tegner en sol, om igjen og om igjen → barnet som kaster et stjålet blikk ned i terapeutens håndveske.

Det denne tankefiguren også prøver å illustrere og som peker frem mot Meltzers estetiske konflikt, er at like maktpåliggende som det er for oss å finne ut av hva den andre gjemmer i sitt hjerte – er det anerkjennelse, omsorg, begjær, forakt? – like umulig er det å vinne full sikkerhet om disse forholdene. Ja, vi vet vel ikke en gang hva vi rommer i vårt eget indre. Som vi trakk frem gjentatte ganger i den første delen om Bion, kan vi ikke stille oss overfor fenomener som kjærlighet og hat

og studere dem objektivt slik vi kan med materielle gjenstander. Vi kan ikke innta det vitenskapelige "view from nowhere" (Thomas Nagel, hos Matthews, 2006), vi må selv ta del i, og i en viss forstand *være* disse fenomenene for å komme dem innpå livet. Som vi har sett her tenderer de språklige figurene vi anvender for å beskrive dette, til å peke mot noe *indre* i oss. Det Klein oppdaget da hun fulgte barnas lek, var at de ofte handlet om innsider; særlig om mors innside. Spørsmålet om hva moren gjemmer i sitt hjerte og i sitt sinn, ble av barna utformet som utforskninger av hennes innside gjennom lekens symboler, eller mer konkret i deres væremåte. Noen barn har for eksempel en tendens til å borre hodet inn i magen på andre – kanskje et uttrykk for ønsket om å vite hvilke hensikter den andre har, eller å ta del i noe på innsiden? Språket vårt peker mot det samme; vi kan si om en person at han er grunn, overflatisk, mangler dybde, eller at han er hul, full av skitt, eller at han har et rikt indre liv. En kan i denne forbindelse undre seg over hvilken intim sammenheng det er mellom disse abstrakte, sjelelige kvalitetene hos et menneske, og det stofflige. Jeg tenker for eksempel på den nære forbindelsen vi ofte finner mellom linjene i en komponists ansikt, og karakteren i den musikken han har skapt: Chopin, Beethoven, Coltrane. Et annet eksempel er klangen i stemmen, hvor ofte bærer den ikke bud om noe vesentlig ved personligheten hos den som taler. Meltzer sier det poetisk; "klangen i stemmen er musikken fra de indre objekter" (Grete Tangen Andersen, personlig kommunikasjon, 2004).

Vi nærmer oss her forståelsen og konseptualiseringen av det mentale som noe romlig, som et sted, et indre landskap. *Det mentale er et sted, et sted der mening skapes eller forvrenges, en konkret geografi.* Dette stedet der mening skapes i en indre dialektisk bevegelse blir hos Klein knyttet til den ubevisste fantasi og forholdet mellom de indre objekter. *Alt etter hvilket forhold subjektet utfolder i møte med disse indre objektene – åpent, tillitsfullt, takknemlig, mistenksomt, med forbehold, manipulativt – vil det være avgjørende for tilgangen til dets følelse av trygghet, velvære, vitalitet og kreativitet.* Meltzer (1984) har følgelig benevnt dette for en *teologisk* dimensjon ved teorien om det mentale. Dette vil selvsagt utdypes, men la oss gå til et av Kleins kliniske eksempler som kan tjene som illustrasjon til dette med utforskningen av mors innside – det geografiske – og om det sentrale ved spørsmålet om den andres intensjoner – det teologiske.

### I now made a venture – *Kleins Ruth*

Klein (1932) skriver i sin første bok om Ruth, en fire år og tre måneder gammel pike. Ruth var et meget engstelig barn som ikke turte å være alene i rommet med henne, hun måtte derfor ha med en eldre søster:

One day while Ruth was once again devoting her attention exclusively to her sister, she drew a picture of a glass tumbler with some small round balls inside and a kind of lid on top. I asked her what the lid was for, but she would not answer me. On her sister repeating the question, she said it was 'to prevent the balls from rolling out'. Before this she had gone through her sister's bag and then shut it tightly 'so that nothing should fall out of it'. She had done the same with the purse inside the bag so as to keep the coins safely shut up. Furthermore, the material she was now bringing me had been quite clear even in her previous hours. I now made a venture. I told Ruth that the balls in the tumbler, the bits of money in the purse and the contents of the bag all meant children in her Mummy's inside, and that she wanted to keep them safely shut up so as not to have any more brothers and sisters. The effect of my interpretation was astonishing. For the first time Ruth turned her attention to me and began to play in a different, less constrained, way. (s. 54)

I eksemplet ønsker Klein å vise hvordan det å fortolke for barnet det hun antar er bakgrunnen for dets angst og som viser seg som symbolske uttrykk i leken, kan bidra til å redusere angsten og bedre kontakten med barnet. Klein (sst.) beskriver dette som en oppdagelse hun gjorde, noe som



overrasket henne: "I now made a venture" – jeg gjorde så et vågestykke. I tilfellet med Ruth prøvde hun først å vinne dette svært engstelige barnets fortrolighet med å fremstå som vennlig og trøstende, men uten å lykkes:

In this very painful situation I again began by trying to soothe the child in a non-analytical, motherly way, as any ordinary person would. I tried to comfort her and cheer her up and make her play with me, but in vain. She did just manage to follow me into my room, but once there I could do nothing with her. She went quite white and screamed and showed all the signs of a severe attack of anxiety. (sst., ss. 54-55)

Først når Klein begynner å leke og får engasjert Ruth i denne leken, og der leken fortolkes langs de linjene som angis i sitatet over, blir Ruth rolig og tillitsfull. Slik Klein beskriver dette var det helt slående for henne hvordan direkte, vågale fortolkninger – *I now made a venture* – av det hun antok var innholdet i barnets ubevisste fantasier, kunne ha en slik angstdempende virkning. Det Klein formidlet til barna var altså ikke i første rekke trøst og moderlig varme (hva nå dette egentlig er?), men et forsøk på forståelse av og det å finne ord for deres dypeste eksistensielle spørsmål. Dette ble et viktig særtrekk ved Kleins kliniske teknikk; hun var særskilt opptatt av å forstå bakgrunnen for barnas angst og å forsøke å fortolke den tidlig og helt eksplisitt. Det kan være sjokkerende å lese hennes beskrivelser av hvordan hun til små barn for eksempel kan fortelle at de ønsker å ta seg inn i mors indre for å stjele hennes ufødte barn, ta livet av henne og ligge med faren: "Trude had wanted to rob her pregnant mother of her children, to kill her and to take her place in coitus with her father" (sst., s. 25).

Klein forsto det slik at disse ønskene medførte omfattende frykt for mors gjengjeldelse, eller på et mer modent nivå; tyngende skyldfølelser.

Hvis vi for en stund tilsidesetter eventuelle motforestillinger til å formidle til små barn på en så direkte måte tema som berører seksualitet og liv og død, ser vi at Klein i dette eksemplet beskriver hvordan Ruth i sin lek er monomant opptatt av mors innside og mors intensjoner, videre sine egne intensjoner, samt det hun forventer vil være morens reaksjoner på dette igjen. Hvis Kleins tolkning har noe for seg, skaper Ruth i løpet av kort tid i form av symbolske uttrykk tre variasjoner over temaet; "mor kan få flere barn, men jeg vil ha henne for meg selv og vil derfor hindre disse barna i å bli født." Det er som om noe i den indre verden får en ytre form; følelser og fantasier blir kommunisert gjennom lekens symboldannelse. Jeg forstår det slik at Klein tenker seg at Ruth viser henne gjennom de ytre symbolske formene – tegningen av vannglasset med lokk, og det hun foretar seg med vesken og pungen – noe om *virkelige hendelser* som pågår kontinuerlig i hennes indre geografi, i hennes ubevisste fantasi. *Denne geografien utgjør et sted der hendelser med mening utfoldes kontinuerlig*. Innholdet i denne meningsdannelsen handler som oftest, ja, vel alltid, om egne og andres intensjoner; om forholdet mellom de indre objekter. I Ruths tilfelle kan vi tenke oss at hun strever med å forholde seg til det faktum at mor er en annen person enn henne selv, en person med sine egne ønsker og behov, og med sin egen vilje. Mor står ikke under Ruths kontroll, hun kan komme til å finne på å føde flere barn uten å ha spurt Ruth hva hun vil. Dette synliggjør i andre rekke Ruths kolossale avhengighet av moren og hennes omsorg. Det er som om Ruth med sine symbolske fremstillinger av små baller i et vannglass med lokk, utsier at moren holder hennes skjebne i sin hånd, og at dette er temmelig vanskelig å akseptere.

Vi kan spørre oss: Er dette så vanskelig å akseptere for oss alle at vi ikke gjenkjenner tematikken når den utspiller seg rett fremfor øynene våre?

Jeg prøver gjennom dette eksemplet å synliggjøre hvordan Klein ser for seg at det gryende mentale liv handler om ens egen og andres innside. Det handler om barnets forestilling om hva mor rommer innvendig, for eksempel ufødte barn, fars penis og andre rikdommer, melk, m.m. Dette konkrete

korresponderer med abstrakte fenomener, det er uttrykk for intensjoner og mentale akter – for eksempel mors eventuelle ønsker om å få flere barn, hennes maskuline og feminine sider, hennes klokskap, kjærlighet og tålmodighet, hennes sår, hat og redsler. Det dreier seg om den psykiske realitet som spiller seg ut på barnets innside.

Vi har nå begynt å sirkle inn betydningen av det Meltzer kaller geografiske og teologiske dimensjoner ved Kleins tenkning. Men eksemplet med Ruth kan også hjelpe oss til å se på hvilken måte disse dimensjonene er intimt forbundne og påvirker hverandre. Dette er allerede antydning i beskrivelsen av hvordan Ruth forventer seg at moren vil reagere. Dels kunne dette bestå i frykt for gjengjeldelse, dels i skyldfølelser over å ha såret mor. Dette peker på at utfallet av møtene mellom de indre objekter – det teologiske – vil forandre utseendet og atmosfæren i det indre landskap – det geografiske. Hvordan?

### *Paranoid-schizoid og depressiv posisjon. Spaltningsprosesser*

Veldig skjematisk kan vi tenke oss at det i Ruths ubevisste fantasi gikk slik til at mors respons på datterens ønske om å bedrive familieplanlegging, var preget av aksept for det legitime ved ønsket, men samtidig en markering av at dette ikke er noe Ruth kan bestemme over. I beste fall ville dette svaret fra mor, som vel er et sunt svar, ha medført at Ruth kunne få hjelp til å forsones seg med disse følelsene, begynne å sørge over at en ikke kan få alt en vil her i verden, og kanskje angre noen av de mest aggressive konsekvensene av slike ønsker – for eksempel det å ikke bare ha hindret de ufødte barna i å komme ut, men i fantasien å ha drept dem eller hindret all kontakt mellom mor og far. Samtidig er det noe i dette svaret fra mor som kan berolige Ruth i forhold til at hun faktisk ikke vil bli latt alene, mor har omtanke for Ruth selv om hun også har et liv utenom henne. Og mor viser at hun tåler Ruths krav og aggresjon.

Klein betegnet denne konstellasjonen av følelser, holdninger, forventninger – ja, i grunnen et syn på verden, seg selv og andre – for den *depressive posisjonen*. Kanskje var ordet depressiv uheldig valgt, det peker mot noe patologisk, mens det vi forbinder med denne posisjonen jo i første rekke er helse: Evnen til å sørge, kjenne anger, ha omtanke for seg selv og andre, håp for fremtiden, forsøk på å gjøre godt igjen skader som er forvoldte m.m. Dog må vi se dette i sammenheng med at Klein så det slik at hvis utfordringene i denne posisjonen ikke kan gis gode løsninger, truer overveldende depressive følelser og tanker knyttet til håpløshet, isolasjon, irreparable skader og verdiløshet.

Men vi kan også se for oss at forløpet i Ruths indre verden tar en annen retning. La oss forestille oss at mors respons i Ruths ubevisste fantasi – fantasier som kanskje hadde rot i reelle erfaringer med moren – var i ferd med å ta form av følgende: 1. En avvisning av Ruth som følge av Ruths ønsker og behov; mor kan ikke elske et så grådig og kontrollerende barn. 2. Mor går i stykker under vekten av Ruths krav. Disse to punktene er variasjoner over det samme tema; Ruth frykter at hun blir utålbar for mor. Denne redselen for at det gode objektet skal gå i stykker kaller Klein *depressiv angst*. Det å gjennomarbeide slike depressive angster – som bl.a. handler om å nærme seg den smertefulle erkjennelsen av at vi uvilkårlig sårer dem vi elsker, er en uhyre vanskelig, men helt nødvendig oppgave i den depressive posisjon. I vårt eksempel med Ruth illustreres dette med hennes frykt for å miste moren og morens kjærlighet, og at dette vil fremstå som en psykisk realitet der det ikke er mulig å leve. Under trusselen av et slikt utfall kan det i følge Klein igangsettes omfattende endringer i sinnet. Disse forandringene er preget av spaltningsprosesser, idealiseringer og projektive forløp; vi trer inn i den posisjonen Klein benevnte for den *paranoid-schizoide*. For å kunne bevare det livsviktige båndet til den kjærlige moren, spaltes de mer problematiske sidene hos både en selv og den andre fra, og det fremtrer en alt overveiende god Ruth og en god mor på den indre scene. Men dette er en sannhet med modifikasjoner, for det vil snarere dreie seg om idealiserte og dermed fortrengte versjoner av disse personene. Hvis spaltningen er for omfattende,

vil den gode moren altså i høy grad bli et produkt av Ruths egen fantasi, og dette vil kunne forhindre at Ruth kan ta imot fra mor noe godt som ikke egentlig stammer fra Ruth selv. Den idealiserte mor er på mange måter en selvspekt mor, og dermed skjenker hun i bunn og grunn bare gaver som subjektet selv har skapt. Psyken blir selvforsynt. Men Klein (1957) har også beskrevet en mer godartet og nødvendig form for spaltning prosess der man skiller det gode og det vonde hos mor og seg selv, i den hensikt å verne om godheten og å lære seg forskjell på godt og ondt. Denne formen for spaltning skiller seg fra den patologiske bl.a. ved at det foregår mindre grad av idealisering, det er noe ved morens gode sider som man søker å bevare, og som ikke bare er et idealisert og skapt produkt av egne ønskefantasier.

Dette viktige poenget med idealisering som del av patologisk spaltning, har lett for å overses. Kanskje er en av grunnene til at dette ofte glemmes, det dramatiske ved de fremtredelsesformer som preger baksiden av den idealiserte medaljen, nemlig det mer paranoide univers bestående av de fraspaltede ”onde” sidene av Ruth og moren og de dertil hørende *persekutoriske angstene*. Kanskje er likevel det mest dramatiske for sinnets utvikling dette første; at vi med en idealisert mor-og-barn-konstellasjon ikke egentlig har etablert en gi-og-ta-imot-situasjon, og dermed i høy grad svekker muligheten for psykisk utvikling. Hos Klein er denne gi-og-ta-imot-relasjonen – oftest betegnet som det gode bryst – helt avgjørende for den psykiske helse. En for stor grad av idealisering bidrar altså til å hindre at psyken kan ta imot noe, det er et hinder for modning.

Går vi så til de fraspaltede vonde mentale prosessene, kommer vi til en verden av omfattende gjengjeldelsesangst, persekutorisk angst. Dette viste seg i Ruths tilfelle for eksempel ved hennes hyppige nattskrek, *pavor nocturnus*. Kanskje er dette typisk for oss mennesker, de vanskelige sidene ved oss selv og andre som vi spalter fra fordi vi ikke greier å forholde oss til, kommer tilbake om natten som hekser og monstre. Vi kan alltid prøve å utrydde dem (for eksempel; heksebrenning) eller jage dem vekk (for eksempel; fremmedfrykt), men siden det egentlig dreier seg om en del av oss selv, vil det aldri lykkes oss å bli kvitt dem. Fordi disse delene av selvet nettopp er avspaltede og på avstand, står de i fare for ikke å kunne bli bearbeidet og innforlivet som en del av oss selv, og dermed i heldigste fall inngå som en ressurs i personligheten.

### *Mer om posisjonene, om spaltning og om projektiv identifikasjon*

Dette spørsmålet berører de projektive forløpene i denne prosessen, dette at noe utålelig i oss forlegges utenfor selvet, som om det tilhørte en annen. I den artikkelen der Klein først bruker benevnelsen paranoid-schizoid posisjon, *Notes on some schizoid mechanisms* fra 1946<sup>35</sup>, lanserer hun også begrepet projektiv identifikasjon. Hun forestiller seg dette som et slikt forløp i den ubevisste fantasi der ubærlige deler av selvet spaltes fra og forlegges inne i en annens sinn, som om det i virkeligheten hørte til her. Vi skal senere se nærmere på hvordan hun beskriver dette, her er jeg mest opptatt av å sette slike grunnleggende begreper i forhold til hverandre. Den projektive identifikasjon er altså intimt forbundet med spaltning- og idealiseringsprosessen i den paranoid-schizoide posisjon, som igjen er et forløp som settes i verk når utfordringene i den depressive posisjon ikke lar seg løse der. Fordi disse ”teologiske” utfordringene – utfordringer som oppstår i møte med den andre – synes uløselige, settes det i gang omfattende spaltningprosesser i sinnet som medfører at hele geografien – det indre landskapet – endrer karakter. Vi går fra sorgens, omsorgens og håpets landskap – den depressive posisjon, til en idealisert glansbildeverden der frykt for gjengjeldelse lurer bak neste sving – den paranoid-schizoide posisjon.

<sup>35</sup> Jeg forkorter heretter denne artikkelen til *Notes*, samt *Envy and gratitude* til *Envy*. Det er disse artiklene jeg siterer mest fra.

Klein ønsket med sin teori om posisjoner å komme vekk fra tenkningen om stabile faser som følger på hverandre, der man trer ut av en fase og inn i en ny, og der den gamle fasen blir et tilbakelagt stadium. Ved å kalle det for posisjoner vektlegger Klein både det omskiftelige ved mental utvikling, og også på hvilken måte disse endringene er endringer av vårt bilde av verden, at vi inntar ulike posisjoner vis a vis vår omverden. Likevel unngikk hun kanskje ikke helt fasetenkningen, bl.a. ved å plassere den paranoid-schizoide posisjonen før den depressive, og ved å forsøke å tidfeste når i barnas liv de utfordringene som posisjonene innebærer tas fatt i. Her har jeg i refleksjon over eksemplet med Ruth sett på den paranoid-schizoide posisjonen som noe subjektet trer inn i når utfordringene i den depressive posisjonen synes uløselige. Jeg har således, inspirert av Meltzer (Meltzer & Williams, 1988) som sier at barnet starter i den tillitsfulle, depressive posisjonen, snudd om på Kleins rekkefølge. Som vi så i første del, skapte Bion formelen  $ps \leftrightarrow d$  for å understreke den stadige, uopphørlige vekslingen i vårt mentale liv mellom posisjonene. Men også hos Klein finner vi en gradvis endring i synet på dette. Gjennom årene stadfestet hun barnas første "besøk" inn i den depressive posisjon på stadig tidligere tidspunkt i utviklingen. Og hun antydte samtidig at spedbarnet kanskje på et langt tidligere tidspunkt enn hun før hadde trodd, er i stand til å oppleve moren som en hel person, og ikke bare i form av et delobjekt; som bare god eller ond, som bare et bryst, bare hud og lukt, bare en stemme. Hva gjelder dette, kan en være i stuss om hos Klein, hvorvidt det at barnet (og den voksne, tenk på uttrykk som: din dritt, din pikk, *honey* osv.) forholder seg til deler og ikke hele objektet, skyldes at det ikke er i stand til å se den andre som hel fra starten, men må bygge det opp del for del. Eller om det allerede har foregått en spaltningsprosess der det har blitt for vanskelig å ta inn hele objektet med dets både gode og dårlige sider, dets annethet og dets skjulthet, og der objektet derfor spaltes til delobjekter. Jeg synes en kan skimte hos Klein både en teori om en slik mer naiv objektet-bygges-opp-bit-for-bit prosess, og en tenkning om delobjekter mer som resultat av spaltningsprosesser. Problemstillingen ligger nært inntil den følgende, som allerede er nevnt over: Klein beskriver to typer spaltningsprosesser. Den ene har, slik vi har sett, som resultat idealiserte og persekutoriske objekter. Den andre typen spaltning derimot, er mer godartet og tjener som hensikt å bevare det gode båndet til mor, det beskytter dette fra barnets egen og mors destruktivitet, og det hjelper barnet å lære seg forskjell på godt og vondt. Fordi disse spaltingene gir såpass ulike utfall, kan det være forvirrende at begge prosessene betegnes som spaltningsfenomener. En kan få inntrykk av at Klein vil betone at det som utgjør forskjellen, er intensiteten og formen på spaltingen. Hun peker på at avgjørende for utformingen av spaltningsprosessene, vil være motivasjonen bak: Om det dreier seg om omsorgen for objektet, redselen for å skade samt nødvendigheten av å bevare det gode ved relasjonen til objektet, vil spaltingen ha en relativt sunn utforming. Hvis derimot spaltingen i hovedsak kommer som en følge av redselen for egen misunnelse og grådighet som rettes mot objektet – et objekt som kan ha vært lunefullt eller fraværende, med derav følgende gjengjeldelsesangst, vil forløpet ha en mer patologisk karakter med dannelsen av svært idealiserte og persekutoriske objekter.

### *Indre objekter og deres beskaffenhet. Psykisk realitet*

Vi skal vende litt tilbake til eksemplet som omhandlet to tenkte forløp i Ruths ubevisste fantasi. Noen vil stusse ved formuleringer som: "... i Ruths ubevisste fantasi gikk [det] slik til at mors respons på datterens ønske om å bedrive familieplanlegging, var preget av aksept..." og "... mors respons i Ruths ubevisste fantasi ... var i ferd med å ta form av ... en avvisning av Ruth..." Det er særlig to spørsmål som reiser seg. For det første: I disse beskrivelsene er det som om denne indre moren – et indre objekt – får karakter av å være autonom. Det er som om den ubevisste fantasi blir en verden der hendelser finner sted, et eget sted der virkelighet utfoldes utenfor subjektets kontroll. Kan det virkelig forholde seg slik?

Det andre spørsmålet lyder: Gitt at det skulle forholde seg sånn, hva vil være bestemmende for karakteren og handlemåten til disse indre objektene?

La oss begynne med det første spørsmålet: Klein hevdet faktisk at der gis en egen psykisk realitet, en indre virkelighet der hendelser utfoldes kontinuerlig. Hun baserte denne påstanden på sine observasjoner av barns lek og de fantasiene som utspilte seg i samvær med barnet. Barna fortalte henne igjen og igjen om en verden av gode og onde objekter. Hun sammenstilte utfallet av hendelsene i denne verdenen med hvordan barna hadde det, og fant at det var en nær sammenheng. Disse observasjonene dannet sammen med tidligere psykoanalytisk tenkning samt hennes egen rike forestillingsevne grunnlaget for Kleins teori om den psykiske realitet. Og dette er en realitet det er vanskelig å få øye på med mindre vi kombinerer skarpe observasjoner med et skapende sinn. Det krever både evnen til å observere nøye og til å forestille seg kreativt for å komme på at en tegning av et glass med lokk fullt av små kuler kan handle om frykten for å få flere søsken. Og fordrer det ikke også et vågemot; motet til å dumme seg ut, stille egen uvitenhet til skue, våge å ta feil – og hånd i hånd med dette en holdning som uttrykker at man kan ta feil og *tar* feil. Selv om Klein i sine tekster kan virke skråsikker inntil det dogmatiske, bevitner flere av hennes pasienter at de ikke opplevde henne slik. Snarere at hun sjenerøst delte av sine tanker og innfall, vel vitende om at hun kunne ta feil, og at hun ofte endret oppfatninger underveis i et terapiforløp.

Det undrer ikke at en slik tenkning om en psykisk realitet vil bli gjenstand for en kritikk om at denne realiteten fordrer så stor grad av engasjert subjektivitet fra undersøkerens side, at vi kommer på svært usikker grunn. For vi *er* på usikker grunn, henvist til vår egen og våre pasienters subjektive og skapende innlevelsessevne. Kanskje kan vi kalle dette en *disiplinert subjektivitet*.

Vi er nå i bedre posisjon til å forstå en annen kritikk som også ofte rettes mot teorien om de indre objektene. Det dreier seg om påstanden om at dette blir en slags demonologi. Ved å beskrive de gode og onde objektene til å ha så stor grad av en slags autonomi, nærmer vi oss en teori om et sinn som huseres av krefter det ikke kan rå med, som det ikke selv er herre over. I en viss forstand møter Meltzer denne kritikken ved å bekrefte den: Ja, sier han, de gode og onde objektene er nesten som guder og djevlere. Dette er nok en av grunnene til at han bruker betegnelsen teologiske dimensjoner. Men dette er en sekulær teologi, og det er en beskrivende psykologi: Utfallet av møtene og relasjonene til de indre objekter får konsekvenser for selvet. Det er som om Klein spør oss om ikke det å bli møtt med aksept fra gode indre objekter også er en realitet, en realitet som blir bestemmende for hvordan vi har det.

Men hva bestemmer om vi blir møtt med aksept eller avvisning? Hva bestemmer de indre objekters skjebne? Dette var det andre spørsmålet vi stilte oss. Kleins svar er viktig og fascinerende.

Jeg antydte en del av svaret i det tenkte eksemplet over, jeg kursiverer den aktuelle meningen: ”La oss forestille oss at mors respons i Ruths ubevisste fantasi – *fantasier som kanskje hadde rot i reelle erfaringer med moren* – var i ferd med å ta form av følgende: ...”. Klein understreker at de indre objektene tar form etter de erfaringene man har gjort med personer i den ytre realitet. Om man møtes av en mor som er forståelsesfull, tålmodig og aksepterende, er det stor sannsynlighet for at det dannes indre objekter med slike kvaliteter. *Men Kleins teori om de indre objekter innebærer ikke en teori om direkte representasjoner, de indre objekter er ikke tro avbildninger av de ytre. Hos Klein er det alltid en dialektikk mellom ytre opplevelser og indre fortolkninger.* Og dialektikken er enda mer komplisert enn dette, for også her, i den indre fortolkning av den ytre påvirkning, spiller relasjonene inn. La meg prøve å forklare hvordan: Det er langt mer sannsynlig at barnet makter å danne seg mer realistiske indre objekter preget av omsorg og aksept<sup>36</sup>, hvis det har møtt disse kvalitetene hos sine foreldre. For hvis barnet har opplevd det trygt å rette sin skuffelse eller sitt sinne mot en mor eller en far som tåler disse følelsene, kan det lettere bli innforlivet med og integrere følelsene i seg selv. Da blir sinnet og skuffelsen i mindre grad spaltet av og projisert. Men

<sup>36</sup> ... men også med alminnelige menneskelige feil og svakheter.

om barnet – kanskje fordi det møter manglende forståelse fra foreldrene – i stor grad må spalte av og projisere slike vanskelige følelser, da vil de indre objektene ta farge av projeksjonene og dermed fremstå som mer straffende, avvise eller truende enn de ellers ville ha gjort. I en av Freuds (1930, s. 130) få referanser til Kleins arbeider<sup>37</sup>, berømmer han henne for å ha påpekt dette, og dette er vel blant hennes mest verdifulle bidrag: De indre objektene (inkludert overjeget) tar form på grunnlag av opplevelser med ytre personer, men de vil også preges av de følelsene hos barnet som det ikke makter eller får hjelp til å integrere. De indre objekter kan derfor bli mer onde eller skadede enn forbildene i den ytre verden. Fordi erfaringen med truende og straffende indre objekter vil prege kommende møter med personer i den ytre verden, vil dette i neste omgang gjøre det vanskeligere å gå verden åpent i møte. Man går dermed miss av sjansen til å ta imot noe selvet kan vokse på og som kunne endret de indre objektene i en positiv retning. Vi har en ond sirkel. Men om de vanskelige følelsene kan integreres i selvet, da vil de indre objektene ”vennliggjøres” og den ytre verden sanses mer realistisk:

From then onwards, if persecutory anxiety is not excessive and the capacity for love is strong enough, the ego becomes increasingly aware of its psychic reality and more and more feels that it is its own destructive impulses which contribute to the spoiling of its objects. Thus injured objects, which were felt to be bad, improved in the child's mind and approximate more to the real parents; the ego gradually develops its essential function of dealing with the external world. (Klein, 1958, s. 242)

Superegoet – som Freud benevnte det, eller de indre objekter – som Klein etter hvert gikk mer over til å betegne dem, tar mer form av en vennlig, støttende og overbærende figur, snarere enn en nådeløs straffeinstans.

### Alt virkelig liv er møte – om projeksjoner og internaliseringer

Vi har begynt å ta fatt på en annen grunnleggende byggestein hos Klein; tenkningen om utvekslingen mellom subjektet og dets omverden: Noe tas fra den ytre verden inn i den indre og blir en bestanddel her, mens andre elementer flyttes fra det indre og ut i den ytre verden og forandrer i fantasien denne. Også her bygger selvsagt Klein i stor grad på Freud, men også på sine to analytikere Sandor Ferenczi og Karl Abraham som tidlig skrev innflytelsesrike artikler om fenomenene internalisering<sup>38</sup> og projeksjon. Hvis vi tar et lite steg tilbake og prøver å beskrive dette i mer generelle og kanskje filosofiske vendinger, er det som en sentral tanke hos Klein – og i mye av den øvrige psykoanalyse – går omtrent som følger, og her tillater jeg meg å tydeliggjøre noen av de premisene som jeg tenker hun bygger på, men aldri gjør eksplisitt:

Mennesket er kastet inn i sin verden. Fra denne verdenen utgår det en appell av både etisk, ontologisk og estetisk art; et kall om å ta vare på, om at noe annet *er*, et kall som vekker vår ærefrykt – vår age – og som rører ved vår estetiske sans, vår sans for det skjønne. Det *er* noe mellom oss og verden, et mellomværende. Verden taler til oss, men vi taler sannelig også til den; om vår kjærlighet, vår frykt, vårt hat, vårt begjær og om våre lengsler. Menneskelivet er et engasjert liv; det er ikke likegyldig for oss om vi lever eller dør, om vi forvolder andre skade eller gir omsorg, om vi dyrker eller forøder, om vår omverden er skjønn eller heslig. Jeg tror det er dette

<sup>37</sup> Det finnes bare fire slike henvisninger i Standard Edition. Det var en av de store skuffelsene i Kleins liv at Freud overså hennes tenkning. Han kommenterte dog ofte hennes bidrag i brev, da som regel i negative ordelag.

<sup>38</sup> Psykoanalysen har mange betegnelser for ulike sider ved det å ta noe inn utenfra, f.eks. internalisering, introjeksjon, inkorporasjon, representasjon, m.m.. Også det å flytte noe ut i det ytre finnes det mange ord for, bl.a. projeksjon, eksternalisering m.m. Jeg vil her benytte tre av de mest generelle betegnelse, nemlig internalisering, introjeksjon og projeksjon. For definisjoner og sammenlikninger av disse begrepene, vises til Laplanche og Pontalis' (1973) *The Language of Psychoanalysis*.

mellomværende grekerne kalte for Eros. Filosofen Martin Buber (1923/1992) sier det så presist i sin bok *Jeg og du*: ”Alt virkelig liv er møte.”

Stilt opp på denne måten virker dette ganske tilforlatelig, ja, nesten banalt. Men jeg vil hevde at det er livsnødvendig å ha med seg disse filosofiske forutsetningene når vi tenker om sinnet og dets utvikling, ellers risikerer vi å gå helt galt i byen. Da kan vi begynne å betrakte mennesket utelukkende som en slags avansert maskin som registrerer, akkumulerer, foretar binære valg osv., men som ikke i egentlig forstand *lever*. I psykoanalysen, og ikke bare i dens kleinianske tapning, har det vært et grunnleggende premiss at sinnet utvikles og formes alt etter de erfaringer mennesket gjør med sin omverden. Det har betydning om vi møtes med kjærlighet eller likegyldighet, om vi aksepteres eller avvises av våre omgivelser. Og det er avgjørende hvordan vi selv går verden i møte; med tillit eller mistillit, med åpenhet eller i frykt. Hos Klein drives utviklingen frem av denne kontinuerlige vekselvirkningen mellom vår indre verden og den ytre, litt tørt og teknisk benevnt for projeksjoner og introjeksjoner. Verdens tiltale gir form til vår indre verden, og samtidig bidrar vi selv, gjennom vår fantasi, til å forme opplevelsen av våre omgivelser. Det finner sted en gjensidig påvirkning der det ikke alltid er godt å si hva som er høna og egget. Mye av Kleins tenkning dreier seg om et forsøk på å nøste opp i disse påvirkningene, men kanskje aller mest om å påvise gjensidigheten i disse prosessene.

Klein har ofte blitt kritisert for en ensidig vektlegging av fantasien og de indre faktorer. Jeg mener at denne kritikken ofte rammer ved siden, og det av to grunner: Dels fordi Klein langt på vei innså at hennes ”studieobjekt” faktisk er den psykiske realitet slik den viser seg i terapirelasjonen og i pasientenes tale, lek og drømmer. Hun konsentrerer seg om hvordan barnet i sin psykiske realitet har forstått og fortolket sin verden. Klein prøver ikke å ta rollen som feltarbeidende fysiolog, etolog, sosiolog eller historiker; hun arbeider konsekvent psykoanalytisk. Det hun kan uttale seg om med størst grad av tyngde er erfaringene av psykisk liv i konsultasjonsværelset. Hennes beskrivelser vektlegger derfor særskilt den indre verden og de ubevisste fantasier, det er dette hun undersøker og arbeider med. Dels er det positivt feil at Klein overser betydningen av ytre forhold – foreldrenes omsorg eller mangel på sådan osv., det skal vi komme til om litt ved å se på en rekke sitater som omhandler dette. Det er helt utvetydig at for Klein spiller ytre faktorer en avgjørende rolle i barnas psykologiske utvikling. For meg ser det imidlertid ut som om Klein i første rekke prøver å påvise hvordan foreldrenes omsorgsfunksjoner på avgjørende måte bidrar til utformingen av det indre liv, *fordi det er dette som utgjør hennes forskningsfelt og observasjonspost*.

Etter denne innledende orienteringen i Kleins verk vil jeg i de kommende kapitler gå mer i detalj på hvert av kjernepunktene. Jeg starter med det som handler om en indre verden.

## Kapittel 2. Den indre verden – om ubevisste fantasier og indre objekter

Det *er* noe mellom oss og verden. Mennesket berører og lar seg berøre av sine omgivelser. Det omfatter sin verden med kjærlighet og interesse, med frykt og hat. Det finner den vakker eller heslig, skjønn og avskyvekkende. Vi gir uopphørlig mening til våre omgivelser og opplevelser, vi er uvilkårlig fortolkende vesener. Klein observerte og beskrev hvordan denne meningsdannelsen finner sted gjennom dannelsen av en indre verden. Med utgangspunkt i denne indre verdenen, som er i stadig vekselvirkning med den ytre, møter vi våre omgivelser og inngir disse med betydning. Denne skapende akt kan gi farge, dybde, stofflighet og realitet til vårt møte med verden, men den kan også fortegne og forvrengte det vi erfarer. Klein viste – og Bion, Meltzer og andre

postkleinianere har på avgjørende måter utdypet – hvordan utformingen av denne indre verdenen er intimt avhengig av hvordan vi som barn blir møtt av våre nærmeste, og av de følelsene – skal vi si rystelsene? – som disse møtene gir opphav til. Om relasjonene mellom barnet og dets nærmeste kan preges av omsorg, åpenhet, innlevelse i den andres situasjon, frihet og kreativitet, da kan barnet få hjelp til å romme og forstå sine egne følelser på en måte som vil ha avgjørende betydning for utformingen av denne indre verdenen. Likeledes vil relasjoner som er preget av et underskudd på disse kvalitetene, bidra til dannelsen av en indre virkelighet som gjør det vanskeligere for barnet å erfare sin verden på gode og realistiske måter.

Klein brukte Freuds, Ferenczis og Abrahams begreper *internalisering*, *introjeksjon* og *projeksjon* for å beskrive denne gjensidige påvirkningen – denne trafikken – mellom barnets ytre og indre verdener, men hun utvidet omfanget og betydningen av disse betegnelse. Hun benevnte selve det medium hvor disse fenomenene finner sted for *ubevisst fantasi*, og dette begrepet blir hos Klein nærmest sammenfallende med store deler av det mentale liv. Også her utvider og modifierer hun bruken av Freuds begreper. Hun beskrev videre livet i den indre verden som hendelser mellom såkalte *indre objekter*. Freud hadde med sitt overjeg beskrevet *ett* slikt indre objekt, Klein skrev om *mange* slike objekter, og hun hevdet at de opptrådte langt tidligere i barnets liv enn det som var beskrevet før.

Jeg vil i dette kapitlet se nærmere på disse sentrale begrepene hos Klein, og prøve å sette dem i sammenheng med hverandre. Dette er et omfattende felt, og jeg vil ikke ta mål av meg å vise utviklingen av begrepene fra slik Freud, Ferenczi og Abraham anvendte dem, til den måten Klein bruker dem på – med likheter og forskjeller. Dette er gjort grundig før (se bl.a. Segal, 1979; Hinshelwood, 1989, 1994, Likiermann, 2001; Bronstein, 2001). Jeg vil heller ikke ta sikte på å gjøre noe begrepsavklaring i forhold til uttrykkene introjeksjon, inkorporering, internalisering, identifikasjon osv., som betegner ulike fenomener<sup>39</sup>. Jeg vil snarere konsentrere meg om å undersøke disse prosessene slik Klein beskriver dem som et grunnlag for å forstå Meltzers tenkning, og jeg vil se hvordan Meltzer leser Klein på dette området. Jeg vil også forsøke å anlegge et delvis nytt, og kanskje mer filosofisk orientert perspektiv på disse sammenhengene. Selv om min synsmåte er dypt inspirert av Meltzers lesninger av Klein, er den ikke helt sammenfallende med hans. Meltzer var forsiktig med å danne teorier som ikke var intimt forbundet med erfaringer i det kliniske arbeidet. På dette viktige feltet var han kanskje mer nøktern enn en del av de psykoanalytiske pionerene. Selv om jeg mener at dette er en sunn praksis, vil jeg tillate meg i denne sammenheng i det minste å antyde noen filosofiske sammenhenger som jeg mener det er mulig å skissere i møte med Kleins tenkning.

### *En indre verden av ubevisste fantasier. Om hermeneutikk og psykoanalyse: En trippel hermeneutikk*

Klein er den av de sentrale psykoanalytiske pionerene som har lagt størst vekt på en indre verden, hun har en sterk teori om en psykisk realitet. Hvis man skal forstå de andre hovedbegrepene hos Klein – og Meltzer, er det helt nødvendig å få tak i hvordan denne indre realiteten hos henne får en nærmest stofflig karakter. Klein har ofte blitt kritisert for ikke å skille mellom et metapsykologisk nivå og et fenomenologisk, klinisk-deskriptivt. Hun kan for eksempel beskrive hvordan barna i fantasien inkorporerer ytre objekter. En kritiker vil da spørre henne om det dreier seg om noe som skjer i barnets fantasi og lek, eller om hun peker på en psykologisk mekanisme på et metanivå. Jeg vil her hevde at kritikerne med dette spørsmålet uavvitende peker – ikke på en svakhet i Kleins teori, men derimot på en av dens styrker. For å forklare hvordan, vil jeg trekke en kanskje overraskende parallell til filosofen Hans-Georg Gadamers (1960/2004) tanke om en dobbel

<sup>39</sup> Se forrige fotnote, note 38.



hermeneutikk. Gadamer (sst.) kritiserte dem som mente at vi kunne sidestille naturvitenskapen og hermeneutikken; den første som en metode for å undersøke naturen, den andre for humaniora. Hermeneutikken betegner ikke i første rekke en vitenskapelig metode til å applisere på kulturelle ytringer, sier Gadamer, *den beskriver mennesket som vesen* og er dermed en dobbel hermeneutikk: Hermeneutikken fortolker mennesket som grunnleggende hermeneutisk i seg selv; et uopphørlig selvfortolkende vesen. Vi kan si noe liknende om Kleins tenkning; hun bedriver ikke i første rekke metapsykologi, hun beskriver snarere mennesket som et metapsykologisk og hermeneutisk vesen! Et vesen som ikke kan annet enn å gi mening til den verden det bebor. Og jeg vil hevde at hun dreier skruen ytterligere en gang rundt i forhold til Gadamer. Hos Klein blir ikke denne fortolkningen i første rekke noe subjektet bedriver som en slags bevisst og kalkulert geskjeft<sup>40</sup>, en fortolkning som fortolkeren med viten og vilje legger mellom seg og verden for bedre å få øye på og forstå den. Nei, snarere er denne fortolkningen oftere noe som overkommer subjektet, som det uvilkårlig lever i, og noe som for en stor del foregår som en ubevisst aktivitet. Forstått slik, blir subjektet like mye *et objekt for noe annet i det selv* som forestår denne fortolkende aktiviteten. For en enkel illustrasjon av dette poenget, vil jeg peke på den opplevelsen man kan ha når man drømmer; nemlig den å være som en deltaker i en film man ikke selv har regien på. Sett slik blir mennesket et vesen som ikke så mye som aktivt å fortolke, selv blir fortolket – *av noe annet i seg selv*. En slik forståelse peker både på psykoanalysens nærhet til hermeneutikken, og til en mulig nyanseforskjell mellom disse disiplinene. Når Klein beskriver hvordan barnet i fantasien introjiserer og projiserer deler av seg selv og andre, beskriver hun slik jeg ser det hvordan noe i subjektet forsøker å finne ut av de kreftene som er i sving mellom seg og verden. Dette *noe* i subjektet som vil forstå sin situasjon, kan altså oppleves som i seg selv uforståelig og fremmed. Klein er etter mitt skjønn blant de teoretikerne som best ivaretar Freuds sentrale tanke om *ubevisste prosesser* i menneskesinnet. I min forståelse av Klein, der jeg særlig vektlegger meningsdannelsen og menneskets eksistensielle situasjon, er det en fare for til en viss grad å miste av syne denne innsikten om det mer irrasjonelle og fremmede i oss selv som Freuds og Kleins teori om det ubevisste innehar.

Det er likevel mange paralleller mellom hermeneutikken og psykoanalysen. Kanskje det viktigste er at begge disipliner arbeider med å forstå meningsstrukturer. Ofte knyttes mening til noe språklig, men både i psykoanalysen og i deler av filosofien har man vært opptatt av at språk kan ses som del av en større kategori som omfatter symbolske uttrykk. Det er vel neppe fremmed for de fleste å tenke at mennesker uttrykker og skaper mening ikke bare gjennom språk, men også gjennom dans, bilder, musikk og en rekke andre symbolske former. Det er sagt at like mye som mennesket bruker et språk, tar språket oss i bruk – vi er språkets medium. Dette kan vi også si om et utvidet språkbegrep omfattende alle de symbolske former. Også den henførte musiker kan berette at han kan oppleve seg som et redskap for musikken, at musikken taler gjennom ham. Det poenget jeg arbeider meg henimot, er *at denne synsmåten bereder grunnen for en slags trippel hermeneutikk*. Den psykoanalytisk informerte hermeneutiker må ikke bare fortolke mennesket som et fortolkende vesen, han må vise at noe i mennesket uopphørlig skaper symboler som det lever i og opplever sin verden gjennom: Mennesket er innvevd i sine drømmetråder. Like mye som det selv aktivt tolker, opplever det seg fortolket av denne veven av symboler. Klein benevnte denne uopphørlige dannelsen av symbolske former for ubevisste fantasier. De ubevisste fantasier blir hos Klein selve det lerret der forsøkene på meningsdannelsen innskrives, dag som natt. Dette lerretet er vi også svøpt inn i fra helt tidlig i livet, ja, Meltzer tenker seg at de første fine tråder spinnes allerede i mors liv.

Jeg vil utdype Kleins teori om ubevisste fantasier om litt, men først vil jeg se på noen av de elementene som jeg tenker meg ga Klein den spesielle tilgangen til å utforske vårt fantasiliv på en slik rik måte.

---

<sup>40</sup> Vel, det mener nok heller ikke Gadamer, jeg setter det på spissen her for å få frem et poeng.

## *Klein skapte leketerapien, og det ga henne en spesiell tilgang til fantasilivet*

Jeg tror det er to hovedgrunner til at Klein kom til å betone det sentrale ved den psykiske realitet og den indre verden: Dels at hun hadde en særlig begavelse for å se denne siden ved mennesket; et særskilt talent for å forstå det som drømmer i oss. Dels at hun hadde andre arbeidsvilkår enn mange av de andre pionerene: Hun jobbet med små barn og var den viktigste premissleverandøren for utformingen av leketerapien som metode. Hun hadde altså i sitt kliniske virke tilgang til et forskningsområde som mange andre var utelukket fra, og nettopp det feltet som Freud pekte på som avgjørende for utformingen av den voksnes psyke; barnets opplevelsesverden. Oppmuntret av Freuds (1905/1983) artikkel om lille Hans – som var en slags indirekte terapi der den seksårige, og relativt friske Hans, førte samtaler med sin far, som igjen ble veiledet av Freud<sup>41</sup> – samt Hermine Hug-Hellmuths mer forsiktige forsøk med barneterapier, ble Klein den som mest radikalt begynte å anvende psykoanalyse på barn helt ned til 2-3 års alderen. I motsetning til Hug-Hellmuths, og senere særlig Anna Freuds anbefalinger, om først å legge vinn på å bli kjent med barna og dermed bygge opp under en positiv overføring der pedagogiske formaninger var en viktig ingrediens, hevdet Klein at man måtte jobbe strengt analytisk, opprettholde nøytralitet og ikke være redd for å arbeide med negativ overføring<sup>42</sup>. Et annet sentralt redskap for Klein, ble altså hennes bruk av lek i arbeidet med barn. Sammen bidro disse arbeidsformene til at Klein opplevde å få tilgang til barns ubevisste fantasier på en måte som var ny i psykoanalysen. Man kan få et bilde av Klein i hennes tidligste artikler – der vi må anta at hun i første rekke henvender seg til kolleger i Budapest, Berlin, Wien og London som arbeidet med voksne – som en oppdagelsesreisende som opprømt forteller sine venner og rivaler, storøyde i sine zeppelinere, om at kartene må tegnes om etter det hun har sett fra sitt lille motorfly. Og hva var det Klein så, eller først og fremst, hørte?

### *Den indre verden og mors kropp*

Noe av det som slo Klein var at det kontinentet hun fikk bivåne gjennom å lytte til barnas fantasier og å være deltakende i deres lek, var et landområde der morens kropp var både nord og syd, var jordens dyp og himmelen som hvelver seg over den. Om Wittgenstein sa at mitt språk er min verdens grenser, var det som om disse barna sa at mors kropp, og fantasiene om hva den måtte inneholde, var deres verdens grenser. I mors kropp skjulte det seg rike forråd av drikke og spise, av skatter av alle slags: "In her phantasy her mother's body is therefore a kind of store-house which contains the means of satisfying all her desires and of allaying all her fears" (Klein, 1932, s. 207).

Men mors kropp inneholdt også flerfoldige farer: Fars skremmende penis, ufødte rivaler m.m. Ja, ofte var dette et skremmende sted: "... the mother's body becomes a place filled with dangers which give rise to all sorts of terrors" (sst., s. 242).

Klein beskriver altså barnas ubevisste symbolske former som svært konkrete, kroppslige... og fantastiske. Jeg tror dette er noe av grunnlaget for at hun la slik vekt på uttrykket *ubevisste fantasier*, som hos henne nærmest betegner selve det mentale. Om hun hadde brukt betegnelsen ubevisst tenkning – og de ubevisste fantasiene kan fint anses som en slags form for tenkning – er det fare for at hun i mindre grad ville fanget inn hvordan det mentale liv i hennes optikk er så til de grader preget av denne kroppslige og stofflige utformingen. Ja, at de symbolske formene som det

<sup>41</sup> Hans traff dog *der Professor* ved en anledning. Dette møtet er, som resten av boken, svært rørende å lese om.

<sup>42</sup> Anna Freud hevdet at overføringen i likhet med overjeget, måtte forbli underutviklet hos barn fordi de fremdeles var under sterk innflytelse fra foreldrene, som man tenkte seg at overføringen og overjeget "stammet" fra. Dette viser en sentral forskjell i synet på sinnet hos Klein og Anna Freud, der Klein så overføringen ikke så mye som nye varianter av gamle script, som eksternaliseringer av pågående ubevisste fantasier. Hun plasserte også starten på dannelsen av overjeget langt tidligere enn Sigmund Freud og Anna Freud.

mentale uttrykkes gjennom, ofte ligger nærmere dansens, musikkens og bildenes meningsuttrykk, enn tenkningens tradisjonelle verbalspråk. Som vi så i del 1, ble Bion i økende grad opptatt av tenkning og abstrakter. Han snakket snarere om funksjoner enn om organer; om kjærlighet snarere enn om brystet, om maskulinitet snarere enn penis. Denne utviklingen har fortsatt hos mange moderne kleinianere. Elisabeth Bott Spillius (1988a, s. 5, s. 198, 1988b, s. 9) skriver om hvordan mange langt på vei har forlatt Kleins kroppslige språk, og nå snakker mer om funksjoner. Meltzer skiller seg ut i så måte. Like opptatt som han har vært i å utforske og videreutvikle Bions bidrag om tenkning og det abstrakte, har han fortsatt med å anvende et kroppsnært språk. Han snakker som Klein mye om fantasiene om mors kropp, og han vektlegger meningsstrukturenes nærhet til bildende kunst, musikk og skjønnlitteratur.

Klein viste at barnas lek utgjør en parallell til de voksne pasientenes frie assosiasjoner og drømmer, og at den i likhet med disse gir en særskilt tilgang til de ubevisste fantasier, og dermed et indre drama med lidenskapelige relasjoner på liv og død. I leken kommuniserer barnet om sin indre verden med dets lengsler og impulser, dets angster og dets forsvar.

### *Mer om ubevisste fantasier hos Klein og om Meltzers vekt på meningsdannelsen. Implikasjoner for psykoanalysens vitenskapsfilosofi i følge Meltzer*

Meltzer (1978a) anså Kleins tenkning om den indre verden og de ubevisste fantasier som hennes kanskje viktigste bidrag til psykoanalysen, og noe som skiller hennes verk fra andre tradisjoner:

This is in many ways her least spoken about and perhaps greatest contribution to psychoanalysis – this development of a very concrete conception of the inner world. It has become that aspect of her work which most differentiates her followers from others in psychoanalysis. (s. 152)

Og dette skiftet får i følge Meltzer store konsekvenser for psykoanalysens vitenskapelige status, noe vi om et øyeblikk kommer til. Kleins syn på den indre verden innebærer i virkeligheten at sinnet anses som stedet der mening dannes. Selv om Meltzer (sst.) i liten grad trekker den parallellen som jeg har gjort til den filosofiske hermeneutikken og til fenomenologiske og eksistensfilosofiske tradisjoner, synes jeg det er nærliggende ut ifra det følgende sitatet å gjøre dette:

It requires an immense shift in one's view of the world to think that the outside world is essentially meaningless and unknowable, that one perceives the forms but must attribute the meaning. Philosophically, this is the great problem in coming to grips with Kleinian thought and its implications. It is only from that point of view that the depressive position acquires the concreteness and hardness as a concept that makes it an invaluable tool for understanding clinical phenomena. Do people *really* suffer because they have *really* damaged their internal objects? (s. 230)

Vi har i et avsnitt ovenfor berørt hvordan Kleins beskrivelser av den ubevisste fantasi som en uopphørlig fortolkende aktivitet i sinnet, gir psykoanalysen nærhet til en disiplin som den filosofiske hermeneutikken. Meltzer sier helt eksplisitt at Kleins måte å se den indre verden og de ubevisste fantasier på, i virkeligheten innebærer et tydelig brudd med en psykoanalyse som vil ta mål av seg å kunne være en naturvitenskapelig virksomhet i stand til å årsaksforklare de sammenhengene den undersøker. Med Kleins bidrag, sier Meltzer, har psykoanalysen definitivt tatt steget over i en disiplin som omhandler meningsdannelser, og som derfor må nøye seg med rike observasjoner og beskrivelser, en virksomhet som prøver å forstå, men som ikke kan bevise og forklare. Meltzer peker på at Klein utformet en sterkere eller mer radikal teori om den psykiske realitet og den indre verden enn Freud, en teori basert ikke på nevrofysiologi, men på

meningsdannelser. Meltzer (1984) knytter dette bl.a. til at hun arbeidet med små barn og lyttet til deres fantasier og lek:

These limitations of Freud's neurophysiological model of the mind highlight the significance of Melanie Klein's work. Its surprisingly revolutionary consequences were implied early in her career as an outgrowth of her listening naïvely to young children talking about the inside of their own and of their mothers' bodies. Freud could not adopt such naïvety when hearing of Little Hans talking of the same thing, telling his father about how, before he was born, he and his sister Hanna had ridden in the stork-box together, and had a relationship which was broken up by his birth. Freud could not listen in this way, because he did not have a model that could take cognizance of it; but Melanie Klein did listen, and in so doing made a discovery which contributed a revolutionary addition to the model-of-the-mind, namely that we do not live in one world, but in two – that we live also in an internal world which is as real a place of life as the outside world. (s. 38)

Vi lever i to verdener, og den indre verden er et like virkelig sted som den ytre! Samtidig som det hos Klein definitivt dreier seg om mening og ikke om nevrofysiologi, understreker Meltzer dette med at denne meningsdannelsen har karakter av *hendelser i en stofflig indre verden, et sted, en indre geografi vi lever i*. Like mye som vi skaper mening, *lever vi i den*. Dette får selvfølgelig også store konsekvenser for synet på drøm, som kan sies å være den ubevisste fantasidannelser i søvnen:

This gave an entirely new significance to the concept of phantasy, namely that unconscious phantasies were transactions actually taking place in the internal world. This, of course, gave a new meaning to dreams. Dreaming could not be viewed merely as a process for allaying tensions in order to maintain sleep; dreams had to be seen as pictures of *dream life* that was going on all the time, awake or asleep. We may call these transactions "dreams" when we are asleep, and "unconscious phantasies" when we are awake. The implication was that this internal world must be assigned the full significance of a *place*, a life-space, perhaps *the* place where meaning was generated. Freud's formulation of the Superego could be expanded and transformed into the concept of internal objects. Psychic reality could be treated in a concrete way as a place where relationships were taking place and where the meaning of life was generated for deployment to the outer world. (sst., s. 38)

I slutten av dette sitatet ser vi hvordan Meltzer viser sammenhengen mellom den indre verden, superegoet og indre objekter. Det vender vi om litt tilbake til i et eget avsnitt. I fortsettelsen av sitatet peker Meltzer ut for oss at Klein i grunnen har et Platonsk syn på meningsdannelsen og ontologi, og han trekker de vitenskapsfilosofiske konsekvensene som vi berørte ovenfor, og som gjør at vi må skille mellom hjerne og sinn, og tilordne disse fenomenene to forskjellige nivåer av beskrivelse:

This transformation to a Platonic view is absolutely implicit in Melanie Klein's earliest work and it transformed her psychoanalysis at that point from a Baconian science, aiming at explanations and hoping to arrive at absolute truths or laws, into a descriptive science, observing and describing phenomena that were infinite in their possibilities because they were phenomena of imagination and not the finite events of the distribution of the "mental energy" of the brain. This *geographic* aspect of a model-of-the-mind, views mental phenomena arising at a different phenomenological level from those of the brain, though obviously completely dependent in a "carrying" way on brain-body functioning. (sst., ss. 38-39)

Meltzer understreker her at hjerne og sinn ikke er sammenfallende, de tilhører ulike fenomenologiske nivåer. Dette betyr ikke at sinnet er uavhengig av hjernen; uten hjerne intet sinn. Dette er for Meltzer åpenbart. Jeg vil i neste avsnitt dvele noe mer ved disse nivåene og forholdet mellom det mentale og det biologiske eller fysiologiske.

### *Hjerne og sinn*

Det er i Susan Isaacs (1948) kjente artikkel *The Nature and Function of Phantasy* at vi finner den kanskje mest omfattende og inngående drøftelsen av kleinianernes syn på ubevisste fantasier. Artikkelen ble utgangspunktet for mange av debattene i *The Controversial Discussions* i krigsårene, og har siden blitt stående nærmest som det definitive *statement* om ubevisste fantasier hos kleinianerne. Jeg vil her gå kort inn på et av de mest siterte utsagnene fra artikkelen, og drøfte en innvending mot én måte den kan forstås på – eller kanskje snarere misforstås på. Det dreier seg om meningen: “Phantasy is (in the first instance) the mental corollary, the psychic representative, of instincts.” (Isaacs, 1948) Utsagnet synes å spille på Freuds (1905/1985) beskrivelser av driften som et grensebegrep mellom det somatiske og det mentale (s. 74, S.E., 7, s. 168). Det er mulig å lese Isaacs slik at hun ser den ubevisste fantasi som noe som er sekundært til og avledet av det somatiske, nesten som et vedheng, et epifenomen. Jeg tror ikke Isaacs skal forstås på denne måten. Snarere mener jeg at artikkelen forsøker å vise hvordan alle kroppslige funksjoner og tildragelser *ledsages* av mentale fortolkninger, og at disse fortolkningene *ikke er diktet av det somatiske*. Denne forståelsen er etter det jeg kan se i tråd med Jean Laplanche (1999); nemlig at fantasiene ”lener seg opp mot” – Laplanche spiller her på Freuds begrep *anlehnung* – det biologiske. At fantasiene så å si knytter seg an mot det fysiologiske som en respons eller som en kommenterende stemme, fortolkende. Freud (1905/2007, s.82) selv har et vakkert bilde av dette i *Dora* der han skriver om hvordan det i sinnet danner seg mening omkring en biologisk foreteelse, slik muslingen former perlen om sandkornet. Han (sst.) skriver også om den psykiske betydning, meningen, at, ”den lånes, blir liksom loddet fast til det.” (s.41)

La meg her forsøke å oppklare en mulig misforståelse som kan ha oppstått på dette tidspunktet i drøftelsen. Det synet jeg fremmer her og tidligere i teksten, betyr ikke at de biologiske faktorene ikke tillegges stor betydning. Det at barnet søker brystet, at det skriker, ser på mor, griper etter mor osv., kan vi forestille oss at langt på vei er forårsaket av en slags biologiske programmer eller nevrologiske reflekser, instinkter om man vil. Det trenger ikke å foreligge noe motsetning mellom denne kunnskapen, og tanken om at det samtidig foregår en meningsdannelse i fantasilivet. Nevrologiske programmer kan bevirke at babyens munn søker brystet, men hvordan *oppleves* dette av babyen? Og hvordan foregår meningsdannelsen i denne opplevelsedsdimensjonen av hendelsesforløpet? Det er her man kan tenke seg at de ubevisste fantasier kleber seg til, ”lener seg opp mot”, ”loddet til”, de somatiske forløp og gir dem farge, stofflighet, dybde og mening.

Vi skal nå se nærmere på hvordan den indre verden kommer til å bestå av indre objekter, og jeg starter med å se kort på introjeksjoner og projeksjoner som er prosesser som ligger til grunn for utformingen av den indre verden av objekter.

### *Projeksjoner, introjeksjoner og dannelsen av en verden av indre objekter*

Projeksjon og introjeksjon betegner hos Klein det i fantasien å plassere noe eget og indre ut i den ytre verden, henholdsvis ta noe fra den ytre verden inn i den indre. Disse prosessene inngår som grunnleggende byggesteiner i Kleins (1935) måte å tenke om psyken på, slik bygges den indre verden opp:

The development of the infant is governed by the mechanisms of introjection and projection. From the beginning the ego introjects objects 'good' and 'bad', for both of which its mother's breast is the prototype—for good objects when the child obtains it and for bad when it fails him. (s. 262)

Men like mye som de reelle kvalitetene ved de ytre objektene som introjiseres vil danne grunnlaget for de indre, vil disse ta farge av barnets egne (ubearbejdet) følelser som projiseres på objektene:

But it is because the baby projects its own aggression on to these objects that it feels them to be 'bad' and not only in that they frustrate its desires: the child conceives of them as actually dangerous—persecutors who it fears will devour it, scoop out the inside of its body, cut it to pieces, poison it—in short, compassing its destruction by all the means which sadism can devise. These imagos, which are a phantastically distorted picture of the real objects upon which they are based, are installed by it not only in the outside world but, by the process of incorporation, also within the ego. (sst., s. 262)

Hun (1952a) understreker igjen og igjen hvordan introjeksjoner og projeksjoner er prosesser som foregår i barnets *fantasiliv*, og at disse fantasiene er gjennomsyret av dets kjærlighet og hat til verden, og hva det møter av disse kvalitetene i den ytre verden:

*Phantasy activity* underlies the mechanisms of introjection and projection, which enable the ego to perform one of the basic functions mentioned above, namely to establish object-relations. By projection, by turning outward libido and aggression and imbuing the object with them, the infant's first object-relation comes about. This is the process which, in my opinion, underlies the cathexis of objects. Owing to the process of introjection, this first object is simultaneously taken into the self. From the outset the relations to external and internal objects interact. (s. 58, min uth.)

Det neste sitatet viser fint sammenhengen mellom barnets forhold til foreldrene, internaliseringen av disse relasjonene, dannelsen av indre objekter i den ubevisste fantasi, og måten dette oppleves som noe veldig konkret og levende i barnet. Jeg tillater meg her et litt lengre sitat:

Along with the child's relation, first to his mother and soon to his father and other people, go those processes of internalization on which I have laid so much stress in my work. The baby, having incorporated his parents, feels them to be live people inside his body in the concrete way in which deep unconscious phantasies are experienced—they are, in his mind, 'internal' or 'inner' objects, as I have termed them. Thus an inner world is being built up in the child's unconscious mind, corresponding to his actual experiences and the impressions he gains from people and the external world, and yet altered by his own phantasies and impulses. If it is a world of people predominantly at peace with each other and with the ego, inner harmony, security and integration ensue.

There is a constant interaction between anxieties relating to the 'external' mother—as I will call her here in contrast to the 'internal' one—and those relating to the 'internal' mother, and the methods used by the ego for dealing with these two sets of anxieties are closely inter-related. In the baby's mind, the 'internal' mother is bound up with the 'external' one, of whom she is a 'double', though one which at once undergoes alterations in his mind through the very process of internalization; that is to say, her image is influenced by his phantasies, and by internal stimuli and internal experiences of all kinds. When external situations which he lives through become internalized—and I hold that they do, from the earliest days onwards—they follow the same pattern: they also become 'doubles' of real situations, and are again altered for the same reasons. The fact that by being internalized, people, things,

situations and happenings—the whole inner world which is being built up—become inaccessible to the child's accurate observation and judgement, and cannot be verified by the means of perception which are available in connection with the tangible and palpable object-world, has an important bearing on the phantastic nature of this inner world. (Klein, 1940, ss. 345-346)

I slutten av sitatet understreker Klein at dette er ubevisste fenomener med preg av fantasi og overdrivelser, og det er prosesser som forløper utenfor barnets kontroll. Men det betyr ikke at disse fenomenene ikke har stor betydning for hvordan individet har det, og på utformingen av personlighet og væremåte. Hendelsene i den indre verden påvirker i høy grad subjektets opplevelsesverden og velvære fra øyeblikk til øyeblikk: "When the infant feels he contains good objects, he experiences trust, confidence and security. When he feels he contains bad objects he experiences persecution and suspicion" (Klein, 1952a, s. 59).

Vi legger i sitatet fra *Mourning and its relation to manic-depressive states* (Klein, 1940, ss. 345-346) også merke til formuleringen: "from the earliest days onwards". For Klein (1946) starter disse prosessene fra barnet er født, det er i relasjoner som gis betydninger fra dag én:

I have often expressed my view that object-relations exist from the beginning of life, the first object being the mother's breast which to the child becomes split into a good (gratifying) and bad (frustrating) breast; this splitting results in a severance of love and hate. I have further suggested that the relation to the first object implies its introjection and projection, and thus from the beginning object-relations are moulded by an interaction between introjection and projection, between internal and external objects and situations. These processes participate in the building up of the ego and superego and prepare the ground for the onset of the Oedipus complex in the second half of the first year. (s. 2)

Her viser hun også sammenhengen mellom indre objekter og Freuds overjeg. Dette utdypes i neste avsnitt.

### *Fra overjeget til indre objekter*

Selv om Klein utvilsomt anså sine bidrag som epokegjørende for psykoanalysen, kan det virke som om hun ikke så seg selv som en revolusjonær, men snarere som en hengiven Freud-elev, og hun ble ofte overrasket når noen hevdet at hun på avgjørende punkter avvek fra Freuds synspunkter. I det neste sitatet viser hun til kontinuiteten i forhold til Freuds tenkning om overjeget og sitt eget begrep om de indre objekter, men hun peker også på forskjeller:

In the course of his early development, as we know, he establishes his parents within his ego. (It was the understanding of the processes of introjection in melancholia and in normal mourning which, as we know, led Freud to recognize the existence of the super-ego in normal development.) But, as regards the nature of the super-ego and the history of its individual development, my conclusions differ from those of Freud. As I have often pointed out, the processes of introjection and projection from the beginning of life lead to the institution inside ourselves of loved and hated objects, who are felt to be 'good' and 'bad', and who are interrelated with each other and with the self: that is to say, they constitute an inner world. This assembly of internalized objects becomes organized, together with the organization of the ego, and in the higher strata of the mind it becomes discernible as the super-ego. Thus, the phenomenon which was recognized by Freud, broadly speaking, as the voices and the influence of the actual parents established in the ego is, according to my findings, a complex object-world, which is felt by the individual, in deep layers of the

unconscious, to be concretely inside himself, and for which I and some of my colleagues therefore use the term 'internalized', or an internal (inner) world. This inner world consists of innumerable objects taken into the ego, corresponding partly to the multitude of varying aspects, good and bad, in which the parents (and other people) appeared to the child's unconscious mind throughout various stages of his development. Further, they also represent all the real people who are continually becoming internalized in a variety of situations provided by the multitude of ever-changing external experiences as well as phantasied ones. In addition, all these objects are in the inner world in an infinitely complex relation both with each other and with the self. (Klein, 1940, ss. 362-363)

Her beskriver hun hvordan den indre verden består, ikke bare av ett overjeg, men av tallrike indre objekter i komplekse og mangfoldige relasjoner til hverandre, og til selvet. Hun tegner også et svært plastisk bilde av noe som er i stadig forandring, hele tiden under innflytelse av opplevelsene i den ytre verden. Den indre verden er i denne beskrivelsen ikke statisk og upåvirkelig av individets erfaringer. Om så var tilfelle, ville terapi være et umulig prosjekt.

Klein veksler i sine tekster mellom å snakke om overjeget og indre objekter, de blir nærmest synonymmer. I økende grad bruker hun dog betegnelsen indre objekter<sup>43</sup>. Også Freud beskrev overjeget som en instans i personligheten som kan ha både en bydende, fordømmende, eller straffende karakter, og noe som vernet og oppmuntret jeget. Freud brukte også betegnelsen jegideal om en instans som subjektet kunne se opp til, et indre forbilde å strekke seg etter, som rommet jegets ambisjoner og mål. Freuds teorier om overjeget og jegidealet er komplekse og omfattende, jeg vil her bare peke på at noen av de motivene som blir viktige for Klein, allerede er antydnet hos Freud. Klein (1963, s. 278) viser bl.a. til at Freud i artikkelen "Om humor" fra 1927 beskriver at overjeget, gjennom å ta til seg foreldrenes vennlige holdning, kan ha karakter av et indre godt objekt som har overbærenhet og sympati med jegets strev og tilkortkommenheter. Freud (1927/1994) skrev her bl.a.:

Den [humoren] vil si: Se her, dette er den verden som ser så farlig ut. Den er en lek, så bare fleip med den!

Hvis det virkelig er overjeg'et som snakker så kjærlig trøstende til det skremte jeg'et gjennom humoren, vil vi minne om at vi ennå har mye å lære om overjeg'ets vesen. (...) Og til slutt, når overjeg'et forsøker å trøste jeg'et og beskytte det mot lidelse, har det dermed ikke motsagt sin herkomst fra foreldreinstansen. (s. 213/S.E., 21, s. 166)

Freud kastet her ut en utfordring til sine kolleger om å utforske overjeget nærmere, og dette ble et viktig tema for Klein, og senere for Meltzer. I det følgende sitatet beskriver Klein (1948) overjeget som bestående av både gode, vernende kvaliteter, og av en skremmende og truende natur:

Thus the super-ego is built up from the devouring breast (mother) to which is added the devouring penis (father). These cruel and dangerous internal figures become the representatives of the death instinct. Simultaneously the other aspect of the early super-ego is formed first by the internalized good breast (to which is added the good penis of the father), which is felt as a feeding and helpful internal object, and as the representative of the life instinct. The fear of being annihilated includes the anxiety lest the internal good breast be destroyed, for this object is felt to be indispensable for the preservation of life. The threat to the self from the death instinct working within is bound up with the dangers apprehended from the internalized devouring mother and father, and amounts to fear of death. (s. 30)

---

<sup>43</sup> Selv om indre objekter og overjeget i teorien begge betegner instanser som kan inneha både gode og onde kvaliteter, blir etter dette ofte *ordet* overjeg i praksis brukt i betydningen av å være et indre objekt med straffende eller fordømmende kvaliteter.



Vi ser her hvordan Klein understreker viktigheten av å etablere et godt indre objekt; det gode bryst. Dette er en så sentral del i Kleins tenkning at jeg har viet det et eget kapittel. Vi kan også i sitatet skimte hvordan Klein i arbeidet med tenkningen rundt de indre objekter utvikler et annet originalt bidrag til teorien; begrepet *delobjekt*.

### *Delobjekter*

I barnets indre verden finner vi ifølge Klein et vell av såkalte delobjekter. Det var Kleins analytiker og mentor Karl Abraham (1924) som først utviklet tenkningen om delobjekter, og Klein utforsket det videre. At slike objekter dannes i barnets fantasi skyldes dels dets begrensede evne til å persipere og å syntetisere sanseinntrykkene. Det tar tid før barnet til fulle forstår at brystet er del av et større hele; moren. Men dels skyldes det at spaltningsprosesser settes i verk fordi det er for skremmende å forholde seg til at den omsorgsfulle, nærende moren også er den som ikke er der og som frustrerer det. Brystet som delobjekt er det første som introduseres:

The first of these 'internalized objects', as I termed them, *is a part-object*, the mother's breast; in my experience this applies even when the infant is bottlefed, but it would take me too far if I were to discuss here the processes by which this symbolic equation comes about. The breast, to which are soon added other features of the mother, as an internalized object vitally influences ego development. As the relation to the whole object develops, the mother and the father, and other members of the family, are introjected as persons in good or bad aspects, according to the infant's experiences as well as according to his alternating feelings and fantasies. A world of good and bad objects is thus built up within, and here is the source of internal persecution as well as of internal riches and stability. (Klein, 1952a, s. 58, min uth.)

Nå er tiden kommet for å ta det gode bryst nærmere i øyesyn.

## Kapittel 3. Det gode bryst

Uttrykket *det gode bryst* er blant dem vi forbinder med Klein, og med god grunn, hun bruker det ofte. Sammenstillingen av disse ordene treffer noe karakteristisk ved hennes tenkemåte; vekselvirkningen mellom det abstrakte og det konkrete. Skiller vi ordene, står de støtt hver for seg: *Det gode* kunne hun gjerne ha brukt som en betegnelse som ville rommet mye av det som begge ordene stilt sammen betegner. Det gode er noe abstrakt, og vi forbinder det gjerne med Platons tenkning. Som vi skal se av de mange sitatene nedenfor, er det som om Klein utforsker innholdet i kategorien det gode; hva er godt for mennesker? Også *brystet* er rikt på assosiasjoner og konnotasjoner. Vi kan tenke på morsbrystet som gir den livsnødvendige melken, som er mykt, varmt og som lukter av mor. Rett over brystet hører barnet morens stemme, det kan se hennes øyne og det merker hennes sinn. Brystet har også en sterk estetisk og erotisk appell, kanskje ikke bare for voksne.

*Det gode bryst danner grunnlaget for god psykisk helse*

For Klein hviler god psykisk helse på gjentatte erfaringer av et godt møte med brystet. Opplevelsen av den gode relasjonen til moren og hennes livgivende bryst<sup>44</sup>, kan deretter inderliggjøres som en relasjon til et godt indre objekt. La oss se hvordan hun beskriver det gode bryst og forholdet til moren i dets gode aspekter:

Throughout my work I have attributed fundamental importance to the infant's first object relation—the relation to the mother's breast and to the mother—and have drawn the conclusion that if this primal object, which is introjected, takes root in the ego with relative security, the basis for a satisfactory development is laid. Innate factors contribute to this bond. Under the dominance of oral impulses, the breast is instinctively felt to be the source of nourishment and therefore, in a deeper sense, of life itself. (Klein, 1957, s. 178)

Brystet oppleves å være kilde til næring, og på et dypere plan, livet selv. Hvis brystet, idet det introjiseres, slår rot i selvet, er grunnlaget lagt for en tilfredsstillende utvikling. Som vi ser av sitatet farges dog opplevelsen av moren og hennes livgivende bryst av noe i barnet selv: "Innate factors contribute to this bond." Dette vender vi snart mer tilbake til.

Hun utdyper dette med at den ytre opplevelsen tas inn og blir en del av barnets indre liv og virkelighet:

The good breast is taken in and becomes part of the ego, and the infant who was first inside the mother now has the mother inside himself. (sst., s. 179)

Og igjen, noen sider senere:

I have repeatedly put forward the hypothesis that the primal good object, the mother's breast, forms the core of the ego and vitally contributes to its growth, and have often described how the infant feels that he concretely internalizes the breast and the milk it gives. (sst., s. 180)

Disse sitatene viser hvordan Klein beskriver at relasjonen til moren og hennes bryst, tas inn i og blir del av, ja, utgjør kjernen av personligheten. Den gode erfaringen med moren vil utgjøre grunnlaget både for å kunne elske seg selv og å ha godhet for andre:

In this way a good object is established, which loves and protects the self and is loved and protected by the self. This is the basis for trust in one's own goodness. (sst., s. 188)

Hun understreker hvor viktig det er at dette blir gjentatte erfaringer:

The more often gratification at the breast is experienced and fully accepted, the more often enjoyment and gratitude, and accordingly the wish to return pleasure, are felt. This recurrent experience makes possible gratitude on the deepest level and plays an important rôle in the capacity to make reparation, and in all sublimations. Through processes of projection and introjection, through inner wealth given out and re-introjected, an enrichment and deepening of the ego comes about. In this way the possession of the helpful inner object is again and again re-established and gratitude can fully come into play. (sst., s. 189)

Det er sannelig en god sirkel Klein beskriver her: Erfaringen av et godt møte med moren gir opphav til ønsket om å gi noe godt tilbake. Det danner grunnlaget for å kunne føle takknemlighet, det spiller en viktig rolle i evnen til å gjøre godt igjen skader man har forvoldt, og det har betydning for alle former for sublimering. Hun beskriver denne gode sirkelen i enda en av dens omdreininger;

---

<sup>44</sup> Hun skriver flere steder at det å gi melk i flaske kan inneha samme betydning, om enn brystet nok er å foretrekke. (Klein, 1975a, s. 99, s. 117)

takknemlighet er nært knyttet til sjenerøsitet, det å kunne glede seg ved å dele med andre. Dette gir i neste omgang muligheter for å ta inn en vennligere verden enn den som møter oss de gangene vi er gjerrige og mistroiske:

Gratitude is closely bound up with generosity. Inner wealth derives from having assimilated the good object so that the individual becomes able to share its gifts with others. This makes it possible to introject a more friendly outer world, and a feeling of enrichment ensues. Even the fact that generosity is often insufficiently appreciated does not necessarily undermine the ability to give. (sst., s. 189)

Vi har her sett på noe av det som i følge Klein kjennetegner det gode bryst. Men dette utdypes og utvides flere steder:

We find in the analysis of our patients that the breast in its good aspect is the prototype of maternal goodness, inexhaustible patience and generosity, as well as of creativeness. It is these phantasies and instinctual needs that so enrich the primal object that it remains the foundation for hope, trust, and belief in goodness. (sst., s. 180)

Klein (sst.) berører også de estetisk-erotiske sidene:

The infant can only experience complete enjoyment if the capacity for love is sufficiently developed; and it is enjoyment that forms the basis for gratitude. Freud described the infant's bliss in being suckled as the prototype of sexual gratification. In my view these experiences constitute not only the basis of sexual gratification but of all later happiness, and make possible the feeling of unity with another person; such unity means being fully understood, which is essential for every happy love relation or friendship. At best, such an understanding needs no words to express it, which demonstrates its derivation from the earliest closeness with the mother in the preverbal stage. The capacity to enjoy fully the first relation to the breast forms the foundation for experiencing pleasure from various sources. (s. 188)

Hun skriver altså her at det å til fulle nyte den første relasjonen til moren og hennes bryst, danner grunnlaget for senere opplevelser av lyst fra ulike kilder. Ja, ikke bare nytelse, seksuell tilfredsstillelse og glede, men det å kunne komme helt nær et annet menneske og oppleve det at en annen forstår én fullt ut, til og med uten ord; en slags erfaring av enhet, forening eller sammensmeltning med den andre. Og hun hevder at nettopp denne nærheten utgjør grunnlaget for gode kjærlighetsrelasjoner og vennskap.

Hun beskriver senere hvordan en utilfredsstillende erfaring med moren og hennes bryst, kan trekkes med inn og bidra til å forpurre senere relasjoner til seksualpartnere. Hos kvinner kan dette bl.a. bidra til et ønske om å ta hevn over mor, og at dette vil overskygge egne ønsker om en god relasjon til en mann. (sst., s. 200) Hos menn beskriver hun at dette kan føre til en form for misogyni som gjelder alt kvinnelig: "In men, the envy of the mother's breast is also a very important factor. If it is strong and oral gratification thereby impaired, hatred and anxieties are transferred to the vagina" (sst., s. 201).

Men hvis relasjonen til morsbrystet har vært godt, er grunnlaget også lagt for gode voksne, seksuelle relasjoner. Klein betoner her også mannens mulighet for å overvinne misunnelsen overfor kvinner, det å forsone seg med at han ikke er kvinne og ikke kan føde barn: "If development is successful, the man derives compensation for these unfulfilled feminine desires by a good relation to his wife or lover and by becoming the father of the children she bears him." (sst., s. 201).

La meg prøve å oppsummere Kleins katalogiseringer av det gode, og det gode bryst: Liv, kjærlighet, tålmodighet, sjenerøsitet – evnen til å gi, kreativitet, håp, tillit, tro, evne til å glede seg, til å nyte – både seksuelt og på andre måter – og å kjenne seg som ett med en annen person. Videre en følelse av en indre rikdom og trygghet. Hun skriver senere (sst., s. 203) også om evnen til å akseptere tap og å kunne resignere på gode måter.

Det er jo ikke småtterier, men det er faktisk dette hun knytter til innholdet i relasjonen til det gode bryst.

### *Det mentale livs epistemologi - igjen*

Jeg trekker dette frem på denne måten også for å poengtere at dette for det meste dreier seg om abstrakter. Og jeg vil i den anledning kort trekke frem to viktige poenger som henger nært sammen. Det første er at Kleins tenkning understreker at vi lærer å kjenne – vi får kunnskap og erfaring med – disse abstrakte fenomenene i konkrete relasjoner. *Det finnes ingen andre måter virkelig å forstå disse fenomenene på, det er i møtet med andre mennesker at vi har sjansen til å lære hva kjærlighet, omsorg, seksualitet og hat egentlig er.* Denne epistemologiske erkjennelsen får en avgjørende konsekvens for den kliniske praksis: De fenomenene som vi arbeider med i psykoanalytisk terapi, må i en viss forstand bli levende til stede i overføring og i motoverføring for å kunne forstås, de må spilles ut på den arenaen som Freud (1914/1992) en gang kalte for en tumleplass, *tummelplatz*.

For det andre, og dette er også et epistemologisk poeng, vil jeg igjen og igjen understreke at man i denne tradisjonen er opptatt av og undersøker fenomener som er reelle men usynlige. Dette i kontrast til for eksempel forskningen rundt tilknytningsteori, der man undersøker synlig, konkret adferd – noen blir forlatt eller noen kommer, gråt, klenging, smil, oppmerksom lek etc., og derfor kan underbygge sine påstander med solid empiri. Denne typen empiri kan vi aldri få, slik jeg ser det, når det vi undersøker er den psykiske realitet<sup>45</sup>. Fordelen med Kleins, Bions og Meltzers innfallsvinkel, er at den gjør det mulig å beskrive og tenke om noe som kjennetegner det menneskelige, noe som sannsynligvis er eget for mennesket som vesen. Dette gjør, slik Meltzer ser det, at psykoanalysen må søke sine røtter i diktningens, i filosofiens og i kunstens, snarere enn i fysikkens og laboratorienes verden. Shakespeare i stedet for Pasteur, Platon fremfor Hempel, Beethoven heller enn Koch.

### *Indre og ytre faktorer samvirker i et vedvarende vekselspill: Den vanskelige kjærligheten*

Vi skal igjen vende tilbake til det gode bryst og spørsmålet om kjærligheten. For hvis det er slik Klein hevder, at en kjærlig relasjon til en omsorgsfull mor danner grunnlaget for psykisk helse, vil det ikke da være slik at fraværet av moren eller mangler ved den moren som er nærværende eller tilstedeværelsen av en mor som er ukjærlig, at dette vil utgjøre de største risikomomenter for en gunstig psykologisk utvikling? Jo, sier Klein, dette er virkelig avgjørende hindre på veien til god psykisk helse – og vi skal snart se på sitater der hun omtaler disse viktige ytre faktorene. Men dette blir bare en del av bildet. Hvorfor? Fordi kjærligheten selv er så vanskelig. Den ledsages alltid av tvil, av forvirring, av redselen for å miste, av hat, av grådighet, sjalusi og misunnelse. Og alle disse faktorene samvirker!

Igjen og igjen skriver Klein om at hvis den medfødte kjærligheten er sterkere enn hatet, vil den vinne frem og mildne de destruktive krefter. Selv om vi ikke kan utelukke at Klein har rett i dette,

<sup>45</sup> Se mer om dette i kap 1, del 1 (ss. 36-37) samt kap. 5, del 4 (ss. 320-325).

vil jeg altså la disse argumentene hvile her, fordi de må forbli helt spekulative i vår sammenheng<sup>46</sup>. Jeg vil heller se på hvordan hun beskriver sider som er mer tilgjengelig for vår undersøkelsesmetodikk. La oss til å begynne med vende tilbake til hvordan Klein kan vektlegge eksterne faktorer. Hun skriver for eksempel:

From the beginning of postnatal life and at every stage of development, external factors affect the outcome. Even with adults, as we know, attitudes and character may be favourably or unfavourably influenced by environment and circumstances, and this applies to a far greater extent to children. (1952b, ss. 94-95)

Et annet sted: "To what extent the strength of the ego can be maintained and increased is in part affected by external factors, in particular the mother's attitude towards the infant" (Klein, 1958, s. 239).

Klein (1940) understreker hvordan gode erfaringer med ytre personer hjelper barnet å tåle tap og påkjenninger, og å få håp om at kjærligheten er sterkere enn hatet:

All the enjoyments which the baby lives through in relation to his mother are so many proofs to him that the loved object *inside as well as outside* is not injured, is not turned into a vengeful person. The increase of love and trust, and the diminishing of fears through happy experiences, help the baby step by step to overcome his depression and feeling of loss (mourning). They enable him to test his inner reality by means of outer reality. Through being loved and through the enjoyment and comfort he has in relation to people his confidence in his own as well as in other people's goodness becomes strengthened, his hope that his 'good' objects and his own ego can be saved and preserved increases, at the same time as his ambivalence and acute fears of internal destruction diminish. (ss. 346-347)

Mangel på kjærlighet og gode erfaringer med ytre objekter, samt opplevelser av vond karakter, gjør det derimot vanskeligere å etablere indre trygghet:

Unpleasant experiences and the lack of enjoyable ones, in the young child, especially lack of happy and close contact with loved people, increase ambivalence, diminish trust and hope and confirm anxieties about inner annihilation and external persecution; moreover they slow down and perhaps permanently check the beneficial processes through which in the long run inner security is achieved. (sst., s. 347)

I det følgende sitatet gir hun eksempler på viktige ytre faktorer som påvirker utviklingen:

External circumstances play a vital part in the initial relation to the breast. If birth has been difficult, and in particular if it results in complications such as lack of oxygen, a disturbance in the adaptation to the external world occurs and the relation to the breast starts at a great disadvantage. In such cases the baby's ability to experience new sources of gratification is impaired and in consequence he cannot sufficiently internalize a really good primal object. Furthermore, whether or not the child is adequately fed and mothered, whether the mother fully enjoys the care of the child or is anxious and has psychological difficulties over feeding—all these factors influence the infant's capacity to accept the milk with enjoyment and to internalize the good breast. (Klein, 1957, s. 179)

---

<sup>46</sup> Men som vi skal se i avsnittet under om Hannah Arendt, er det mulig å ivareta Kleins tanker om noe *gitt*, samtidig som dette gis et annet filosofisk rammeverk enn det spekulativt biologiske som vi så så mye av i den tidlige psykoanalysen.

Men gjennomgående peker Klein (1959) i slike sammenhenger på samspillet mellom indre og ytre faktorer:

External experiences are of paramount importance throughout life. However, much depends, even in the infant, on the ways in which external influences are interpreted and assimilated by the child, and this in turn largely depends on how strongly destructive impulses and persecutory and depressive anxieties are operative. In the same way our adult experiences are influenced by our basic attitudes, which either help us to cope better with misfortunes or, if we are too much dominated by suspicion and self-pity, turn even minor disappointments into disasters. (s. 256)

Her peker hun på hvor avgjørende det er hvordan de ytre hendelsene blir fortolket på et indre plan. Sitatet viser også hvilken avgjørende rolle *følelsene* våre spiller i dannelsen av den indre virkeligheten. Om vi er redde, sinte eller mistenksomme, vil det prege de fortolkningene vi gir av det vi opplever, og dermed vår psykiske realitet: Vi skaper delvis vår egen virkelighet, og følelsene våre har en stor rolle i dette forløpet. Dette understreker kompleksiteten av disse prosessene, og det viser hvor dynamisk vårt indre liv er; vår psykiske realitet er ikke statisk.

Men det er stadig en vekselvirkning; i de neste sitatene ser vi hvordan hun understreker at morens omsorg og innlevelse hjelper barnet med å håndtere utfordringer i den indre verden:

Among other factors, gratification by the external good object again and again helps to break through these schizoid states. (Klein, 1946, s. 10)

Dette utdypes i fotnoten som er knyttet til denne setningen:

Looked at in this light, the mother's love and understanding of the infant can be seen as the infant's greatest stand-by in overcoming states of disintegration and anxieties of a psychotic nature. (sst., s. 10, fotnote 1)

Her ser vi hvordan Klein understreker at barnet strever med å forholde seg til sin egen aggressivitet, med påfølgende angster og spaltningsprosesser. I dette mentale arbeidet kommer moren henne til unnsetning med sin kjærlighet og forståelse, ja, moren er barnets viktigste medhjelper i denne store og livslange oppgaven for et menneske. Klein påpeker altså at hvis barnet har en kjærlig mor, da vil det få hjelp til å håndtere og innforlive seg med sin egen aggressivitet. Frykten for hva dets eget hat, sinne og grådighet kan gjøre med barnet selv, samt med moren, mildnes idet det ser at moren tåler barnets aggresjon, dets selvstendighet og krav, at moren ikke hevner seg, og at hun forblir kjærlig. Moren – hvis hun virkelig er kjærlig, trygg og ikke for usikker, sliten eller skjør – blir et levende motbevis for barnets verste angster om ødeleggelse og gjengjeldelse. Men dette peker jo også på hvor vanskelig det vil være for barnet å håndtere disse depressive angstene, hvis moren faktisk er selvusikker, ukjærlig eller på andre måter ikke er i stand til å møte barnet på en måte det er i behov av.

Vi kan nå vende tilbake til spørsmålet vi stilte i starten av dette avsnittet og omformulere det litt: Er tilstedeværelsen av en kjærlig og forståelsesfull mor tilstrekkelig for utviklingen av god mental helse? Stilt slik peker spørsmålet i retning av det jeg anser som en av Melanie Kleins største fortjenester; å ha analysert og beskrevet hvor vanskelig kjærligheten er, selv når ytre forhold ikke er alt for ugunstige. Det vil jeg utdype under overskriften den depressive posisjon.

## Kapittel 4. Den depressive posisjon og ødipalsituasjonen

### *Omsorgens og sorgens landskap*

*Love hurts*

Nazareth

Meltzer (1973a, s. 32) bemerker, idet han skriver om den depressive posisjon, at han tillater seg en viss poetisk flukt for å gripe noe av skjønnheten i det han omtaler. Selv uten en Meltzers språklige musikalitet og treffsikkerhet, synes det sakssvarende å prøve å legge seg i et litt annet stilleie her, det er som om emnet krever det. Vi fremhevet at Kleins posisjoner innebærer en måte å være i verden på, en livsform som farger synet på en selv og sin omverden. I den depressive posisjon trer vi inn i omsorgens og sorgens landskap, det er landskapet der ”sorgen og gleden de vandrer til hope”. Klein viser oss, slik så mange diktere har gjort før henne, at den som elsker også uvilkårlig vil miste. Vi vil ta opp igjen tråden fra forrige kapittel om den vanskelige kjærligheten, og undersøke om ikke dette rammer noe av kjernen i de utfordringene vi stilles overfor i den depressive posisjon. Det hevdes ofte at Klein er en teoretiker som vektla aggresjonens og destruktivitetens rolle i for høy grad. Og det er riktig at vi hos henne finner tallrike og ofte sjokkerende beskrivelser av disse fenomenene, hun viker ikke tilbake for dem. Særlig tidlig i forfatterskapet florerer det av slike utforskninger<sup>47</sup>. Jeg vil likevel hevde at det er kjærlighetens rolle i menneskelivet som interesserer Klein mest, og at beskrivelsene av destruktivitet og drift mot død må ses på bakgrunn av kjærlighetens primat og de vanskene som følger av at den spiller en så viktig, men også kompleks og problematisk rolle i livene våre.

### *Filosofisk intermezzo – Arendt, Duns Scotus og Augustin om kjærligheten*

Klein er blant de psykoanalytiske forfatterne som bramfritt tar ordet kjærlighet i sin munn. Ja, hun regner den på en helt selvfølgelig måte som en virksom kraft i menneskets liv. Når hun bruker ordet *love* er det slik at vi ikke kan mistenke henne for å mene noe i nærheten av en snever tolkning av lystprinsippet. Klein beskriver nemlig denne kjærligheten også som en genuin omsorg for den andre. Noe av denne omsorgen er knyttet til erkjennelsen av at man trenger den andre, altså i bunn og grunn en egoistisk motivert omsorg. Men hun beskriver også en mer uselvisk form for kjærlighet der objektet elskes for sin egen skyld. Om en slik kjærlighet finnes, må det være riktig å si at den egentlig er umotivert, at den hviler i seg selv. Selv om vi i løpet av de siste årene har sett at *gaven* er blitt et relevant tema i filosofien (for eksempel hos Jean-Luc Marion, 2002), har dette vært fremmed for mye av tenkningen i moderne tid. Om vi leser henne slik, er det et dristig filosofisk grep Klein foretar seg her, og det kunne vært interessant å sette denne tanken opp mot tenkningen til en annen av det tjuende århundres store filosofer, nemlig Hannah Arendt. Også hun skrev modig og klokt om kjærligheten og dens vilkår. Som Klein var Arendt på ingen måte blind for ondskapen og destruktiviteten som virksomme krefter i oss, og hvordan dette gjør kjærlighetens vilkår enn mer sårbar og utsatt. Ja, kanskje er hun mest kjent for sin tenkning om ondskap, om det totalitære og om andre former for tap av menneskelig frihet. Hun var opptatt av mulighetene for å etablere

<sup>47</sup> Men også tidlig i forfatterskapet er kjærligheten viktig. I de store artiklene fra '30 - og '40 - tallet handler det jo overveiende om hvordan vi strever med å forholde oss til den vanskelige avhengigheten og de uomgjengelige tapene som alltid ledsager kjærligheten, og som fordrer at vi utvikler evnen til å sørge.

møteplasser mellom mennesker som ikke fratar oss vår individualitet. Kanskje er det likevel nettopp kjærligheten og dens utsatte betingelser som kan sies å utgjøre noe av en kjerne også i hennes tenkning? Hun skrev allerede 23 år gammel sin filosofiske doktorgrad om Augustins kjærlighetsbegrep og slapp vel aldri de innsiktene hun innvant her av syne.

Selv om en inngående sammenligning av disse to tenkerne må vente til en annen gang, ønsker jeg å ta med meg noen av de innsiktene Arendt formidler om kjærlighetens vesen som et filosofisk bakteppe til lesningen av Klein<sup>48</sup>. Slik jeg ser det gir Arendts fenomenologiske analyser av kjærligheten et bedre grunnlag til å tenke om Kleins *love*. Jeg mener at disse ligger nærmere det som Klein faktisk beskriver når hun snakker om kjærlighet, enn det ordet *instinct* med sine biologiske og etologiske over- og undertoner angir.

Fra Arendts lesninger av Augustins og Duns Scotus' refleksjoner over kjærlighetens vesen, vil jeg trekke frem to poenger, samt legge til et tredje som jeg mener henger sammen med de to første:

- ***Glutino amoris* – kjærlighetslimet. Kjærligheten er noe som skjer i møtet**

Augustin beskriver kjærligheten som å ha en slags treleddet form, og som noe som binder sammen, ja, som den sterkeste sammenbindende kraft:

“In Love, there are again ”three things: he that loves, and that which is loved, and Love... [Love] is a certain life which couples...together two things, namely, him that loves and that which is loved.” ” (Arendt, 1971/1978, s. 102)

Sitatet henter Arendt fra Augustins verk om treenigheten, *De Trinitate*, og hun viser hvordan han overfører denne teologiens treleddete form til andre livsområder<sup>49</sup>. Jeg vil ta med meg denne treleddete figuren videre i avhandlingen når jeg analyserer andre, liknende fenomener. Hos Arendt og Augustin blir således kjærligheten et lim som binder – *glutino amoris*<sup>50</sup>. Videre ser vi av denne beskrivelsen at kjærligheten blir beskrevet som en *hendelse* i verden, noe som finner sted i møtet mellom to. Her ser vi at Arendt er på linje med Bubers ”Alt virkelig liv er møte”; *kjærligheten er noe som skjer i møtet*. Dette kan synes selvfølgelig, men det er i virkeligheten å beskrive kjærligheten på et annet nivå enn det den ofte implisitt blir; nemlig som en følelse eller holdning en enkeltperson besitter. Dette har konsekvenser for de to neste punktene våre.

Før vi går videre til disse vil jeg nevne at det er mye i psykoanalysen som tenderer mot å beskrive kjærligheten på et slikt nivå av hendelse og møte. Jeg tenker for eksempel på selve det objektrelasjonelle perspektivet, videre på den viktige interpersonlige tradisjonen og nyere relasjonelle og intersubjektive utforskninger. Disse innsiktene tror jeg for øvrig også vi finner som svært levende innenfor deler av kognitiv terapi, familierapeutiske og systemiske retninger: Man er opptatt av det som skjer *mellom* mennesker. I gruppeanalysen er dette kanskje det mest sentrale utgangspunktet for både teori og praksis. Bion (2005a) sier det et sted poengtert:

Q[uestion]: Is the germ of an idea rooted in the patient, in the analyst or in the relationship?

<sup>48</sup> Vi møter Arendt igjen i del 3.

<sup>49</sup> Denne innsikten synes også å utgjøre noe av den fascinasjonen som utgår fra den russiske ikonmaleren Andrej Rubljovs bilde *Troitsa*, treenigheten. Sannsynligvis har Rubljov og den russiske tradisjonen kjent til disse filosofisk-teologiske refleksjonene eller gjort seg liknende tanker selv.

<sup>50</sup> Dette er vel nesten sammenfallende med Freuds definisjon av *eros* i hans sene periode, han beskriver en kraft som binder sammen og bygger opp.



Bion: It is in the relationship, (...) So the germ of an idea really belongs to both. (s. 21)

- ***Fruitio* – kjærligheten hviler i seg selv**

Det neste punktet henger nært sammen med det første, og knyttes til Augustins distinksjoner mellom *frui* og *uti*. Mens *uti* (bruke) betegner det å bruke noe som middel til noe annet, er *frui* (glede, nytelse) sitt eget mål. (Arendt, 1971/1978, s. 144) Arendt peker her også på Duns Scotus. Vi er blitt så vant til å tenke på ting i verden som noe vi anvender som middel til noe annet – det er som om vi har en naturlig tilbøyelighet til dette – at det blir nesten fremmed for oss å tenke noe annet. Kanskje skyldes det at så mye i våre liv har denne middel-mål strukturen. Men kjærligheten har i følge Augustin, Duns Scotus og Arendt det ved seg at den hviler i seg selv; *fruitio*. Idet den forsøkes å tas i bruk som redskap for å oppnå noe, er den ikke lenger kjærlighet. Kjærligheten har det ved seg at den vil den andres væren i seg selv: ”*Amo: volo ut sis*” – Jeg elsker deg; jeg vil deg. (Arendt, 1971/1978, s. 104, s. 144).

- **Kjærligheten eies ikke**

Dette fører meg til et tredje punkt som er inspirert av de to øvrige: Kjærligheten eies ikke, den kan ikke kontrolleres eller manipuleres. Den has ikke, den gis. Dette er en innsikt som vi bl.a. finner rikt til stede i populærkulturen, for eksempel hos Sting i hans verselinje ”*If you love somebody, set them free*” eller hos Beatles’ ”*Money can’t buy me love.*” Dette blir, som jeg vil utdype senere, et helt sentralt punkt for Meltzer. Han påpeker at de gode indre objektene må få komme og gå i frihet, først da kan de skjenke den kjærligheten og skaperkraften som Klein har beskrevet så kraftfullt i sitatene vi så på i det forrige kapitlet om det gode bryst.

I del 3 har jeg forsøkt å lage en helt enkel fenomenologisk analyse av noen sider ved det å gi og å ta imot. Jeg håper at denne analysen, sammen med dette avsnittet om kjærligheten sett fra et filosofisk ståsted, til sammen danner et nyttig bakteppe eller filosofisk rammeverk for de videre drøftinger av Kleins depressive posisjon, og senere, i del 4, for Meltzers estetiske konflikt. For meg er det som om Kleins og Meltzers tekster kaller på slike refleksjoner over kjærlighetens og gavegivingens vesen. Det er som om forståelsen av verkene deres betinger at vi tenker igjennom og utforsker disse fenomenene også fra et allment og filosofisk ståsted. La oss med disse spede begynnelsene til en slik utforskning i bakhodet, nå vende tilbake til Kleins tekster og hennes psykoanalytiske måter å formulere problemene på.

### *Tilbake til Klein og den vanskelige kjærligheten: depressive angster*

Slik jeg ser det gir det Klein en veldig fordel som psykologisk teoretiker at hun tar kjærligheten og hatet som gitte fenomener, noe hun utgår fra som kraftfulle og virksomme faktorer i menneskelivet. Det gjør det mulig på gode måter å analysere og beskrive det jeg her kaller den vanskelige kjærligheten, og som i grunnen er ett med det Klein betegnet som depressiv angst. Klein beskriver hvordan vi i den depressive posisjonen strever med de vanskene det medfører å skulle forholde seg til seg selv og den andre som hele personer. Dette er jo i grunnen å forholde seg sant til livet, det innebærer å prøve å se realitetene i øynene. En del av disse realitetene er at vi selv og andre både har gode og dårlige sider, at vi både elsker og hater, at vi både begjærer og forakter. Og det innebærer å ta innover seg kjensgjerningene om våre livsvilkår: at vi trenger andre, at det vi trenger eller elsker kan mistes, at vi i grunnen er adskilte individer – vi er én og én – og at vi er dødelige. Med dikterens ord:

Ognuno sta solo sul cuor della terra  
trafitto da un raggio di sole:  
ed è subito sera

Einkvar står åleine på hjartet åt jorda  
stungen av ein solstråle:  
Og med eitt er det kvelden

Salvatore Quasimodo

Vi var inne på det betenkelige i å benevne denne posisjonen for den *depressive*, at det snarere er *sorgens* og *omsorgens* posisjon. I kjernen av den depressive angsten ligger erkjennelsen av at når man elsker noen som hel person, da kan man også miste og såre. Ja, man *vil* miste og såre, det er et av kjærlighetens vilkår. Og man vil bli skuffet og såret selv. Det som kan gjøre det mulig å bære denne innsikten, er håpet om at det kan gå an å sørge det som er tapt, og at man kan tilgis og oppnå forsoning i forhold til de skadene man har forvoldt. Og det er et håp om at objektet vil tåle ens egne reaksjoner på de skuffelsene det har vært opphav til. Videre at det er mulig å gjøre godt igjen og gjenopprette dét i et forhold som har lidd ved de uunngåelige konfrontasjonene.

Men la meg før jeg går nærmere inn på de faktorene som kan gjøre det mulig å overvinne eller tåle de depressive angstene, først forsøke å trekke ut i punkter hva disse angstene består av; ulike fasetter av det Klein kaller depressiv angst:

- Redselen for å miste – at den jeg elsker dør, forlater meg eller slutter å elske meg
- Nært knyttet til dette, er redselen for at sorgen ikke vil være til å bære
- Redselen for å såre, skade, forakte eller skuffe objektet
- Redselen for eget hat og egen aggresjon
- Redselen for erkjennelsen av at en selv er skyld i å ha skadet objektet, at vi dermed er skyld i vår egen skjebne
- Redselen for at objektet går i stykker, at det ikke tåler hele meg
- Dette er igjen nært knyttet til frykten for at dette vil være uopprettelig, ubotelig
- Disse forholdene utgjør til sammen et nærmest utholdelig dilemma: Hvis jeg vil være hel og sann overfor den jeg elsker og er avhengig av, synes det uvegerlig å føre til at jeg mister det jeg verken kan eller vil unnvære. Jeg vil foreslå en livslov her, og dermed foregripe begivenhetene i del 3: *Intime relasjoner næres av oppriktighet*.

Klein pekte på at så lenge disse utfordringene består uløste, vil vi rammes av en lammende depressiv livsfølelse der vi verken kan gå frem eller tilbake, og der jorden kjennes øde og tom. Kanskje er dette aller finest beskrevet av Kleins nære kollega Joan Riviere i hennes kjente artikkel om den negative terapeutiske reaksjon (Riviere, 1936).

### *Flukten fra depressiv angst...*

Klein viser videre at hvis disse utfordringene kjennes helt uløselige, vil vi i sinnet vårt forsøke å møte dem på noen av de følgende måter, som alle egentlig består i å flykte fra dem:

- Ved manisk benektning og følelsen av omnipotens. Gjennom å benekte at vi er avhengige av andre, og at vi kan såre og miste dem vi er glade i, kan vi for en stund

opprette en illusjon om allmakt og usårbarhet. Erkjennelsen av egen avhengighet av andre viker for triumf og forakt for objektet. Dette kalte hun en tid for en manisk posisjon.

- En annen måte å holde de depressive angstene på avstand, er ved å forsøke å kontrollere objektet og relasjonen til det. Ulike former for tvang kan ses i relasjon til et slikt løsningsforsøk. Hun kalte en periode likeledes dette for en obsessiv posisjon<sup>51</sup>.
- Videre har vi de utformingene som preger den paranoid-schizoide posisjon: Gjennom spaltningprosesser og idealiseringer oppnås det en illusjon av at man ikke sårer det gode objektet, og at man ikke selv blir såret. De problematiske sidene ved en selv og objektet er nemlig spaltet fra. Dette gir bl.a. som omkostninger at vi må forholde oss til de avspaltede vonde sidene som en skremmende, hevngjerrig og nådeløs verden. Men som vi også har berørt som noe enda viktigere, fratar det til dels muligheten for psykisk vekst fordi det gode objektet er selvskapt, idealisert.

### *... og tilbake igjen*

Snur vi disse løsningsforsøkene på hodet, kan vi nærme oss en forståelse av hvordan det er mulig å overvinne de depressive angstene:

- Det motsatte av den maniske benektningens usårbarhet, triumferende forakt og allmaktsfølelser, er erkjennelsen av at man trenger andre, at man stadig gjør feil, at man er sårbar og utsatt, og at man vil oppleve å miste det man er glad i. Skal det være mulig å leve med disse innsiktene, må sorgen og tilgivelsen foreligge som en livsvei.
- Det motsatte av tvang og kontroll, er frihet. Kanskje også friheten forutsetter sorgen som følgesvenn. Skal vi gi noen fri, må vi være beredt på å miste.
- Det motsatte av spaltning og idealisering, er å kunne se seg selv og andre som den en er, med både gode og dårlige sider. Da må en også forholde seg til at man vil komme til å hate og såre den man elsker, og dette forutsetter tilgivelsen og forsoningen som mulighet.

La meg utdype dette i egne avsnitt. Jeg vil også trekke linjene tilbake til de filosofiske og allmenne analysene som ble gitt ovenfor.

### *Sorgen og friheten som forutsetninger for kjærligheten*

Klein viser oss at kjærligheten har friheten og sorgen som nødvendige betingelser. Å arbeide med å overvinne de depressive angstene handler derfor om å få erfaringer med at det er mulig å gi objektet frihet uten å miste det, og at det er mulig å miste det uten å gå til grunne. I kjernen av de depressive angster befinner det seg et catch 22: Man må erfare tap for å kunne leve, men dette tapet synes å være uforenlig med liv, fordi det i den psykiske realitet betyr tapet av det gode bryst. Men så lenge man ikke kan gi slipp, vedvarer trusselen om at det å miste og å sørge egentlig innebærer å ikke kunne leve. Dette kan bli en svært fastlåst situasjon.

---

<sup>51</sup> Selv om begrepene om maniske og obsessive posisjoner ikke har blitt etablert på samme måte som de depressive og paranoid-schizoide posisjonene har, utgjør disse forsvarene en viktig del av teoridannelsen.

Holder vi fast ved temaet om indre og ytre faktorer, ser vi her noe av kompleksiteten ved vekselvirkningene. Det er åpenbart at det å ha opplevd objektets nærvær som svært usikkert, og kanskje fraværende når man trenger det som mest, gjør det langt vanskeligere å holde ut med de depressive angstene. Nå kan vi bedre forstå det som Bion skriver om at hvis brystet er borte for lenge av gangen, da opphører det å være fraværet av et godt bryst, da forandrer det seg til å bli nærværet av et ondt. Når vi ikke lengre klarer å romme følelsene av frykt, sorg, sinne og skuffelse, spaltes de av og projiseres på et ondt objekt. Vi går fra en depressiv angst; fraværet av det gode bryst, til en persekutorisk angst; nærværet av det onde. Da får vi ikke øvd opp kapasiteten til å sørge, og med det, evnen til å tenke om fravær og å danne symboler. Da får vi heller ikke riktig tatt fatt på de utfordringene i den depressive posisjon som vi trenger å finne gode løsninger på.

Denne analysen viser også hvordan Kleins tenkning kan settes i relasjon til Vetlesens begrep om menneskelivets ufravikelige grunnvilkår og det jeg kaller livslovene. Når vi beveger oss inn i kjærlighetens og omsorgens rom, går det opp for oss at dette også er sorgens rom: Kjærlighetens betingelser er den menneskelige tilstands betingelser; at vi trenger andre som vi ikke kan bestemme over men må gi fri, at de viktige relasjonene kan lide skade og ta slutt, at vi ikke er ett med andre men at vi er én og én, at vi selv og dem vi elsker en dag vil dø<sup>52</sup>.

Ja, ikke bare kan vi sette Kleins verk i relasjon til disse filosofiske overveielserne, jeg mener simpelthen at det er på denne måten hennes tenkning kommer best til sin rett.

Vi skal nå gå tettere på Kleins tekster for å utdype disse sammenhengene.

### *Etableringen av det gode bryst avhenger av kapasiteten for å sørge*

Klein beskriver hvordan det å elske noen som en hel person, nødvendigvis innebærer erkjennelsen av egen skyld over å ha skadet objektet og dertil hørende anger og smerte. Videre medfører denne kjærligheten frykten for å miste den man elsker:

As I have pointed out before, the ego comes to a realization of its love for a good object, a whole object and in addition a real object, together with an overwhelming feeling of guilt towards it. Full identification with the object based on the libidinal attachment, first to the breast, then to the whole person, goes hand in hand with anxiety for it (of its disintegration), with guilt and remorse, with a sense of responsibility for preserving it intact against persecutors and the id, and with sadness relating to expectations of the impending loss of it. *These emotions, whether conscious or unconscious, are in my view among the essential and fundamental elements of the feelings we call love.* (Klein, 1935, s. 270, min utheving)

Klein er videre opptatt av å vise hvordan etableringen av det gode bryst er knyttet til utfordringene i den depressive posisjon. Hun peker på at det å internalisere et slikt godt indre objekt slik at det blir en levende indre virkelighet og grunnlaget for relativ trygghet og håp, det fordrer at vi løser utfordringene i den depressive posisjon sånn noenlunde. Men disse utfordringene er i barnets fantasi nærmest uoverkommelige fordi smerten, angsten og skylden som ledsager disse kjærlighetens utfordringer, så lett mobiliserer barnets sinne og sadisme. I tillegg kjennes ofte barnets egne muligheter til å beskytte og verne om kjærlighetsobjektet, som små og svake:

In my experience there is, furthermore, a deep anxiety as to the dangers which await the object inside the ego. It could not be safely maintained there, as the inside is felt to be a

<sup>52</sup> Vi minnes vitsen om den ene ektefellen som sa til den andre: "Hvis en av oss dør, flytter jeg til Paris."

dangerous and poisonous place in which the loved object would perish. Here we see one of the situations which I have described as being fundamental for 'the loss of the loved object', the situation, namely, when the ego becomes fully identified with its good, internalized objects, and at the same time becomes aware of its own incapacity to protect and preserve them against the internalized, persecuting objects and the id. This anxiety is psychologically justified. (sst., s. 265)

Tapet av kjærlighetsobjektet er en uutholdelig situasjon, og det ledsages i fantasien også av tapet av det indre gode objektet:

Both cases mean to the child the loss of the loved mother, and I would particularly draw attention to the fact that dread of the loss of the "good" internalized object becomes a perpetual source of anxiety lest the real mother should die. On the other hand, every experience which suggests the loss of the real loved object stimulates the dread of losing the internalized one too. (sst., s. 267)

Det er nødvendig å erfare at gjentatte tap og at det å sørge ikke nødvendigvis medfører at også de gode indre objekter utslettes:

This first and fundamental external loss of a real loved object, which is experienced through the loss of the breast before and during weaning, will only then result later on in a depressive state if at this early period of development the infant has failed to establish its loved object within its ego. (sst., s. 287)

Igjen understreker Klein de ytre faktorer som betingelser for at barnet skal erfare sorgen som en mulighet. Hun stiller her babyens situasjon – den perioden i livet vi først må ta livtak med tapets realitet – i kontrast til den voksne melankolikers. Babyen får hjelp til å overkomme tapet av brystet *fordi moren igjen og igjen kommer tilbake*:

The whole situation and the defences of the baby, *which obtains reassurance over and over again in the love of the mother*, differ greatly from those in the adult melancholic. But the important point is that these sufferings, conflicts, and feelings of remorse and guilt, resulting from the relation of the ego to its internalized object, are already active in the baby. (sst., ss. 286-287, min utheving)

Hun utdyper dette i artikkelen fra 1940:

All the enjoyments which the baby lives through in relation to his mother are so many proofs to him that the loved object *inside as well as outside* is not injured, is not turned into a vengeful person. The increase of love and trust, and the diminishing of fears through happy experiences, help the baby step by step to overcome his depression and feeling of loss (mourning). They enable him to test his inner reality by means of outer reality. Through being loved and through the enjoyment and comfort he has in relation to people his confidence in his own as well as in other people's goodness becomes strengthened, his hope that his 'good' objects and his own ego can be saved and preserved increases, at the same time as his ambivalence and acute fears of internal destruction diminish. (Klein, 1940, ss. 346-357)

Først når det blir mulig å forholde seg til dette tapet eller fraværet, med de vanskelige følelsene som ledsager det – og her kommer morens trøstende kjærlighet inn i bildet, da er det mulig å

internalisere et helt objekt, og dermed det gode bryst. Igjen vil jeg minne om Bions beskrivelse av det fraværende bryst som på et tidspunkt forandres til et ondt bryst, og som da ikke kan internaliseres som et godt indre objekt. Klein oppsummerer dette i artikkelen om sorg fra 1940, hvor hun konkluderer:

The fundamental difference between normal mourning, on the one hand, and abnormal mourning and manic-depressive states, on the other, is this: the manic-depressive and the person who fails in the work of mourning, though their defences may differ widely from each other, have this in common, that they have been unable in early childhood to establish their internal 'good' objects and to feel secure in their inner world. They have never really overcome the infantile depressive position. (sst., s. 369)

Løsningene av disse depressive utfordringene er også i følge Klein nært knyttet til muligheten for tilgivelse og det å gjøre godt igjen det vonde man har påført andre.

### Å gjøre det godt igjen – Kleins reparation

For Klein ble begrepet *reparation* svært sentralt. Det finnes neppe noen helt god norsk oversettelse av dette ordet. *Reparasjon* klinger for mye av bilverkstedet, *godtgjøring* av bedehuset, *forlik* av rettssalen. Kanskje er ordsammensetningen å-gjøre-godt-igjen det som kommer nærmest. Ordene forsoning og tilgivelse er også i slekt med Kleins *reparation*. En av Kleins (1937) tekster har tittelen *Love, guilt and reparation*. Hun viser oss at det egentlig kun er mulig å erkjenne egen skyld og dårlighet, og dermed å utvise anger og å føle ekte skyld, hvis håpet om å gjøre det godt igjen og å kunne få tilgivelse er levende hos et menneske. Ekte anger må regnes som en moden følelse eller holdning, og den henger slik Klein analyserer det nært sammen med gode erfaringer av at objektet ikke har gått i stykker, ikke har hevnet seg, ikke har løyet om de skadene man faktisk har forvoldt, og videre at dette gode objektet har kunnet tilgi én<sup>53</sup>.

Men hva om angeren og det ledsagende håpet om å gjøre godt igjen eller å tilgis ikke synes å foreligge som realiteter i den psykiske husholdning? Hvilke muligheter gis da?

Svaret er kjent og kjært, lutter menneskelige ting: Da benekter vi skyld ("Jeg har ikke gjort noe galt" – manisk benektning), vi legger skylden på andre ("Det var han som gjorde det" – spaltning og projeksjon), eller vi er fulle av selvbebreidelser og jammer uten egentlig å ta inn over oss vårt eget ansvar ("Ve meg, store synder" – falsk reparasjon). Listen kan gjøres mye lengre, men vi har igjen tak i hvordan vi skyves fra en depressiv til en paranoid-schizoid posisjon når de depressive angstene synes uoverkommelige. Begrepet falsk reparasjon betegner hos Klein noe som i det ytre kan minne om ekte forsøk på å gjøre det godt igjen – la oss si ektemannen som kommer hjem med blomster dagen etter en generalkrangel – men som ikke ledsages av en ekte angrende mentalitet, kun av benektning. Et slikt utspill vil aldri kunne møtes av ekte tilgivelse og forsoning, noe som forutsetter sannhet<sup>54</sup>.

Dette bringer oss til spørsmålet om verdier og om verdienes indre sammenheng. Før vi ser mer på Kleins tanker om reparasjon, vil jeg skyte inn et avsnitt om verdier.

<sup>53</sup> Dette er gode foreldreegenskaper, egenskaper som er sårt etterspurt i ethvert samfunn. Meltzer brukte av og til uttrykket *culture of the family*. Jeg tror disse egenskapene utgjør en del av denne gode familiekulturen. I heldigste fall kan det kanskje også prege større grupper; institusjoner, bedrifter, politiske partier, nasjoner. Her var kanskje Arendt og Augustin større optimister enn Klein, Bion og Meltzer.

<sup>54</sup> Var det derfor erkebiskop Tutu og hans samarbeidspartnere skapte navnet "Sannhets- og forsoningskommisjonen" i arbeidet med å skape forsoning i Sør-Afrika?

## *Teorien om posisjonene berører spørsmålet om verdier*

Meltzer (1978a) peker på at Klein i sin teori om posisjoner viser at vi ikke kan ha en teori om utvikling uten å inkludere verdier. Modning innebærer å kunne ta ansvar for egne handlinger, ha omsorg for den andre, ikke utøve vold og frihetsberøvelse, m.m. Meltzer (sst.) kritiserer Bion for å i en periode å ha underspilt betydningen av dette verdimesseige i arbeidet med posisjonene. Vi kan kanskje forstå denne berøringsangsten på bakgrunn av flere faktorer: Dels en frykt for at det psykoanalytiske prosjektet skal få moralsk fordømmende over- eller undertoner. Dels frykten for å underminere det viktige nøytralitetsprinsippet. Dels frykten for å agere som en som feller moralske dommer, eller å ta stilling i politiske, religiøse eller livssynsmessige spørsmål på en måte som ikke gagnar utøvelsen av dette yrket. Alle motforestillingene synes plausible og viktige. Like fullt kan det hende at vi i utforskningen av den psykiske realitet og de menneskelige relasjoner kommer ut for sammenhenger der det ikke verken er mulig eller hensiktsmessig å overse verdiladete spørsmål. Også psykoterapien har sine verdier: Helse fremfor sykdom, frihet fremfor tvang, oppriktighet fremfor løgn, godhet fremfor ondskap osv. Få vil være uenige i dette. Når vi ser nærmere på disse fenomenene blir det tydelig for oss at de ikke kan beskrives som verdinøytrale; de inneholder i seg selv noe som ikke unndrar seg en vurdering av godt eller vondt. Vi kan ikke vilkårlig vurdere tvang som bedre enn frihet, eller løgn som bedre enn sannhet, det er å øve vold på både språk og fenomen. Det er noe ved disse fenomenene slik de foreligger i virkeligheten som unndrar seg at vi fritt kan velge om de er gode eller onde. Det har bl.a. den danske filosof og teolog Knud E. Løgstrup (1972) gjort oss oppmerksomme på i boken *Norm og spontaneitet*. Han (sst.) skriver:

Men ved de fænomener, der ikke kan beskrives under abstraktion fra deres godhed eller ondskab, er min suverænitet, hva opfattelsen av deres godhed eller dårlighed angår, sat ud av spillet. Suveræniteten tilkommer fænomenet. For at tage tillid og mistillid som eksempel, så er tillidens positivitet og mistillidens negativitet ikke en vurdering, der kommer til, og som tilliden og mistilliden gøres til genstand for, men det hører selve fænomenerne til. De ligger derfor også i de to ords betydning. Det strider imod selve tillidens væsen, og det går på tværs af ordets betydning at vurdere tilliden som noget negativt. (ss. 47-48)

Vi kan også undre oss etter de ovenstående avsnitts analyser, om ikke fenomener som kjærlighet, tillit, håp, anger, skyld, tilgivelse, frihet, sannhet, omsorg og evnen til å sørge på et vis betinger hverandre – som var de hverandres katalysatorer<sup>55</sup>.

## *Mer om reparasjon og litt om integrasjon*

Etter denne korte oversikten over reparasjonsbegrepet, samt mellomspillet med refleksjonen over verdier, skal vi gå litt mer i detalj på hvordan Klein tenker om vår streben etter å gjøre godt igjen. Klein knytter reparasjonen tett til det å begynne å føle ekte skyld, til den depressive posisjons gryende erkjennelse av at man sårer de man elsker. Vi må også knytte Kleins reparasjonsbegrep nært til den store rollen hun tillegger menneskelig aggresjon og destruktivitet. Reparasjonen er også et svar på, og et forsøk på å hankes med denne nedbrytende kraften i oss, når det går opp for oss at den også er rettet mot de(n) vi elsker:

In such states of integration, a measure of synthesis between love and hatred in relation to part-objects comes about, which according to my present view gives rise to depressive anxiety, guilt and the desire to make reparation to the injured loved object—first of all to the good breast. (Klein, 1948, s. 35)

<sup>55</sup> Mer om Løgstrup og dette temaet i del 3.

Hun utdyper dette i det neste sitatet:

At this point I wish to consider more specifically the processes by which depressive anxiety, guilt and the urge to make reparation come about. The basis of depressive anxiety is, as I described, the process by which the ego synthesizes destructive impulses and feelings of love towards one object. The feeling that the harm done to the loved object is caused by the subject's aggressive impulses I take to be the essence of guilt. (The infant's feeling of guilt may extend to every evil befalling the loved object—even the harm done by his persecutory objects.) The urge to undo or repair this harm results from the feeling that the subject has caused it, *i.e.* from guilt. The reparative tendency can, therefore, be considered as a consequence of the sense of guilt.

The question now arises: is guilt an element in depressive anxiety? Are they both aspects of the same process, or is one a result or a manifestation of the other? While I cannot at present give a definite answer to this question, I would suggest that depressive anxiety, guilt and the reparative urge are often experienced simultaneously. (sst., s. 36)

La meg oppsummere igjen: Kjernen i den depressive posisjon er syntesen eller integrasjonen; man innser at man både elsker og hater ett og samme objekt. Hvis denne erkjennelsen fastholdes og spaltningsprosessene ikke overtar, medfører dette skyld, anger og sterke ønsker om å gjøre godt igjen. Hun spør seg om dette er deler av en helhet snarere enn noe som følger på hverandre, og hun peker på at dette sannsynligvis er sammenfallende i tid.

De første forsøkene på reparasjon vil dog ofte ha preg av allmaktsfantasier og noe magisk:

It appears that there is no aspect of mental life which is not, in the early stages, used by the ego in defence against anxiety. The reparative tendency too, first employed in an omnipotent way, becomes an important defence. The infant's feelings (phantasy) might be described as follows: 'My mother is disappearing, she may never return, she is suffering, she is dead. No, this can't be, for I can revive her.' (Klein, 1952c, s. 75)

Etter hvert som barnet gjør seg noen gode erfaringer med å bli tilgitt og får påskjønnelser for sine gode hensikter om å gjøre godt igjen, kan reparasjonsfantasiene få et mindre magisk og mer realistisk preg:

Omnipotence decreases as the infant gradually gains a greater confidence both in his objects and in his reparative powers. He feels that all steps in development, all new achievements are giving pleasure to the people around him and that in this way he expresses his love, counter-balances or undoes the harm done by his aggressive impulses and makes reparation to his injured loved objects. (sst., s. 75)

Men vi kan også se for oss at denne gunstige utviklingen ikke finner sted, at barnet møter mye aggresjon, uforstand eller fraværende responser på sine kjærlighetsforsøk. Og barnet kan erfare, men kanskje helst frykte i fantasien, at dets egen aggresjon langt overgår dets kjærlighetsevne. Da ligger det nære til hånden å ty til falske reparasjonsmanøvre i slekt med manisk benektning, eller forsøk på å tvangsmessig kontrollere objektet:

This connection may also throw some light on the obsessional element which so often enters into the tendency for reparation. For it is not only an object about whom guilt is experienced but also parts of the self which the subject is driven to repair or restore. (Klein, 1946, s. 13)



Når tvangen tar overhånd fordi man ikke klarer å romme og integrere egen aggresjon, vil forsøkene på å gjøre godt igjen, snarere enn å være uttrykk for genuine ønsker og håp for den andres velvære, preges av redsel for å erkjenne egen dårlighet. Den ”kompulsive hjelper” drives av frykten for at hans egen aggresjon ikke vil tåles av objektet. Dette kan gjøre hans egne og objektets kjærlighetsforsøk ufrie.

I den maniske løsningen benektes hele aggresjonens rolle; om man forvolder skade er det bare å finne et nytt objekt:

The ego incorporates the object in a cannibalistic way (the 'feast', as Freud calls it in his account of mania) but denies that it feels any concern for it. 'Surely', argues the ego, 'it is not a matter of such great importance if this particular object is destroyed. There are so many others to be incorporated'. (Klein, 1935, s. 278)

Selv om Klein igjen og igjen peker på slike falske former for reparasjon, hevder hun med styrke at det finnes mer genuine former, og at de er forutsetninger for helse og gode menneskelige samværsformer. Hun sonder mellom ekte reparasjon og fenomener som de Freud beskrev med begrepene *undoing* og reaksjonsdannelse. Disse ligger nærmere de kompulsive og benektende manøvrene, men har et mindre dramatisk, mer nevrotisk preg av selvbedrag og forstillelse:

Such persecutory anxieties I found combined or alternating with deep feelings of depression and guilt, and these observations then led to my discovery of the vital part which the tendency to *make reparation* plays in mental life. Reparation in this sense is a wider concept than Freud's concepts of 'undoing in the obsessional neurosis' and of 'reaction-formation'. For it includes the variety of processes by which the ego feels it undoes harm done in phantasy, restores, preserves and revives objects. The importance of this tendency, bound up as it is with feelings of guilt, also lies in the major contribution it makes to all sublimations, and in this way to mental health. (Klein, 1955a, s. 133)

I den ekte formen for reparasjon ligger ønsket om å gjøre godt igjen og å rette opp en relasjon til et elsket objekt. Dette er et objekt man ofte er avhengig av, og dermed er reparasjonen delvis motivert av egne behov. Men Klein (1959) peker også på noe uegennyttig som gavner menneskelige fellesskap, og som for meg synes i slekt med Arendts tanker om kjærlighet til nesten:

In this striving to further our aims, as well as in our relation to other people, the early wish to make reparation is added to the capacity for love. I have already said that in our sublimations, which grow out of the earliest interests of the child, constructive activities gain more impetus because the child unconsciously feels that in this way he is restoring loved people whom he had damaged. This impetus never loses its strength, though very often it is not recognized in ordinary life. The irrevocable fact that none of us is ever entirely free from guilt has very valuable aspects because it implies the never fully exhausted wish to make reparation and to create in whatever way we can.

All forms of social service benefit by this urge. In extreme cases, feelings of guilt drive people towards sacrificing themselves completely to a cause or to their fellow beings, and may lead to fanaticism. We know, however, that some people risk their own lives in order to save others, and this is not necessarily of the same order. It is not so much guilt which might be operative in such cases as the capacity for love, generosity, and an identification with the endangered fellow being. (ss. 258-259)

Med sitt begrep om reparasjon har Klein etter det jeg kan se gitt et originalt og avgjørende bidrag til psykoanalysen, noe som ikke forelå hos Freud. For å forstå Kleins tenkning om hvor sentral kjærligheten er i menneskelivet, må man ha tak i innholdet i begrepet om reparasjon.

Klein viser også hvordan reparasjonsmotivet kan inngå som en viktig bestanddel i menneskelig seksualitet. En sterk drivkraft her vil være ønsket om å gjenopprette, skape og gjøre godt igjen skader som er forvoldt:

In the interplay between progression and regression, which is strongly influenced by anxiety, genital trends gradually gain the ascendant. As a result, the capacity for reparation increases, its range widens and sublimations gain in strength and stability; for on the genital level they are bound up with the most creative urge of man. Genital sublimations in the feminine position are linked with fertility—the power to give life—and thus also with the re-creation of lost or injured objects. In the male position, the element of life-giving is reinforced by the phantasies of fertilizing and thus restoring or reviving the injured or destroyed mother. The genital, therefore, represents not only the organ of procreation but also the means of repairing and creating anew. (Klein, 1952c, s. 82)

Vi begynner nå også å ane hvor viktig integrasjonsbegrepet er hos Klein. Hvis vi kan integrere våre aggressive og kjærlige sider, kan det bl.a. medføre et mer realistisk forhold til våre omgivelser, det kan forløse kreative sider i oss, og bidra til større frihet både for egen del og overfor andre mennesker:

The more the ego can integrate its destructive impulses and synthesize the different aspects of its objects, the richer it becomes; for the split-off parts of the self and of impulses which are rejected because they arouse anxiety and give pain also contain valuable aspects of the personality and of the phantasy life which is impoverished by splitting them off. Though the rejected aspects of the self and of internalized objects contribute to instability, they are also at the source of inspiration in artistic productions and in various intellectual activities. (Klein, 1958, s. 245)

Her peker Klein på at aggresjonen kan forandre karakter fra noe negativt til noe positivt når den kan integreres i personligheten. Fra å bli årsak til skader og ødeleggelse, kan den bli kilde til kreativitet og kraft. Her er hun etter det jeg kan se i dyp samklang med et hovedmotiv i Freuds verk.

Ennå vanskeligere synes det å være å integrere misunnelsen, det er en følelse vi ikke gjerne vedstår oss. Klein viser hvordan misunnelsen – både den erkjente, men ennå mer den uerkjente – hindrer oss fra å kunne ta imot det gode.

### *Om misunnelse*

Kleins siste store teoretiske bidrag, som handler om misunnelse og takknemlighet, har møtt mye motbør og kritikk. Mange (se for eksempel Winnicott, 1959) fant det drøyt å hevde at spedbarnet misunner moren brystet, og at dette skulle være konstitusjonelt betinget. Kanskje bidro disse forståelige innvendingene til at man ikke nøye nok gransket Kleins monografi *Envy*, og dermed muligens gikk glipp av mange av de spennende og viktige innsiktene dette skriftet rommer. Etter mitt skjønn ble Klein en bedre stilist etter som årene gikk, og denne teksten preges i mine øyne av en enkelhet, klarhet og presisjon vi ikke alltid finner i hennes tidligste tekster<sup>56</sup>. Jeg synes det er hennes beste artikkel. Her oppsummerer og nytolker hun mange av de innsiktene hun hadde vunnet gjennom årene, samtidig som nye tanker føyes til. Jeg mener at det som er så særskilt verdifullt ved

<sup>56</sup> Som man vil se, har jeg også tidligere i denne delen brakt omfattende sitater fra *Envy*, fordi jeg synes hun skriver så godt her.

denne teksten, er at den forsøker å vise hvordan og hvorfor vi kan komme til å avvise det gode som tilbys oss. Jeg vil i det følgende konsentrere meg om dette aspektet ved teksten, jeg har ikke ambisjoner om å drøfte alle sidene ved dette omfattende verket, her må jeg henvise til annen sekundærlitteratur (Likiermann, 2001; Bronstein, 2001; Hinshelwood, 1989, 1994; Mills, 2006)

Klein hadde i mange år beskrevet former for aggresjon og destruktivitet hos små barn som inntil da hadde syntes nærmest uhørte i litteraturen. Hva var det med denne nye teksten som vekket slikt anstøt, var man ikke på dette tidspunktet av hennes karriere allerede vant til slikt fra Kleins hånd? Det som i dette skriftet betones av Klein selv som særskilt problematisk, er hvordan misunnelsen betegner et menneskelig fenomen som består i at vi ødelegger selve det gode, *fordi det er godt!* Det gjør misunnelsen til en slik destruktiv kraft i personligheten, at vi gjennom den kan komme til å hate og rakke ned på det vi egentlig anser som godt og skapende i verden: "In the deepest sense this means destroying her creativeness." (Klein, 1957, s. 181)

Tidligere beskrivelser av hat og aggresjon ble ofte sett på bakgrunn av at objektet (og selvet) var underlagt spaltningsprosesser, og at all aggresjonen ble rettet mot den onde del, mens den gode eller idealiserte del ble vernet om. I misunnelsen er det selve det gode hos objektet som angripes. Dette gode som jo subjektet er helt avhengig av for sin egen utvikling og mentale helse.

Igjen tror jeg vi må tenke oss at teoriutvikling hos Klein stammer fra kliniske observasjoner og refleksjoner. I denne teksten finnes det en rekke kasuistikker med voksne, relativt friske pasienter. Her påviser hun – særlig gjennom drømmemateriale – hvordan det synes å være instanser i personligheten som hindrer vekst gjennom gi-og-ta-imot-relasjoner, fordi sider ved disse relasjonene bringer frem noe som synes for smertefullt eller problematisk å håndtere. *Envy* er en tekst som etter mitt skjønn er særlig verdifull fordi den arbeider med å forstå hvorfor det kan være så vanskelig for oss å ta imot noe som vi trenger fra andre. Sett i et slikt lys er vi igjen ved grunnmotivet i avhandlingen; sinnet arbeider med å forholde seg til de grunnleggende menneskelige vilkår. Ett av disse vilkårene er vår avhengighet av andre, og at denne avhengigheten finner sted i relasjoner som kjennetegnes ved at de også er skjøre. Menneskets situasjon er utsatt, vi er sårbare vesener. I spørsmålet om å ta imot blir dette ekstra tydelig. Misunnelsen kan anses som en særskilt ulykkelig følgetilstand av dette vårt lodd, og det er ikke vanskelig å være enig med dem som sier at vi må se dette i relasjon til den enkeltes samspill med sine omgivelser, og de særskilte vilkår som nettopp dette mennesket har levd under. Selv om Klein betoner det konstitusjonelle, mener jeg at det samtidig er en tydelig linje i *Envy* der hun forfølger dette objektrelasjonelle sporet.

Winnicott (1959) skriver i sin anmeldelse av *Envy* at Klein her har pekt på et viktig og gjenkjennelig klinisk fenomen. Han finner det dog problematisk å snakke om barnets misunnelse isolert fra samspillet med moren, og hennes bidrag. Jeg synes dette er en plausibel innvending. Leser man teksten nøye, fremkommer det dog at Klein ser misunnelsen ikke bare som et konstitusjonelt fenomen, men at hun også ser den i forhold til objektrelasjonen. Hun betoner flere steder at om omsorgen for barnet forsømmes, om moren er kald og kjærlighetsløs, da vil dette være sterkt bidragende til at barnets medfødte misunnelse vil intensiveres: "It is clear that deprivation, unsatisfactory feeding, and unfavourable circumstances intensify envy because they disturb full gratification, and a vicious circle is created" (Klein, 1957, s. 187).

Men hun peker som sagt også på misunnelsen som konstitusjonell:

I have previously suggested that greed, hate, and persecutory anxieties in relation to the primal object, the mother's breast, have an innate basis. In this discussion, I have added that envy too, as a powerful expression of oral- and anal-sadistic impulses, is constitutional. (sst., s. 229)

Jeg har altså foreslått å se dette konstitusjonelle mer i forhold til menneskets utsatte situasjon – *udsat på hjertets bjerge* – enn å knytte det til spekulasjoner om arv og fysiologi.

Jeg finner Winnicotts neste innvending mer problematisk. Han foreslår at der hvor mors omsorg for babyen er god nok, vil det være vanskelig å se for seg misunnelse:

Where the good qualities in the mother are available to the infant then envy has no place and the question of envy does not arise. According to this view envy has no deep root in the infant's nature and its appearance is a reaction to the failure of the mother's adaptation. (Winnicott, 1959, s. 445)

Jeg leser Klein slik at hun vil være enig med Winnicott i at mors gode omsorg og innlevelse i barnets situasjon er et mektig bolverk mot misunnelsen. Likevel kan Winnicott her komme til å underslå et eksistensielt vilkår som kanskje selv det helt lille menneskebarn i sitt ubevisste sinn aner noe om; nemlig vår utsatte posisjon, vår avhengighet av andre mennesker, mennesker som kan bli syke og dø, forlate oss av ytre årsaker, bli mer opptatt av andre, osv. Klein (1957) spør seg i tillegg om ikke det er noe ved selve den situasjonen at den andre har noe i sitt eie som vi må be om for å få, som det er vanskelig for oss å innforlive oss med:

It is perhaps more understandable that the satisfactory breast is also envied. The very ease with which the milk comes—though the infant feels gratified by it—also gives rise to envy because this gift seems something so unattainable. (s. 183)

Jeg er så liten og svak, mor er så stor, sterk og full av gode saker. Og Klein peker videre på at subjektet selv fortviler over sin egen misunnelse, det kjenner at det er destruktivt å ville ødelegge selve det gode og skapende. Dette kan paradoksalt nok øke tendensen til å ville devaluere det gode hos objektet: Da er det jo ikke mer å misunne, man slipper unna denne pinefulle følelsen. Men med enorme og svært negative omkostninger. Klein peker på at et forløp der båndet til det gode objektet i stedet for å styrkes tvert imot angripes, kan komme til å gjentas i terapien og å øve en ødeleggende virkning på denne. Det blir så vanskelig å forholde seg til det gode terapeuten kan tilby, at man kan komme til å rakke ned på og avvise dette potensielt verdifulle – og dermed mulighetene for egen vekst:

For envy, and the attitudes it gives rise to, interfere with the gradual building up of a good object in the transference situation. If at the earliest stage the good food and the primal good object could not be accepted and assimilated, this is repeated in the transference and the course of the analysis is impaired. (sst., s. 185)

En åpenbar fare ved denne innsikten, er at analytiker kan komme til å underkjenne egne bidrag til at prosessen ikke forløper som ønsket. Som vi så over kan det være fruktbart hele veien å se på karakteren av samspillet når det gjelder det å gi og å ta imot: Er det ekstra viktig for terapeuten å vise seg, å fremstå som klok og gavmild, eller å være den som vet best? Forventer han takknemlighet og beundring fra pasienten? Er han hensynsløs og uten innsikt i hva pasienten strever med? Dette vil jo alltid være viktige utfordringer, misunnelse eller ei.

Kleins analyser i *Envy* viser også at misunnelsen like gjerne som å arte seg som et angrep på det gode brystet, kan ta form av at man forakter og devaluerer det i en selv som trenger hjelp. Mange av kleinianerne har vært opptatt av og utdypet dette aspektet, for eksempel Rosenfeld (1987) og Meltzer (1966, 1992). De hjelpsøkende deler av selvet kan komme til å dekkes over av noe hardt og tilsynelatende selvtilstrekkelig i personligheten. De barnlige sidene av selvet utsettes for hat og forsømmelser. Jeg vender kort tilbake til det i avsnittet om patologiske organisasjoner (ss.113-114).

Klein pekte også på en rekke forsvar mot å kjenne på egen misunnelse. Uten ambisjoner om å gi en fyldestgjørende oversikt, vil jeg trekke frem noen av disse avvergene punktvis:

- Vi har allerede sett på forsvar som spaltning, benektning og omnipotens. Misunnelsen kan gi ved til bålet hva gjelder disse prosessene.
- Misunnelsen kan bidra til at spaltningsprosessene forløper på en slik måte at det medfører omfattende forvirring.
- Man kan rette seg mot objekter som er mindre gode, for slik å redusere grunnlaget for å bli misunnelig.
- I slekt med dette vil være det å devaluere objektet: Det er jo ikke *så* bra! Da er det mindre å misunne. Dette grenser vel mot å være del av selve misunnelsen.
- Man kan devaluere seg selv; hvis forskjellene blir store nok, synes misunnelsen lite adekvat.
- Ved å vekke andres misunnelse gjennom å fremstå som vellykket, attraktiv, rik, osv., kan man forsøke å holde følelsen av egen misunnelse på avstand.
- Å skape en følelse av likegyldighet hos seg selv. Hvis ingen ting betyr noe, er det heller intet å misunne.
- Oppsummerende sier Klein at alt dette kan være del av en negativ terapeutisk reaksjon.

De mange viktige kliniske aspektene ved dette vil jeg ikke drøfte her, la meg bare nevne ett enkelt som Klein peker på i forlengelsen av dette.

Klein hevder at fordi misunnelsen er slik en pinefull følelse, bl.a. fordi subjektet erkjenner hvor destruktiv den er både for objektet og en selv, vil den spaltes av og derfor være lite tilgjengelig for terapeutisk bearbeidelse. Likevel påvirker den personligheten og samspillet med andre: "The underlying envy towards the primal object is split off but remains operative and is liable to disturb any relations" (Klein, 1957, s. 200).

Klein (sst.) mener derfor at misunnelsen må bringes på bane slik at den kan bearbeides i det terapeutiske rom, i stedet for at den i det stille undergraver analysen:

What happens is that the patient has split off the envious and hostile part of his self and constantly presents to the analyst other aspects that he feels to be more acceptable. Yet the split-off parts essentially influence the course of the analysis, which ultimately can only be effective if it achieves integration and deals with the whole of the personality. (s. 184)

Selv om Kleins beskrivelser av misunnelse kan virke grimme, finner vi hele tiden et sterkt håp om at selv en så destruktiv kraft i mennesket kan mildnes og bli gjenstand for forandring. Jeg mener at Klein gjennom sine beskrivelser av hvordan misunnelsen kan påvirke mellommenneskelige og intrapsyriske forhold, har gitt et svært verdifullt bidrag til å forstå sentrale psykologiske prosesser – særskilt knyttet til spørsmålet om hvorfor vi frykter kjærligheten.

Et annet tema Klein har felles med Freud, er den store vekten hun legger på ødipalitet. Temaet *Ødipalsituasjonen hos Klein* er meget omfattende. Det er skrevet mye om dette emnet (se for eksempel Britton, 1989; Steiner, 1989, 1993, 1996; Feldman, 1990; Rusbridger, 2004), jeg vil konsentrere meg om to sider: Jeg vil drøfte hvordan Klein påviser at de ødipale spørsmål er nært knyttet til utfordringene i den depressive posisjon; at depressiv og ødipal angst kan ses som to sider

av samme mynt. Videre vil jeg se på hvilken viktig rolle det hun kaller for *the combined object*, det forente (foreldre)objekt, spiller i Kleins tenkning.

### *Ødipalsituasjonen er del av den depressive posisjon*

Freud så på ødipalkonflikten og vår streben etter å løse denne, som kjernen i menneskets psykiske utvikling, både hos individet og som fellesskap. Også Klein (for eksempel 1945) la stor vekt på det ødipale. Hun mente at ødipalsituasjonen var virksom mye tidligere enn det Freud hadde hevdet, og hun kunne her bygge på en langt mer omfattende erfaringsbakgrunn enn det Freud hadde. I motsetning til ham jobbet hun psykoanalytisk med små barn, og hun mente å se at ødipale tema ble brakt på bane helt fra tidlig alder av. Riktig nok da ofte i langt mer primitive og skremmende former enn det Freud hadde beskrevet.

Tro mot mitt tema vil jeg hevde at ødipalitet best forstås i lys av menneskets situasjon og livets grunnleggende vilkår<sup>57</sup>. Jeg vil igjen forsøke meg med en enkel analyse og peke på at ødipalsituasjonen innebærer følgende grunnleggende menneskelige kjensgjerninger:

- Barnet er et resultat av foreldrenes seksuelle møte, i en viss forstand skylder det dem livet.
- Foreldrenes grad av kjærlighet og hengivenhet for hverandre, samt deres evne til å kommunisere sammen, vil ha stor betydning for hvordan de som par og hver for seg møter barnet.
- Foreldrenes forhold til sine egne foreldre vil bidra til å påvirke dette. Uløste tema går i arv gjennom slekten inntil de kan finne en løsning.
- Det er forskjell på voksne og barn. Barnet er ikke i stand til med sitt barnesinn og med sin barnekropp å være en tilfredsstillende seksualpartner for sin mor eller far.
- Barnet må forholde seg til at det ikke eier morens eller farens udelte oppmerksomhet. Foreldrene har et forhold sammen som det er ekskludert fra hva gjelder bl.a. den seksuelle lidenskap og andre viktige voksne tema.
- Barnet, selv om det rommer både mannlige og kvinnelige sider, må se i øynene at det bare er ett kjønn. Det kan ikke bli både kvinne og mann.
- Seksualiteten er en kraft det er vanskelig å kontrollere. Den synes å ha det til felles med kjærligheten at den gis uten å eies. Det er som om man gir noe man ikke har.

I den gamle greske kulturen var begrepet *hybris* eller *hubris* et grunnord. *Hybris* betegner en form for overmot der mennesket ikke innser sine egne begrensninger, der skillet mellom mennesker og guder blir uklart. *Hybris* var den store synd i gresk kultur. Selv om grekerne ikke kan ha vært redd for det å ha ambisjoner og å sette seg høye mål, var den svært bevisst om forskjellen på guder og mennesker. Mange av antikkens fortellinger har dette som bærende tema: Tenk for eksempel på Ikaros som ville fly, men som styrtet da vingene av voks kom for nær solen og smeltet. Eller Narcissus som ville klare seg uten andre, oppslukt av sin egen skjønnhet, og som druknet i den elven han speilet seg i. Myten om kong Ødipus oppsto i det gamle Hellas, vi kjenner den vel helst fra Sofokles' skuespill. Som i den depressive posisjon handler det ødipale om at livet inneholder grenser og beskrankninger – og her ser vi at også Money-Kyrles tredje kjensgjerning om dødens og grensens realitet kommer inn: Vi kan ikke velge å bli født eller ei, vi kan ikke velge foreldrene våre,

<sup>57</sup> Deler av analysene her står også i gjeld til franske psykoanalytikere, bl.a. Françoise Dolto (1988), Janine Chasseguet-Smirgel (1985, 1986), Haydée Faimberg (2005), samt israelske Rachel Blass (2001).

vi kan ikke være voksne når vi er barn, og vi kan ikke være kvinne når vi er mann. De ødipale utfordringene er like med de depressive på den måten at de handler om å kunne romme de følelsene som disse grensene og beskrankningene innebærer for oss:

- *Sorgen* over foreldrenes begrensninger – en sorg som er mye tyngre å bære hvis foreldrenes forhold er kjærlighetsløst og/eller preget av hat og vold
- *Sorgen* over mors og fars begrensninger hver for seg: Hvor vanskelig er det ikke for en vital datter å skulle bli trygg på egen seksualitet og handlekraft hvis mor er usikker og selvutsluttende. Hvor hemmende er det ikke for gutten om far er utrygg i sin egen maskulinitet
- *Sorgen, sjokket og fortvilelsen* ved å ønske seg så sterkt noe en ikke kan få, noe livet ikke skjenker en; foreldrenes udelte seksuelle gunst<sup>58</sup>
- *Sorgen* over bare å kunne være ett kjønn
- *Sorgen* over en dag å vokse mor og far over hodet, og til slutt miste dem. Dette vil også innebære en utfordring i forhold til å kunne bære *skyld*, og dermed å kunne kjenne seg *tilgitt* på et indre plan
- *Sjalusien og hatet* som vekkes ved at mor vil ha far og ikke den lille gutten (eller jenta), at far vil ha mor og ikke den lille jenta (eller gutten)
- *Sjalusien og hatet* som følger av at foreldrene har så mye sammen som det er utelukket fra

Disse følelsene må – som i den depressive posisjon – til en viss grad kunne rommes hvis de ødipale utfordringene skal finne en lykkelig løsning. Om de ikke er til å bære vil de spaltes av og projiseres på de indre foreldrebildene. Projeksjonene vil da kunne bidra til at disse indre objektene – her utgjør de en primalscene – ofte blir mer skremmende, perverse eller avvisende enn deres ytre forelegg. Dette bringer oss til Kleins tenkning om det forente foreldreobjekt; *the combined object*. Men la oss først gå veien om Freud og urscenen.

### *Freud og Klein om barnets utforskning av seksualiteten og urscenen*

Vi har for alvor begynt å ta tak i Money-Kyrles andre *fact of life* som vi møtte i forordet: Spørsmålet om hvordan mann og kvinne har det sammen<sup>59</sup>, om seksualitetens vesen. Klein er som Freud opptatt av at barna fra helt tidlig av i sitt sinn arbeider med å utgrunne seksualitetens og kjønnets gåtefulle og skremmende realitet. Selv om barnet ser stykkevis og delt, aner det at møtet mellom mann og kvinne bærer i seg gevaldige muligheter og krefter. Det aner noe om seksualitetens karakter av å kunne være en kraftfull, skremmende, oppslukende, ekstatisk, vakker og heslig del av menneskelivet. Hos Freud og Klein blir barnas søken etter å finne svar på de spørsmålene som den hemmelighetsfulle seksualiteten stiller oss, nært knyttet til opprinnelsen og utviklingen av sinnet selv. Det er som om de spør seg om vi trenger et sinn nettopp for å kunne utgrunne seksualitetens og livets gåte. Forstått slik, blir seksualiteten i Freuds og Kleins hender noe mye videre enn spørsmålet om forplantning; det dreier seg om relasjonen mellom kjønnene, om maktkamper og undertrykkelse, om gjensidighet og nytelse, om avvisninger eller inderlig nærhet, om den mysteriøse seksualiteten som mennesker gjennom historien har gått til ekstremer for å

<sup>58</sup> I de tilfellene, og de er kanskje ikke så få, der barnet opplever uklare grenser på det seksuelle området mellom seg og en av eller begge foreldrene, mest uttalt ved incestforhold, vil det bli langt vanskeligere og veldig forvirrende for barnet å finne ut av disse følelsene.

<sup>59</sup> Vi bør formulere det videre; hvordan to voksne mennesker som elsker hverandre har det sammen. Jeg vil her holde meg til forholdet mellom mann og kvinne, men det er vel lite som tyder på at graden av hengivenhet, gjensidighet, lidenskapelighet, nytelse og smerte vil være noe mindre hos to av samme kjønn som elsker hverandre.

utgrunne og ta del i. Det dreier seg om seksualitet som en estetisk, etisk og ontologisk størrelse. Selv om jeg her bruker ord som ikke er uten patos, blir teksten blek og blodfattig i forhold til de ordløse erfaringene hos barnet som jeg tror Freud og Klein ønsket å forstå og beskrive. En av de tekstene der Freud utforsker barnets forhold til ur- eller primalscenen, og dermed seksualiteten, *Fra en infantil nevroses historie* (1918/1984), kretser om en drøm som også ga artikkelen og dens pasient dens klengenavn; Ulvemannen. Drømmen er slik:

*Jeg har drømt, at det er nat, og at jeg ligger i min seng (min seng står med fodenden mod vinduet; foran vinduet befandt sig en række gamle nøddetræer. Jeg ved, det var vinter, da jeg drømte, og nat). Pludselig går vinduet op af sig selv, og jeg ser med stor skræk, at der sidder nogle hvide ulve i det store nøddetræ foran vinduet. Der var seks eller syv stykker. Ulvene var helt hvide og så snarere ud som ræve eller schæferhunde, thi de havde store haler som ræve, og deres ører stod ret op som hos hunde, når de passer på noget. Under stor angst – åbenbart for at blive ædt av ulvene – skreg jeg op og vågnede. (Freud, 1918/1984, s. 41)*

Det er fascinerende å følge Freud i hans minutiøse granskninger av denne drømmens mange kringelkroker, assosiasjoner, minner, skjulte betydningslag – dens overflod av signifikanter, for å si det med Lacan, og å se hvordan han tenker seg at den er knyttet til barnets fantasier om foreldrenes samkvem. Selv om denne utforskningen fyller et vell av sider, får jeg like fullt følelsen av at det er noe Freud ikke sier, eller som han bare sier mellom linjene. Freud forteller lite om hvordan drømmen virket på ham selv. Jeg får en forestilling, kanskje basert på min egen opplevelse av å lese drømmen, av at den rystet Freud, eller i det minste at noe i drømmen virket sterkt bevegende på ham og satte i gang et ønske om å forstå og utforske.

I drømmen er det stille, dyrene stirrer på drømmeren. Den som har møtt et stort, vilt dyr i skogen, vil kunne huske det spente øyeblikket da ditt og dyrets blick møtes, henrykkelsen i dette korte øyeblikket før du eller dyret flykter. Et øyeblikk som både har karakter av noe skremmende og dragende. Et øyeblikk som kanskje er i slekt med det både tiltrekkende og frastøtende ved seksualiteten, og som kan hende bevirket at Freud kom på den usannsynlige ideen om at drømmen om ulvene hadde noe å gjøre med barnets forestilling om foreldrenes samleie. For Freud tar store sjanser i denne kasuistikken: For den leser som ikke selv er villig til å la seg bevege, vil Freud fort fremstå i et komisk skjær. Men lar vi oss bevege, da kan det hende at vi begynner å ane det *mysterium tremendum et fascinans* som Freud og Klein er på sporet av i sine tekster.

Hos Klein er det ofte de skremmende sidene som trekkes frem. La oss se nærmere på hennes tenkning om urscenen, hun kaller den ofte *the combined object*<sup>60</sup>.

### *Kleins urscene: the combined object*

Kleins beskrivelser av barnets ubevisste fantasi om foreldrenes seksuelle samkvem betoner ofte de sidene som vekker barnets sjalusi, frykt og følelse av å bli utestengt. Særlig gjelder dette den tidlige Klein. Senere utdyper hun mer de sidene som har med kreativitet, skjønnhet og gjensidighet å gjøre. Uttrykket *combined object* betegner opplevelsen i den ubevisste fantasi av at foreldrenes kropp er tvinnert sammen slik at de nærmest utgjør én kropp. Ofte er dette forente objektet ledsaget av

<sup>60</sup> I tillegg til betegnelsene urscene, primalscene og *combined object*, ønsker jeg å prøve ut en norsk variant: *det indre foreldresamleiet*, eller bare *foreldresamleiet*, kort og godt. Dette begrepet vil omfatte både de skremmende og fiendtlige variantene som Klein kalte *combined object*, samt de mer kreative og vennligsinnede utforminger. Hos Meltzer har ikke uttrykket *combined object* en udelte negativ betydning som hos Klein. Han bruker også betegnelsen *the nuptial chamber*. Mer om det i del 4.



forestillinger om vold og sadisme, eller at kroppene utveksler mat, kroppslige substanser, indre organer, ekskrementer etc. Barnet er alltid pinefullt utelukket, foreldrene oppslukt i hverandre.

Men hvorfor tenderer barnets ubevisste fantasier om foreldresamleiet til å anta så voldelige og skremmende trekk? Vi husker Money-Kyrles (1968) hjertesukk; selv hos relativt friske voksne analysander er det slik at alle mulige aparte forestillinger om urscenen forekommer i dypet av det ubevisste, *unntatt den riktige!* Klein peker på to muligheter. Dels må forestillingene til barnet baseres på gjetninger; den voksne seksualiteten er fremdeles et lukket rom for dem. Det kan ha snappet opp brokker av sammenhenger, dulgte hentydninger, lyder og spor av hemmelige aktiviteter. Det kan ha fått med seg opplysninger av faktakarakter, men det kan ennå ikke i sinnet sitt forestille seg akten med dens estetiske og følelsesmessige kvaliteter i sin helhet. Dette blir som vi skal se viktige tema for Meltzer. Men like viktig er kanskje det vi antydte ovenfor: Barnets situasjon med å være utelukket fra foreldrenes intime samkvem og voksen seksualitet generelt, kan vekke følelser av sinne, sjalusi, frustrasjon og misunnelse. Hvis disse følelsene ikke kan rommes i sinnet, vil de bevirke spaltningsprosesser. Når følelsene spaltes fra og projiseres forandres vårt bilde av verden. Det som før har vært et foreldrepar som elsker hverandre, men som ekskluderer barnet, blir nå et forent, skremmende, monsteraktig vesen. Andre ganger vil det anta mer devitaliserende former; blodfattig, kjønnsløst, impotent.

Et slående kunstnerisk bilde av en slik ubevisst fantasi, mener jeg at filmregissøren David Lynch (1986) har skapt i filmen *Blue Velvet*. De som har sett denne filmen vil neppe glemme Dennis Hopper som Frank Booth og Isabella Rosselini som Dorothy Vallens i en sadomasochistisk (ur)scene som er så ubehagelig og overdrevet at den grenser til det komiske. Kyle MacLachlan i rollen som Jeffrey Beaumont er det skremte, men fascinerte og nysgjerrige barnet som hemmelig bivåner scenen. Kleins (1932) beskrivelser hadde neppe sluppet gjennom amerikansk filmsensur om noen hadde tatt bryet med å lage film over dem:

The child also has phantasies in which his parents destroy each other by means of their genitals and excrements which are imagined as dangerous weapons. These phantasies have important effects and are very numerous, containing such ideas as that the penis, incorporated in the mother, turns into a dangerous animal or into weapons loaded with explosive substances; or that her vagina, too, becomes a dangerous animal or some instrument of death, as, for instance, a poisoned mouse-trap. Since such phantasies are wish-phantasies and since his sexual theories are largely fed by sadistic desires, the child has a sense of guilt about the injuries which, in his imagination, his parents inflict on each other. (s. 132)

Klein er i sine tidlige beskrivelser av foreldresamleiet kanskje særlig opptatt av hvordan barnets erfaringer med orale og anale tema, og da særlig de aggressive formene, farger dets fantasier av den voksne genitaliteten. Barnet strever i følge Klein med å forholde seg til egen grådighet og fiendtlighet, og dette tar form av fantasier om kannibalisme og å skade andre med urin og ekskrementer. Klein hadde i førstningen mye fokus på det hun tenkte var en medfødt sadisme som barnet fryktet ville ødelegge både seg selv og dets nærmeste. I tillegg kommer så aggressive impulser vekket til live av den gryende erkjennelsen av at det er utestengt fra foreldresamleiet, samt frykten for gjengjeldelse fra den av foreldrene det ønsker å fjerne for å kunne ha den andre for seg selv:

The reason why copulation has become fraught with so much peril in the imagination of children of both sexes is that their sadistic wish-phantasies have transformed that act, as done between their father and mother, into a very threatening danger-situation. I have already gone into the nature of these sadistic masturbation phantasies in some detail, and have found that they fall into two distinct, though interconnected, categories. In those of the

first category the child employs various sadistic means to make a direct onslaught upon its parents either combined in coitus or separately; in those of the second, which are derived from a somewhat later period of the phase when sadism is at its height, its belief in its sadistic omnipotence over its parents finds expression in a more indirect fashion. It endows them with instruments of mutual destruction, transforming their teeth, nails, genitals, excrements and so on, into dangerous weapons and animals, etc., and pictures them, according to its own desires, as tormenting and destroying each other in the act of copulation. (sst., ss. 199-200)

Selv om beskrivelser av aggresjon dominerer i disse tidlige tekstene, vektlegges også hvordan barnet med tiden i fantasien vil danne seg et annerledes bilde av foreldresamleiet. Klein kaller ikke dette endrede bildet *the combined object*; barnet forholder seg her til at foreldrene er separate vesener som har et forhold sammen der det finnes gjensidighet, vennlighet, nytelse og vilje til å gjøre godt igjen skader som er påført den andre. Et slikt indre, ubevisst bilde av foreldresamleiet kan gi håp og inspirasjon i å utvikle egne, kreative former for seksualitet:

What the girl's final position is going to be will also depend, given the same underlying conditions, upon whether her belief in her own constructive omnipotence comes up to the strength of her reactive tendencies. If it does, her ego can set up a further aim to be fulfilled by her restitutive tendencies. This is that both her parents should be restored and should *once more be united in amity*. It is now her father who, in her phantasies, makes restitution to her mother and gratifies her by means of his health-giving penis; whilst her mother's vagina, originally imagined as a dangerous thing, restores and heals her father's penis which it has injured. In thus looking upon her mother's vagina as a beneficent and pleasure-giving organ, the girl is not only able to call up once more her earliest view of her mother as the 'good' mother who gave her suck, but can think of herself, in identification with her, as a beneficent and giving person and can regard the penis of her partner in love as a 'good' penis. Upon an attitude of this kind will rest the successful development of her sexual life and her ability to become attached to her object by ties of sex no less than of affection and love. (sst., s. 220, min uth.)

For meg synes det å foreligge en perspektivforskyvning i løpet av Kleins verk der hun i tidlige tekster særlig betoner aggresjon og kjærlighet som medfødte, gitte størrelser hvis videre skjebne følges i interaksjon med objektene gjennom projeksjoner og introjeksjoner. Selv om hun aldri oppgir ideen om medfødte drifter, skriver hun i økende grad om *samspillet* mellom subjektet og dets omgivelser, og om de *grunnleggende menneskelige situasjonene* som kilde til følelser det er vanskelig for selvet å romme. Hun gir økende vekt til objektrelasjonene og deres ledsagende dynamiske spill av intensjoner og forventninger/angster. Dette synes jeg vi kan få øye på bl.a. her, i måten hun tenker om tematikken rundt foreldresamleiet.

Klein beskriver hvordan det skremmende bildet av foreldresamleiet kan tape i styrke og finne andre, mer vennligsinnede utforminger. Hun knytter dette til kapasiteten til en mer realistisk vurdering av foreldrene, og det å se dem som separate individer: "As, gradually, a more realistic relation to the parents develops, the infant comes to consider them as separate individuals, that is to say, the primitive combined parent figures lose in strength" (sst., s. 79). Slik kan barnet få muligheten til å føre de indre foreldrene sammen på en bedre måte:

The infant's capacity to enjoy at the same time the relation to *both* parents, which is an important feature in his mental life and conflicts with his desires, prompted by jealousy and anxiety, to separate them, depends on his feeling that they are separate individuals. This more integrated relation to the parents (which is distinct from the compulsive need to keep the parents apart from one another and to prevent their sexual intercourse) implies a greater

understanding of their relation to one another and is a precondition for the infant's hope that he can bring them together and unite them in a happy way. (sst., s. 79)

Klein har ikke så mange beskrivelser av en slik “lykkelig forening”, men dette ble et viktig tema for Meltzer. Hvis barnet får hjelp til å romme de vanskelige følelsene, kan det indre foreldresamleiet endres i retning av å bli en kilde til kreativitet, overskudd, skjønnhet og glede, ikke ulikt beskrivelsene av det gode bryst. Vi skal senere se hvordan Meltzer utdyper temaet med et godt foreldresamleie som roten til skaperkraft og vitalitet i personligheten.

Klein er også opptatt av hvordan erfaringene med å gi og å ta imot i det tidlige mor-barnforholdet kan prege personens forhold til seksualpartner: Kan relasjonen oppleves som et sted der man både gir og får, av en god gjensidighet, eller er man stadig redd for å gi uten å få noe tilbake? Hvor redd er man for at partner ikke vil tåle egne ønsker, aggresjon og lidenskap? Er man trygg nok til å gi den andre frihet?

Oppsummerende kan man si at når det gjelder Kleins tenkning om ødipalsituasjonen, er vi ved nok et av disse stedene der hun både bygger intimt på Freuds verk, samtidig som hun bryter med ham og tilfører originale bidrag. Hun stadfester altså Freuds vektlegging av de ødipale utfordringene som helt sentrale i menneskelig psykologi, samtidig som hun tidfester dem langt tidligere i barnets utvikling. Hos Klein gir det egentlig lite mening å snakke om noe *preødipalt*, all den tid hun tenker seg at de ødipale utfordringene er til stede helt fra starten. Skal man være konsekvent, er det kanskje mer presist å snakke om to-persons og tre-personskonstellasjoner. Jeg synes hennes vektlegging av ødipale tema er en styrke ved hennes teori i forhold til en del senere teoretikere, som i likhet med henne har arbeidet mye med det tidlige mor-barnforholdet, men kanskje på bekostning av det ødipale. Jeg synes også det er svært verdifullt at hun viser hvordan uløste vansker i det tidlige mor-barnforholdet trekkes med inn i det ødipale dramaet og kompliserer dette. Dette er perspektiver på utvikling som synes å ha kommet noe i bakgrunnen i mange psykoterapeutiske miljøer i de siste årene, men som etter mitt skjønn er viktige i klinisk arbeid.

Jeg vil i det følgende avsnittet forsøke å se om vi kan spore noen av disse ødipale temaene i ett av samtidens mest betagende og fascinerende kunstverk, nemlig filmene til amerikaneren David Lynch. Slik jeg ser det kretser de fleste av hans arbeider om ødipalitet. Vi har allerede nevnt *Blue Velvet*, men også i *Eraserhead*, *Dune*, *Wild at Heart*, *Lost Highway*, *Mulholland Drive* og *Inland Empire* utforsker Lynch ødipalsituasjonen. Jeg vil konsentrere meg mest om *Wild at Heart* (Lynch, 1990).

### Wild at Heart: Kvinnens ødipaldrama

Vi møter de unge elskerne Lula (spilt av Laura Dern) og Sailor (i Nicholas Cages skikkelse). I åpningsscenen forsøker Lulas mor, Marietta, (spilt av Diane Ladd, hun er Derns mor også i virkeligheten) å forføre Sailor på herretoalettet på en meget direkte, ja, vulgær måte. Med sin flamboyant røde lepestift, sitt overdådige tuperte, lyst blonde hår, og en dypblå kjole, spiller Ladd moren som en kvinne som har møtt sine første høstdager, men ikke har kunnet slippe sommeren ennå. Vi kan fint forestille oss at hun sminket, frisert og kledd på en annen måte, ville fremstå som en vakker, middelaldrende kvinne. Nå er hun nesten som en heks. Som så ofte hos Lynch spilles det på overdrivelser på en måte som fører tankene til eventyrets verden. Tenk for eksempel på i hvor stor grad Laura Elena Harrings rollefigur fra *Mulholland Drive* – med sitt kullsorte hår, sine røde lepper og ditto bekledding, kan minne om stemoren i Disneys *Snehvit*? *Wild at Heart* spiller da også utvetydig på den klassiske eventyrfilmen *Trollmannen fra Oz* med mange og opplagte paralleller.

Sailor avviser moren, og vekker dermed hennes raseri. Hun hyrer en *hitman* til å drepe ham, men Sailor avverger drapsforsøket og myrder selv leiemorderen med sine egne hender i en svært brutal scene. Men også denne scenen er overdrevet på en slik måte at den setter volden i relieff, vi undrer oss over våre egne blandede følelser av fascinasjon, skrekk og avsky. Sailor blir her et bilde på en mannlighet med kraft og potens, men samtidig grensende både til det komiske, det tåpelige og det avskyvekkende. Selv om handlingene som utspilles i filmen er forankret i en mulig virkelighet, kan de også fint ses som bilder av hendelser i Lulas indre verden. Etter mitt skjønn er det *hennes* indre, ødipale drama som blir iscenesatt i *Wild at Heart*. Mens Lula skriker i redsel og fortvilelse der hun står ved siden av Sailor under mords scenen, bivåner moren det hele øverst i trappen med en blanding av sinne, avsky og utvetydig seksuell opphisselse. Sailor er litt av et mannfolk!

Sailor kommer i fengsel, og fra han slipper ut handler filmen om hvordan han og Lula flykter fra Marietta for å kunne ha sin kjærlighet og seksualitet i fred fra henne. Det er ikke så lett! På sin flukt fra moren ser vi paret i hete omfavnelser. Lynch viser gjennom disse erotiske scenene at Lula har kapasitet til å si ja til sin egen seksualitet, at hun kan eie sitt eget begjær og sin egen lyst på en livsbejaende måte. Med Lynch' (i Rodley, 1997/2005, s. 195) ord; *a fun lovin' babe*. Samtidig dukker det opp tvil og redsel, det er som om det er noe inne i henne som legger en demper på denne sunne livsutfoldelsen. Marietta har i mellomtiden satt en rekke personer i arbeid for å skille paret. Når vi ser filmen som et bilde på Lulas indre verden kan disse detektivene og leiemorderne anses som indre objekter mer eller mindre preget av spaltninger og projeksjoner: Johnnie Farragut (Harry Dean Stanton) kan ses som et overveiende godt objekt, men gammel, sliten og resignert. Han har et slags forhold til moren, et forhold som ikke er uten sine sjarmerende trekk. Vi kan her skimte en omtanke, gjensidighet og varme vi ellers bare ser hos Lula og Sailor selv. Men Marietta har også en mørkere *liaison*; Marcello Santos. Santos inngår en avtale med moren, som hun senere angrep på, om at han fjerner Sailor mot å ta livet av Farragut i tillegg. Santos er nok hard og usympatisk, men langt fra så eksentrisk og aparte som sine kompanjonger Mr. Reindeer og Juana (Grace Zabriskie). I en scene ser vi Mr. Reindeer sittende på do omgitt av halvnakne kvinner som oppvarter ham. Juana torturerer og dreper Farragut langsomt sammen med en svart mann i en blanding av sadisme og sterk, seksuell opphisselse. Dean Stantons oppgitte "grow up!"- blick rett før klimaks, gir oss en pekepinn om det overdrevne og nærmest komiske ved dette opptrinnet. Med Klein kan vi se disse figurene som mer og mer ekstreme utgaver av et *combined object* preget av barnets projeksjoner av egne fraspaltede følelser. Hos Mr. Reindeer blandes det inn anale elementer, hos Juana forvirring mellom vold og nytelse. Alt dette kan ses som impulser og følelser Lula selv strever med å integrere idet hun tar steget ut i et kraftfullt og livsbejaende seksuelt forhold til Sailor. I møtet med Bobby Peru (Willem Dafoe) – *feel the breath of Bobby Peru!*, en av de mest ubehagelige scenene i filmen, heller ikke denne uten sine komiske sider – blir det kanskje ekstra tydelig at dette også er et møte med noe i henne selv; skremmende sider ved egen seksualitet. Også moren blir mål for hennes projeksjoner, ja, kanskje er det først og fremst stakkars Marietta som må bære dem; vi kan fint forestille oss at Marietta i virkeligheten er mindre av en heks en det hun her fremstår som. Men Lula kan også ha oppfanget at moren strever med å akseptere at hun blir eldre, og at det er vanskelig å innfinne seg med at Lula vil leve sitt eget liv. Det kan ikke være lett å se i øynene at datteren er blitt "vakrest og sexyest i landet her" og vil gå sine egne veier og velge seg sin egen mann. Dette gjør det vanskeligere for Lula å etablere et indre bilde av en mor som bejaer datterens seksuelle utfoldelse. Men Lynch viser oss en Lula som klarer dette på slutten av filmen, kanskje med god hjelp av Sailor. I en visjon ser han den gode feen fra *The Wizard of Oz* som oppmuntrer ham til ikke å gi opp Lula. Feen spilles av Sheryl Lee, som vi ellers husker i rollen som Laura Palmer fra *Twin Peaks*. Jeg har tatt meg den frihet å i fantasien erstatte henne med Diane Ladd, altså Lulas mor Marietta. Denne gang er hun i bedre harmoni med sin egen alder, og hun sier med en vennlig gest ja til Lulas forening med Sailor.

Med denne lesningen av David Lynch' film *Wild at Heart* ønsker jeg bl.a. å illustrere hvordan en fremragende og intuitivt arbeidende kunstner kan vise oss noe av det indre dramaet som settes i sving rundt de normale, ødipale utfordringene. Verken Lula, Jeffrey Beaumont fra *Blue Velvet*, eller de andre heltinnene og heltene fra disse filmene fremstår som spesielt avvikende personligheter. Men de kan alle som en samstemme med psykoanalytikerens Joyce McDougall (1995), som i sin bok *The Many Faces of Eros*, åpner med utsagnet: "Human sexuality is inherently traumatic" (s. ix). Det er vanskelig å skulle integrere de mange sterke følelsene som settes i sving rundt ødipalsituasjonen og det faktum at mennesket er et seksuelt vesen.

### *Fra den depressive til den paranoid-schizoide posisjon*

Vi har begynt å orientere oss i den depressive posisjon, og dette gir etter mitt skjønn den beste forutsetning for å ta fatt på å forstå den paranoid-schizoide. Ja, det er i grunnen en slags logisk brist hos Klein å hevde at den paranoid-schizoide posisjon kommer før den depressive, for hva er det da som spaltes i den førstnevnte, om ikke det som var helt i den sistnevnte? Når vi beskriver noe som spaltes forutsetter det jo nettopp noe helt. Kanskje kan noe av dette bunne i at Klein også beskrev en mer naiv eller godartet form for spaltning, som kan minne litt om noe som enda ikke er blitt integrert. Kanskje er deler av det Klein beskriver her bedre tjent med å benevnes uintegrert enn spaltet. Men det er enda mer komplisert, for noe av dette naive, ikke-enda-blitt-helt, beskriver Klein som noe barnet må holde fra hverandre i sinnet for å kunne skille mellom godt og vondt.

I tillegg til at jeg mener at det er en slags logisk brist i å snakke om noe spaltet som det første, mener jeg at vi bedre kan forstå fenomenene i den paranoid-schizoide posisjon som forsøk på å mestre angster som ikke fant sin løsning innenfor den depressive posisjon. Klein (1948) gir et fint eksempel på dette:

To give one instance of a typical picture which may confront us in the analysis of depressive patients: during a particular session a patient may suffer from strong feelings of guilt and despair about his incapacity to restore the damage which he feels he has caused. Then a complete change occurs: the patient suddenly brings up material of a persecutory kind. The analyst and analysis are accused of doing nothing but harm, grievances which lead back to early frustrations are voiced. The processes which underlie this change can be summarized as follows: persecutory anxiety has become dominant, the feeling of guilt has receded, and with it the love for the object seems to have disappeared. In this altered emotional situation, the object has turned bad, cannot be loved, and therefore destructive impulses towards it seem justified. This means that persecutory anxiety and defences *have been reinforced* in order to escape from the overwhelming burden of guilt and despair. In many cases, of course, the patient may show a good deal of persecutory anxiety together with guilt, and the change to a predominance of persecutory anxiety does not always appear as dramatically as I have here described it. But in every such case the differentiation between persecutory and depressive anxiety helps our understanding of the processes we are trying to analyse. (s. 37)

Klein viser her overgangen fra d til ps, for å bruke Bions notasjon. Når vissheten om egen skyld synes ubærlig – ikke til å holde ut – fordi skadene som er forvoldt synes uopprettelige eller utilgivelige, da settes det i gang spaltningsprosesser: Skylden og fortvilelsen – de ubærlige følelsene – er spaltet av og projisert på objektet. Objektet fremstår da som en forfølger, en man må forsvare seg mot eller angripe. Vi har gått fra en depressiv angst til en persekutorisk. Både selvet og objektet har blitt gjenstand for spaltning: Objektet som tidligere var helt med gode og dårlige sider, er nå spaltet i en alt overveiende ond del, og i en idealisert del. Det er den onde delen som har entret scenen, den idealiserte står enn så lenge bak i kulissene. Spaltning, idealisering, projeksjon og

projektiv identifikasjon. Objektet blir bærer av de vonde og ubærlige følelsene. Hvis det kan holde dem ut, tenke om dem og formidle dette tilbake til subjektet – noe som forutsetter at det foreligger en åpen kommunikasjonskanal til den som er den egentlige eier av disse følelsene, da er muligheten tilstede for at de kan integreres i selvet igjen. Men ofte vil denne prosessen forløpe på en mer malig måte: Forvirret og opprørt over å bli tillagt hensikter det ikke har, i hvert fall ikke trodde det hadde, vil objektet svare med tilbaketrekning eller angrep. Klein viser i det ovenstående eksemplet en av psykoterapeutens store oppgaver: Å bli gjenstand for en slags direkte, nesten kroppslig kommunikasjon av vanskelige og uformulerte følelser som det ikke har vært mulig for subjektet å romme, videre å kjenne etter hva disse følelsene innebærer, og deretter å kunne tenke om og formulere – i første omgang for seg selv – hva det handler om. Dette var som vi så noe av det viktigste i Bions arbeider, han skapte betegnelsene *reverie*, *containment*, og alfa-funksjon for å beskrive dette forløpet. Klein og Bion minner oss også om at vi må se for oss at disse prosessene finner sted både i det ytre – interpersonlig – og på et indre plan – intrapsykisk. Denne forståelsesmåten peker også på Freuds (1914/1992) viktige begrep om gjennomarbeiding; *durcharbeiten*. Igjen og igjen må pasient og terapeut arbeide med å romme og forstå vanskelige og ufordøyde følelser slik at de kan integreres i selvet.

Vi har foregrepet noe av fenomenologien i den paranoid-schizoide posisjon, samt veien ut av den. La oss se mer i detalj på den projektive identifikasjon, samt helt kort på ulike spaltningsformer og patologiske organisasjoner.

## Kapittel 5. Projektiv identifikasjon

### *Projektiv identifikasjon 1: Kleins bidrag*

Begrepet projektiv identifikasjon er kanskje Kleins mest omtalte og omdiskuterte. Det har vist seg å være svært anvendelig for å forstå grunnleggende former for menneskelig kommunikasjon, og mange opplever det som et uunnværlig hjelpemiddel i klinisk arbeid. Mye av den teoretiske utviklingen av begrepet har foregått etter Kleins død, både innenfor og utenfor den kleinianske tradisjonen. Jeg må her begrense meg til å se mest på Kleins forståelse av den projektive identifikasjon, en grundigere redegjørelse ville fordret en undersøkelse av store deler av postkleiniansk tenkning, så sentralt har begrepet vært. I del 1 har jeg forsøkt å vise hvordan Bion arbeidet videre med potensialene i Kleins begrep, bl.a. at den projektive identifikasjon kan anses som tenkningens begynnelse, gitt en gunstig utvikling, og at Bion med dette kom til å se nøye på hvordan projektiv identifikasjon kan inngå i et samspill mellom mor og barn hvor også morens bidrag vil være avgjørende. Jeg vil i avsnittet under spore litt mer av denne utviklingen hos Bion. I del 4 blir dette en viktig forutsetning for å forstå Meltzers arbeid med drøm, og jeg vil der komme tilbake til hvordan teoriene om projektiv identifikasjon og containing hjelper oss til ikke å miste av syne overføringen og hvordan den legger hindre i veien for utvikling. Vi skal videre se på hvordan Meltzer utforsker en annen side av den projektive identifikasjon gjennom sitt begrep *klaustrum*. *Klaustrum* betegner en væremåte og en mental tilstand som befinner seg i den andre enden av den vide skalaen som omfatter den projektive identifikasjons fenomenologi. I et eget avsnitt under vil jeg i stikkords form også nevne noen av de viktigste bidragene ellers i utviklingen etter Klein, og da særlig knyttet opp til hvordan synet på motoverføring har vært i endring.

Klein lanserte begrepet projektiv identifikasjon i 1946, i *Notes*, nærmest som i forbifarten. I det følgende sitatet opptrer det for første gang<sup>61</sup>:

The other line of attack derives from the anal and urethral impulses and implies expelling dangerous substances (excrements) out of the self and into the mother. Together with these harmful excrements, expelled in hatred, split-off parts of the ego are also projected on to the mother or, as I would rather call it, *into* the mother. [The description of such primitive processes suffers from a great handicap, for these phantasies arise at a time when the infant has not yet begun to think in words. In this context, for instance, I am using the expression 'to project *into* another person' because this seems to me the only way of conveying the unconscious process I am trying to describe.] These excrements and bad parts of the self are meant not only to injure but also to control and to take possession of the object. In so far as the mother comes to contain the bad parts of the self, she is not felt to be a separate individual but is felt to be *the* bad self.

Much of the hatred against parts of the self is now directed towards the mother. This leads to a particular form of identification which establishes the prototype of an aggressive object-relation. **I suggest for these processes the term 'projective identification'**. When projection is mainly derived from the infant's impulse to harm or to control the mother, he feels her to be a persecutor. In psychotic disorders this identification of an object with the hated parts of the self contributes to the intensity of the hatred directed against other people. (...)

It is, however, not only the bad parts of the self which are expelled and projected, but also good parts of the self. Excrements then have the significance of gifts; and parts of the ego which, together with excrements, are expelled and projected into the other person represent the good, *i.e.* the loving parts of the self. The identification based on this type of projection again vitally influences object-relations. The projection of good feelings and good parts of the self into the mother is essential for the infant's ability to develop good object-relations and to integrate his ego. However, if this projective process is carried out excessively, good parts of the personality are felt to be lost, and in this way the mother becomes the ego-ideal; this process too results in weakening and impoverishing the ego. Very soon such processes extend to other people, and the result may be an over-strong dependence on these external representatives of one's own good parts. Another consequence is a fear that the capacity to love has been lost because the loved object is felt to be loved predominantly as a representative of the self.

The processes of splitting off parts of the self and projecting them into objects are thus of vital importance for normal development as well as for abnormal object-relations. (Klein, 1946, ss. 8-9, Kleins fotnote i klammeparentes. Kleins uth. i kursiv, min i tykke typer)

Disse linjene fra *Notes* utgjør etter mitt skjønn det mest interessante Klein skrev om projektiv identifikasjon. I senere artikler nevnes begrepet her og der, men kanskje uten at så mye nytt tilføres<sup>62</sup>. Jeg vil derfor begrense meg til å sitere dette og et par andre korte sitater fra *Notes*. Til gjengjeld vil jeg prøve å se detaljert på disse sitatene, jeg synes de inneholder så mange spennende tanker. La oss begynne med starten:

The other line of attack derives from the anal and urethral impulses and implies expelling dangerous substances (excrements) out of the self and into the mother. Together with these

<sup>61</sup> Setningen om at hun foreslår å kalle det projektiv identifikasjon ble faktisk føyd til først i 1952, i forbindelse med publiseringen av boken *Developments in Psychoanalysis* (Klein, Heimann, Isaacs & Riviere, 1952) der artikkelen inngikk.

<sup>62</sup> Et mulig unntak er i artikkelen *On Identification*, der Klein (1955b) ser ut til å beskrive en form for projektiv identifikasjon der man i fantasien tar seg inn i en annen person og overtar hans egenskaper og følelser.

harmful excrements, expelled in hatred, split-off parts of the ego are also projected on to the mother...

På norsk har vi uttrykket *skittkasting*, og slik vi må forstå språket når det er kraftfullt og fargerikt som å være i kontakt både med det konkrete og det abstrakte, slik må vi også forstå Kleins tenkning og uttrykksform. Her beskrives projektiv identifikasjon som et forløp i barnets fantasi der det opplever at det angriper moren med farlig avføring (... og kanskje urin? Pisspreik!) som i sinne og hat kastes (eller overføres?) inn i henne. Men samtidig med skitten, sier Klein, blir deler av *selvet* projisert på mor:

...split-off parts of the ego are also projected on to the mother or, as I would rather call it, *into* the mother

... eller altså snarere *inn i* mor. I barnets fantasi befinner skitten seg nå inne i moren. Igjen gjenkjennes dagligdagse, opphetede situasjoner. De som blir utsatt for skittkasting, fremstår for den som kaster som skitt... skittstøvel... drittsekk! Den mottagende parten *blir* selve de vanskelige følelsene:

In so far as the mother comes to contain the bad parts of the self, she is not felt to be a separate individual but is felt to be the bad self.

Hun blir helt og holdent stygg og slem, og på mange måter en svært skremmende figur:

When projection is mainly derived from the infant's impulse to harm or to control the mother, he feels her to be a persecutor.

Samtidig blir hun noen som man kjenner sterke bånd til. Det skyldes i følge Klein den enkle grunn at det jo er deler av *en selv* man forholder seg til *i den andre*. Dette knytter an til det andre ordet i begrepet; *identifikasjonen*. Den andre blir bærer av, og ett med, egne følelser, opplevelser, egenskaper, holdninger og andre deler av personligheten. Skillet mellom selv og andre oppheves delvis, det er en narsissistisk relasjon. Den andre får ikke være annerledes, separat, seg selv. Man kvitter seg med – projiserer – uønskede, ubærlige følelser, men er i tett kontakt med – identifiserer seg med – bæreren av disse følelsene.

I fotnoten som knyttes til formuleringen "... into the mother...", gjør Klein seg noen tanker om hvor vanskelig det er å beskrive mentale prosesser som jo i utgangspunktet er ordløse:

The description of such primitive processes suffers from a great handicap, for these phantasies arise at a time when the infant has not yet begun to think in words. In this context, for instance, I am using the expression 'to project *into* another person' because this seems to me the only way of conveying the unconscious process I am trying to describe.

Og nettopp dette er samtidig et av begrepets store forcer; det makter å antyde noe om svært grunnleggende, ordløse forløp *i sinnet*, og *mellom* sinn. Det dreier seg om sterke følelser, og som Bion senere hjalp oss til å få øye på, følelser som ennå ikke er blitt ferdig formede i sinnet. Det vender jeg snart tilbake til.

Klein viser videre at for barnet kan avføring i det ene øyeblikket inneha en negativ betydning; det knyttes til noe farlig og sint noe, noe til å såre og skade med. Men i det andre øyeblikket har avføringen helt andre betydninger; det kan være barnets flotte gave til mor. Dritbra! Dette viser at vi befinner oss i en verden av *meningsdannelse*, det dreier seg om det særegent menneskelige å kunne



*se noe som noe*, slik bl.a. filosofene Martin Heidegger (1927/2007), Ludwig Wittgenstein (1953/1997) og Charles Taylor (1985) har understreket:

It is, however, not only the bad parts of the self which are expelled and projected, but also good parts of the self. Excrements then have the significance of gifts; and parts of the ego which, together with excrements, are expelled and projected into the other person *represent the good, i.e. the loving parts of the self.* (mine uth.)

Klein er også i dette sitatet i ferd med å kartlegge noen av de mange formene og anvendelsesmåtene av den projektive identifikasjonen. La oss trekke dem ut i punkter:

- Projektiv identifikasjon kan brukes til å kontrollere objektet med, til å såre det, og til å ta det i besittelse:

These excrements and bad parts of the self are meant not only to injure but also to control and to take possession of the object.

I så måte utgjør fenomenet en form for mental vold, grensekrenkelse eller betvinging av andre, en kontaktform eller objektrelasjon preget av aggresjon og tvang:

This leads to a particular form of identification which establishes the prototype of an aggressive object-relation.

- Men en slik aggressiv form for projektiv identifikasjon, kan i følge Klein i annen hånd medføre en omfattende frykt for hevn og gjengjeldelse. Når man har trent seg inn i en annen persons indre, kan man frykte at man blir tilfangetatt eller at den andre vil gjøre det samme overfor en selv:

Projective identification is the basis of many anxiety-situations, of which I shall mention a few. The phantasy of forcefully entering the object gives rise to anxieties relating to the dangers threatening the subject from within the object. For instance, the impulses to control an object from within it stir up the fear of being controlled and persecuted inside it. (Klein, 1946. s. 11)

Her ligger en del av Meltzers arbeider med begrepet klaustrum tydelig i kim:

I have previously described the infant's phantasies of attacking and sadistically entering the mother's body as giving rise to various anxiety-situations (particularly the fear of being imprisoned and persecuted within her) which are at the bottom of paranoia. I also showed that the fear of being imprisoned (and especially of the penis being attacked) inside the mother is an important factor in later disturbances of male potency (impotence) and also underlines claustrophobia. (sst., s. 12)

- Klein beskriver også frykten for å miste deler av seg selv – som er forlagt i den andre gjennom projektiv identifikasjon – om den andre dør eller forlater en:

However, if this projective process is carried out excessively, good parts of the personality are felt to be lost, and in this way the mother becomes the ego-ideal; this process too results in weakening and impoverishing the ego. Very soon such processes extend to other people, and the result may be an over-strong dependence on these external representatives of one's own good parts. (sst., s. 9)

Også her antydes hos Klein en viktig bestanddel av Meltzers klaustrum, nemlig at man projiserer inn i *indre objekter* i tillegg til de ytre:

At the same time *the internal object* is felt to be in the same danger of destruction as the external one in whom one part of the self is felt to be left. (sst., s. 14, min uth.)

- Men allerede i denne artikkelen hvor begrepet projektiv identifikasjon lanseres, beskriver Klein en helt annen og godartet form som er del av en normal utvikling:

It is, however, not only the bad parts of the self which are expelled and projected, but also good parts of the self. Excrements then have the significance of gifts; and parts of the ego which, together with excrements, are expelled and projected into the other person represent the good, *i.e.* the loving parts of the self. The identification based on this type of projection again vitally influences object-relations. The projection of good feelings and good parts of the self into the mother is essential for the infant's ability to develop good object-relations and to integrate his ego. (sst., ss. 8-9)

I denne optikken blir den projektive identifikasjon (og spaltningsprosessen som har gått forut for den) selve betingelsen for å kunne knytte seg følelsesmessig til en annen person, og dermed grunnlaget for selvets integrering. Dermed anses den projektive identifikasjon å ha en rekke ulike former; både noe dypt problematisk og patologisk, men også noe normalt og helt essensielt for personlighetsutviklingen og menneskers mulighet for å kunne dele følelser, og med det forstå hverandre på et dypt plan:

The processes of splitting off parts of the self and projecting them into objects are thus of vital importance for normal development as well as for abnormal object-relations. (sst., s. 9)

Oppsummerende kan vi si at Klein her har beskrevet den projektive identifikasjon som en menneskelig kontaktform der følelser og opplevelser som er ordløse kan formidles fra en person til en annen. Denne måten å være i følelsesmessig kontakt på kan anta mange former, både fra de aggressive og ufrie, til de vennlige og åpne. Det Klein i mindre grad beskriver her, er hvordan *samsillet* mellom den som projiserer og den som mottar projeksjonene, i altomfattende grad blir avgjørende for det videre forløpet. På mange måter ble det Bion og andre fremtredende elever av Klein sin oppgave å utforske dette videre. Jeg vil derfor i den videre drøftelsen av begrepet ta med meg en del av de innsiktene som disse etterfølgerne av Klein innvant. En del av dette har vi allerede sett på i del 1, hvor det var et av de viktigste tema. Dette er ett av de stedene i teksten der jeg tillater meg en sirkelbevegelse for å få bedre tak på stoffet og føre det frem henimot Meltzers bidrag om drøm i kapittel 2, del 4.

### *Projektiv identifikasjon 2: Bions bidrag*

Jeg vil særlig se på to forhold som Bion og andre forfattere i kjølvannet av Klein har bidratt med i forståelsen av projektiv identifikasjon. For det første hvordan man har analysert *samsillet* mellom aktørene for bedre å forstå forløpene<sup>63</sup>. Det andre forholdet ved den projektive identifikasjon jeg

<sup>63</sup> Etter det jeg kan se, er dette et av de stedene innen den psykoanalytiske teoridannelsen, at fordelene med å operere med en vitenskapsfilosofisk *feltteori* blir ekstra tydelige. Det vil si en teori som innbefatter *samsillet* mellom to eller flere aktører, en teori som gjør det mulig å beskrive situasjoner, forløp og helheter, snarere enn å stirre seg blind på

særlig vil legge vekt på, er Bions tanke om at det som projiseres er følelser som ikke er ferdig formede ennå, en slags rå, ubearbeidede proto-følelser som må omdannes om de skal bli i stand til å tenkes om og bli ekte følelser hos subjektet. Disse to forholdene henger nært sammen, og jeg behandler dem derfor delvis under ett.

Bion (1961/1993) skrev allerede i de tidlige tekstene om grupper følgende:

Påstanden er, at i gruppeterapi må mange tolkninger, og blant dem de allermest afgørende, fremsættes på basis af analytikerens egne, emotionelle reaksjoner. Jeg er overbevist om, at disse reaksjoner er afhængige af den kendsgerning, at analytikerens i gruppen står som modtager af det, Melanie Klein (1946) kalder projektiv identifikasjon, og at denne mekanisme spiller en meget viktig rolle i grupper. Oplevelsen av modoverføring forekommer mig at have en helt anden kvalitet, som burde sette analytikerens i stand til at skelne mellom en situation, hvor han er genstand for en projektiv identifikasjon, og en situation, hvor han ikke er. Analytikerens føler, at han er ved at bli manipulert til å spille en rolle, uanset hvor vanskelig det er å definere den, i en andens fantasi – eller han ville føle det, hvis ikke det var for det, som jeg i tilbakeblik kun kan betegne som et midlertidig tab av innsikt, en fornemmelse av å oppleve sterke følelser og samtidig en tro på, at deres eksistens er helt berettiget av den objektive situation, uden at man behøver å ty til dunkle årsagsforklaringer. (ss. 131-132)

Som vi ser setter Bion søkelyset på hvordan det er å være mottaker av projeksjoner, og knytter dette til begrepet motoverføring. Gjennom at analytiker gransker sine egne følelser som oppstår i nærværet av den andre, kan han komme på sporet av hvilke følelser den andre har spaltet fra og projisert på ham. Dette kan synes enkelt og greit i teorien når det formuleres så klart som hos Bion, men det er i praksis ofte svært vanskelig og forvirrende. Også dette berører Bion i sitatet over, idet han skriver om et tap av innsikt; man tror at ens egne følelser er sakssvarende i forhold til situasjonen, og klarer ikke å se at man er i ferd med "å bli manipulert til å spille en rolle, uanset hvor vanskelig det er å definere den, i en andens fantasi...". Dette er svært gjenkjennelig! I klinisk praksis vil projektive identifikasjoner ofte oppleves som noe ubehagelig, kaotisk, skremmende, ufritt eller noe som nesten ikke er til å holde ut. En ofte pinefull og ulidelig følelse som lett kan føre til at man iverksetter lite gjennomtenkte handlinger av ymse slag. Vi kan tenke oss at en av grunnene til dette er at man opplever den type av mental vold, grensekrenkelse eller ufrihet som Klein beskrev i sitatet ovenfor. Man blir vert for ubedte gjester; uten å ha invitert til det påtvinges man andres følelsesliv, og kjenner seg dermed invadert. Men vi kan også med Bion – og her kommer det andre poenget inn i bildet – forstå dette på bakgrunn av at det dreier seg om formidling av veldig rå og uferdige følelser. Idet disse følelsene kan bli genstand for bearbeiding og symboldannelse, idet man blir klar over hva slags følelser som man inntil da bare huset uten å kunne forstå, i det øyeblikket vil ofte analytiker og analysand kjenne lettelse og frihetsfølelse; opplevelsen av å ha fått et større emosjonelt handlingsrom. Slik kan vi også sette det i sammenheng med aggresjonen og tvangen. For den som i utgangspunktet huser slike ubearbeidede profølelser – vi husker at Bion senere benevnte det for beta-elementer – vil det oppleves frustrerende og forvirrende. Det er ikke vanskelig å tenke seg at denne frustrasjonen og avmakten kan avføde aggresjon og forsøk på betvinging.

Bion fortsatte i artiklene fra 50-tallet som omhandlet forståelsen av schizofreni og psykoanalyse med psykosepasienter, å utforske hvordan projektiv identifikasjon kan innebære et forsøk på å kommunisere til analytiker om følelser man ikke har greid å romme og bearbeide selv. I artikkelen

---

enkeltobjekter. Dette vender jeg tilbake til i del 3. Etter mitt skjønn har postkleinianske forfattere som Bion og Meltzer også den styrken i forhold til en del andre samtidige psykoanalytiske tenkere, at de kan anvende en slik feltteori ikke bare på interpersonlige eller intersubjektive samspill, men også viser at den utgjør et godt rammeverk for å beskrive indrepsykiske prosesser; forhold mellom indre objekter.

*On arrogance* fra 1957 har han med følgende setninger kommet et langt stykke på veien mot å formulere problemet tydelig:

From this point onwards, it was only a matter of time to demonstrate that the patient's link with me was his ability to employ the mechanism of projective identification. That is to say, his relationship with me and his ability to profit by the association lay in the opportunity to split off parts of his psyche and project them into me.

On this depended a variety of procedures which were felt to ensure emotionally rewarding experiences such as, to mention two, the ability to put bad feelings in me and leave them there long enough for them to be modified by their sojourn in my psyche, and the ability to put good parts of himself into me, thereby feeling that he was dealing with an ideal object as a result. Associated with these experiences was a sense of being in contact with me, which I am inclined to believe is a primitive form of communication that provides a foundation on which, ultimately, verbal communication depends. (Bion, 1957, ss. 91-92)

Her har Bion tydelig formulert at forløpet av projektive identifiseringer kan bli gunstig om de avspaltede og projiserte profølelsene kan finne et "hjem" – *their sojourn in my psyche* – og der bli gjenstand for bearbeidelse – *be modified*. Men hva om dette ikke skjer; om verten ikke vil huse og ta vare på disse "gjestene"? Dette arbeidet Bion med å forstå i disse artiklene, og han beskriver i denne samme artikkelen om arroganse, hvordan det da kan dannes et indre, avvisende og straffende overjeg, i kontrast til et godt indre objekt som kan romme og hjelpe:

In some patients the denial to the patient of a normal employment of projective identification precipitates a disaster through the destruction of an important link. Inherent in this disaster is the establishment of a primitive superego which denies the use of projective identification. (sst., s. 92)

Som vi tydelig ser her, har Bion fokuset på *samspeillet* mellom avsender og mottaker av projeksjonene, og han viser hvordan begge bidrar til om hvorvidt følelsene kan bli tenkt om og symbolisert. I *Attacks on Linking* fra 1959 har Bion lyktes i å formulere problemstillingene enda klarere, og i større bredde. Jeg velger derfor å sitere noe mer omfattende herfra:

Throughout the analysis the patient resorted to projective identification with a persistence suggesting it was a mechanism of which he had never been able sufficiently to avail himself; the analysis afforded him an opportunity for the exercise of a mechanism of which he had been cheated. (Bion, 1959, s. 103)

Her refererer Bion til en pasient som tyr til projektiv identifisering i høy grad, og han spør seg om det kan skyldes at analysen gir en mulighet til å engasjere analytiker på en måte han ikke tidligere har hatt mulighet for med andre personer som har stått ham nær. Bion undrer seg på om det kanskje er noe han kjenner seg snytt for. Han antyder med dette at barn som ikke kan finne et hjem til sine projeksjoner, lider av en slags mental mangelsykdom. Bion spør seg videre om ikke dette vil medføre at man så å si trenger seg på for å finne et slikt hjem, og at dette vil arte seg som en form for aggresjon. Han beskriver dette slik:

Associations from a period in the analysis earlier than that from which these illustrations have been drawn showed an increasing intensity of emotions in the patient. This originated in what he felt was my refusal to accept parts of his personality. Consequently he strove to force them into me with increased desperation and violence. His behaviour, isolated from the context of the analysis, might have appeared to be an expression of primary aggression. The more violent his phantasies of projective identification, the more frightened he became of me. (sst., ss. 103-104)

Dette blir en ond sirkel fordi frykten for gjengjeldelse og straff for at man trenger seg på, øker i takt med at håpet om å få hjelp til å bearbeide følelsene svinner. Bion understreker at det er viktig å forstå denne sammenhengen; at aggresjonen er en frukt av en opplevelse av å bli nektet tilgang til et emosjonelt og tankemessig rom – den er en reaksjon på mottakerens manglende evne til å ta imot: ”There were sessions in which such behaviour expressed unprovoked aggression, but I quote this series because it shows the patient in a different light, his violence a reaction to what he felt was my hostile defensiveness” (sst., s. 104).

Og Bion (sst.) fortsetter, han forestiller seg at han i overføringen, i her-og-nå-relasjonen med pasienten som voksen, er i kontakt med måter å være sammen på som har sin opprinnelse i det tidlige mor-barn samspill:

The analytic situation built up in my mind a sense of witnessing an extremely early scene. I felt that the patient had experienced in infancy a mother who dutifully responded to the infant's emotional displays. The dutiful response had in it an element of impatient 'I don't know what's the matter with the child.' My deduction was that in order to understand what the child wanted the mother should have treated the infant's cry as more than a demand for her presence. From the infant's point of view she should have taken into her, and thus experienced, the fear that the child was dying. It was this fear that the child could not contain. He strove to split it off together with the part of the personality in which it lay and project it into the mother. An understanding mother is able to experience the feeling of dread, that this baby was striving to deal with by projective identification, and yet retain a balanced outlook. This patient had had to deal with a mother who could not tolerate experiencing such feelings and reacted either by denying them ingress, or alternatively by becoming a prey to the anxiety which resulted from introjection of the infant's feelings. The latter reaction must, I think, have been rare: denial was dominant. (s. 104)

Her blir rollen til den som er mottakeren av projeksjonene understreket. Men Bion gjør seg også tanker om hvor vanskelig det er for avsenderen å ta imot den potensielle hjelpen som den andre kan gi, at denne avhengigheten av en annen kan gjøre det tydelig hva man har gått glipp av – noe som kaller på en sorgprosess – og at det kan vekke sinne og misunnelse. Dette kan igjen føre til at en god og utviklingsbefordrende følelsesmessig kommunikasjon hindres i å finne sted:

In the analysis a complex situation may be observed. The patient feels he is being allowed an opportunity of which he had hitherto been cheated; the poignancy of his deprivation is thereby rendered the more acute and so are the feelings of resentment at the deprivation. Gratitude for the opportunity coexists with hostility to the analyst as the person who will not understand and refuses the patient the use of the only method of communication by which he feels he can make himself understood. Thus the link between patient and analyst, or infant and breast, is the mechanism of projective identification. The destructive attacks upon this link originate in a source external to the patient or infant, namely the analyst or breast. The result is excessive projective identification by the patient and a deterioration of his developmental processes. (sst., ss. 104-105)

La meg prøve å oppsummere i punkter en del av det vi har sett på så langt:

- Mottageren av projeksjonene kan oppleve det ubehagelig, truende og ufritt å bli gjenstand for invaderende projeksjoner. Hun forstår ikke hva som foregår, og hun er kanskje heller ikke i stand til eller innstilt på å bearbeide profølelsene. (Med den

senere Bions terminologi: Omgjøre beta-elementene gjennom *containing*, *reverie* og alfa-funksjon til alfa-elementer, og gi dem tilbake til avsenderen i fordøyelig form). Dette kan igjen medføre at graden av vold og tvang øker på, man vil presse seg inn i objektet. Alternativt gir man opp, forsøket på kontakt og møte oppgis, subjektet lukker seg til. Forstått slik, kan man se visse former for aggressiv, inntrengende projektiv identifikasjon som et uttrykk for et håp om å få hjelp; lengselen etter kontakt og forståelse er fortsatt levende.

Denne synsmåten utelukker jo ikke at det kan foreligge genuint voldelige former for projektiv identifikasjon, der motivene utislørt er å kontrollere, skade eller utnytte objektet.

- Et mer godartet forløp kan være at den som formidler de ubearbeidede følelsene allerede har gode erfaringer med å få hjelp til å bearbeide disse, slik at det blir mulig å ta dem tilbake, og dermed tenke, føle og erfare selv: At et godt indre objekt etableres i den indre verden: Det gode bryst. Med slike gode erfaringer vil projeksjonene kunne ha en mindre voldelig eller påtrengende form – man trenger ikke rope så høyt, for man *blir* hørt og møtt – og sjansen er dermed også større for å bli tatt imot på en god måte.
- Går vi så et trinn videre i denne dialektiske bevegelsen, ser vi at det videre forløpet i høy grad vil avhenge av holdningen og væremåten til subjektet som projiserte de ubearbeidede profølelsene. Er han i stand til å ta tilbake de bearbeidede, og nå dermed fordøybare følelsene? Bion pekte i sitatet over på at dette kan vekke ubearbeidet sorg, samt sinne og misunnelse. Men det er også flere skjær i sjøen, som både Bion, og særlig Meltzer, senere vil peke på. Det å åpne seg for å ta tilbake projeksjonene i bearbeidet form, ser nemlig ut til å innebære at man løper en risiko: Man må ta sjansen på å ta imot noe fra den andre, noe man ikke kan vite hva innebærer og hvordan vil påvirke en. Kanskje vil man få tilbake noe som mer handler om den *andres* følelser og vansker, hvor vanlig er ikke det i et barns liv? Igjen vil tidligere gode erfaringer være godt å ha med seg. Men enhver ny situasjon innebærer noe nytt. Her ser vi kanskje kimen til en forståelse av hvorfor emosjonell modning og forandring er et så vanskelig og krevende prosjekt. Vi husker at Bion brukte uttrykket katastrofepreget forandring, og at han var opptatt av Keats formulering om en negativ kapasitet; en evne til å holde ut uvisshet inntil et mønster tegner seg.

Jeg har her, av pedagogiske grunner, beskrevet dette som et suksessivt forløp. Sannsynligvis utfoldes disse trinnene omtrent samtidig, og i svært sofistikerte vekselvirkninger. Vi står derfor overfor en voldsom kompleksitet. Jeg synes det er en av styrkene hos Klein, Bion og Meltzer, at de i høy grad evner å tenke dialektisk, og jeg mener at det tilfører teorien en grad av kompleksitet og presisjon som kanskje mangler innenfor enkelte andre tradisjoner innen psykoanalysen.

### *Projektiv identifikasjon 3: Andre postkleinianere om projektiv identifikasjon og motoverføring*

I 1950 publiserte Kleins nære medarbeider Paula Heimann en artikkel om motoverføring; *On Countertransference*, som skulle bli epokegjørende, og som sammen med bidrag fra Winnicott (1947), Money-Kyrle (1956), Heinrich Racker (1957, 1968) og andre, skulle gi støtet til et av de viktigste feltene for teoriutvikling innen psykoanalysen de neste minst femti år. Heimann (1950) hevdet at motoverføring likeså mye som å være et hinder for arbeidet – ikke erkjente følelser hos analytikerens som forstyrrer arbeidet – var et viktig redskap og en hjelp til å forstå hva som foregikk inne i analysanden. Heimann (sst.) viste at analytikers følelser ofte var en respons på noe hos analysanden, et følelsesmessig tilsvarende til den andres indre verden, og dermed noe som man burde

lære seg å anvende terapeutisk. Hun må ha truffet en tone i tiden, for mange analytikere og psykoterapeuter fant disse tankene gjenkjennelige og opplevde denne måten å se det på som en viktig hjelp i deres kliniske virke<sup>64</sup>.

En av grunnene til at jeg innleder dette avsnittet om andre postkleinianske bidrag til forståelsen av den projektive identifikasjon med dette korte risset av hvordan motoverføringen fra 50-tallet av kom til å stå i sentrum for teoriutviklingen, er at disse begrepene kom til å inngå i kreative samspill hos mange av Kleins etterfølgere. Bion avviste delvis tanken om motoverføringen som ressurs etter hvert. Hans begrunnelse var at vi ikke kan anvende oss av motoverføringen av den enkle grunn at den er oss ubevisst<sup>65</sup>. De fleste andre kleinianere har ikke delt dette synet, men derimot som Heimann sett på motoverføringen som en ressurs. Denne måten å tenke om motoverføring på, har også gjort det mulig å se nærmere på analytikers bidrag i den projektive identifikasjons forløp. Dette så vi på over, da med Bions terminologi, men prinsippene er de samme om man anvender andre ord. Mange av kleinianerne har utforsket hvordan analytiker ved å anvende sine egne følelser – sin motoverføring – kan bli i stand til å utforske de ubearbeidede følelsene som analysanden har spaltet fra og projisert på eller inn i én. I heldigste fall kan da disse følelsene bearbeides mentalt i analytikers sinn, gis en symbolsk form, og formidles til analysanden på en god måte slik at han kan ta dem tilbake. Jeg vil helt kort se på hvordan noen av de sentrale kleinianerne har beskrevet ulike sider ved denne prosessen.

Flere av kleinianerne har vært opptatt av å sondre mellom ulike former for projektiv identifikasjon: Dreier det seg om aggressive former som innebærer tvang, ufrihet og forsøk på å kontrollere? Har det snarere form av en åpen, følelsesmessig kontakt – som kjærlighet uten ord – kanskje en innlevelse i den andres situasjon?

Herbert Rosenfeld (1971a) hevder at det kan være viktig å skille mellom en form for projektiv identifikasjon som hovedsakelig tjener til å evakuere uutholdelige følelser, og en annen form som mer kan anses som en invitt til kommunikasjon. Om pasienten i første rekke prøver å kvitte seg med noe utålbart, kan det være fåfengt å prøve å føre dette tilbake for tidlig, man må vente. Poenget minner om det Meltzer (1967) betegner med uttrykket toalettbryst; det man har lagt igjen der er man lite innstilt på å ta tilbake! Også Betty Joseph (1989) understreker dette flere steder i sine artikler. Hun peker på at selv om analytiker ikke formidler i ord noe av det hun tenker er projisert, kan det mentale arbeidet hun utfører likevel ha viktig betydning. Dette så vi også over hos Bion som skrev om det å bevare fatningen når det stormer som verst; ... *yet retain a balanced outlook*.

Joseph (1989) er blant de av postkleinianerne som har kommet med flest verdifulle bidrag hva angår tekniske spørsmål. Inspirert av Bion beskriver hun at den som har projisert ubearbeidede følelser, ofte ubevisst vil opptre – gjennom handlinger, ord, kroppsspråk – på en slik måte at mottakeren av projeksjonene opptre i samsvar med det som er projisert. Hun kaller det å ”dytte” – ”nudge” – analytiker inn i en rolle. Har man for eksempel forlagt sin aktive side hos analytikeren, kan man gjennom passivitet komme til å fremprovosere aktivitet hos analytikeren. Gjennom å

<sup>64</sup> Men Klein var skeptisk. Det sies at hun helst så at Heimann ikke publiserte artikkelen, og det har vært hevdet (Grosskurth, 1986) at dette var en av grunnene til at det kom til et smertefullt brudd mellom dem. Klein mente at det nye synet på motoverføringen kunne bidra til at analytiker tilla analysanden følelser som egentlig stammet fra eget liv, at det ga grobunn for en for stor grad av vilkårlighet i teknikken. Det er vel få som er uenige med Klein i at dette er en av farene ved et slikt utvidet syn på motoverføringens muligheter. Samtidig er det vanskelig å tenke seg at ikke Klein selv tok i bruk egne følelser som hjelp til å forstå sine pasienter – hvordan skulle det ellers gå til? Kan Klein ha vært misunnelig på sin yngre og meget talentfulle medarbeider? Var det vanskelig for henne å se at hennes eget verk ble modifisert og utvidet? Segal (Quinodoz, 2008, s. 50) avviser denne teorien, dette var ikke bakgrunnen for bruddet, i følge henne. Dette er spørsmål vi neppe vil finne klare svar på, men bruddet med Paula Heimann er uansett et av de triste kapitlene i Kleins historie.

<sup>65</sup> Men dette betyr jo ikke at Bion mente at man ikke skulle arbeide med å granske sine egne følelser, og at disse kunne være et tilsvarende på noe hos pasienten. Dette er mer et spørsmål om ulik bruk av terminologi.

opptre sadistisk, vil analytiker komme til å tre inn i rollen som masochist, osv. En kan undre seg på hvor snedig dette kan gå til; hvordan makter analysanden ubevisst å iscenesette slike samspill? Uten å underslå muligheten for at dette virkelig kan antyde noe om sinnets kompleksitet og hvor mye uerkjent som foregår i menneskelige, emosjonelle samspill, kan vi i hvert fall peke på *en* faktor som gjør det mulig å forstå disse forløpene bedre. Den som selv har vært gjenstand for en annen person som for eksempel opptre passivt eller sadistisk overfor én, vil kunne spille ut en slik side overfor en tredje person. Dette er folkelig kunnskap; det du har vært utsatt for selv, vil du la andre kjenne på. Beskrevet mer teoretisk er samspillene internalisert som relasjoner mellom indre objekter. Ved å vekselvis identifisere seg med ulike indre objekter, vil analysanden opptre slik at analytiker vil veksle mellom å kjenne følelser som likner på dem analysanden har hatt, og slike som hans objekter har huset. Racker (1957) benevnte dette for henholdsvis konkordante og komplementære motoverføringer.

Det som ofte gjør dette svært vanskelig, er at det dreier seg om ubevisste og ikke erkjente former for samspill. Den som er passiv eller sadistisk er ikke nødvendigvis klar over hva som foregår, og i det minste ikke hvorfor. Han har kanskje ikke formulert for seg selv at han i sin tid opplevde et samspill preget av f.eks. sadisme eller passivitet/ansvarsfraskrivelse. Analysen eller terapien kan gi en ny sjanse til å sette ord på og forstå det som ellers bare leves ut i handlinger. Denne innsikten var en av perlene fra Freuds artikkel fra 1914 om erindring, gjentakelse og gjennomarbeiding. På mange måter kan mye av det arbeidet rundt den projektive identifikasjon som jeg her har redegjort for, ses på som en videreutvikling av de tankene som Freud presenterer i denne artikkelen.

Jeg skrev i innledningen av denne delen at det blir lite plass til Kleins bidrag om spaltningsformer, om misunnelse, forvirring og om dødsdriften. Slik jeg ser det er imidlertid alle disse tema vesentlige hos Klein, og jeg vil oppsummere noen punkter om ulike spaltningsformer, narsissisme og patologiske organisasjoner uten å gå like tett på tekstene som tidligere.

### *Kort om ulike spaltningsformer og patologisk narsissisme*

Klein understreker at spaltninger både kan ha sunne og patologiske utforminger, det er et poeng som ofte ser ut til å bli oversett. Kanskje var dette noe som ble tydeligere for henne underveis i forfatterskapet. (se for eksempel Klein 1957, s. 191) Vi kan lett tenke om det paranoid-schizoide at det betegner noe i første rekke avvikende eller sykt, men Klein (for eksempel 1958, ss. 242-243) påpeker ofte at det også utgjør en del av normal utvikling og modning. Klein beskriver her spaltningsprosesser som en betingelse for normal utvikling, med mindre de er altfor omfattende. Dette fordi de hjelper barnet i å utvikle evnen til å skille mellom godt og vondt. Videre er det nødvendig for å kunne etablere et godt indre objekt, at angstene forbundet med at en selv og moren ikke bare har gode hensikter, blir holdt litt på avstand for en tid. Båndet til det gode objektet må vernes om og beskyttes inntil det er sterkt nok til å tåle mer av livets harde realiteter. Hun hevder også her at side om side med spaltningene, pågår det integrative forløp. Samtidig tenker Klein seg at muligheten for omfattende spaltningsprosesser, og dermed psykotiske prosesser, foreligger også hos relativt friske individer. Senere kleinianere har betegnet det som en psykotisk del av personligheten hos alle. Et annet sted beskriver Klein (1936, s 291) en form for ”normal spaltning” som er knyttet til barnets umodne sinn og sanseapparat. Denne formen for spaltning kalte jeg i innledningen for å bygge-opp-objektet-bit-for-bit, og den har åpenbart en mer naiv eller benign karakter enn mange andre former for spaltningsprosesser. Klein (1946, s. 4) berører dette helt kort i *Notes*, og sammenligner med Winnicotts begrep om det uintegreerte kontra det desintegreerte eller fragmenterte. Senere blir Klein mer opptatt av spaltning som en aktiv prosess som befordres av selvet. Og altså ikke bare i den hensikt å avverge depressiv angst, men hun (for eksempel Klein, 1957, ss. 191-192) viser også hvordan kjærlige og aktive krefter i barnets sinn spalter selvet og objektet i den hensikt å verne om den gode relasjonen til objektet. Hun differensierer her mellom



gode og idealiserte objekter. I det første tilfellet er spaltningen ikke så dyp og hovedsakelig motivert av ønsket om å verne objektet, mens det i det andre tilfellet foreligger en dypere spaltning som drives frem av frykt for egen og objektets destruktivitet.

Hun beskriver her også hvordan en vellykket spaltningsprosess danner grobunn for en integrasjon der selvet blir helt og sterkt, med en trygg forvisning om å ha kontakt med gode kilder i seg selv. Ved omfattende spaltning og derav følgende idealisering, er idealiseringens skyggeside, det forfølgende objektet, aldri langt unna; hvem føler hva? Dette ble utdypet under avsnittet om projektiv identifikasjon. Men Klein (sst.) peker også på at det inne i idealiseringen ligger en ekte lengsel etter det gode, og også spiren til en god relasjon til et ikke-idealisert objekt.

Det er ikke tette skott mellom gode og idealiserte objekter, skillene er ikke så absolutte. Idealisering danner imidlertid et svært skjørt grunnlag for relasjoner, og det medfører ofte brudd og nye, kortvarige forhold. Noe viktig som karakteriserer mer maligne og primitive former for spaltningsprosesser, er i følge Klein at subjektet ikke har kapasitet til å anerkjenne objektet som annerledes og som et eget subjekt. I Kleins tekster betegnes dette som en narsissistisk relasjon, som ikke innebærer noen egentlig *relasjon*.

Noen ord her om terminologi: Betegnelsen narsissistisk kan innenfor visse tradisjoner innen psykoanalysen betegne noe som er sunt og utviklingsfremmende; at man har omsorg for seg selv og har en grunnleggende god selvfølelse. Og det kan betegne noe som ikke er det; et subjekt som kretser om seg selv og ikke er i stand til å nå ut til andre. I Kleintradisjonen menes med ordet narsissistisk overveiende noe negativt; en blindvei i utviklingen, der selvets vekst stopper opp fordi det ikke er i stand til å etablere en egentlig givende og mottagende kontakt med objektet; den andre. Klein og hennes etterfølgere setter således det narsissistiske i motsetning til den egentlige objektrelasjon, som kan danne grobunn for vekst og liv<sup>66</sup>. Som jeg skrev i innledningen er dette kanskje det mest problematiske med omfattende spaltning og idealisering; vi får ikke etablert en gi-og-ta-imot-relasjon: Subjektet forsøker å være selvforsynt fordi alternativet, å åpne seg for objektet, synes å medføre en for sterk depressiv angst. Et slikt selvforsynt og selvtilstrekkelig subjekt kan ikke vokse og utvikles, her gis det ikke rom for mental modning. Nettopp det innestengte, det klaustrofobiske i dette, fanger Meltzer (1992) opp med sin betegnelse *the claustrum*. Jeg velger å kalle det klaustrum på norsk, for å ivareta konnotasjonene til det klaustrofobiske. På engelsk gir ordet også assosiasjoner til et *closed room*, og den narsissistiske relasjon forblir nettopp et slikt lukket rom, og ikke et åpent, slik som Bions *container*. Vi skal drøfte Meltzers klaustrum nærmere i del 4, men det er her, i undersøkelsen av Kleins beskrivelser av spaltningsprosesser, narsissisme og projektiv identifikasjon, samt i del 1 om Bion og hans teori om ♀ og ♂, at jeg prøver å legge et grunnlag for å forstå dette kompliserte begrepet.

I den indre verden vil spaltningen og projeksjonen av egne ubærlige følelser uvegerlig medføre at indre objekter fremstår som mer skremmende og avvisende enn deres ytre forelegg. Dette berører også en mulig viktig forskjell mellom Kleins spaltningsbegrep og Freuds fortrenning. Klein (1946) skriver i *Notes* at hun ikke kan drøfte denne forskjellen inngående, men den nevnes kort (s. 7, s. 20). Basert på det vi har sett på til nå, vil jeg foreslå følgende:

*I fortrenningen mister subjektet kontakten med viktige ressurser i personligheten, gjennom spaltningsprosessene forandres i tillegg hele ens bilde av verden, både den indre og den ytre.*

<sup>66</sup> Klein bryter ikke her bare med senere forfattere som for eksempel Kohut, men også med Freud, idet hun avviser at det fins en primær narsissisme. Hos Klein er barnet i relasjon til objektet helt fra starten, det fins hos henne ikke noe primært objektløst stadium. Narsissisme vil således alltid innebære en tilbaketreking fra relasjon til objektet, fordi relasjonen oppleves som for vanskelig. Denne tilbaketrekningen vil ha karakter av en tilbaketreking til den indre verdens objekter.

Spaltningen kan avverge mange tilsynelatende ubærlige angster, men blir den for omfattende, har den alvorlige omkostninger. Det er som om det ikke er mulig å jukse i den psykiske realitet og i fantasien noe mer enn det er det i den ytre verden. Dette skiller i følge Hanna Segal (1991) drømmen og den ubevisste fantasi fra dagdrømmen. I dagdrømmen kan vi uten omkostninger foreta oss hva som helst, slik er det ikke i drømmen og i den ubevisste fantasi. De ubærlige følelsene som er spaltet fra og projisert, er ikke ”ute av verden”; de er ikke fjernet fra den psykiske realitet.

Men hvordan kan man i følge Klein hele det som er i deler? Hun skriver mot slutten av *Notes*:

But I have repeatedly found that advances in synthesis are brought about by interpretations of the specific causes for splitting. Such interpretations must deal in detail with the transference-situation at that moment, including of course the connection with the past, and must contain a reference to the details of the anxiety-situations which drive the ego to regress to schizoid mechanisms. The synthesis resulting from interpretations on these lines goes along with depression and anxieties of various kinds. Gradually such waves of depression—followed by greater integration—lead to a lessening of schizoid phenomena and also to fundamental changes in object-relations. (Klein, 1946, s. 21)

Hun peker her på at veien til syntese og integrasjon går gjennom å finne årsakene til at spaltningsprosessene ble igangsatt. Analytiker må kartlegge i detalj hvilke følelser analysanden huset overfor henne i overførings situasjonen, og som ble for vanskelige å romme slik at de ble spaltet fra. Klein anbefaler også å knytte tråden tilbake til fortiden. Analytiker må hjelpe analysanden med å finne rom til de vanskelige følelsene som oppstår i deres samspill. Det vil ofte dreie seg om følelser som medfører redsel for å såre eller å skade analytiker, med derpå følgende fare for å bli avvist fordi hun ikke orker mer – depressive angster. Eller man frykter analytikers hevni; persekutorisk angst. Igjen ser vi den nære sammenhengen mellom ps og d.

Til sist i dette kapitlet vil jeg se kort på patologiske organisasjoner. Dette er John Steiners (1993) begrep, utviklet bl.a. fra Rosenfelds (1971b) begrep narsissistiske organisasjoner. Begge forfattere griper tak i Kleins tanker om en dødsdrift, som et mentalt fenomen som dødgjør relasjoner og hindrer kontaktsøkende deler av personligheten i å være virksomme. Dette er også en viktig bakgrunn for å forstå Meltzers klaustrumsbegrep.

### *Om patologiske organisasjoner og om -L, -H og -K*

Det kan synes som om Kleins og mange av postkleinianernes arbeid med dødsdriften ikke primært bunnet i en teoretisk interesse for emnet, men at det hadde sitt opphav i ønsket om å forstå kliniske observasjoner. Klein ble overrasket og sjokkert over graden og styrken i de aggressive tendensene som barnas lek og fantasier var preget av. Hun skriver for eksempel:

The idea of an infant of from six to twelve months trying to destroy its mother by every method at the disposal of its sadistic tendencies—with its teeth, nails and excreta and with the whole of its body, transformed in imagination into all kinds of dangerous weapons—presents a horrifying, not to say an unbelievable, picture to our minds. And it is difficult, as I know from my own experience, to bring oneself to recognize that such an abhorrent idea answers to the truth. (Klein, 1932, s. 130)

En kan ha inntrykk av at ønsket om å forstå denne aggresjonens opphav, har drevet frem Kleins anvendelse av begrepet dødsdrift. Senere kleinianere som tar i bruk begrepet, som Hanna Segal (1993) og Michael Feldman (2000), understreker at man kan anvende det i en mer metaforisk forstand, som et bilde på opplevde krefter i sinnet<sup>67</sup>. Segal (1993) skriver for eksempel: "One could formulate the conflict between life and death instincts in purely psychological terms" (s. 18). Dog avviser ikke Segal instinktteorien, hun reflekterer for eksempel over at det synes å ligge en tilfredsstillelse i at dødsdriften gis utløp:

But there is also the problem of the pleasure in the experience of pain. This is the problem that exercised Freud in his consideration of masochism. I think the pleasure in the pain is a complicated phenomenon. Partly, it is the sheer satisfaction of an instinct. The death instinct, like the life instinct, seeks satisfaction, and the satisfaction of the death instinct, short of death, is in pain. (sst., s. 22)

Igjen mener jeg at man kan finne en slik beskrivelse gjenkjennelig og meningsfull på et fenomenologisk nivå – at det kan være en lyst og en tilfredsstillelse knyttet til det å ødelegge – uten å begrunne det i en instinktteori.

Disse moderne kleinianske forfatterne fokuserer på kliniske erfaringer som indikerer at det synes å romstere krefter i sinnet som foretrekker en slags ikke-liv fremfor liv, krefter som bidrar til å dødgjøre relasjoner og initiativ, og som trekker tilbake individets engasjement fra verden. Et eksempel på en slik ubevisst strategi, er det John Steiner (1993) benevner for patologiske organisasjoner i personligheten. Han bygger her bl.a. på Herbert Rosenfelds (1971b, 1987) arbeider om destruktiv narissisme, samt viktige tekster av Betty Joseph (1989) om pasienter som er vanskelige å nå følelsesmessig, og som synes å ha utviklet en avhengighet av å leve ved dødens grense. I en patologisk organisasjon har individet etablert et slags tilfluktssted i den indre verden som gir vern mot depressive og persekutoriske angster, men på bekostning av levende møter med indre og ytre objekter (Steiner, 1993). Ofte vil etableringen av dette "indre eksilet" ha som forutsetning en form for kjøpsslåing med indre objekter som fremstiller seg som beskyttere, men som i virkeligheten binder subjektet i ufrihet, og som bidrar til å fordunkle forskjellene mellom godt og ondt, mellom liv og død. Rosenfeld (1971b, s. 249) har sammenlignet den tilsynelatende indre trygghet man vinner gjennom denne prosessen, med den type beskyttelse man kan oppnå gjennom kontakt med mafiaen. I en del publisert drømmemateriale fra kleinianernes hånd, finnes likheter med slike organisasjoner og miljøer som skildres i gangster- og mafiafilmer. Dette står i skarp kontrast til relasjoner til gode indre objekter med foreldrelike kvaliteter.

En slik måte å fremstille dette på er i tråd med Kleintradisjonens tendens til å legge seg tett opp mot klinisk materiale også i teoretiske overveielser. Dette gir både fordeler og ulemper. Blant fordelene er nettopp nærheten til det fenomenologiske, til klinikken. Blant ulempene er at noen synes det er forvirrende med et slikt tilsynelatende sammenfall av nivåer av beskrivelse. Mitt standpunkt er at dette overveiende har fordeler, bl.a. fordi det ikke gir en illusjon om å ha en privilegert tilgang til en type kunnskaper som vi har lett for å glemme er konstruksjoner og hjelpemidler for tanken. Å snakke om for eksempel en indre mafiagjeng i personligheten, tydeliggjør at det er tale om beskrivelser av subjektets egen fortolkende opplevelsverden. Ved snarere å bruke mer tekniske eller metapsykologiske betegnelser, som sadistisk superego eller lignende, kan man lett komme i skade for å tro at man er på fastere vitenskapelig grunn enn det som virkelig er tilfelle. Jeg tror at om metapsykologien skal være til hjelp, må innsikten om at vi på dette nivået av teoridannelse ikke står overfor håndfast kunnskap, holdes levende. Da kan de metapsykologiske begrepene inngå i kreative samspill med hverandre, og med klinisk materiale.

---

<sup>67</sup> Meltzer (Meltzer & Williams) er blant dem som har tatt klart avstand fra begrepet dødsdrift. Det vender jeg tilbake til.

Hos Bion finner vi igjen en liknende type tenkning som her er beskrevet, men i en mer abstrakt form. Han benevner en periode disse prosessene som et angrep på båndene til gode objekter; *Attacks on Linking*. Dette så vi på under overskriften *Prosjektiv identifikasjon 2 – Bions bidrag*. Man frykter at den sannheten om seg selv og verden, og at de følelsene og den værensfyllden som et slikt bånd kan komme til å iverksette, ikke vil være til å holde ut. Man prøver derfor å ødelegge eller hindre tilløp til kontakt. Senere bruker han betegnelsene -L, -H og -K. Om L, H og K er benevnelser for individets levende engasjement med sin omverden; dets streben etter å utforske sannheten (K), og å våge seg selv i møte med andre, det være seg i kjærlighet (L) eller hat (H), ja, da er -L, -H og -K nettopp motsatsen til alt dette; en bevegelse bort fra sannhet mot løgnen (-K), og et sterilt liksomengasjement i forhold til andre, eller kulde og tilbaketrekning (-L og -H). Som ellers hos Bion, står også spenningen mellom + og – her i en vedvarende oscillerende. Hvert øyeblikk bærer i seg muligheten til å åpne seg for den risikoen det er å leve, eller å lukke seg til i livets motkrefter. Dette vil utdypes i del 4 om Meltzer, det blir viktige temaer for ham gjennom hele forfatterskapet.

Arbeidet med fenomenet projektiv identifikasjon dannet også grunnlaget for en fordypet forståelse for dannelse og bruk av symboler. Det er tema for det siste kapitlet i denne delen.

## Kapittel 6. Symboldannelse

I tenkningen om vår evne til å danne og anvende symboler, er det som om de fleste av trådene i den kleinianske veven løper sammen. For å forstå teorien om symboldannelse hos Klein og hennes etterfølgere, må vi ha tak i både forståelsen av vekslingen mellom posisjonene, av projektiv identifikasjon, ubevisst fantasi, lek, den sentrale vekten som legges på objektrelasjonene, forskjellen på psykotiske og ikke-psykotiske mentaliteter, sorgprosesser, evnen til å angre og ønsket om reparasjon. Selv om Klein allerede i sine første artikler pekte på det sentrale ved dannelse og bruk av symboler, synes det meg som om hennes tenkning om dette viktige feltet forble noe uferdig. Andre kleinianere som Segal og Bion har ytt vesentlige bidrag etter henne, og disse vil kort berøres her. Da Bion er utførlig behandlet i del 1 og Segals tanker om symboldannelse er viet et eget avsnitt i artikkelen ”Drømmen som metaforens arnested” (Stokkeland, 2003a og b) – hele denne artikkelen har temaet symboldannelse og symbolbruk som hovedtema – vil jeg her snarere enn å spore de enkelte bidrag for seg, forsøke å lage en slags samlet fremstilling av temaet der jeg prøver å arbeide det sammen. Jeg vil likevel ta mitt utgangspunkt hos Klein, og hennes viktigste artikkel om emnet, nemlig *The importance of symbol-formation in the development of the ego* fra 1930.

### *Når symboldannelsen mangler: Dick*

Vi har sett hvordan det å delta i og observere barns lek, ble Kleins viktigste arbeidsredskap i barneterapiene. Gjennom å følge leken nøye, gjorde hun seg tanker om hva som foregikk i barnas indre verden, hva hennes små pasienter strevde med. Lek er en aktivitet som lett kan tas for gitt, men tenker vi nærmere over det, fordrer leken en avansert evne til å danne og bruke symboler. I leken lever vi oss inn i noe, vi hengir oss og går opp i det vi driver med. Samtidig som lekens objekter blir investert med følelser og interesse, vet barnet at det samtidig er på liksom, det er forskjell på lek og virkelighet. Det vet at bamsen i en viss forstand bare er en teddybjørn og dukken en tøyfille. Barnet har i leken evnen til å ta et som-om perspektiv som også kjennetegner ekte

symbolbruk. Men hva om barnet som kommer i terapi ikke kan leke? Hva om det stiller seg likegyldig til det leketøyet som tilbys det?

Klein opplevde nettopp dette med den fire år gamle gutten hun kalte Dick. Slik beskrives han:

This case, of which I will now give some details, is that of a four-year-old boy who, as regards the poverty of his vocabulary and of his intellectual attainments, was on the level of a child of about fifteen or eighteen months. Adaptation to reality and emotional relations to his environment were almost entirely lacking. This child, Dick, was largely devoid of affects, and he was indifferent to the presence or absence of mother and nurse. From the very beginning he had only rarely displayed anxiety, and that in an abnormally small degree. With the exception of one particular interest, to which I will return presently, he had almost no interests, did not play, and had no contact with his environment. For the most part he simply strung sounds together in a meaningless way, and constantly repeated certain noises. (Klein, 1930, s. 221)

The impression his first visit left on me was that his behaviour was quite different from that which we observe in neurotic children. He had let his nurse go without manifesting any emotion, and had followed me into the room with complete indifference. There he ran to and fro in an aimless, purposeless way, and several times he also ran round me, just as if I were a piece of furniture, but he showed no interest in any of the objects in the room. His movements as he ran to and fro seemed to be without co-ordination. The expression of his eyes and face was fixed, far-away and lacking in interest. (sst., s. 222 )

Dick beskrives som en gutt som ikke synes å ha noen interesse verken for mennesker eller ting, han virker likegyldig til sine omgivelser, og han leker ikke. Slik beskriver Klein Dicks bakgrunn:

I will now give some details of his previous history. He had had an exceptionally unsatisfactory and disturbed time as a sucking infant, for his mother kept up for some weeks a fruitless attempt to nurse him, and he nearly died of starvation. Artificial foods were then resorted to. At last, when he was seven weeks old, a wet-nurse was found for him, but by then he did not thrive on breast-feeding. He suffered from digestive upsets, *prolapsus ani* and, later, from haemorrhoids. Possibly<sup>68</sup> his development was affected by the fact, though he had every care, no real love was lavished on him, his mother's attitude to him being overanxious. (sst., ss. 222-223)

Klein forteller at Dick hadde en vanskelig start på livet i forhold til å ta til seg føde og å fordøye den. Hun understreker at han fikk det han trengte av materielle behov, men at moren synes å ha forholdt seg kaldt og kjærlighetsløst til ham. Heller ikke faren eller stallepiken viste ham noen ømhet, hevder Klein i den opprinnelige publiserte teksten<sup>69</sup>, og hun trekker frem mangelen på kjærlighet i omgivelsene som iøynefallende i Dicks historie. Klein beskriver så to personer som forholdt seg annerledes til ham:

When he was two years old he had a new nurse, who was skilful and affectionate, and, shortly afterwards, he was for a considerable time with his grandmother, who was very loving to him. The influence of these changes was observable in his development. He had

<sup>68</sup> I den opprinnelige teksten, lyder setningen: "Undoubtedly his development was affected by the fact that, though he had every care, no real love was lavished on him, his mother's feeling for him being from the very beginning cold. As, moreover, neither his father nor his nurse gave him any tenderness, Dick grew up in an environment unusually poor in love." (Klein, 1930. Versjonen publisert i Int. J. Psycho- Anal. Tilgj. på PEP)

<sup>69</sup> Se forrige fotnote.

learnt to walk at about the normal age, but there was a difficulty in training him to control his excretory functions. Under the new nurse's influence he acquired habits of cleanliness much more readily. (sst., s. 223)

Klein setter disse personenes omtanke for Dick i sammenheng med hans nyervervede ferdigheter. Likevel har ikke denne positive påvirkningen fra bestemoren og den nye stallepiken kunnet forandre på en del av hans grunnleggende problemer:

Thus, although the kindly nurse had made a difference to his development in certain respects, the fundamental defects remained untouched. With her, as with everyone else, Dick had failed to establish friendly contact. Thus neither her tenderness nor that of his grandmother had succeeded in setting in train the lacking object-relation. (sst., s. 223)

Klein legger avgjørende vekt på at Dick ikke har fått etablert en kjærlig, følelsesmessig kontakt med sine omsorgsgivere. Hun setter objektrelasjonen – og det at den i Dicks tilfelle synes fraværende – i tilknytning til både hans vansker med å utvikle aldersadekvate kroppslige ferdigheter, og til hans manglende evne til å leke og å vise interesse og følelser. Dette innebærer en stor terapeutisk utfordring: "The analysis, then, had to begin with this, the *fundamental*, obstacle to establishing contact with him" (sst., s. 225).

Hvordan få følelsesmessig kontakt med Dick? Klein foreslår at Dick har blitt helt overveldet av angst som følge av de følelsene han i fantasien har rettet mot sine objekter. Hun tenker seg at disse gryende følelsene er knyttet dels til genitale ønsker, dels til sinne og sadisme, dels til nysgjerrighet og vitebegjær. For å beskytte seg mot denne uoverkommelige angsten, har han derfor "demontert" sin interesse og sine følelser overfor omgivelsene. Dette gjør arbeidet vanskelig for Klein, fordi hun er vant til å fokusere på barnets angst. Ved å formulere det hun antar ligger bak denne angsten i form av ubevisste fantasier – for eksempel aggresjon mot det elskede objektet – har hun tidligere erfart at angsten har minket og at barnas lek og fantasivirksomhet har tatt ny fart. Dick synes imidlertid likegyldig, han viser ikke angst og han leker ikke. Men han utviser en viss interesse for tog, stasjoner, dørhåndtak og dører som kan åpnes og lukkes.

The first time Dick came to me, as I said before, he manifested no sort of affect when his nurse handed him over to me. When I showed him the toys I had put ready, he looked at them without the faintest interest. I took a big train and put it beside a smaller one and called them 'Daddy-train' and 'Dick-train'. Thereupon he picked up the train I called 'Dick' and made it roll to the window and said 'Station'. (sst., s. 225)

Klein forestiller seg at Dicks beskjedne interesse for tog og dører er knyttet til en ubevisst fantasi om å trenge seg inn i og utforske mors indre. Hun bestemmer seg for å meddele Dick disse tankene, selv om hun medgir at det materiale hun her bygger på er tynt<sup>70</sup>:

<sup>70</sup> Hun kommenterer på dette:

I would emphasize the fact that in Dick's case I have modified my usual technique. In general I do not interpret the material until it has found expression in various representations. In this case, however, where the capacity to represent it was almost entirely lacking, I found myself obliged to make my interpretations on the basis of my general knowledge, the representations in Dick's behaviour being relatively vague. Finding access in this way to his unconscious, I succeeded in activating anxiety and other affects. The representations then became fuller and I soon acquired a more solid foundation for the analysis, and so was able gradually to pass over to the technique that we generally employ in analysing little children. (sst., ss. 228-229)

I explained: 'The station is mummy; Dick is going into mummy'. He left the train, ran into the space between the outer and inner doors of the room, shut himself in, saying 'dark' and ran out again directly. He went through this performance several times. I explained to him: 'It is dark inside mummy. Dick is inside dark mummy'. Meantime he picked up the train again, but soon ran back into the space between the doors. While I was saying that he was going into dark mummy, he said twice in a questioning way: 'Nurse'? I answered: 'Nurse is soon coming', and this he repeated and used the words later quite correctly, retaining them in his mind. (sst., s. 225)

Etter hvert blir Dick mer engasjert i leken, han utviser mer angst og viser følelser overfor Klein. Klein beskriver hvordan han gradvis knytter seg til foreldrene igjen, interesserer seg for sine omgivelser og begynner å leke spontant.

Det er mange sider ved denne kasuistikken og ved Kleins teoretiske refleksjoner over den, som jeg ikke har drøftet her. Det jeg særlig har valgt å fokusere på, er hvordan Klein knytter den manglende evnen hos Dick til lek og symboldannelse nært til hans vansker med å relatere seg følelsesmessig til sine nærmeste. Hun beskriver i denne artikkelen noe hun kaller for *epistemofile impulser*; en drift til å utforske og finne ut av sine omgivelser, det være seg mennesker eller ting – i den reviderte teksten kaller hun det begjær etter kunnskap:

Thus, not only does symbolism come to be the foundation of all phantasy and sublimation but, more than that, it is the basis of the subject's relation to the outside world and to reality in general. I pointed out that the object of sadism at its height, and of the desire for knowledge arising simultaneously with sadism<sup>71</sup>, is the mother's body with its phantasied contents. (sst., s. 221, min uth.)

Hun setter her utviklingen av evnen til å bruke og danne symboler i tilknytning til det at vi henvender oss til verden og retter vår interesse mot den. Og for det lille barnet er – i følge Klein – en sentral del av verden mors kropp, som det vender sin aggresjon og kunnskapstørst mot<sup>72</sup>. Men også sin kjærlighet:

Some years ago I wrote a paper, based on these statements, in which I drew the conclusion that symbolism is the foundation of all sublimation and of every talent, since it is by way of symbolic equation that things, activities and interests become the subject of *libidinal phantasies*. (sst., s. 220, min uth.)

Uttrykket *epistemofilt* forekommer bare hos Klein noen få ganger i årene mellom 1926 og 1930. Hun anvender det ikke etter denne artikkelen. Men det dukker opp i ny forkledning hos Bion, og inntar her en sentral plass i hans teori under betegnelsen K. Det er i denne relativt tidlige Klein-artikkelen mye som er felles med grunnmotiver hos den sene Bion. De setter begge kjærligheten og hatet til verden, samt lengselen etter å utgrunne den, i sentrum for individets muligheter til å være levende og å vokse i modenhet. Hvis disse henvendelsene til verden i fantasien blir for skremmende, vil subjektet trekke sitt engasjement tilbake og utviklingen stanser dermed opp. Klein forestiller seg at det var dette som hadde skjedd med Dick: De aggressive og kjærlige forsøkene på å utforske mors kropp og sinn, hadde i hans fantasi fått skremmende konsekvenser, som i andre

<sup>71</sup> I den opprinnelige teksten står det her: "... of the *epistemophilic impulse* arising and co-existing with sadism," (Klein, 1930. Versjonen publisert i Int. J. Psycho-Anal., min uth.)

<sup>72</sup> En kan få et inntrykk fra lesningen av disse tidlige Kleintekstene, at hun knytter utviklingen av barnets interesse og følelsesmessige investering av sine omgivelser svært nært til dets sadisme; på følgende måte: Idet barnet retter sin sadisme mot moren vil det frykte hennes hevsn, og derfor forskyves sadismen til omgivelsene. Selv om dette er fascinerende tanker, innebærer det etter mitt skjønn en for sterk vektlegging av sadisme og destruktivitet som motor for utviklingen av barnets utforskertrang, nysgjerrighet og kreativitet. Jeg vender tilbake til dette i del 4.

omgang medførte at han sluttet å henvende seg til og investere følelser i andre mennesker. Også fantasilivet og leken lukket seg til. Klein peker på at foreldrenes manglende kjærlighet og ømhet overfor Dick ikke kunne utgjøre noe bolverk mot fantasiens skremmebilder. Mangelen på kjærlighet fra dem syntes snarere å være oppfyllelsen på det han fryktet aller mest.

Da Klein skrev dette hadde hun verken utforsket den depressive posisjons fenomenologi, gitt navn til den paranoid-schizoide posisjon eller beskrevet den projektive identifikasjon. Sett i bakspeilet kan vi si at hun her er på sporet av en rekke viktige innsikter. Før jeg tillater meg en litt fri refleksjon over og oppsummering av disse innsiktene, vil jeg ta med meg noen av hennes – samt Segals og Bions – bidrag om symboldannelse relatert til sorg og reparasjon.

### *Symboldannelse, sorg og reparasjon*

I artikkelen *Infantile anxiety-situations reflected in a work of art and in the creative impulse*, fra 1929, presenterer Klein noen viktige tanker om forholdet mellom kreativitet, sorg og reparasjon. Hun gjenforteller her historien om maleren Ruth Kjær, som etter å i lengre tid hadde kjent på en lammende indre tomhet og depresjon, plutselig en dag gir seg til med å male et flott portrett av en naken, svart kvinne. Hun maler portrettet rett på veggen i sin egen stue, på et sted der det nylig var fjernet et bilde som hadde betydd mye for henne, og som hun savnet. Dette bildet blir det første i en serie av kvinneportretter, og depresjonen og følelsen av tomhet slipper samtidig taket. Klein foreslår at maleren har lidd under at hun i sin ubevisste fantasi har skadet det indre morsobjektet. Den kreative akt anses som et reparativt arbeid der hun gjør godt igjen skadene som er forvoldt. Hun arbeider i følge Klein i de bildene hun maler, med erkjennelsen av at moren besitter ressurser som hun selv ikke eier, *samt* det faktum at moren eldes og en dag vil dø.

Dette korte referatet kan ikke yte Kleins artikkel rettferdighet, men det kan forhåpentligvis antyde hvordan Klein setter kreativiteten – og dermed symboldannelsen – i sammenheng med en erkjennelse av å ha forvoldt skade på en man elsker, og et samtidig foreliggende ønske om å gjøre godt igjen. Kleins elev Hanna Segal arbeider videre med disse tankene ca. 20 år senere i to kjente artikler om estetikk og symboldannelse (Segal, 1952, 1957).

Segal (1952, 1957) skiller mellom to ulike former for symboldannelse. På den ene siden ekte symboldannelse, på den andre siden det hun kaller *symbolic equation*. Kanskje kan vi oversette det med symbolsk utlikning. Mens førstkommende kjennetegnes av at man klarer å skille mellom symbol og symbolisert, er det typisk for den andre formen at dette skillet opphører. I tillegg til det berømte eksemplet med fiolinene<sup>73</sup>, nevner hun en psykotisk pasient som begynte å fnise og stoppet opp da hun skulle til å fortelle om en stol. På engelsk er ordet for stol og avføring det samme; *stool*. Betegnende for symbolsk utlikning er en konkretistisk anvendelse av symboler, ordet *stool* blir likt med avføring. Et eksempel som faller meg inn her, er pasienten som da han ble presentert for dr. Bjørnsen, rykket tilbake i stolen. Navnelikhet med ordet bjørn synes å ha vært opphavet til redselen. Segal knytter denne konkretistiske, og dermed mangelfulle symbolbruken, til en uutviklet evne til å anerkjenne adskillelsen fra objektet. Som vi så, karakteriserte Klein visse former for projektiv identifikasjon som narsissistiske. Dette fordi annerledesheten og separasjonen fra objektet som er bærer av projeksjonene, ikke synes å være til å leve med. Selvet og objektet blir ett, det er ingen avstand og forskjell. Først når et gunstig samspill har funnet sted der subjektet kan gis mulighet til å ta tilbake projeksjonene, først da kan denne adskiltheten anerkjennes. Dette innebærer samtidig å erkjenne avhengigheten til objektet. Dette er også et sorgarbeid, man innser at man må la objektet gå, det eies ikke. For Segal blir den kreative anvendelsen av symboler som vi finner i gode kunstverk, manifestasjoner av en slik tapserkjennelse – noe er ugjenkallelig borte! Samtidig

<sup>73</sup> Se ”Drømmen som metaforens arnested, del 2” (Stokkeland, 2003b, s. 125).



forsøker kunstneren gjennom sitt kreative arbeid å gjenopprette en verden. Fordi denne vissheten om et tap ligger til grunn for de store kunstverkene, skiller disse seg i følge Segal fra verk som kun er ”pene”. Her er ikke tapet erkjent og arbeidet med på samme måte. Segal tar opp igjen Kleins tanke om reparasjonen som en vesentlig bestanddel av det kreative, og hun knytter det til de nye teoriene om proaktiv identifikasjon og depressiv posisjon. Sagt på en annen måte, karakteriseres den kreative symbolbruken av at symbolene investeres med egne følelser og fantasier, men at man samtidig anerkjenner at symbolet ikke er ett med selvet. Prosjeksjonene kan sies å ha en fleksibel og smidig form. Ved konkretistisk symbolbruk anerkjennes ikke disse forskjellene på samme måte, avstanden mellom symbol og symbolisert faller sammen. Prosjeksjonene er rigide og ufrie. Vi finner en parallell i Bions begrep *kontaktbarrieren*, som jeg redegjorde for i del 1. Her var det både utveksling og grenser mellom bevisst og ubevisst.

Både Bion og Segal knytter også denne evnen til å ta et som-om perspektiv, til ødipale tema. Evnen til å ta et som-om perspektiv, kan nettopp sies å utgjøre en trekant som består av symbol, symbolisert og betrakter. Dette er en konstellasjon vi kjenner igjen fra ødipalsituasjonen, der det er en utfordring for barnet å akseptere at det i perioder blir tilskuer – tredjemann – til foreldrenes relasjon. Segal (2001) skriver om dette i en relativt fersk artikkel der hun knytter an til Ronald Brittons (1989) tenkning om det ødipale. Jeg har kort antydnet at dette blir et sentralt tema for Meltzer, som hevder, litt gåtefullt, at selvet ikke er kreativt. Det er de indre objekter som er kreative. Dette utdypes i del 4.

Det er verdt å notere seg at de innsiktene som Segal og Bion formulerte om symboldannelse på 50- og 60-tallet, synes å ha sitt utspring i arbeid med pasienter der denne evnen var mangelfull, svekket eller i beste fall skadelidende. Både Segals og Bions epokegjørende tanker om symboldannelse vokser ut av deres kliniske arbeid med psykotiske og grensepsykotiske pasienter på 50-tallet, samt deres teoretiske utdypninger av Kleins verk.

### *Oppsummerende om symboldannelse*

Basert på de foregående avsnitt, vil jeg her forsøke å oppsummere punktvis viktige innsikter om dannelse og bruk av symboler i følge Klein, Segal og Bion. Som man vil legge merke til, er det som om Money-Kyrles tre livstema – omsorg, seksualitet, død – toner frem og flettes ned gjennom samtlige punkter, her og der møtes de kontrapunktisk:

- Utviklingen av evnen til symboldannelse hviler på etableringen av en objektrelasjon som kan romme subjektets gryende følelsesliv i hele dets spekter; aggresjon, spirende seksuelt begjær, kunnskapstørst, kjærlighet og ømhet.
- Med teorien om proaktiv identifikasjon kom Klein nærmere i å vise hvordan en slik deling av uferdige følelser mellom mor og barn kan være startpunktet til at barnet får hjelp til å skape symbolske former som kan romme følelsene, og dermed gi form til dets opplevelser i møte med verden.
- I Bions videre arbeid utdypes og forfines beskrivelsene av dette forløpet med begreper som *reverie*, *container-contained*, beta-elementer, alfa-funksjon og alfa-elementer. Alfa-funksjonen kan sies å være en betegnelse for den i grunnen gåtefulle symboldannelsen: For hvordan kan det ha seg at toner spilt i rekkefølge eller fargeflekker på et lerret kan tale om våre dypeste følelser? Hos Bion blir det ekstra tydelig at evnen til å danne symboler fra begynnelsen av oppstår i et nært, følelsesmessig samspill der begge parter bidrar.

- Om subjektet skal bli i stand til å utføre symboldannelsen på egen hånd, fordres det et sorgarbeid der tapet av objektet anerkjennes. Objektet er ikke noe man besitter eller har i sitt eie; objektet må gis frihet om det skal bli i stand til å skjenke én sine gaver. Dette er samtidig en aksept av adskillelse og forskjeller; jeg og mor er ikke ett, mor har sin egen vilje, sine egne behov og sitt eget liv. Det betegner veien fra narsissisme til ekte objektrelasjon.
- Nært knyttet til dette, er tanken om at god symboldanning innebærer en vellykket løsning på ødipalsituasjonen. Man har fått hjelp til å leve med at foreldrene har et forhold sammen som man er utestengt fra, og som man samtidig kan anse som overveiende godt, hengivent og kreativt. Foreldresamleiet kan da bli en indre kilde til skapende arbeid; et arnested for symbolene.
- Om denne prosessen ikke forløper gunstig, kan subjektet trekke tilbake sitt følelsesmessige engasjement fra verden. Dette kan bidra til at angsten reduseres, men har ellers katastrofale konsekvenser for utviklingen av sinnet.
- Fordi symboldannelsen er så sparsom – barnet verken leker, viser følelser overfor eller gir uttrykk for fantasier knyttet til analytikeren; det er som om overførings- motoverføringsfeltet er blottet for symbolske objekter – kan det synes som en vanskelig oppgave for analytiker og analysand å prøve å sette prosessen i gang igjen: Deres arbeidsrom utgjøres jo av dette symbolske feltet. Det er som om de ikke har noe å jobbe med. Men dette er jo bare tilsynelatende, fordi de vanskelige følelsene jo er høyst levende til stede i form av projektive identifikasjoner. Kanskje må analytiker ennå vente en god stund og prøve å romme innholdet i disse projeksjonene inntil tiden kommer da de kan finne sine symbolske former. Om det symbolske feltet igjen begynner å leve og vibrere, vil angsten gjerne øke. Her vil dette altså ikke nødvendigvis være å beklage, med mindre angsten er helt overveldende og u håndterbar.
- Det kan også være vanskelig å arbeide med de sparsomme symbolene som forefinnes, fordi disse ofte har karakter av symbolsk utlikning: Symbol og symbolisert er ikke adskilt, vi får en konkretistisk symbolbruk. Dette vil også berøre forholdet til språket, språket som kanskje er analytikers viktigste redskap. Om ordene blir anvendt helt konkret, kan de ikke bli et middel til å romme, dele og formidle følelser. Broene mellom person og person, mellom følelse og tanke, mellom bevisst og ubevisst er delvis brutt sammen. Veien til å rehabilitere broverket synes ikke minst knyttet til det å fange opp og bearbeide projeksjonene som er i omløp i det gryende symbolske feltet – som kort nevnt i punktet over.

Med Kleins bidrag om symboldanning som bakgrunn, sammen med Bions tanker fra del 1, står vi bedre rustet til å ta fatt på Meltzers verk i del 4, og da særskilt arbeidet med å forstå drøm og symboldanning. Jeg vil særskilt understreke Kleins vektlegging av å se symboldanning i nær sammenheng med objektrelasjonen. Dette er et veldig opplagt poeng, men jeg tror likevel vi har en tendens til å glemme det. I Meltzers tanker om språkutvikling – som vi skal se nærmere på i kap.2, del 4 – er det et enkelt, men grunnleggende poeng at et barn som ikke har noen å snakke med, ikke vil utvikle noe godt språk. Om barnets henvendelse til verden ikke møtes, stopper språkutvikling og tilegnelsen av symboldanning opp.

Med disse ordene er jeg kommet til veis ende i min drøftelse av Klein og hennes verk. Mange sider av forfatterskapet har jeg bare i liten grad berørt, jeg har måttet konsentrere meg om de sidene som er nødvendige forutsetninger for å forstå viktige deler av Meltzers arbeid. Jeg mener at vi hos Klein

har funnet mange interessante bidrag til spørsmålet fra forordet om hvorfor vi frykter kjærligheten – hun har mye å si om dette temaet. Meltzer bygger videre på disse innsiktene, men han tilfører også noe nytt som handler om at det objektet som kommer oss nær, kan være like skremmende som det som forlater oss, eller som vi frykter å ha skadet. Som vi skal se, er det også som om han gir Kleins bidrag et nytt rammeverk med sitt estetiske perspektiv. Dette er et perspektiv jeg har hatt med meg i denne delen i lesningen av Klein, og det vil utdypes videre i del 4.

## Del 3. Om livslover og det mellomværende – bidrag til en filosofisk antropologi

### *Innledning*

Denne delen skiller seg fra de andre. Jeg vil her stort sett skrive om helt allmenne temaer, det vil handle om sider ved det menneskelige som vi alle kjenner. Jeg vil forsøke å bruke hverdagslige ord og stort sett legge de psykoanalytiske fagbegrepene til side. Selv om jeg ofte er i berøring med filosofiske tema og av og til henviser til filosofer, vil jeg i de tre første kapitlene sikte henimot en mer naiv og tilforlatelig skriveform enn det som gjerne kjennetegner filosofien. I kapittel fire drøftes så filosofiske bidrag *per se*. Jeg har valgt å samle disse allmennmenneskelige temaene under overskriften *livslover*, og dette begrepet mer enn antyder hvordan jeg da utfordres på å tørre å nærme meg beskrivelser som tangerer både det pompøse og det banale. Min generasjon er kalt den ironiske generasjon X, disse epitetene har definitivt ikke stått høyt i kurs. Nå sikter jeg da heller ikke mot det pompøse og det banale, snarere ønsker jeg å si noe om det patetiske – i positiv forstand; det lidenskapelige – og det basale, det grunnleggende. Men å gjøre det innebærer å nærme seg, kanskje i blant overskride, grensen for både det oppblåst høytidelige og det platt intetsigende. Dette er en risiko jeg tror det er verdt å ta.

Fenomenologiens grunnlegger, Edmund Husserl, oppfordret oss til ”å gå til saken selv!” (Zahavi, 2001). Jeg vil her ta ham på ordet. Jeg vil nærme meg hverdagslige ord og forsøke å tenke om dem i en tillit til at de har en kunnskap å formidle til oss, en kunnskap som er oss så nær at vi kan ha kommet til å overse den eller ta den for gitt. En kunnskap som stammer fra slektene før oss, fra tidligere tiders mennesker som har levd, elsket, tenkt og gitt videre sine erfaringer i det som også kalles morsmålet. Min metode vil således være fenomenologisk; å gå til det som er oss umiddelbart gitt, det som møter oss i det daglige, i vår livsverden. Jeg ønsker å vise frem noen sammenhenger som er åpent tilgjengelige for alle, og som de fleste mennesker vil kunne nikke gjenkjennende til. Hvorfor vil jeg så skrive om noe som i en viss forstand er allment kjent, er det nødvendig? Ja, jeg tror det er viktig å synliggjøre noen av de allmenne, menneskelige betingelsene for samliv og samspill. Selv om disse fenomenene er kjent for alle, er det ikke sikkert at de alltid er tilstrekkelig påaktede og at deres betydninger er tydelige nok for oss. For noens tilfelle er det kanskje riktig å si at vi til dels har oversett dem; at det er tale om elementære men *oversette* fenomener. Jeg mener at oppgaven med å analysere disse grunnleggende, mellommenneskelige fenomenene er viktig også for å kunne avgrense dette nivået av beskrivelse mot det mer spesifikt psykoanalytiske, og det danner et grunnlag for å forstå den estetiske konflikten i hele dens bredde.

Jeg vil altså forsøke ganske naivt og med utgangspunkt i hverdagslige ord å analysere noen gitte mellommenneskelige vilkår. Jeg vil prøve å vise at disse vilkårene har en form for ontologisk bestandighet, de ligger fast; derav ordet livslover. Selv om de eier en slik bestandighet, mener jeg at vi ikke kan undersøke dem ad konvensjonell, naturvitenskapelig vei. De er ikke tilgjengelige for oss som tellbare, målbare eller veibare. De må beskrives og analyseres fenomenologisk-filosofisk. Kanskje er de rikest beskrevet i skjønnlitteraturen hos forfattere som Shakespeare og Ibsen.

I de tre første kapitlene gir jeg en rekke beskrivelser av hverdagslige fenomener som gaver, advarsler og trusler. Når det gjelder disponeringen av stoffet lar jeg meg inspirere av det litteraturvitenskapelige grepet ”show, not tell”. Jeg vil først vise frem ulike fenomener, dernest undersøke hva dette innebærer vitenskapsfilosofisk. Jeg opplever det enklere å drøfte disse metodiske problemstillingene underveis i teksten, når jeg allerede har beskrivelser å vise til som eksemplifiserer arbeidsmåten.

I det siste kapitlet ser jeg så kort på en rekke filosofiske bidrag som jeg tenker meg kan være til hjelp i et slikt arbeid med å beskrive dette feltet av mellommenneskelige relasjoner og betingelser; det vi med et samlebegrep kan kalle for en filosofisk antropologi. Noen brokker av disse filosofiske bidragene vil også tas med inn i de foregående analysene, der jeg finner det tjenlig. At min metode i denne delen kan fremstå som noe tilfeldig eller vilkårlig, har bl.a. følgende to årsaker: Dels at jeg prøver meg på noe som har en viss grad av originalitet over seg. Dels at mine temaer her er så allmenne og opp i dagen at det kan bli kunstig å knytte dem til enkeltforfattere; de er "alles".

### *Fenomenbeskrivelsene i denne delen danner et bakteppe for den estetiske konflikten*

Selv om denne tredje delen til dels representerer noe nytt i avhandlingen, er drøftelsene inspirert av og tar sitt utgangspunkt i grunnmotiver fra de foregående delene. Og den ser frem mot siste del, og da spesielt mot Meltzers estetiske konflikt. *Tematikken som presenteres i denne delen utgjør en fenomenologisk utforskning av viktige aspekter ved det allmennmenneskelige grunnlaget for den estetiske konflikten.* Å se det slik, innebærer å vurdere den estetiske konflikten som noe svært grunnleggende og omfattende i menneskesinnet. Dette er mitt perspektiv. Jeg mener at dette vil være en viktig oppgave for dem som forsøker seg på å fortolke Meltzers verk; å av søke grensene for den estetiske konflikts omfang. Meltzer selv har bare i beskjeden grad eksplisitt trukket opp slike linjer. Det er det selvsagt en del grunner til, og dem vender vi tilbake til i del 4. Her ville jeg påpeke at vi allerede nå i denne delens fenomenbeskrivelser befinner oss i områder som helt eller delvis rommes innenfor den estetiske konflikten.

### *Fire temakretser som strukturer analysene*

Det er særlig fire temakretser som vil ligge til grunn for måten jeg nærmer meg dette stoffet på og som er en hjelp til å strukturere analysene.

#### 1. Kvaliteten i objektrelasjonen

For det første så vi hvilken vekt Klein, Bion og Meltzer legger på kvaliteten i den emosjonelle kontakten mellom analysand og analytiker, eller mellom mor og barn. Ja, dette er selve krumtappen i objektrelasjonstenkning; atmosfæren i møtet, karakteren av den følelsesmessige kommunikasjon, graden av kontakt og det å dele følelser kontra isolasjon og avstand. Hva kjennetegner den dialogen som utspiller seg mellom partene? Preger kvaliteten i den følelsesmessige kontakten av frihet, åpenhet og tillit, eller snarere av tvang, redsel, mistillit og vold? Er det plass til alle slags følelser, også de ubehagelige? De fleste av hovedbegrepene som vi har drøftet i del 1 og 2 kan ses i lys av disse spørsmålene.

Jeg vil anvende kvaliteten i objektrelasjonen som et slags sikte når jeg i det følgende analyserer viktige begrepspar i språket. Samtidig er disse ordene selvfølgelig vårt viktigste verktøy til å beskrive objektrelasjonen. Denne figuren danner altså en sirkel, eller en figur/grunn konstellasjon der hva som er figur og hva som er grunn veksler.

#### 2. Meningsdannelse og symbolisering

Det er ikke tilfeldig at jeg nevner denne tematikken med kvaliteten i den emosjonelle kontakten først. Det vil være i brennpunktet for de videre undersøkelser, selve navet som denne delen dreier rundt. Det er dette Meltzer tenker på når han betegner en dimensjon ved Kleins bidrag som teologisk. Men vår andre temakrets er også sentral. Den er inspirert av de foregående delers arbeid med grunnlaget for hvordan vi danner og bruker symboler, og med det, muligheten for tenking og utveksling av subjektive erfaringer. Som vi så i del 1 og 2 er den symboldannende evne helt sentralt hos Klein, Bion og Meltzer. Evnen til i den ubevisste fantasi å bearbeide opplevelser ved å danne

symbolske former utgjør skillet mellom det å kunne tenke og føle om dem, og dermed gjøre seg egne erfaringer, kontra ulike former for ageringer som enten rammer selvforholdet eller forholdet til andre, ageringer som oftest innebærer ulike former for vold. Dette punktet omfatter således både det Meltzer kalte geografiske dimensjoner hos Klein og epistemologiske hos Bion. Et hovedpoeng vil være at de mentale kvalitetene og distinksjonene vi betegner med ord som trussel og advarsel, for å ta et eksempel, i utgangspunktet er usynlige, de er ikke opp i dagen, de fordrer et psykisk arbeid for å bli tydelige for oss. Dette er et poeng som er så grunnleggende at vi kan komme til å overse det.

### 3. Money-Kyrles *facts of life* disponerer tematikken

Tankene om livslover stammer dels fra Money-Kyrles (1968) viktige artikkel om livets tre kjensgjerninger, dels fra eksistensielle tema som filosofen Arne Johan Vetlesen (Vetlesen & Stänicke, 1999) har samlet under betegnelsen menneskelivets ufravikelige grunnvilkår. Disse sidene ved menneskets utsatte posisjon, *la condition humaine*, vil jeg forsøke å drøfte i seg selv, men de vil også være meg til hjelp som strukturerende elementer i drøftingen. Jeg vil anvende Money-Kyrles tre *facts of life* som overskrifter som drøftingene grupperes under. Selv om dette vil gi en viss grad av vilkårlighet – det vil være stor grad av overlapp mellom disse tre livssfærene, ordene som analyseres vil selvfølgelig kunne anvendes på alle disse livsområdene – velger jeg denne løsningen av pedagogiske grunner: Jeg tror det blir lettere å orientere seg i materialet på denne måten.

### 4. Freud/Klein-tradisjonen anvender de hverdagslige ordene

For det fjerde vil denne delen fokusere på at både Klein, Bion og Meltzer i sine tekster utviser en sterk interesse for hverdagslige ord og deres betydninger. Ofte blir det gitt korte refleksjoner rundt etymologi, og det henvises hyppig til standardverket *The New Oxford Dictionary of the English Language*. Alle tre tar også ofte i bruk litterære eksempler for å illustrere anvendelse og betydning av de ordene som er under drøftelse. Jeg vil både la meg inspirere av denne arbeidsformen, og jeg vil spore opp en del av de tekststedene der ord drøftes på denne måten. Jeg vil her ha med som en metodisk forutsetning en måte å arbeide på som vi ofte finner i Kleins og Meltzers tekster; nemlig den at ord med liknende betydning stilles opp ved siden av hverandre for klarere å kunne se nyanser og forskjeller. Her vil jeg også la meg inspirere av en tenker som kommer fra et helt annet sted: Den fenomenologisk arbeidende filosof og teolog Knud E. Løgstrup forholder seg i liten eller ingen grad til psykoanalysen, og han refereres – i likhet med andre fenomenologer – ikke til hos verken Klein, Bion eller Meltzer. Selv om disse tenkerne altså kommer fra ulike tradisjoner, finner jeg at det er noe felles i måten de vender seg til hverdagslige ord og begreper på. Løgstrup har arbeidet på en mer systematisk måte med slike begrepsanalyser enn det Klein, Bion og Meltzer har. Jeg mener at en dialog med ham og andre fenomenologer kan virke berikende for psykoanalysen.

Disse fire emnekretsene vil hjelpe meg i å analysere og strukturere analysene i de tre første kapitlene. I tillegg er det noen spenninger, to dialektikker, jeg vil trekke frem med jevne mellomrom. Den første handler om hvorvidt ord er i stand til å fange inn noe essensielt og stabilt, om *universalier* fins, eller om vi først og fremst må se ordene i kontekst, i de *partikulære* sammenhenger de inngår. Den andre motsetningen stiller spørsmålet om analysene er tidløse, eller om de snarere er bundet til vår tid og situasjon. La meg utdype dette litt ved å gå til dem som startet denne samtalen; Platon og Aristoteles.

## *Symboler og ord i spennet mellom det universelle og det partikulære*

Platons (2005) dialog *Kratylos* innledes slik:

Hermogenes: Her har vi Sokrates, skal vi diskutere saken også med ham?

Kratylos: Om du vil.

Hermogenes: Du Sokrates, Kratylos sier at alt som eksisterer, har et riktig navn som er deres naturlige, og at et navn ikke er det som noen bruker, fordi de er blitt enige om å kalle det slik ved å uttale det med en liten del av det ordforrådet de har, men at det finnes en naturlig navneriktighet som er den samme hos alle, både hellenere og barbarer.

(s. 115/ 383, a-b)

Den problemstillingen som Hermogenes skisserer opp her, er kanskje dypere enn det kan se ut til ved første blick. Vi kan skimte to ulike temperamenter her, to ulike måter å gå verden i møte på. Veldig grovt sagt synes Kratylos å trekke veksler på et syn som Pytagoras og pytagoreerne allerede langt tidligere hadde fått i når de brukte begrepet *kosmos*; et univers der det fins sammenhenger og formålsrettethet, der det er dur og moll, opp og ned, senter og periferi. Hermogenes derimot, lener seg til en annen tradisjon, skeptisk til å se orden der det kanskje bare råder tilfeldigheter, bl.a. fordi en slik ordenssans kan virke begrensende på tankens og forskningens frihet. I Platons dialog møter vi disse temperamentene i rendyrket form i skikkelsene Hermogenes og Kratylos. I livet ellers vil de vel som oftest finnes i ulike blandinger innenfor den enkelte personlighet. Dramaets form gir muligheter til å tydeliggjøre ulike tendenser. I dialogens videre forløp stiller Platon frem argumenter for begge syn, alle parter kommer til orde. Platon selv skjuler seg, likevel aner vi at det er noe i Kratylos' syn som har hans sympati. Dialogen munner ut i en slags etymologisk rapsodi, eller kanskje bedre; *rap*, der Sokrates synes å slå seg løs og gi seg den skapende fantasi i vold<sup>74</sup>. Sokrates tilordner her, i sin etymologiske raptus, ordenes opprinnelse en nærhet til kroppsligheten og menneskets konkrete liv. Således er det noe i denne sokratiske fantasien som knytter an til begge posisjoner; både Kratylos' påstand om det ikke-vilkårlige og gitte ved ordenes mening og form, og til Hermogenes, som peker på ordenes tilfeldighet og som resultat av konvensjoner, eller i beste fall som bestemt av den sammenheng de inngår i. Ved å peke på ordenes lydlikhet med grunnleggende menneskelige situasjoner, levd ut i kroppens og sinnets møte med sin omverden, knytter Sokrates både an mot det universelle og det partikulære: Det partikulære, fordi det, slik han forestiller seg det, var det enkelte menneske som med sin kropp og sitt sinn støtte an mot verden, og gjennom denne friksjonen ga opphav til de lydene som vi bruker som ord i dag. Men vi kan bruke de samme ordene i våre liv nå, bl.a. fordi noe i de opprinnelige situasjonene er felles med vår egen, de er universelle. I bakgrunnen av denne dialogen lurar hele tiden Platons tanke om formene eller ideene, og noen ganger utgjør de forgrunnen. Vi minnes her på at ordene selvsagt ikke er ett med formene; det er ikke slik at vi med ordene kjærlighet og hat, står med disse fenomenenes respektive former i våre hender. Likevel er det noe nesten magisk ved ordenes evne til å få grep om fenomener vi ellers nettopp ikke kan ta tak i med nevene, eller se, lukte og høre. En av de store fordelene med Platons form- eller idelære, er at den kan være et hjelpemiddel for oss til å få øye på denne væren. Gjennom formene tildeles disse fenomenene en ontologisk status vi ellers kan komme til å glemme at de faktisk har. Selv om – eller kanskje nettopp fordi? – vi lever i dem i det daglige. Det blir som fiskens forhold til vann, det tas for gitt inntil man ligger på land og spreller.

Aristoteles stilte seg noen år senere tvilende til om det var hensiktsmessig å tenke om formene og ideene som noe som forelå separat fra de partikulære situasjoner, der de riktig nok innrømmes å ha beskrivende kraft. Han (Aristoteles, 2000) sier:

Og tilsvarende gjelder det Godes Idé. For selv hvis det gode som fælles prædikant er en enhed, eller er adskilt og eksisterer *per se*, da er det klart, at det ikke kan realiseres i handling eller erhverves af mennesket. Og nu er det noget sådant vi søger. Man kunne selvfølgelig mene, at det var bedre at kende selve det gode, for at kunne erhverve de gode ting og udføre gode handlinger. Og havde vi kendskab til selve det gode, ville vi med dette som et mønster nemmere kunde vide, hva der var godt *for os*, og i og med at vi kendte det også bedre kunne opnå det. Dette argument er på sin vis besnærende, men det synes at

<sup>74</sup> Takk til Trond Holm for ideen om Sokrates som *rapper*, og for spennende tanker om denne dialogen.

modsiges af videnskaberne. Alle videnskaber stræber efter noget godt, og søger at udfylde det som mangler heri, men de ignorerer kendskabet hertil. At alle håndverkere ignorerer et sådant hjælpemiddel og end ikke søger det, det er ikke rimeligt. Men det er dog også et spørsmål hva det ville gavne en væver eller en tømrer i forhold til deres kunst, at kende dette i sig selv gode, eller hvordan nogen skulle blive en bedre læge eller strateg ved at have skuet denne det Godes Idé. Og lægen synes slet ikke at betragte sundheden som sådan, men at betragte menneskets sundhed, eller måske snarere det enkelte menneskes sundhed. Han helbreder et individ. Men lad det nu være nok om disse ting. (ss. 37-38/1097 a)

Nei, vi kan ikke stoppe her, det blir aldri nok om disse ting! Dette ble snarere starten på en samtale uten ende. I middelalderen kaltes den universalistriden. I dette sitatet peker Aristoteles på det problematiske i å prøve å trekke ut ideene/formene eller avgrense dem. Det er som om han hevder at de kun er tilgjengelige for oss i det partikulære, ikke i seg selv; at formene først viser seg i enkeltfenomenene og som situerte.

Selv om det vel har blitt tydelig at mitt hjerte slår mest for Platon i denne saken, er det noe i Aristoteles' innvending og i det spenningsfeltet som med dette tegnes opp for oss, som jeg vil ha med meg som et viktig tema i denne delen, et tema som vil trekkes frem med jevne mellomrom. Når Aristoteles sier at legen ikke betrakter sunnheten som sådan, men sunnheten hos nettopp dette ene mennesket han har i behandling, så antydes noen av begrensningene ved å forsøke å beskrive og avgrense ords betydning, slik jeg i det følgende vil prøve meg på. Ord må vel alltid ses på bakgrunn av hvilken anvendelse de tjener, og i hvilken sammenheng de inngår<sup>75</sup>. Selv om jeg her analyserer ulike ord og begrepspar har jeg altså ikke ambisjoner om å gi statiske definisjoner av dem, som om betydningene var fastlagt entydig uavhengig av hvilken anvendelse ordene tjener eller de sammenhenger de inngår i. Snarere vil jeg forsøke meg på antydningens kunst, og peke mot formene som vi ikke kan nå, men som vi kanskje heller ikke bør oppgi tanken om at *er*.

En problemstilling som ligger nært til denne, er spenningen mellom på den ene siden å beskrive fenomener som ahistoriske eller uforanderlige, og på den andre siden et fokus på det historiske og foranderlige; hva det er ved vår tid og vår kultur som vil prege fenomenene. Dette vil også være en tematikk som ligger som en bakgrunn i de følgende drøftingene, og som av og til blir mer eksplisitt trukket frem i lys av fenomenbeskrivelsene.

Jeg håper at de problemstillingene jeg har nærmet meg i denne innledningen vil bli klarere i løpet av drøftingene. Jeg vil starte med den første av Money-Kyrles tre *facts of life*: Brystet er godt.

---

<sup>75</sup> Det er særlig Ludwig Wittgenstein (1953/1997) som har argumentert overbevisende for dette synspunktet, bl.a. ved hjelp av begrepene språkspill og livsform.



## Kapittel 1. Brystet er godt: Om gaven

Det handler om å gi og ta, sier vi i dagliglivet. Om vi legger til det lille ordet *imot*, er vi med ett over i en annen verden; området for å gi og å ta imot. Det er ikke bare i språket at forskjellene er så små at vi kan komme til å forveksle disse livssfærene, også i livet selv forvirres vi og tar feil: Vi appliserer det ene områdes prinsipper eller etos på det andre, der det kanskje ikke hører hjemme. Filosofen Jürgen Habermas (sitert i Vetlesen, 2003) skriver om *systemets kolonisering av livsverdenen*, og betegner med det noe liknende: At normer og tenkemåter som kan fungere godt innenfor visse områder tas i bruk innenfor felt de ikke har noe å gjøre. Vi kan tenke på når bedriftsøkonomiske kalkyler blir applisert på området for barmhjertighet og pleie, eller at den instrumentelle fornuft får råde grunnen i kunstens verden. Eksemplene er dessverre tallrike. Kan vi anvende denne tenkemåten på vår analyse? Om vi forsøker det, vil det kunne se slik ut:

### *Gavegiving kontra byttehandel*

I grunnen betegner munnhellet å gi og ta en form for logikk som ligger nær til byttehandelens eller vareøkonomiens: Om man gir noe, forventes det å få noe i retur. Ja, å få noe igjen ligger som et grunnleggende premiss i denne logikken eller denne strukturen for menneskelig samhandling. Dette står i sterk kontrast til det jeg her kaller området for å gi og å ta imot, som snarere handler om gaver og gavegiving. *Den ekte gaven stiller ingen krav om gjenyttelser*. Ordet *gratis* er interessant i så måte. Her er det som om gavegivingens sfære overraskende slår inn på byttehandelens markeds plass, som et unntak – man får noe for ingenting. Gratis stammer fra det latinske *gratia* som i tillegg til å ha betydningen å få noe for ingen ting, kan betegne skjønnhet, ynde, takknemlighet – og det knyttes til vennskap. Vi kan imidlertid vanskelig forestille oss et menneskelig samfunn uten byttehandel og en eller annen form for vareøkonomi, det er på mange måter selve hjulene i samfunnsmaskineriet. Nå kan man tenke seg at fordi byttehandelen og vareøkonomien er slik en viktig og nødvendig del av livene våre, har den logikken som inngår i denne sfæren gått oss i blodet i den grad at vi anvender den også på steder der den ikke hører hjemme. Kanskje er det slik at vi er så hjemmевante i denne formen for logikk, at vi griper til den uten å ha tenkt over om den passer her. Vi kan også lure på om det er dem som vil ha interesse av en slik vareøkonomiens kolonisering av alle livets sfærer. Man trenger ikke å være konspirasjonsteoretiker for å få den tanken. Her vil jeg imidlertid undersøke om hvorvidt det kan ligge andre årsaker til grunn for en slik ”byttehandels-imperialisme”. *Kan det snarere være slik at det er noe ved selve gavegivingens dynamikk som innehar utfordringer som gjør at vi lett griper til byttehandelens logikk der gavens etos er mer på sin plass?* Dette peker tilbake på avsnittet i del 2 om den vanskelige kjærligheten og frem mot den estetiske konflikten som beskrives i del 4.

For å prøve å forstå denne tendensen, vil jeg forsøke å beskrive litt av gavegivingens fenomenologi og dynamikk. Før jeg kommer så langt er det imidlertid nødvendig å avgrense nærmere hva som menes med ordet gave her, samt å si litt om hvilke arenaer gavegiving typisk opptrer på.

### *Om gaven og gavegivingens arenaer*

Vi kan lett komme til å assosiere ordet gave med en pakke rett og slett, en innpakket eske som ligger under juletreet. Selv om det kanskje sier seg selv, finner jeg det nødvendig å presisere at med ordet gave menes her noe langt videre enn dette. Innenfor kategorien gave, vil vi derfor like mye som avgrensede gjenstander – eksemplifisert i pakken, finne noe som mer har karakter av erfarte samhandlingssituasjoner. Eksempler på det siste kan være det at noen gir en annen av sin

oppmerksomhet, at noen lytter til og prøver å leve seg inn i en annens virkelighet og følelsesliv. Videre kan fenomener som omtanke og barmhjertighet i sine mange variasjonsformer, falle inn under det jeg her kaller en gave. Andre eksempler er det å gi av sine kunnskaper og erfaringer. Gaven kan altså like gjerne være en hendelse som en ting, og det kan like gjerne være noe mentalt som noe materielt<sup>76</sup>.

Hva med et begrep som hjelp? Hvordan vil dette fenomenet forholde seg til begrepet om gaven? Når vi stiller ordene gave og hjelp sammen, kan vi få tanker om at de beskriver liknende, men ikke helt overlappende fenomener. Dels kan en undre seg om ikke gaven dekker et videre område enn hjelpen. Dels kan ordet hjelp gi assosiasjoner til forhold der det er snakk om etiske imperativer, situasjoner der én part bys å stille noe til rådighet for en annen eller der den andre eksplisitt har bedt den første om noe. En gave tenker vi oss kanskje som noe mer spontant, mer fritt, mindre reaktivt, noe som snarere har preg av et overskudd enn av noe nødtvungent. Jeg vil ikke her forsøke å gi klare avgrensninger mellom disse ordene, det er kanskje heller ikke mulig, men jeg peker kort på noen foreløpige refleksjoner rundt likheter og forskjeller. I min vide definisjon av begrepet gave velger jeg å inkludere ordet hjelp, men med noen av disse betraktningene om mulige forskjeller som en viktig bakgrunn.

Om vi så går til typiske arenaer for gavegiving, er det naturlig å starte med starten. Selv om dette temaet er aktivt gjennom hele livsløpet, fra øyeblikk til øyeblikk, er det kanskje i de første månedene av livet at det er aller mest intenst og synlig til stede. Som babyer er vi helt avhengige av andre, at det er noen der som kan gi oss alt det vi trenger. Her er det snakk om både konkrete, materielle gaver som næring, klær, vask og stell, husly osv., og om mentale fenomener som kjærlighet, omtanke, innlevelse, psykisk tilstedeværelse etc. I det som kalles den infantile avhengigheten utspilles de første erfaringer med det å gi og å ta imot, erfaringer som vil prege senere møter. Vi kan kanskje si at babyen som ligger ved mors bryst er prototypen for en arena der vårt tema gi og ta imot finner sted, her er vi totalt prisgitt andres omsorgsevne og godvilje. Når Klein snakker om det gode bryst, tenker jeg meg at det i tillegg til den konkrete erfaringen med brystet, er totaliteten av disse konkrete og mentale sammenhengene hun omtaler. Snart møter vi temaet på stadig nye arenaer: i forholdet til far, til søsken og besteforeldre, til venner, lærere, kolleger, kjæresten. Kanskje kan vi også si at temaet spilles ut i vårt møte med naturen, i møtet mellom mennesket og dets omverden. Kan vi kjenne oss velkomne og tatt imot av jorden, eller kjenner vi oss hjemløse, som på en fremmed klode? Seksualiteten er selvfølgelig også et område av livet der det å gi og å ta imot spiller en avgjørende rolle.

Når vi ser det slik synes jeg det blir tydeligere hvordan det å gi og ta imot fremstår som et så elementært, omfattende og nært fenomen at vi kan komme til å overse det. For meg ser det ut som om Freud, da han skapte rammene for den psykoanalytiske terapien, la til rette for en situasjon der det er mulig å komme i kontakt med gode og vonde erfaringer rundt det å gi og å ta imot, og der det samtidig gis en sjanse til å tydeliggjøre disse erfaringene og de måtene man forholder seg til dette temaet på – kanskje for første gang, i den dialogen som finner sted mellom analysand og analytiker. En del av rammene for psykoanalyse og psykoanalytisk psykoterapi bidrar til å legge til side en del av de konvensjonene som i samfunnslivet ellers omgir dette temaet. En kan undres på om disse konvensjonene for en stor del vokser frem for å beskytte oss mot den risikoen det er å tre inn på den arenaen jeg her vil prøve å beskrive, for dette er et utsatt sted å oppholde seg på. Et sted både for vekst, modning og rike erfaringer, men også med mulighet for å pådra seg dype sår og skuffelser. Vi merkes alle.

<sup>76</sup> Kan en materiell gave som ikke samtidig er mentalt intendert som gave, oppleves som og kalles en gave? Munnhellet "det er tanken som teller" berører denne problemstillingen. (Dog, vil noen si, det er ikke tanken som teller, men størrelsen på pakken!)

La oss så vende oss til det jeg her kaller gavegivingens fenomenologi. Jeg vil begynne med å se det fra giverens side; hva er hun opptatt av og hvilken virkning har det å gi på henne?

### *Gavegivingens fenomenologi 1 – Intensjoner hos giveren*

På hvilken måte blir gaven gitt: Gis den fritt og uten baktanker, gis den uten ønsker om gjenytelser eller forsøk på å binde mottageren? Gis gaven med glede, uten å føle tap eller sinne? Kan giveren unne mottageren gaven?

Som oftest vil vel motivene være mange og sammensatte. Er det i det hele tatt mulig for oss mennesker å gi ubetinget? Er den ekte gaven et reelt fenomen blant dødelige vesener? Dette spørsmålet kan ikke på noen lettvint måte gis et bekreftende svar, men vi kan spørre om det i det hele tatt kan kalles en gave hvis det følger altfor mange "heftelser" ved den: Ønsker om gjenytelser, krav om takknemlighet, lojalitet, beundring osv. På en måte er vi da over i en byttehandelslogikk applisert på de intime forhold. Det er mulig at denne logikken ikke har noe å gjøre her, selv om den sniker seg inn der i det daglige. Ja, denne logikken er vel alltid til stede i våre intime forhold, ofte høyrøstet, og i det minste alltid som en mulighet. Kan det like fullt være slik at selv om den er en uomtvistelig realitet her, at den ikke egentlig passer inn? At den er en snyltegjest som tærer alvorlig på vertens ressurser? At det her finnes et misforhold, så dagligdags og altomfattende at vi ofte ikke får øye på det?

Oppsummerende kan vi kanskje si at intensjonen hos giveren på en avgjørende måte avgjør kvaliteten på og karakteren av gaven, og at det i menneskers gavegiving lett sniker seg inn en tanke om byttehandel, så å si underveis.

### *Gavegivingens fenomenologi 2 – Virkning på giveren*

Hvis gaven tas imot med spontan og ekte takknemlighet, vil denne takknemligheten i seg selv kunne mottas som en gave av giveren. Vi kan kalle det gavegivingens gode sirkel; sjenerøsitet brer om seg, glede over gaven hos mottageren skaper også glede hos giveren. Å gi blir da samtidig i seg selv å ta imot, å ta imot blir en måte å gi på. Dette vil jeg hevde er en type livslov som viser at lovene for mentalt liv ikke alltid er sammenfallende med de fysiske, hvor energien jo er konstant. Vi snakker av og til om "å ha flate batterier", dette kan være en metafor som virker begrensende. I gavegivingens gode sirkel fylles batteriene idet de tappes. Disse innsiktene trenger ikke å stå i kontrast til det at en gave likevel i de fleste tilfeller er et slags offer, noe giveren må gi avkall på, eller som koster noe i form av tid og krefter, av og til livet selv.

Ved utakknemlighet eller manglende glede hos mottageren kan det vekkes sinne, skuffelse og bitterhet hos giveren. Var ikke min gave god nok? Men gaven kan være gitt på en slik måte at det er umulig for mottageren å kjenne ekte takknemlighet, den kan være gitt med uttalte eller uuttalte krav om beundring, gjenytelser, lojalitet, etc. Selv om gaven er gitt med baktanker og på en slik måte at den i en viss forstand er umulig å ta imot med glede, kan giveren insistere på sin harmes berettigelse og på mottagerens utakknemlighet. Dette er starten på en ond sirkel. I del 4 kommer jeg kort inn på hvordan Shakespeares *King Lear* problematiserer dette området, og jeg ser det i tilknytning til den estetiske konflikten.

Men også hvis gaven gis fritt og uten heftelser kan det være vanskelig å ta imot. Vi skal nå se litt på hvordan det er å være mottager.

### *Gavegivingens fenomenologi 3 – Det vanskelige ved å ta imot: Å være mottager*

Vi tenker oss ofte at det å ta imot er noe som faller oss svært naturlig, at det er lett. Det er et sentralt premiss i denne avhandlingen at det å ta imot er noe av det vanskeligste av alt, men også noe helt avgjørende for god psykisk helse. La meg stille opp punktvis noen tanker om hvorfor det å ta imot er så problematisk for oss:

- Det vanskelige ved å ta imot kan være at man kjenner det som om man står i gjeld til giveren, og man kjenner seg da ufri. Men om vi tenker over det, er ordet takknemlighetsgjeld egentlig et oksymoron; det stiller sammen to ord fra hver sine livssfærer, to ord som ikke passer så godt sammen: Takknemlighet hører til området for å gi og å ta imot. Gjeld, derimot, stammer fra området for å gi og ta, fra byttehandelslogikken. Men det er kanskje svært vanskelig å ikke omgjøre den ekte gaven til noe man opplever at man settes i gjeld av. Slik foreligger det en tendens i oss til å konvertere gaven til byttemiddel, uaktet om gaven er gitt fritt for heftelser fra givers side. Kanskje er en av grunnene til dette det at vi kjenner til – enten fra egne tidligere erfaringer, eller vi har sett det hos andre – hvordan takknemligheten kan springe frem – fritt og ubedt – som en respons på gaven. Vi vet noe om hvilken gave denne spontane takknemligheten i seg selv kan oppleves som av begge parter – en gave vi skylder livet selv? Hva så om den spontane takknemligheten lar vente på seg? Eller kanskje vi utålmodig prøver å komme den i forkjøpet? Da tror jeg vi kan komme i skade for å omgjøre området for å gi og ta imot til en markeds plass.
- Det kan være vanskelig å ta imot om man vil ha det man får. Da kan man kjenne seg grådig og umettelig. Dette kan igjen forsterke en følelse av uverdighet overfor gaven, og man trekker kanskje slutningen; død over ønsker og begjær! Alternativt: Dette er ikke en gave, men en selvsagt rettighet jeg har! Det synes vanskelig for oss både å akseptere gaver, samt eie eller innforlive seg med våre egne ønsker om å få disse gavene, og å kjenne ekte anger for at man *samtidig* kan ha stilt urimelige krav til giver.
- Det vanskelige ved å ta imot er at det kan vekke min misunnelse: Hvorfor har giveren noe jeg må trygle og be om, som jeg trenger, og som jeg ikke har full tilgang til? Hvorfor vekker giveren min misunnelse, noe som gjør meg til et dårlig menneske; død over både gaven og giveren! Dette så vi som et av Kleins viktige bidrag<sup>77</sup>. Hun (Klein, 1957) hevdet at misunnelsen er svært destruktiv idet den sikter mot å ødelegge det gode *fordi det er godt*.
- Det vanskelige ved å ta imot er at man kan trenge det man får. Meltzer (Meltzer m.fl., 2003) sier det presist og enkelt i en veiledningssammenheng: "... when you need help you should say 'please'. You also have to learn to say 'thank you' when it is given to you" (s. 58). Gaven tydeliggjør egen litenhet, avhengighet og utsatthet, og er et mektig slag mot allmaktsfølelsen; død over behovet og avhengigheten! Den kan også gi næring til et mektig og skremmende sinne, et sinne av morderiske dimensjoner.
- Det vanskelige ved å ta imot kan være en angst for at giveren ikke vil tåle hele meg med mitt sinne, min grådighet, eller mine evner og kvaliteter. Da vil gaven kunne oppleves som å innebære et press til å legge en demper på eget initiativ, vekst og utfoldelse. Som oftest vil vel dette presset være et resultat av et innfløkt og dunkelt samspill mellom et sett mentaliteter – for en stor del av ubevisst karakter – hos både giver og mottager.

<sup>77</sup> Hele dette avsnittet er selvsagt dypt inspirert av Klein (1937, 1940, 1957), samt av to viktige artikler av hennes etterfølgere Betty Joseph (1986) og Elizabeth Bott Spillius (1993).

- Det vanskelige ved å ta imot og å være avhengig, er frykten – ofte grunnet i reelle erfaringer – for at det skal opphøre, at giveren kan bli lei, rette sitt engasjement andre steder, dra sin vei eller dø.

Alle disse vanskelighetene vil forverres hvis giveren gir med heftelser, hvis giveren er lunefull eller upålitelig, eller hvis giveren dør eller forsvinner. Grader av dette vil være realiteten for alle mennesker, noen får det i (alt for) store doser.

Til sist i dette avsnittet vil jeg nevne en vanskelighet ved å være mottager som er av en litt annen art enn de foregående:

- I tillegg til disse situasjonene hvor det å være mottager er vanskelig selv om gaven måtte være god, har vi de situasjonene hvor man får gaver eller hjelp som man ikke ønsker seg. Dette er nok noe som ofte forekommer; det krever gehør fra den som gir å kunne forutse om gaven virkelig er ønsket eller ei. For mottageren er det vanskelig å verge seg mot "kompulsive gavegivere" som mangler dette gehøret, eller som ikke klarer å la være å handle mot bedre vitende. Den aggresjonen som noen ganger kan ligge under en slik form for gavegiving, kan synes dypt begravd, langt utenfor "giverens" synsfelt.

#### *Gavegivingens fenomenologi 4 – Ubevisste strategier for å møte det vanskelige ved å ta imot*

Vi ser altså at det å ta imot kan være vanskelig, at det på mange måter er en svært utsatt posisjon å være i. Samtidig ser det ut til at det er når vi kan ta imot, at sinnet kan vokse og modnes: Hvis ikke vi kan ta imot, hvordan skal vi da lære oss noe nytt? Men hvis vonde erfaringer på dette feltet er for voldsomme eller omfattende kan det bli vanskelig å våge seg ut i denne utsatte posisjonen igjen. Da prøver vi gjerne andre strategier for å unngå det, strategier som for det meste er ubevisste. Jeg tror de måtene vi da velger å møte disse utfordringene på kan varieres nærmest i det uendelige. Noen hovedområder kan vi dog forsøke å skille ut:

- Å prøve å bli selvtilstrekkelig: Jeg trenger ingen, og er dessuten bedre enn deg. Vetlesen (Vetlesen & Henriksen, 2003) har foreslått at det er sider ved vårt moderne vestlige levesett som på mange måter er egnet til å legge til rette for denne illusjonen av å være selvtilstrekkelig.
- Å forsøke å kontrollere giver ved å true, manipulere, klamre, forføre etc. Dette er i en viss forstand umulig, fordi det man tar i besittelse på denne måten har en annen kvalitet enn det spontant og fritt gitte. Vi kan forsøksvis utforme en slags livslov med dette som utgangspunkt: Et kyss som man tar, er et annet kyss enn det man får. Eller kortere: Du kan ikke ta et kyss!
- I forlengelsen av det forrige punktet kan vi si at forskjellige former for maktkamper, av ulike konstellasjoner av dominans og underkastelse i menneskelige relasjoner, synes å følge temaet gi og ta imot som en skygge; det er sjelden lang vei mellom frihet og tvang.
- En annen hyppig måte å møte dette problemet på, er ubevisst å regissere sin egen avvising. Ved å spørre om noe på visse måter kan man være nesten garantert å få avslag. Ved at kravene f.eks. blir helt urimelige er det forutsigbart at man får nei: "Det var det jeg visste, ingen vil høre på meg eller gi meg det jeg trenger." Dette kan merkelig

nok kjennes mer trygt og hjemmevant enn om man skulle få det man ba om. Ofte er det gode, det å få noe, forbundet med en følelse av risiko og fare – slik vi så over i det vanskelige ved det å ta imot. Vi skal senere utdype perspektivene knyttet til makt, tvang, frihet og grenser.

### *Gavegivingens fenomenologi 5 – Finnes den ekte gaven?*

Jeg vil runde av denne refleksjonen om gavegivingens fenomenologi ved å vende tilbake til spørsmålet om hvorvidt den ekte gaven virkelig finnes. Er det mulig for oss mennesker å gi uten heftelser? Gis der en betingelsesløs kjærlighet?

- Ja, den finnes – vil noen svare, tenk bare på foreldrenes kjærlighet til sine barn.
- Nåja, er ikke den for det meste skylddrevet?
- Men barnas kjærlighet til foreldrene da?
- Behovsdrevet!
- Mellom kjærester?
- Enn verre; den er drevet av ønsker om makt, anerkjennelse og begjær.

I møte med disse spørsmålene – tilsynelatende så enkle og nær det daglige – kan vi få hjelp av filosofien. Om vi går til filosofene kan vi kanskje unngå å begå et kategorimistak, en feil jeg tror vi ofte gjør når vi tenker om disse spørsmålene. Jeg minner om Hannah Arendts Augustin-inspirerte analyse av kjærlighetens vesen som treleddet<sup>78</sup>. Arendt (1971/1978, s. 102) skriver om at når det gjelder kjærlighet, har vi en som elsker og en annen som elskes. Men i tillegg har vi kjærligheten selv – i følge Augustin den sterkeste sammenbindende kraft. Denne kjærligheten oppstår i møtet, den finner sted som hendelse. Den *er*, men vi *har* den ikke. I en viss forstand gir vi noe vi ikke har. Om vi glemmer dette, kan vi lett komme til å svare nei på spørsmålet om gaven uten heftelser finnes blant mennesker. Vi kan komme til å si at gaven ikke finnes fordi det som oftest vil klebe seg heftelser til den – vi gir fordi vi føler skyld, vi gir for å få noe igjen. Men dette kan være nettopp noe som hefter seg til gaven, parasitterende fenomener som gjør at vi ikke klarer å skille skitt fra kanel. Om vi tenker oss at gaven er noe vi har i vår besittelse, og som vi dernest gir, er det kanskje riktig å tenke at gaven ikke finnes. Men om vi klarer å følge ideen om at gaven betyr å gi noe vi *ikke* har, at mennesket mer anses som et åsted for gavens manifestasjon, da blir det kanskje mulig å svare bekreftende på spørsmålet om gaven finnes<sup>79</sup>. Fordi vi lett kan komme til å forveksle gaven med de konkrete objektene – som vi jo faktisk har, kan vi ofte komme til å gjøre et kategorimistak her. Et kategorimistak som får verden til å fremstå som uslere enn det den er. Om vi tenker på denne måten, blir det altså slik at det å si at *vi* ikke kan gi gaver som er ubetingede, *ikke* blir ensbetydende med å hevde at gaven ikke finnes. Dette kan synes som filosofisk flisespikking og hårkløveri, men jeg mener at denne distinksjonen er av aller største betydning.

### *Gavegivingens fenomenologi 6 – Kort oppsummering*

Skal vi oppsummere om gavegivingens fenomenologi, danner det seg et bilde av noe som både er grunnleggende i menneskelig samliv, som er komplekst, og som har mange iboende vansker. En finsk psykiater, Martti Siirala, stilte det interessante spørsmålet om hva som er det vanskeligste i

<sup>78</sup> Vi så på dette i del 2 om Klein, ss.77-79.

<sup>79</sup> Jeg tror dette vil være nærmest sammenfallende med det Løgstrup (1968) kaller for *suverene og spontane livsyringer*, selv om han følger en litt annen vei i sin argumentasjon enn den vi har fulgt her. Buber (1923/1992) snakker om at kjærligheten er en virken i verden, og beskriver med det noe liknende. Jeg vender tilbake til både Arendt, Løgstrup og Buber i egne avsnitt i kapittel fire i denne delen.

menneskelivet (Thorgaard, pers.komm., juni 2002<sup>80</sup>). Hans eget svar var: Å ta imot. Men det er altså kanskje også det viktigste! Hvis vanskelighetene med å ta imot kan overkommes, til en viss grad, og en god giver-mottager-situasjon kan etableres over tid, da kan mottageren fylles med takknemlighet, av en grunnleggende tillit til at verden er beboelig og en følelse av eget selvverd. Denne tilliten og gleden kan så gis videre til andre. Men igjen må vi minne oss selv om at det som gis videre, ikke er noe som giveren er i besittelse av.

Før jeg går videre, vil jeg nå stoppe litt opp i fremstillingen og knytte an til noen teoretiske og overordnede perspektiver.

### *Teoretisk ekskurs: Om fenomenbeskrivelsenes gjenkjennbarhet og om det tidløse versus det historiske*

Det jeg har drevet med i de foregående avsnittene, er altså det som Husserl (sitert i Zahavi, 2001) oppfordret til; ”å gå til saken selv!”. Jeg har forsøkt å vise hva den fenomenologiske metoden består i gjennom å bedrive fenomenologi. Vi kan si at analysene av å gi og å ta imot kan bestemmes som *fenomenbeskrivelser*. I slike fenomenbeskrivelser eller fenomenanalyser tar man utgangspunkt i erfaringen, i et førstepersonsperspektiv. Vi har da ikke et nøytralt ståsted utenfor det subjektive der vi kan fastslå sammenhenger sikkert. Metoden kan sies å inneha en sårbarhet idet den hviler på og er avhengig av at leseren kan kjenne seg igjen i beskrivelsene. Den fenomenologiske arbeidsform har som gyldighetskriterium denne gjenkjennbarheten, den fordrer at man som leser kjenner at beskrivelsene taler til og virker på en, at de finner en resonansbunn i ens eget liv. Om man skal lykkes med denne metoden, er man avhengig av at det finnes lesere som kan vitne om at dette oppleves som gjenkjennbart og meningsfullt. Det innebærer ikke nødvendigvis det samme som å si at mennesket er alle tings målestokk eller at sannheten er til forhandling, men det peker på et grunnleggende intersubjektivt vilkår ved metoden. Jeg vil i kapittel fire utdype den historiske bakgrunnen for fenomenologien og drøfte dens innhold nærmere, men jeg finner det nødvendig allerede her kort å ha sagt noe om hva som er min metode i de fenomenbeskrivelsene som utgjør hovedparten av de tre første kapitlene.

Et annet spørsmål som det er nærliggende å reise i tilknytning til de foregående avsnitt, er det følgende: Har jeg i analysene av gavegivingens fenomenologi beskrevet forhold som er eviggyldige – slik begrepet livslov antyder, eller er det også snakk om aspekter som er tidsbundne og foranderlige? Mitt svar vil være: Begge deler. Jeg mener at det i beskrivelsene fremkommer at det er sider ved disse fenomenene som er tidløse eller ahistoriske, fenomener som kan betraktes under evighetens synsvinkel. Jeg tenker for eksempel på selve fenomenet gavegiving, den situasjonen at

---

<sup>80</sup> Thorgaard (e-post, 2007) kommenterer mer presist om dette: ”Martii Siirala skriver i sin bog *From Transfer to Transference*, Therapeia Foundation. Helsinki University Press, Helsinki 1983 i kapitlet ”Psychotherapy of schizophrenia as a basic human experience” p.80 følgende: ”The late J.W.R.Thompson, a British-American psychiatrist (having not published anything, but exerted a deep and lasting influence on his surroundings; see A.Siirala. 1964), said to my question concerning man’s basic fear: ”It is that of unmerited love”. If this is true, there is no reason to wonder that the fight against the merit doctrine, was the central issue of the Reformation”. Martti Siirala fortalte denne fortelling ved et seminar på Fyn, hvor han fortalte at han selv var optaget af det spørsmål som han stilte Thompson og stilte det til flere andre i den tid. Jeg husker at han dengang var enig i hva Thompson svarede. Det er ikke vanskelig at give kærlighed, men det vanskelige er at modtage kærlighed.” Jeg finner Thorgaards kommentar meget interessant, og vil stille den i tilknytning til noe Svein Haugsgjerd (pers.komm., aug. 2005) fortalte meg fra et av Meltzers besøk i Oslo sent på 80’ tallet. Meltzer snakket da om at han ønsket å skrive om begrepet overjeg, men at det neppe ville bli mulig å gjennomføre fordi det han ønsket å skrive om ville kreve et omfattende kjennskap til teologiske tradisjoner. Jeg tror dette har sammenheng med det Siirala skriver om *unmerited love*, vår vanskelighet med å motta kjærlighet vi ikke har gjort oss fortjent til, og hvordan teologiske tradisjoner har strevd med dette spørsmålet. Dette kan sies å ha en parallell i det psykiske liv der vi selv kan komme til å skape oss et overjeg som har form av en streng, avvisende dommer, i stedet for det Meltzer kaller *philosopher guide and friend*.

det er noen som gir og noen som tar imot. Jeg prøvde også å reflektere over hva visse sider ved dette innebærer, bl.a. det faktum at institusjonen gavegiving er noe gitt, noe som foregår uavhengig av våre initiativer eller påfunn, noe vi ikke skylder oss selv. Det at gavegiving finner sted er ikke en egenskap ved et individ. Men det er også nærliggende å vurdere det slik at mange aspekter ved disse beskrivelsene omfatter noe som er historisk, noe som er påvirkelig av sider ved den tiden og den kulturen vi lever i. Når jeg i et avsnitt snakker om *strategier* for å møte det vanskelige ved å ta imot, vil det være sannsynlig at noe i tidsånden er i stand til å utøve en påvirkning på disse strategiene. For eksempel synes det å være et underliggende premiss i all den vedvarende larmen av reklame som i dag omgir et hvert menneske som bor i vestlige land, at det med penger er mulig å kjøpe seg ut av vår grunnleggende avhengighet av andre, og dermed oppnå selvtilstrekkelighet og lykke<sup>81</sup>. Om mine analyser over har sannhetsgehalt, er dette budskapet fra markedet usant. Om man ser det slik, blir det maktpåliggende å spørre seg om vår kultur i tilstrekkelig grad innehar ressurser til å synliggjøre disse sammenhengene, samt gi oss redskaper til å finne gode løsninger på de utfordringene som møter oss på disse feltene. Det er dog ikke et spørsmål jeg vil prøve å svare på i denne sammenhengen.

Men hva med påstanden om at det er vanskelig for mennesker å ta imot? Er dette en lov for evigheten, eller er det noe som hovedsakelig gjelder mennesker av i dag? Jeg er usikker på om vi egentlig har forutsetningene som skal til for å svare på det. Historiske dokumenter og artefakter kan gi en pekepinn om at dette er et problem som er tidløst, at det er et grunnleggende menneskelig vilkår. Tenk for eksempel på Det gamle testamentets fortelling om Kain og Abel. Skyldes det første mord – i denne mytologien – i virkeligheten vanskene med å akseptere gaven som gis uten grunn? Samtidig som en har en hypotese om det tidløse hva gjelder vanskene med å ta imot, er det ikke noe i veien for å tenke seg at våre muligheter til å erkjenne denne problematikken, samt de måtene vi forsøker å møte dem på, både vil ha individuelle utforminger og bære preg av våre historiske forutsetninger. Jeg foreslår altså at vi for noen fenomeners del kan se et slags kontinuum mellom noe eviggyldig og noe som er betinget av sted og tid.

Som man vil oppdage, er dette en type spenning mellom ulike perspektiver som jeg med ujevne mellomrom vil berøre i drøftelsene som følger. Etter mitt skjønn vil slike spenninger ofte innebære en utfordring som handler om å unngå dikotom tenkning uten samtidig å hevde alle tings relativitet, samt det å ivareta ulike perspektiver som kanskje bare tilsynelatende er uforenlige.

Nå vil jeg imidlertid vende tilbake til fenomenbeskrivelsene og i det følgende drøfte en rekke ord som ofte er satt opp som begrepspar. Jeg vil be deg som leser se for deg at disse ordene er spredt ut og til sammen danner en slags rosett eller sirkel hvor det ovenfor beskrevne området for gavegivingens fenomenologi kontra byttehandels-logikken danner sentrum. Jeg begynner med begrepsparet advarsel og trussel. Årsaken til at jeg har plassert dette begrepsparet her, kan bli tydeligere om vi ser det i tilknytning til fenomenet tillit. Jeg tenker meg at tillit er grunnleggende i alle forhold som berører det å gi og å ta imot, tillit kan anses som en slags katalysator i gavegivingsprosessen. Hvordan tillit berører fenomenene advarsel og trussel blir beskrevet nærmere under.

## *Advarsel og trussel*

La meg starte med et eksempel:

A til B: Om du ikke gjør ferdig leksene snart, kan du bare glemme den turen på kino i kveld!

---

<sup>81</sup> Dette er forhold som Vetlesen har drøftet i en serie artikler og bøker, for eksempel i *Moralens sjanser i markedets tidsalder*, skrevet sammen med Jan-Olav Henriksen (Vetlesen & Henriksen, 2003)



Trussel eller advarsel? Eksemplet illustrerer at dette spørsmålet ikke kan avgjøres ved å se på setningen isolert uten å trekke inn situasjonen den inngår i. Hva slags emosjonelt klima preger denne relasjonen? Hvilken holdning ligger bak utsagnet, og hvordan blir det sagt? Kan det være ment som en advarsel, men oppfattes som en trussel? Det siste synes å være en nærliggende mulighet.

Kanskje er vi mest tilbøyelige til å tenke om denne setningen at den inneholder en trussel. Om det forholdt seg slik, kunne vi si at utsagnet beskriver en talehandling hvor A søker å utøve makt over B gjennom å true med å idømme sanksjoner. Om dette er en trussel, preges relasjonen aktuelt av tvang og ufrihet, B stilles ikke fritt til å velge. Vi kan også tenke oss som bakgrunn for dette at B ikke har A's tillit.

Men hvordan kan vi få dette til å dreie seg om en advarsel? Om det er slik, må vi tenke oss at A formidler til B noe om sin egen tålegrense, det er en realitetsorientering fra A til B om hvordan det står til med A. I dette trenger det ikke å ligge tvang og manipulering, snarere en kommunikasjon til B om hvor han/hun *har* A, om hva B kan forvente seg av A. I dette kan det ligge en omtanke både for A selv; en selvomsorg, og for B: Jeg tror ikke det er lurt å utsette leksene lengre nå, fordi da blir det så sent at jeg ikke orker å bli med deg på kino, noe jeg vet du har gledet deg til.

Pussig nok kan det som var ment som en advarsel ofte komme ut som en trussel, klangen i stemmen og karakteren i blikket skifter brått idet A begynner å tvile. A begynner å tvile på at den åpne kommunikasjonen vinner frem; vi går fra frihet til avmakt, som igjen brått slår over i maktspråk og forsøk på betvinging. Men B kan redde dagen om han eller hun har overskudd og omtanke nok til å leve seg inn i A's situasjon: Jeg ser at du er sliten, men ikke vær redd; jeg er allerede godt i gang med leksene og vi rekker det nok!

Det er som om B's intervensjon omgjør A's trussel til en advarsel, om da A tar imot B's invitt.

Jeg har valgt et hverdagslig eksempel. Vi går jo til daglig og vasser i slike situasjoner, som oftest uten å tenke nærmere over om det dreier seg om trusler eller advarsler, selv om noe i oss ofte aner hva vi står overfor. Hva er dette *noe*, hva i oss foretar denne vurderingen? Vi får ikke alltid hjelp av ordenes konkrete betydning; se på dette eksemplet:

Sjefen til arbeidstakeren: Om du fortsetter å levere så gode prosjekter, da truer jeg deg med lønnsøkning!

Språket byr på så mange muligheter til anvendelse, her inngår ordet å true i en talehandling som *ikke* innebærer en trussel, men snarere noe som har preg av lek, flørt eller oppmuntring. Jeg mener altså ikke at vi kan fange ord som trussel og advarsel i entydige definisjoner. Med disse begrensningene for øye kan vi likevel forsøke med en analyse av begrepsparet advarsel – trussel ut i fra de nevnte fire forutsetninger fra innledningen:

Hva gjelder punkt fire, handlet dette bl.a. om å sette to eller flere ord som har noe felles opp mot hverandre. Dette vil være grunnleggende både her og i det følgende, og vil ikke utdypes ytterligere. Også vektleggingen av hverdagslige ord kan stå ukommentert. Jeg har her valgt et dagligdags eksempel, noen ganger vil jeg trekke inn skjønnlitterære eller filmatiske eksempler for å illustrere poengene ytterligere. Punkt tre om livslovene danner selve rammen for disse drøftingene; trussel og advarsel tilordner jeg altså området for gi og ta imot. Jeg vil i det følgende si litt mer om hvorfor. Sammen med de to første forutsetningene vil jeg la disse tre punktene belyse ordparet hver for seg. Jeg starter med den første:

1. Vi har allerede sett litt på hvordan vi kan forstå distinksjonen mellom trussel og advarsel sett i lys av kvaliteten i den emosjonelle kontakten. Stilt opp skjematisk vil det se slik ut:

<u>Advarsel</u>	<u>Trussel</u>
Frihet	Tvang og maktutøvelse
Respekt for grenser	Vold
Tillit	Tillitstap
Sannhet og realisme	Parathet for løgn
Omtanke for selv og andre	Parathet for hensynsløshet
Åpen kommunikasjon	Manipulativ påvirkning, fordekte motiver

Jeg har her stilt forskjellene skarpt opp, og det danner seg slik et tydelig bilde. Det som er verdt å tenke over her, synes jeg, er i hvilken grad disse fenomenene er i spill i det daglige, mellom mennesker som stort sett har et bilde av at man tenker godt om seg selv og sine nærmeste. Dette eksemplet utspiller seg mellom en voksen og et barn. Kan vi oftere enn vi liker å tenke på, komme til å havne i et samspill med barn der vi som voksne utøver trusler snarere enn å gi advarsler?

2. Vi har også kort berørt den andre forutsetningen, dette med stedet der mening skapes. Gjennom drøftingen av eksemplet blir det tydelig for oss at det ikke er slik i det daglige at det umiddelbart står klart for oss om vi står overfor trusler eller advarsler. Det er ikke slik at det etter at noen har sagt noe eller har kommet med en ordløs melding, umiddelbart popper opp en boble over hodet på vedkommende hvor det kunngjøres hvorvidt det dreier seg om en trussel eller en advarsel. Det er det faktisk ikke! Men kanskje er det slik at hvis sinnet vårt fungerer, da lages det i det ubevisste en bedømming av situasjonen. Og om vi har god kontakt med dette i oss selv som foretar denne avveiningen, da kan det bevisste sinn bli med på notene.

Den oppvakte leser har nå forstått at det jeg prøver å beskrive, er en person med en velfungerende Bionsk alfa-funksjon og kontaktbarriere. I den Bionske begrepsverden vil trusler tilhøre området for - LHK, verdenen av antiemosjoner: *Trusselen* kan betegnes som en flukt bort fra den risikoen det innebærer å gå en annen åpent i møte, og dermed den verdenen av følelser som da uvilkårleg oppstår. *Advarselen* kan derimot inneha både L, H og K elementer: Omtanke, oppriktig vrede og en intensjon om åpen kommunikasjon og sannhet.

3. Hva med livslovene? Trusler og advarsler kan forekomme innenfor alle av Money-Kyrles tre livsområder. Jeg har her plassert dem under det første, det Money-Kyrle benevnte ”brystet er godt”, området for å gi og å ta imot. Vi kan også låne øre til den tredje; det med at livet har sine begrensninger og at vi en dag vil dø:

Innenfor domenet av advarselen kan vi si at følgende setninger her vil tenkes å være gyldige: Jeg har noe å gi, men det koster meg noe å gi det. Jeg er tålmodig, men min tålmodighet har sine grenser. Du har din frihet, men den kan misbrukes til skade for deg selv og andre. Du har min tillit, men den er ikke usårbar.

Beveger vi oss derimot over i trusselens rike, forandres bildet. Her handler det ikke om å gi, men om å ta. Ikke om å ta imot, men om å tilrane seg. Vi er over i en helt annen sfære. Mens en advarsel som tas til følge, ofte bærer gode frukter, vil den som truer eller lar seg true, bare kjenne seg enda mer fastlåst.

Vi kan lett se for oss begrepsparet i forhold til Money-Kyrles andre kjensgjerning også, den om seksualiteten og urscenen. Jeg vil imidlertid under denne overskriften drøfte en del andre begrepspar senere i teksten der dette kanskje er mer nærliggende.

## *Vekker beskrivelsene av trusler og advarsler gjenkjennelse? En kritikk av fenomenologien*

La meg ta en pust i bakken igjen og spørre meg selv: Lykkes jeg i disse fenomenbeskrivelsene av trusler og advarsler i å vekke gjenkjennelse? Vil en leser kjenne seg igjen i dem og nikke for seg selv; ”dette gir mening!”?

La meg prøve å imøtegå en mulig innvending som angår sider ved beskrivelsene som kan bidra til å redusere gjenkjennbarheten: Disse analysene har en normativ slagside, de kategoriserer advarsler som noe klart positivt, knyttet til frihet, omsorg og tillit, mens trusler kommer ut som temmelig entydig negativt og uønsket, preget av ufrihet, tillitstap og vold. ”Men”, vil mange si, ”ordet advarsel har ingen slik entydig positiv klang i mine ører. Når noen kommer bort til meg og sier at de vil advare meg mot at jeg gjør dette eller hint, føler jeg meg utsatt for noe som langt fra oppleves som vennlig eller omsorgsfullt, men snarere noe fiendtlig og, ja, truende.” Dette vil være en kritikk som må tas alvorlig, den beskriver noe jeg tror mange kan kjenne seg igjen i. Det trenger ikke være særskilt hyggelig om noen retter diverse advarsler til oss. La meg gi et svar som er todelt: Dels tror jeg dette kan bunne i at man bruker ordet advare i en situasjon som jeg ut fra analysene ovenfor mer vil beskrive som en trussel. Vi så et eksempel på at ordet true i en viss sammenheng ikke innebar en reell trussel, men snarere en form for oppmuntring eller ros. På samme måte kan vi si at vi vil advare noen, når vi egentlig setter frem en trussel. Men dette trenger ikke være hele forklaringen. Kan vi tenke oss at den uviljen og det ubehaget en setning som begynner med ”Jeg vil advare deg mot...” vekker i oss, også kan skyldes noe annet? Kan det tenkes at en slik setning faktisk kan være sagt som ledd i en omtenkstom handling, men der den likevel vekker uvilje i oss fordi den peker mot noe ubehagelig i vår situasjon; nemlig den at vi rett som det er vil inngå i relasjoner som er asymmetriske, relasjoner der den ene parten eier større kunnskaper, livserfaringer, ferdigheter eller lignende, enn den andre? Da er det ikke det at den andre truer oss som er det ubehagelige, men det at den andres omtanke for oss også bidrar til å synliggjøre at den andre vet mer, kan mer, eller orker mer enn oss. Da er det også nærliggende – for å holde tråden i spørsmålet om det historiske versus det tidløse – å spørre seg om det er noe med tiden vi lever i som gjør at vi har mindre toleranse for slike asymmetriske relasjoner enn det tidligere tiders mennesker hadde. Det er morsomt å sitere Johannes Møllehaves utsagn: ”Det sies at visdom kommer med alderen, men jeg har også sett eksempler på at alderen kommer helt alene”. Dog; setter vi latteren i halsen om vi kommer opp i situasjoner som snarere preges av at ”de gamle fortsatt er eldst”?

*Dette bringer et annet, svært viktig spørsmål på bane: Om det er noe i disse analysene, innebærer det vel også en indirekte kritikk av den fenomenologiske metode? Om det er slik at gjenkjennelse er det eneste suksesskriterium, kan vi da risikere å gå glipp av sannheter som byr oss imot, som vi verken vil eller ønsker å kjenne oss igjen i, men som det ikke er mulig å finne via observatøruavhengige metoder? Og i fortsettelsen av denne argumentrekken: Om psykoanalysen i likhet med fenomenologien er en beskrivende vitenskap og arbeider med en metode som tar sitt utgangspunkt i erfaringen, vil ikke de innsiktene den bringer til torgs som innehar et særlig ubehagelig eller anstøtelig budskap om hvem vi er, være ekstra utsatt for å avvises?*

Fenomener som sadisme, misunnelse, begjær, destruktivitet, grådighet og hat vil etter det jeg kan se lett komme til å overses pga. denne sårbarheten ved metoden. En psykoanalytiker skal en gang ha kommet med følgende lakoniske utsagn: ”Alle er imot psykoanalysen, selv analytikerne!” Jeg mener at vedkommende treffer noe vesentlig her. Likevel synes det å være noe i oss som ofte overvinner ubehaget og motstanden, noe i oss med en sterk vilje til å forstå, til å utforske visse sider ved oss selv på tross av ubehaget som vekkes av disse innsiktene; en ubøyelig erkjennelsestrang som Bion kalte K og som er knyttet til et håp om at sannheten er mulig å leve med.

I det neste avsnittet vender jeg meg til noen fenomener som ligger i naturlig forlengelse av trusler og advarsler, nemlig forpliktelser, løfter og tilgivelse kontra tvang og totalitarisme.

### *Forpliktelser, løfter og tilgivelse kontra tvang og totalitarisme*

Ordet *løfte* har en mer positiv valør enn advarsel, men kanskje er de beslektet? Begge er rettet mot fremtiden: Mens advarselen i første rekke synes å sikte mot å avverge uheldige forløp, taler løftet oftest om noe godt og håpefullt. Hva med *forpliktelse*? Dette er et ord som ikke har hatt så god presse de senere år, men hva angår betydningen synes det å ligge nært inntil løftet. Kanskje skyldes rynkingen på nesen at forpliktelsen inneholder ordet *plikt* som en del av seg. Plikt får oss gjerne til å tenke på noe ufritt og ikke villet. Men kan plikten også være del av en villet handling og en form for løfte?

Hannah Arendt (1958/1996) hevder i *Vita Activa* at løftet og tilgivelsen er uomgjengelige mulighetsbetingelser for alt menneskelig samliv; uten at vi kan tilgi og gi løfter, vil det bli umulig å leve som frie personer i fellesskap med andre. *Tilgivelsen* skaper grobunn for å legge bak seg skader og sår som er forvoldte, og dermed å kunne se fremover. Den retter blikket tilbake for å gjøre det mulig å gå videre sammen. Jeg vender om litt tilbake til tilgivelsen. *Løftet* skaper muligheten for et fremtidig samliv i et fellesskap av frie individer. Slik sett ser Arendt tilgivelsen og løftet som nødvendige, men likevel frie handlinger<sup>82</sup>. Hun ser dem på bakgrunn av at mennesker er individer som er del av en pluralitet; forskjellige og frie. Derfor vil vi inngå i samspill som er uforutsigbare. Denne uforutsigbarheten er opplivende, men også skremmende. Uten den forutsigbarheten som løftet inngir, ville den vilkårligheten og uforutsigbarheten som pluraliteten av frie og unike individer innebærer, umuliggjort menneskelige fellesskap. På denne måten henger friheten og vår evne til å inngå forpliktelser sammen. I kontrast til dette setter hun det totalitære samfunn der det frie individs selvstendige tale og handling blir forsøkt kneblet og bundet. I det totalitære gis det ikke rom for individet, og dermed det uforutsigbare i menneskelige samspill. I det totalitære vil også tilgivelsen og løftet være overflødige, dette er fenomener som kun er gyldige på bakgrunn av mennesket som fritt og unikt. Om vi tenker oss forpliktelsen som en variant av løftet, blir det viktig å sondre mellom den tvangen eller plikten vi her fritt har pålagt oss selv, og den tvangen som påføres oss utenfra i det totalitære. Sett slik blir forpliktelsen og løftet ikke noe som står i motsetning til frihet, men noe som er frihetens medspiller og forutsetning. Jeg tenker meg at det totalitære er en form for mentalitet vi både kan finne i nasjoner, samfunn, små grupper, familier, parforhold og inne i det enkelte menneskes sinn. Og ditto med den mentaliteten som utgjøres av frihet, tilgivelse og løfter. Til slutt noen ord til om tilgivelsen:

Det er verdt å merke seg at det lille ordet unnskyld, når den som uttaler det virkelig mener det, når det kommer fra hjertet, at dette ordet kan endre historiens gang. Der det tidligere var vold, mistillit og tilsynelatende ingen utsikt til en bedre fremtid, kan det med ett åpnes opp en vei til fellesskap og muligheter der dette lille ordet blir uttalt og tatt vel imot. Arendt (1958/1996) dveler ved at det er noe forunderlig og gåtefullt ved den kraften som ligger i tilgivelsens mulighet. En mektig kraft som unndrar seg eierskap. Vi minnes Portias kjente tale i *Kjøpmannen fra Venedig* (Shakespeare, 1996):

The quality of mercy is not strain'd,  
It droppeth as the gentle rain from heaven  
Upon the place beneath: it is twice blessed;  
It blesseth him that gives and him that takes:  
'Tis mightiest in the mightiest; it becomes

Nåden kjenner ingen tvang,  
den drypper som et liflig regn fra himlen  
på marken under. Den velsigner dobbelt:  
velsigner ham som gir, og ham som får;  
og mektigst er den der hvor makt er størst;

<sup>82</sup> Arendts bidrag drøftes mer utdypende i et eget avsnitt i kapittel fire.

The crowned monarch better than his crown;  
 His sceptre shows the force of temporal power,  
 The attribute to awe and majesty,  
 Wherein doth sit the dread and fear of kings;  
 But mercy is above this sceptred sway,  
 It is enthroned in the heart of kings,  
 It is an attribute to God himself,  
 And earthly power doth then show likest God's  
 When mercy seasons justice.

den pryder kongen mer enn hans krone.  
 Hans scepter er et tegn på verdslig makt;  
 som inngir ærefrykt for kongens velde;  
 men over sceptret står nåden.  
 I kongehjerter har den reist sin trone;  
 den er Guds eget kjennetegn i verden,  
 og mest vil makt på jorden ligne Guds  
 når nåde går for rett.

(*The Merchant of Venice*, 4.1.182-195)

Likevel er det jo som om den makten som stenger for tilgivelsen også synes veldig og gåtefull. Elton John synger at *Sorry seems to be the hardest word*, teksten er Bernie Taupins. Og hvorfor skal det da være så vanskelig? Men det er jo det, det er vanskelig å si unnskyld og virkelig mene det. Det er vanskelig både for åtteåringer og for åttiåringer, for Albert Åberg som for Shylock og Antonio. Ja, Taupin har her formulert en livslov for oss: *Det er vanskelig å si unnskyld og å mene det*.

Denne vansken illustrerer etter mitt skjønn fint hvorfor vi trenger slike typer analyser som jeg prøver meg på her. Vi kan ikke ved hjelp av telling og veiing finne ut av hvorfor det er vanskelig å si unnskyld. Men Melanie Klein kan hjelpe oss til å forstå hvorfor. La meg prøve å vise hvordan, ved å anvende de analyseredskapene hun har gitt oss og som vi undersøkte i del 2. Med Klein kan vi formulere at det å si unnskyld og å mene det, er noe vi gjør fra en depressiv posisjon. Det innebærer at:

- Vi anerkjenner at den vi sier unnskyld til er en hel person, en vi kan se at har både gode og dårlige sider. Implisitt i dette ligger det at vi anerkjenner den appellen som utgår fra den andre i å ta vare på og å ha respekt for ham eller henne, det som Løgstrup (1956) beskriver som at vi har noe av den andres liv i våre hender. Vi anerkjenner at vi har et ansvar for hvordan vi er overfor andre.
- Vi erkjenner at vi også selv har både gode og dårlige sider. At vi gjorde vondt mot noen vi også ønsket å gjøre godt imot. At vi ikke er ufeilbarlige eller perfekte. Og i forlengelse av dette:
- Vi erkjenner at vi har gjort noe galt. Vi er i stand til å føle skyld og å angre det vi har påført den andre.
- Vi makter å ta den andres perspektiv, se det fra hans eller hennes side.
- Vi har håp om å kunne motta tilgivelse fra den vi sier unnskyld til. Den depressive posisjon er håpets posisjon, det å si unnskyld er forbundet med håp.

Men ofte klarer vi ikke å si unnskyld med hjertet, denne helt menneskelige streben tilhører den paranoid-schizoide posisjon og kan bl.a. innebære at:

- Vi ikke klarer å anerkjenne den andre som hel person. Gjennom spaltningsprosesser kan vedkommende komme til å fremstå i våre øyne som kun dårlig, ond eller verdiløs. Vi kjenner det igjen i forhold til hvordan vi ofte forholder oss til kjønn, hudfarge, etnisitet, osv.<sup>83</sup>.

<sup>83</sup> Om vi vender kort tilbake til *Kjøpmannen i Venedig*, viser vel Shakespeare oss at jøden Shylock blir et offer for dette.

- Vi ikke er i stand til å erkjenne egne bidrag, egen skyld. Skylden synes umulig å bære.
- Vi ikke anerkjenner den andres betydning for oss, og at vi selv kjenner ansvar, omtanke, medlidenhet eller begjær overfor vedkommende.

Alle disse tre punktene innebærer en form for benektning av realitet. Videre kan det innebære at:

- Vi har oppgitt håpet om å bli tilgitt.

Det er lite nytt i det jeg har skrevet her i forhold til drøftelsene i del 2. Men jeg ønsker å tydeliggjøre at viktige deler av Kleins bidrag har en slik allmenn karakter, de inneholder fenomenologiske analyser av våre mellommenneskelige vilkår.

### *Om kategoriseringen av fenomenene*

La meg igjen forsøke å ta et lite overblikk for å se hvor vi er kommet hen, og hvor vi skal: Fenomenbeskrivelsene i dette kapitlet er gruppert rundt gi og ta imot situasjonen, jeg har altså foreslått at gavegivingen står i sentrum for både de mellommenneskelige relasjoner og de indre objektrelasjonene. Fenomener som advarsler, trusler, forpliktelser, løfter, tilgivelse, tvang og totalitarisme anses altså alle å angi fenomenområder som er nært knyttet til dette, omtrent som veier vi vil komme til å ferdes på i landet *Gi og ta imot*. Vi kan også si at *avhengighet* og det nylig nevnte *tillit* kan fungere som retningsgivende for dette kapitlet. Beskrivelsene av gavegivingen tydeliggjør både vår gjensidige – men ikke alltid symmetriske – avhengighet av hverandre, hvordan våre liv griper inn i hverandre, og hvordan disse prosessene fordrer tillit. Jeg har også sortert fenomenene hengivenhet, lojalitet og underkastelse under dette området. De er tema for avsnittet som følger snart. Men la meg først filosofere litt over dette med universalier kontra det partikulære eller enkelttingene.

### *Ekskurs om Platon, universalier og begrepsrealisme*

Jeg mener at vi vanskelig kan klare oss uten en form for metafysisk tenkning som innbefatter det som kalles begrepsrealisme og universalier når vi nærmer oss visse forhold ved det særegent menneskelige. Ofte trekkes det frem eksempler som farger og den berømte hesten når man diskuterer spørsmålet om universalier. Jeg vil hevde at tenkningen om begrepsrealisme og universalier snarere kommer særskilt godt til anvendelse – ja, er uunnværlige – overfor slike abstrakte fenomener som jeg drøfter her; trusler, advarsler, forpliktelser, løfter og tilgivelse. Sokrates og Platon sies å være de første filosofene innenfor den vestlige tradisjonen som for alvor i sin tenkning befattet seg med det særegent menneskelige. Mange av Platons dialoger har gjennom tradisjonen også fått heftet ved seg betegnelser som viser at slike fenomener som angår det menneskelige er i sentrum for hans interesse. La meg gi noen eksempler for å illustrere dette poenget: *Euthyfron* – om fromhet, *Laches* – om mot, *Lysis* – om vennskap, *Charmides* – om selvbeherskelse, *Staten* – om rettferdighet, *Symposion* – om det gode, *Faidros* – om elskov.

Platon levde fra 427 til 347 f.Kr. Han kom fra en aristokratisk atensk familie, og med denne bakgrunnen ble det forventet av ham at han valgte politikken som karrierevei. Men Platons vei skulle bli en annen, mye takket være vennskapet med den ca. 40 år eldre filosofen Sokrates. Da Sokrates, som Platon holdt for å være den viseste og mest rettskafne i sin samtid, av det athenske

demokrati ble dømt til døden, medførte dette en avgjørende brist i Platons tillit til det politiske liv og det gryende demokrati. Hvorfor vie sitt liv til et politisk system som kunne dømme den beste medborger, og dertil en uskyldig mann, til døden? Platon ble filosof som sitt forbilde, og man antar at han startet sin filosofiske virksomhet i tiden noe før Sokrates' død, i 399 f.Kr. Med Sokrates og Platon tok filosofien en ny vending; en vending fra det naturfilosofiske og spørsmålet rundt alle tings opphav, til problemet om det menneskelige. De samtidige sofister, omreisende lærere i talekunst og politikk – ofte utsatt for Platons skarpe kritikk – bidro nok også til denne vendingen henimot det menneskelige. Platons foretrukne skriftlige form blir dialogen, og vi har bevart ca. 26 slike fra Platons hånd. I de fleste av dialogene er Sokrates hovedpersonen og den som driver tenkingen frem gjennom å stille sine samtalepartnere presise og krevende spørsmål, spørsmål som ofte viser de samtalende at emnet for dagen var mer komplekst enn det så ut til ved første øyekast. La oss se på et typisk eksempel på hvordan dette kan arte seg. Vi går til den tidlige og korte dialogen *Laches*, som handler om mot. Samtalen starter med at noen av deltagerne spør seg om det er bra å lære de unge fektekunst. De samtalende, blant dem inngår to feltherrer, fører argumenter for og imot fektekunsten i marken, inntil Sokrates spør hva man vil oppnå med dette? Han foreslår selv: en god sjel – dygd – for de unge. Dette blir bifalt av de andre, men Sokrates spør da; bør vi ikke så avklare hva dygd er? Jo, selvfølgelig, repliserer Laches. Sokrates foreslår imidlertid å avgrense undersøkelsen noe, hele dygdskomplekset blir for omfattende, la oss velge en del, la oss velge å undersøke hva mot er, sier han. Her skal vi gå inn i samtalen.

Sokrates: (...) Forsøk da å si som jeg sa: hva mot er.

Laches: Ved Zeus, Sokrates, – det er ikke vanskelig å si. Den mann som ikke flykter, men ønsker å bli på sin plass i rekken og forsvare seg mot fienden, han kan du være viss på er modig.

Sokrates: Det har du for så vidt rett i, Laches. Men det er vel min feil, – jeg har ikke uttrykt meg klart, – når du svarer på noe annet enn det som jeg siktet til med mitt spørsmål.

Laches: Hva mener du, Sokrates?

Sokrates: Jeg skal forklare deg, om jeg kan. – Den mann som du nevner, han som blir på sin plass i rekken og kjemper mot fienden, er ganske riktig modig.

Laches: Ja, det vil jeg påstå.

Sokrates: Jeg også. Men hva er så han, som bekjemper fienden under flukt, og ikke på plass?

Laches: Hvordan under flukt?

Sokrates: Slik som gjerne skytene sies å kjempe like godt under flukt som under forfølgelse. Og slik Homer engang lovsynger Aineas' hester: ”rivende hurtig, snart hit snart dit”, sier han, forstår de seg på ”å forfølge og undfly”. Ja, han hylder Aineas personlig med henblikk herpå, for kunnskap i frykt og flukt; Aineas er, sier Homer, en ”frykt og flukt-inngyder”.

Laches: Ja, og med rette, Sokrates. For bemerkningen gjelder stridsvogner. Og du taler om skytenes rytteri. Rytteriet kjemper ganske riktig slik, men fotfolket gjør som *jeg* sier.

Sokrates: Unntagen spartanerne vel, Laches. Man sier jo at da spartanerne under slaget ved Plataia støtte på vidjeskjoldbærerene, ønsket de ikke å holde stand i rekken og kjempe mot dem, men de flyktet. Og da så persernes rekker ble oppløst, bøyet de unna i kamp, likesom rytterne, og vant på den måtet slaget.

Laches: Sant nok.

Sokrates: Der har vi det som jeg nettopp sa: at jeg selv var skyld i ditt utilfredsstillende svar fordi jeg spurte klosset. For det jeg ville lære å kjenne av deg, var de modige ikke bare blant fotfolkene, men også i rytteriet og i alle militære avdelinger, og de modige ikke bare i det militære, men også overfor farene på havet, samt alle de modige overfor sykdom og fattigdom eller også overfor offentligheten, og videre ikke bare folk som er modige overfor frykt og smerter, men også de som kjemper tappert overfor lyster og begjær, både holder stand og bøyer unna; for også blant disse siste, Laches, finnes folk som er modige.

Laches: Ja, i høy grad, Sokrates.

Sokrates: Så modige er altså alle disse, bare noen besitter mot i lyst og smerte, noen i begjær og noen i frykt – mens andre under samme forhold besitter feighet.

Laches: Nettopp.

Sokrates: Hva disse to fenomener hvert især *er*, spurte jeg om. Så forsøk nu å si på ny om ”mot”: i kraft av det værende hva, det i alle disse forhold er det samme. Eller forstår du ennå ikke helt hva jeg mener?

Laches: Nei, ikke ganske.

Sokrates: Vel, jeg mener følgende. Sett for eksempel at noen spurte oss om fenomenet ”hurtighet”, hva det vel *er*, der det møter oss i løp og i kitharspill, når vi taler og i mangt annet, ja vi har dette fenomen så å si i alt som er verdt å regne opp, i hendenes og føttenes og munnenes virksomheter, i stemmens og i tankens. Eller mener du ikke også det?

Laches: Jo visst.

Sokrates: Spurte man meg så: ”Sokrates, hva mener du med dét, som du i alle disse tilfeller gir navn av å være ”hurtighet”?” – da ville jeg svare, at evnen til å utføre meget på kort tid kaller jeg ”hurtighet” – både angående stemme og løp og alt annet.

Laches: Ja, du har rett.

Sokrates: Så prøv da også du, Laches, å bestemme motet på samme måte: hvilken den egenskap er, som er den samme i lyst og i smerte og i alle de forhold som vi nu sa den var i, ”mot” som den kalles.

Laches: Vel, jeg skulle tro den er en slags *sjelens standhaftighet* – om det gjelder å bestemme det naturlige ved dem alle. (Platon, 1963, ss. 71-74/ 190e-192b)

Vi går ut av dialogen her, selv om samtalen fortsetter. Sokrates viser Laches det problematiske ved denne nye definisjonen på mot. Nye forsøk blir prøvd ut, og i sin tur avvist. De samtalende lykkes ikke i å vise hva mot i seg selv er idet dialogen når sin ende. Likevel må vi si at vi er klokere enn da dialogen startet. Hvorfor? Vi kan anlegge mange perspektiver bare på det lille avsnittet som her er referert. Mitt vil være som følger: Sokrates spør Laches hva mot er i seg selv, og i strevet med å finne et svar lar Platon oss oppdage at det slett ikke er lett å med ord innkretse og si utvetydig hva et slikt hverdagslig fenomen, og dertil en realitet, i seg selv *er*. I Platons videre filosofi er det mulig å se på læren om ideene, eller formlæren, som et forsøk på å gi svar til spørsmålene som stilles om væren og vår kunnskap om den i de tidlige dialogene.

Platon kalles begrepsrealist. Det siterte avsnittet gir en antydning om hvorfor. Samtalen mellom Laches og Sokrates kan sies å være typisk for Platons dialoger, de er ofte forsøk på begrepsavklaringer. Samtalen synliggjør at begrepet mot viser til en realitet det er vanskelig å innkretse. Platon sier etter hvert i sin filosofi at begrepet mot viser til et universalie, *motet* i seg selv. Han hevder at det så å si er ulike grader av mot, fra fenomenet i sin rene form – ja, som ren form eller ide, *eidōs*. Videre har vi vår opplevelse av mot, eksempler på mot (for eksempel de Laches viste til), levende fortellinger om mot og bleke avskygninger. Dette illustreres på ulike vis i de såkalte linje- og hulelignelser. Motet i sin rene form synes umulig for mennesket å gripe. Mon tro om dette er grunnen til at Laches, som så mange av de tidlige dialoger, slutter uten at man har funnet svar på spørsmålet man stilte i starten.

I kontrast til begrepsrealismen og tenkningen om universalier, står det som kalles nominalisme, av *nomen*, navn. Nominalistene avviser tanken om universalier, det fins bare enkeltting, partikularia, og disse benevnes fra gang til gang. At ett ord kan passe på mange enkeltting er kun uttrykk for konvensjon og klassifisering; mange partikularia kan tilordnes en felles klasse av ting eller fenomener. At nominalistiske tenkemåter i dag nyter stor anseelse og har betydelig innflytelse, mens begrepsrealismen og tenkningen om universalier er ditto skjøvet i bakgrunnen, skyldes neppe at nominalistene har de beste filosofiske argumentene. Nei, for å forstå denne tendensen tror jeg vi må gå idehistorisk til verks og se på hvordan nominalismen passet som hånd i hanske til en positivistisk, anti-metafysisk metode som vokste frem i moderniteten og som i vitenskapene har gitt



oss så mange verdifulle resultater. På denne måten har disse tankeformene etter det jeg kan se kommet til å inneha et slags modellmonopol for hvordan vi tenker om virkeligheten – når vi ikke tenker oss så nøye om. Jeg mener at denne innflytelsen ikke først og fremst har gjort seg gjeldende gjennom saklig argumentasjon, men mer gjennom noe i den moderne livsfølelse og språkføring; det Stein Mehren (1980) kaller ”tanker som tenker seg selv overalt” og Hans-Jørgen Schanz (1999) *selvfølgeligheter*. Om en slik tankemåte, som kan ha mye for seg på mange av livets områder, blir enerådende, vil det kunne ha dramatiske konsekvenser for våre muligheter til å utforske og forholde oss til virkeligheten. Jeg utdyper disse perspektivene videre i kapittel 4.

Jeg mener altså at radikale nominalister får et problem overfor mange av de fenomenene jeg drøfter i denne delen. Ta bare begrepet *menneskelivet*: Dette blir etter mitt skjønn et ord uten innhold om vi er kompromissløse nominalister<sup>84</sup>. Som begrepsrealister kan vi derimot si at menneskelivet fins, og at dette fenomenet gis eller inneholder visse forutsetninger eller strukturer, og at vi her er i gang med å drøfte noen av disse forutsetningene, strukturene eller relasjonene i analyser som dem av trusler kontra advarsler. Vi tilordner da trusselen og advarselen ontologisk status; disse fenomenene er, og de er høyst virksomme i menneskelivet, i våre samliv og i våre samspill.

Før jeg avslutter dette ekskurset, vil jeg koste på meg et eksempel til på hvordan Platons tenkning ikke minst er en tenkning om det mentale, det som vi ikke kan se eller ta på, det vi ikke kan telle, måle eller veie. Vi går til dialogen *Faidon* der Sokrates sitter i fengselet og venter på å måtte tømme giftbegeret. Han får besøk av nære venner, og det tar ikke lang tid før samtalen dreier inn på kjente tema. Etter en stund forteller Sokrates om sin vei fra naturfilosofien til en filosofi om det menneskelige. Vi går inn et stykke ut i denne spennende beretningen.

Men, min venn, eg vart fort styrta ned frå mi høgfløygdde von da eg heldt fram med lesinga og fekk sjå at mannen korkje nytta forstanden til noko eller kom med årsaker til å ordne tinga [i engelsk oversettelse: made no use of Mind, nor gave it any responsibility of things], men kom dragande med luft og eter og vatn og mykje anna i hytt og ver. Og eg tykte det var om lag på same måten med han som med ein som seier at Sokrates gjer alt det han gjer med forstanden, men som så, når han skal rekne opp årsakene til kvar og ein av handlingane mine, først seier at eg sit her no [henspiller på hvorfor Sokrates ikke har rømt fra fengselet, noe som kunne latt seg gjøre] av di eg er sett saman av bein og sener. Beina er harde og har ledd som held dei skilde, senene er slik at dei lar seg strammast og slakkast og dei ligg kring beina saman med kjøt og hud som held dei saman. Og når no beina rører seg ledug i leddbanda sine og senene strammast og slakkast, gjer dei at eg kan bøye lemene mine, og det er årsaka til at eg sit her med krøkte bein. Og til samtalen min med dykk ville han nemne andre slike årsaker og skulde på røyst og luftstraumar og høyrsel og tallaustr anna slikt, men ikkje bry seg med å nemne dei verkelege årsakene, som er desse: Atenarane har funne at det var best for meg å sitje her; det var rettast å bli verande og ta mi straff, kva dei enn dømde meg til. For desse senene og beina ville nok for lenge sidan ha vore i Megara og Boitia – ved hunden ville dei det, førte dit av **ei meining** om kva som var best – hadde ikkje eg trudd at det var rettare og betre å vere her og ta mi straff, kva staten baud meg, heller enn å fly og rømme unna. Å kalle slikt for årsaker er reint bort i veggene. Om nokon svara til det at eg nok ikkje kunne gjere det eg ville utan eg hadde bein og sener og anna slikt, ville han ha heilt rett. Men å seie at det er derfor eg gjer det eg gjer, og at eg handlar med forstand og ikkje fordi eg vel det eg meiner er best, det ville vere for stort lettsinn med ord. Den som talar slik, er ikkje i stand til å skilje mellom det som er ei årsak, og det som gjer at årsaka i det heile kan vere ei årsak. (Platon, 1973, ss. 126-127/ 98b-99b, min uth. i tykke typer og mine kommentarer i klammeparentes)

<sup>84</sup> En nominalist vil selvsagt imøtegå denne innvendingen på mange fronter, det vil føre for vidt å gå inn i den argumenttrekken. For en oversikt over ulike typer nominalismer og realismer, se for eksempel Armstrong (1989).

Jeg håper det fremgår hvordan Platons dialoger har vært et viktig forelegg for de fenomenbeskrivelsene jeg forsøker meg på i denne delen. I kapittel fire vil jeg presentere en rekke filosofer fra vår egen tid – de fleste med nær tilknytning til fenomenologien – hvis tenkning også har tjent som inspirasjon og veiledning for disse beskrivelsene.

### *Hengivenhet, lojalitet, underkastelse*

Det interessante med begrepsparet hengivenhet kontra underkastelse, er etter mitt skjønn at det i likhet med trussel og advarsel er fenomener som ofte forveksles og som har lett for å gli over i hverandre. Kanskje er ordet lojalitet også et prov på det, det synes å ha et janusansikt som vekselvis vender seg henimot hengivenheten og underkastelsen. Meltzer har vært opptatt av disse distinksjonene og nevner dem flere steder, men mest *en passant*. Om vi analyserer disse begrepene ut fra temakrets en, kan det se slik ut:

- Hengivenhet er ofte grunnet i en spontan beundring eller kjærlighet. Den er således fri, og den har kanskje mindre grad av bestandighet enn for eksempel lojaliteten. Men bare kanskje, for det finnes en hengivenhet som eier en egen tyngde, en hengivenhet som har utviklet seg over tid, som krever tid for å modnes, og som derfor yter større motstand mot skuffelser og motgang. Dette er en hengivenhet mer i slekt med den varige kjærligheten enn den flyktige forelskelsen. Forstått slik er det et spenn innenfor begrepet hengivelse fra noe som er relativt flyktig og ustadig, til noe som er langt mer stabilt og varig. Felles er imidlertid fraværet av tvang og ytre styrthet.
- Underkastelsen er basert på at man avgir egen frihet og initiativ, man ilegger seg den andres tvang. En slik tvang og ufrihet utelukker den kjærligheten og åpenheten som hengivenheten bunner i. Men den kan også ha et visst element av frihet idet den har karakter av kontraktsinngåelse; i disse formene vil det ligge implisitt eller eksplisitt begrensninger for hva partene kan forvente av hverandre. Om noen bryter kontrakten kan den oppheves og eventuelt reforhandles. På dette viset har underkastelsen en viss forutsigbarhet som gevinst i tillegg til ansvarsfraskrivelsen. Men dette er en merkelig frihet, for den er tuftet på omfattende tvang. Og ofte er den illusorisk, fordi man vil oppleve at bordet fanger.

Vi ser at vi her nærmer oss dynamikken i sadomasochistiske relasjoner. Men kanskje er det først når vi vender oss til ordet lojalitet at dette blir virkelig interessant. Jeg hevdet ovenfor at lojalitet er et ord som kan helle både henimot hengivenheten og henimot underkastelsen. Jeg tror det er riktig å si at der lojaliteten er i slekt med hengivenheten, der er den ispedd en god dose av forpliktelsen; den er kanskje mindre lunefull enn den hengivelsen som har et flyktig preg, den som slekter på beundringen. Men den er neppe mer varig enn den hengivelsen som eier en egen varighet og tyngde. Her kan det oppstå forvirring med hensyn til lojalitetens slektskap med underkastelsen. For hvor går grensen på den ene side mellom en lojalitet tuftet på begeistring og beundring parret med en vilje til å forplikte seg og holde ut, og på den annen side overgangen til den lojaliteten som mer er et uttrykk for et underskudd på frihet, for press om å avgi makt, eller en lojalitet som er et uttrykk for manglende mot til å våge å være uenig, til å stå for det en selv mener er rett? Fordi lojaliteten har dette janusansiktet, kan den siden som vender henimot beundringen komme til å bli et alibi eller et dekke for den som peker henimot underkastelsen. Eller mer uskyldig; vi kan forveksle de to. Dette berører vår andre temakrets: For ikke å forveksle disse to sidene ved lojaliteten, kreves det av oss det mentale arbeid som Bion kaller tenking. Det krever at vi kjenner etter hvilke følelser som dominerer og tenker gjennom hva dette innebærer. Vi kan ikke forlite oss på ytre kjennetegn eller maler.

Det jeg i mindre grad har berørt i analysen ovenfor, er hvordan hengivenheten og den siden ved lojaliteten som er i slekt med denne, bygger på tillit til den man er hengiven og lojal overfor. Om tilliten misbrukes, kan hengivenheten vendes til skuffelse, da kan lojaliteten vendes mot underkastelsen eller det kan oppstå brudd.

Vi er nå inne i en stim av begrepspar som ofte dukker opp hos Meltzer. Dette indikerer at disse distinksjonene er viktige for ham. Om vi leter videre i Meltzers tekster etter begrepspar som han har pekt ut for oss, og som man blir nysgjerrige på under lesningen av hans tekster, kommer vi til duoen kommunikasjon og kjøpslåing.

### *Kommunikasjon versus kjøpslåing. Kort om oppriktighet*

Om nøkkelen til å skille mellom trusler og advarsler er frihet, er det kanskje *oppriktighet* som best hjelper oss å sondre mellom kommunikasjon og kjøpslåing. I Meltzers optikk blir kommunikasjon et sterkt positivt ladet begrep fordi han forstår det slik at det her foreligger et møte mellom subjekter som er oppriktige overfor hverandre, som sier det de mener og mener det de sier, og som er åpne for å leve seg inn i den andres synspunkter og situasjon. Dette i sterk kontrast til fenomenet kjøpslåing der møtet med den andre blir som å sitte ved et forhandlingsbord der man på forhånd har satt seg klare mål for hva man vil oppnå. Sannhetssøking og oppriktighet settes til side for å kunne nå disse målene i det som betegnende nok ofte kalles for hestehandling. I denne formen for samhandling er det heller ingen vilje til virkelig å lytte til den andres synspunkter og til dermed å kunne lære noe nytt som kan utvide kunnskapene om verden og en selv, slik det er i ekte kommunikative forsøk.

Om vi på bakgrunn av disse distinksjonene ser oss rundt i det offentlige rom og spør: Hvor mye av den offentlige samtalen kan karakteriseres som kommunikasjon? Hva må snarere gjelde som kjøpslåing? Vil ikke svaret være at en stor del av samfunnsdebatten, politiske drøftinger og viktige beslutningsprosesser overveiende er preget av kjøpslåing snarere enn av kommunikasjon? Og i forlengelsen av en slik konstatering: Er det egentlig mulig å forhandle seg frem til sannheten? I grunnen peker Meltzer her på et alvorlig problem i våre demokratier, et problem som det ikke er lett å se en god løsning på.

Temaet oppriktighet er med dette anslått, det er sentralt i Meltzers verk. Allerede i 1971 skrev han en hundre siders monografi med tittelen *Sincerity* (Meltzer, 1971a). Dette verket forble upublisert inntil samlevolumet med tittelen *Sincerity and other works* (Meltzer, 1994) ble utgitt i 1994. I essayet tar han utgangspunkt i tre skuespill av Harold Pinter; *The Dwarfs*, *The Birthday Party* og *The Homecoming*. Meltzer foreslår at Pinter her på en intuitiv måte har grepet og presist beskrevet vesentlige deler av den indre verdens geografi, og da særskilt sentrert rundt temaet oppriktighet og dets motsetninger. En grundig gjennomgang av essayet og Pinters skuespill skal ikke forsøkes her. Jeg vil vende tilbake til temaet oppriktighet i del 4, fordi det hos Meltzer er så nært knyttet til forståelsen av den indre verdens geografi og muligheten for å etablere tillitsfulle objektrelasjoner. Her ønsket jeg bare å slå fast som kortest noe vi alle vet; at oppriktighet er et grunnleggende fenomen hva angår mellommenneskelige samspill og samliv. Jeg foreslo i del 2, s. 80, følgende livslov som det er på sin plass å ta opp igjen her: *Intime relasjoner næres av oppriktighet*.

Temaet for det neste kapitlet er dermed slått an.

## Kapittel 2. Møtet mellom mann og kvinne er kreativt og vakkert

### *Innledning*

Om babyen som ligger ved mors bryst er et sinnbilde på temaet i det første kapitlet om gaven, beveger vi oss i dette kapitlet over til den voksne seksualiteten og det Money-Kyrle (1971, s. 443) poetisk betegner som *a supremely creative act*. Dette er også området for ødipalsituasjonen og dermed det den franske psykoanalytiker Janine Chasseguet-Smirgel (1985, s. 2) benevner de doble grenser; grensene mellom generasjonene og kjønnene. Dette om det ødipale har jeg beskrevet flere steder i avhandlingen. La meg bare kort oppsummere noen av konklusjonene og la dem tjene som et bakteppe for dette kapitlet: Dels kan det handle om hvorvidt barnet – og barnet i den voksne – kan ha en kapasitet til å se foreldrenes møte som noe godt og kreativt selv om det er utelukket fra det. Dels kan det handle om hvordan seksualiteten utfordrer en til å måtte forholde seg til forskjeller og til at den andre ikke kan kontrolleres. Ofte vil vi iverksette ulike former for makt, tvang og kontroll i forsøk på å oppheve denne uforutsigbarheten. Men dette forandrer selve fenomenets karakter; satt opp på en livslovsformel: *Du kan ikke kile deg selv!*

Som i kapittel 1 ser jeg for meg at de fenomenbeskrivelsene som nå følger alle kan grupperes rundt det jeg her har skissert om ødipalkonstellasjonen og foreldresamleiet. Jeg har valgt ut følgende fenomener: bluferdighet, snerperi og skamløshet; vold som grenseoverskridelse; det private kontra det hemmelige; patos og sentimentalitet; kunst versus pornografi; kunst versus mote.

### *Bluferdighet og snerperi*

Løgstrup (1961/1995) har analysert dette begrepsparet på en interessant måte. I stedet for å redegjøre for hans drøfting, vil jeg la meg inspirere av den. Jeg vil starte med et litterært eksempel. Jeg tenker på fortellingen om *Kvinnen som kledte seg naken for sin elskede*, av Jan Wiese (1990). Kort gjenfortalt handler historien om en kvinne som opplever at mannen hun elsker ignorerer henne. I sin fortvilelse velger hun å kle seg naken fremfor ham på landsbyens torv i alles påsyn. Endelig forstår han hvor høyt og med hvilket alvor hun elsker ham, og han gjengjelder hennes kjærlighet. Blant dem som bivåner opptrinnet er meningene delte: Er kvinnens handling skamløs eller ærbar? Målt med konvensjonelle mål kan man neppe si at det å ta av seg alle klærne på torvet på blanke formiddagen er et typisk uttrykk for bluferdighet. Men det er nettopp poenget, vi kan ikke lite på regler eller andre former for mekaniske innretninger når det gjelder slike ting som kjærlighet, når det handler om bluferdighet versus snerperi: Vi må lytte til hva hjertet vårt forteller oss. Da kan vi komme til den slutningen at kvinnens handling var dypt bluferdig! Å derimot bedømme den som skamløs, er sannsynligvis et uttrykk for snerperi! I snerperiet holder vi fast på konvensjonelle regler uten å ha gehør for hva det spesifikke i situasjonen innebærer.

La meg prøve å utdype denne forskjellen gjennom å anvende analyseredskaper fra min andre temakrets; det med stedet der mening skapes og vår evne til å danne og anvende våre egne, originale symboler til forskjell fra å bruke ferdige tegn. Slik jeg har beskrevet dette over har den som vurderer kvinnens handling som bluferdig, åpnet seg opp for det følelsesmessige i hendelsen, han har latt det emosjonelle virke på seg, og deretter tenkt igjennom det erfarte og laget seg en bedømming av situasjonen. Vedkommende har lært av erfaring; med Bions tøysealgebra har vi en K og L. Om man derimot bare lærer om noe, her; å anvende konvensjoner i bedømmingen av situasjonen, lar man ikke hendelsen virke på seg emosjonelt, man tar den ikke inn, men forlitter seg på ferdige løsninger. Her blir snerperiet et uttrykk for -K og -L, det blir bornerthet. Nå kunne man imidlertid se for seg at unge mennesker i denne lille landsbyen etter dette fikk for vane å deklare

sin kjærlighet på denne måten, det ble manér og allment akseptert som uttrykk for en kjærlighetserklæring. Da ville handlingen kunne skifte fra å tilhøre det symbolske nivå til å bli et konvensjonelt tegn. Det å kle seg naken ville ikke nødvendigvis kreve den samme emosjonelle innlevelsen, originaliteten og motet som kvinnen i fortellingen utviste, idet dette har blitt et standard tegn på det å erklære seg. Men denne ”tegnifiseringen” av symbolet har også en annen virkning: Den som handlingen er rettet mot – den utkårede – vil kunne ha større grad til å tvile på beilerens oppriktighet: Kommer dette fra hjertet?

Her er det igjen tid for å ta et skritt tilbake for å spørre seg: Er dette gjenkjennbart? Forbindes ordet bluferdighet med det innholdet jeg tillegger det her, et innhold som tilkjenner ordet en ganske entydig positiv verdi? Det er vel nærliggende å tenke seg at dette kan virke fremmed på mange. Ja, at ordet bluferdighet snarere har en lett komisk klang i dag og for mange kanskje er glemt, et ord man ikke bruker. For de som ennå husker, vil bluferdighet kanskje assosieres til en litt veik seksualredsel luktende av bedehus og møllkuler, det vil slett ikke være noe honnørord. Hvorfor bryte med dette som jeg antar vil være en nærmest gjengs opplevelse av dette ordets innhold og mening, noe som er særskilt risikabelt all den tid jeg er avhengig av at det jeg skriver om vekker gjenkjennelse? Svaret på det henger sammen med en tanke om at dette ordet har blitt gjenstand for en forandring i meningsinnhold som ikke er tilfeldig, det kommer jeg til om litt. Jeg mener altså at ordet bluferdighet er tømt for et mer opprinnelig, og overveiende positivt, meningsinnhold, og at dette innholdet kanskje ikke ennå har funnet veien til et nytt ord som kan erstatte det gamle. En indikasjon på at dette kan ha noe for seg, finner vi i den språklige nydannelsen *god skam*, som jeg er usikker på om er særlig vellykket. Kanskje vil det være bedre å rehabilitere ordet bluferdighet, om det er mulig, språket tar sine egne veier.

Men hva med tanken om at det ikke er tilfeldig at ordet bluferdighet har lidd slik en vanskjebne, at det for tiden vansmekter i ordenes Hades? Kan det tenkes at det er psykologiske grunner til at et slikt ord eroderes, forfalskes og miskjennes inntil det uten verken kraft eller verdighet kastes på historiens søppeldynge? Jeg vil snart drøfte ordet patetisk og hevde at det har lidd en liknende skjebne som den stakkars bluferdigheten, og at denne bevegelsen i språkbruken vår kan ses som et uttrykk for den estetiske konflikten. For å foregripe litt, tenker jeg meg at det har å gjøre med at det er noe i innholdet, noe i den følelsesmessige meningen som disse ordene rommer, som vi strever med å forholde oss til. Dette *noe* som er vanskelig for oss, har med skjønnhet, lidenskap, risiko og sårbarhet å gjøre – slik jeg prøvde å vise i eksemplet med kvinnen som kledde seg naken for sin elskede. Å forandre ordene blir som å skyte budbringeren; fenomenene består, men det er vanskeligere å få øye på dem når vi har ødelagt de redskapene – ordene – som kunne hjulpet oss i å se dem.

La meg så vende tilbake til snerperiet og bluferdigheten – med bluferdigheten intakt, så å si. Ja, om vi tenker oss at ordet fremdeles kan ha noe å gi og at vi stiller det opp i kontrast til snerperiet, da kan analysen se slik ut i forhold til vår første temakrets:

**Bluferdighet:** Betegner en holdning som anerkjenner seksualiteten, men så å si *sotto voce*, litt forsiktig prøvende og ynglingeaktig. Bluferdigheten er livsbejaende, men ikke med fulle basuner. Den verner om seksualiteten som en påskjønnning av dens verdi, men den gjør det ikke uten av og til å rødme. Den er snerperiets og skamløshetens motstykke. Skamløsheten ser vi på i avsnittet under.

**Snerperiet:** Dette ordet gjør det lettere for oss å se bluferdighetens gode sider, for i motsetning til bluferdigheten har seksualiteten for snerperiet blitt noe som må holdes i tømme, kontrolleres, om ikke bent frem motarbeides. Å motarbeide seksualiteten er i grunnen å forsøke å hindre livets skapende krefter, og denne mentaliteten vil medføre at man må lite på konvensjoner og regler for å skille mellom bluferdighet og skamløshet. Som i eksemplet med Wieses fortelling vil man da ofte dømme feil. Fordi livets skapende krefter vedvarende bringer frem noe nytt og uventet, vil

snerperiet alltid være på etterskudd, i villrede om hva dette nye egentlig innebærer. At dette er noe de fleste mennesker strever med, det har kunsthistorien lært oss. Hvor ofte har ikke den kunstner som virkelig har skapt noe nytt og estetisk kraftfullt, blitt møtt med uforstand og mishagsytringer. Det er som om kraften og det nyskapende i kunstverket bringer frem snerperiet hos selv den mest fordomsfrie.

Vi nærmer oss her distinksjonen mellom pornografi og kunst, noe Meltzer har skrevet om og som vi vil se nærmere på om litt. La meg først prøve ut bluferdigheten og snerperiet i forhold til min tredje temakrets og mot Money-Kyrles andre fact of life: Foreldresamleiet er godt, the supremely creative act.

Mens den bluferdige har dannet seg – eller kanskje snarere; er i ferd med å danne seg – et slikt indre, ubevisst bilde av et skjønt og hengivent møte mellom kjønnene, vil den snerpete aldri kjenne igjen et slikt møte om det så spilte seg ut fremfor nesen hans, men alltid se noe annet. Med snerperibrillene på blir selv den skjønneste kjærlighetshandling tvilsom og skitten. Likevel er det som om vi aner at under den stive hinnen av snerperi, befinner det seg en type sorg eller forvirring rundt disse livets kjensgjerninger. Det er nærliggende å tenke seg at snerperiet taler om gamle og store skuffelser som i den grad har surnet at de har gått i ledtog med misunnelsen. Slik sett er snerperiet en sorg på avveie. Kanskje det kun er sorgens tårer som er i stand til å bryte snerperiets stivnede hinne? Dette gir oss anledning til å oppstille følgende analyse: Idet denne sorgen eller skuffelsen på avveie allierer seg med misunnelsen, blir den til snerperi. Men allierer den seg med den maniske benektning, får vi skamløshet. Det vil jeg se nærmere på i det følgende avsnittet.

### *Bluferdighet versus skamløshet*

Om vi ser for oss billedlig at bluferdigheten er under press fra snerperiet på sin høyre side, vil vi ha skamløsheten på dens venstre flanke. Kanskje må skamløsheten sies å ha en viktig finger med i spillet hva gjelder bluferdighetens dårlige stilling for tiden: Den vil nemlig alltid hårdnakket pukke på at ethvert ekte uttrykk for bluferdighet bare er snerperi og trangsynthet. For skamløsheten vil bluferdigheten alltid fremstå som prippen, latterlig og veik, den har som sitt grunnleggende premiss at grenser ikke finnes, og følgelig heller ikke må vernes om. Men kanskje aner også skamløsheten at denne benektningen av grensenes realitet er løgn: For er det ikke sannsynlig at skamløsheten selv er et resultat av grenser som er krenket og misaktet?

Dette bringer meg til mitt neste avsnitt som omhandler vold som grensekrenkelse. Jeg har satt det inn her fordi de eksemplene jeg har valgt ligger nær seksualitetens område, men som man vil se berører det alle tre livsområder.

### *Vold som grenseoverskridelse*

Jeg vil i dette avsnittet om vold og grenser la noen av Meltzers tanker om disse temaene danne utgangspunkt for egne refleksjoner. Jeg vil videre tillate meg å pendle mellom allmenne betraktninger og mer spesifikt psykoanalytiske, og således foregripe noe av tematikken i del 4. Meltzer (Meltzer & Williams, 1988) foreslår å anse vold som en form for grenseoverskridelse. For at denne synsmåten skal gi mening, peker han på noen premisser vi må ha med oss som grunnlag for forståelsen; det gjelder distinksjonene i begrepsparene protomentalitet/mentalitet, symboler/tegn, samt Bions ide om at det vi ikke klarer å gjøre til gjenstand for tenking tenderer mot å bli handlet ut, bl.a. i form av vold. (se del 1, s. 23) Jeg vil utdype hva han mener med disse forutsetningene underveis.

Når det er tale om grenser tenker vi gjerne på kroppen og sansene. Samtidig blir det her tydelig for oss at vi kan snakke dels om den kroppen som tilhører et univers av mening og mentalitet, dels kan vi omtale den i en mer avfortryllet fasong. Dog, uten at vi har med oss kroppen i den første betydningen, gir Meltzers forslag lite mening. Hvorfor? Før jeg prøver å forklare det, la oss se på noen nærliggende eksempler i forhold til kropp og grenser, de er dels Meltzers (sst., ss. 67-68), dels mine egne.

Vi dekker til huden med klær og vil stort sett kjenne oss blottet med lite klær på, med mindre vi er på stranden en varm sommerdag. Vi ønsker å kle oss om, stelle oss og gå på toalettet bak låste dører. Vi foretrekker stort sett at andre ikke kommer oss særskilt nærmere enn en halvmeter, med mindre det er noen vi kjenner godt og er glade i og trygge på. Hvis en fremmed kommer nærmere enn dette, kan vi kjenne det ubehagelig eller bent frem truende, og vi rygger uvilkarlig litt tilbake. Også høye lyder, sterke lukter og visse synsinntrykk kan vi kjenne som påtrengende. Eksempler kan være høy musikk (av en type vi misliker) eller skrikende reklameplakater. Meltzer (sst., s. 68) skriver videre at vi nok kjenner oss enda mer sårbare i forhold til kroppsåpningene, som på et vis kjennes hellige og ukrenkelige – kanskje fordi de markerer grensen til vår indre verden.

Disse hverdagslige eksemplene knyttet til kroppen og sansene våre er svært konkrete. Samtidig tydeliggjør de at det dreier seg om en kropp som er del av en person, eller rett og slett en kropp som *er* person. Den kroppen som omtales her utgjør et uttrykksrom, *denne* kroppen inngår i et dynamisk spill av meningsutvekslinger. Det mentale kleber alltid ved den levende kroppens konkrethet<sup>85</sup>. Men vi kan anskue kroppen annerledes – mer som et tegnsystem. Kort eksemplifisert: Om vi beskriver kroppen som anatomi, fysiologi etc. – ”hånden består av muskler, sener, ledd, blodkar...” – er vi på et tegnnivå der sammenhengene ligger fast, de er forutsigbare og i prinsippet mulige å avklare. Om vi derimot skildrer en knyttet neve og fortolker det som en truende gest, eller den samme hånden vart strykende som uttrykk for et kjærtegn, da er vi på et symbolsk nivå av meningsdannelse, fortolkning og subjektivitet. Om vi beskriver kroppen på det førstnevnte nivå, er ikke dette egentlig mulig uten å bringe den ut av den levende, engasjerte virkelighet den som person alltid inngår i. I grunnen er den konkrete anatomiske beskrivelsen en abstraksjon. Vi bringer kroppen ut av den veven av mening og sammenheng som rommes innenfor begrepet *menneskelivet*.

La meg prøve å tydeliggjøre dette poenget ved å gripe tilbake til eksemplene våre. Vi har her knyttet grensene til den konkrete kroppen. Samtidig som dette anskueliggjør hva grenser er i vår sammenheng, blir det tydelig at disse grensene ikke i seg selv er konkrete og sansbare, men usynlige og mentale. De tilhører et symbolsk nivå. Dette i motsetning til om vi hadde anvendt ordet som tegn; for eksempel kan vi si at leppene markerer grensen mellom hud og slimhinne. Da betegner grensen noe helt konkret, noe som har utstrekning i rommet og som kan ses og føles på. Begrepet grense slik det er brukt i de andre eksemplene, fungerer imidlertid som et symbol eller en metafor. Hvorfor? Bl.a. fordi grensene i det førstnevnte sett av eksempler er foranderlige med hensyn på forholdet mellom og intensjonene hos personene det gjelder. Vi vil kjenne det helt ulikt om en tannlege pirker oss på tennene, enn om en vilt fremmed skulle stikke metallredskaper inn i munnen vår, noe som sannsynligvis ville virket svært skremmende. Likeens vil en berøring, si på skulderen, av en nær venn kunne kjennes behagelig, mens en berøring samme sted kunne oppleves som ubehagelig hvis det var en vi var utrygg på som la hånden sin der. Meltzer peker på at ordene for vold og det å overskride grenser likner hverandre – *violate* og *violence*:

Upon this conceptual background with its spatial relationships, it is possible to construct a concept of violence which becomes synonymous with violation: violation of the boundaries of privacy/secrecy. It has many distinct advantages over the usual quantitative descriptive definition of violence in that it includes mental as well as physical violation of boundaries,

<sup>85</sup> Se avsnittet om Merleau-Ponty i kapittel 4 under for en utdypning av dette temaet.

allowing for a more minute investigation of the qualitative subtleties by which communication slides into social action<sup>86</sup>. (sst., s. 69)

Han foreslår videre at *det avgjørende for hvorvidt det kjennes grenseoverskridende, og om det derved dreier seg om vold, er om handlingen kommer som følge av en invitasjon eller ei, om den er villet av oss og skjer i frihet*. Han skriver, "For this is the essential meaning of private/ secret: that entry must be invited" (sst., s. 67).

Når vi skal avgjøre hvorvidt vi har gått over andres grenser eller ei, må vi derfor vurdere dette i forhold til et meningsunivers, en verden av selv og andre, av viljer og intensjoner. Som vi så i avsnittet om bluferdighet og snerperi, vil dette kunne være situasjonsbestemt; meningen er betinget av de personene som er involvert, hvilke hensikter de nærer i forhold til hverandre og hvordan de samhandler. Det er følelsene som fødes av situasjonen – samt de tankene som ledsager dem, som blir avgjørende for å kunne veilede oss i å bedømme om grensene. Det er her dette med sondringen mellom tegn og symboler igjen blir viktig. De følelsene og tankene som oppstår som følge av en lydhørhet overfor situasjonen, og overfor selv og andre, har symbolet – slik Meltzer definerer det – som sitt medium. Den personlige mening uttrykkes gjennom symbolet, mens tegnet er fastsatt gjennom konvensjoner og er personuavhengig<sup>87</sup>. Men, sier Meltzer, de symbolene som er en frukt av den personlige meningsdannelsen – symboler stammende fra følelse og tenking som er vokst frem gjennom en varhet for det særegne ved den enkelte situasjon, de kan siden hen komme til å anvendes som tegn. Da dreier det seg om å ta etter – om miming, eller det å ta i bruk overleverte symboler som kulturen vi lever i forsyner oss med. Slike leverte og ferdige symboler er i Meltzers optikk mer som tegn å anse. De fordrer ingen innlevelse og skapende mentalitet, men kan anvendes også av det i oss som opererer på et førmentalt, eller protomentalt, nivå. Kulturen leverer bud på hvordan vi skal tildekke huden i ulike situasjoner, hvilke aktiviteter som bør foregå bak låste dører, hva som er passende adferd på jobb, i begravelser, på julebord osv. Dette kan læres, eller vi kan trenes opp i å anvende disse reglene for sosial adferd. Meltzer (1992, s. 4) anvender også, inspirert av Bion, betegnelsen *eksoskeleton* for den delen av oss selv vi tar i bruk i disse sammenhengene. Imidlertid er det slik at vi i våre intime forhold stadig stilles overfor situasjoner der disse konvensjonene ikke vil være anvendbare eller tilstrekkelige; situasjoner som fordrer noe mer av oss, som fordrer en form for mentalt arbeid som bl.a. består i å gjøre en selvstendig bedømmelse. De fordrer at vi tar i bruk vårt *endoskeleton*, som er den delen av oss som er i stand til å danne autonome symboler og en personlig mening som respons på den appellen som utgår fra den andre i akkurat denne situasjonen. Hver situasjon er ny og krever et individuelt svar fra oss, krever at vi engasjerer vårt tanke- og følelsesliv.

Ved å beskrive vold som det å gå over grenser uten å være invitert innenfor, synes jeg Meltzer får vist oss noen interessante sammenhenger. Beskrivelsen gjør det lettere å få øye på de komponentene av mening som omkranser volden, og den hjelper oss til å se hvor ofte det voldelige ligger nært inntil et område som inneholder mulighet for emosjonell utvikling, vekst og fellesskap. Det er jo nettopp innenfor den andres grenser vi kan vokse og modnes som mennesker, det er her vi har sjansen til å kjenne inderlig samhørighet med andre<sup>88</sup>. Noe som i neste omgang i følge Bion og Meltzer kan bidra til å forhindre vold. Hvorfor? Fordi vi gjennom et slikt intimt samvær og utveksling av følelser kan bli i stand til å romme følelsene våre og tenke over dem. Da vil tendensen til at ubearbejdede inntrykk handles ut i vold bli mindre. Meltzer skriver her om "the 'binding' effect of thought" (sst., s. 69). Tankene synes å ha røtter i Freuds begrep *Bindung*. Med dette forstår vi bedre den ovenfor siterte meningen "... by which communication slides into social action" (sst.,

<sup>86</sup> Sitatet antyder også viktige distinksjoner mellom det private og det hemmelige, samt mellom kommunikasjon og handling, begrepspar som jeg snart vil se nærmere på.

<sup>87</sup> For en nærmere redegjørelse for distinksjonen mellom tegn og symboler, se avsnittet om Langer i kapittel 4.

<sup>88</sup> Jeg tenker her også på den indre verden og dens gode objekter.



s. 69). Å føle og tenke fordrer kontakt og kommunikasjon med gode indre eller ytre objekter. Uten en slik kommunikasjon ender det ofte i en handling som innebærer en eller annen form for vold.

Jeg vil nå forsøke å avgrense ulike typer grenseoverskridelser, dels inspirert av Meltzer, dels av et litterært eksempel fra Tolstoj. Jeg har valgt meg et utsnitt fra Tolstojs (1869/1931) store roman *Krig og fred*, en roman som kanskje like gjerne kunne hatt tittelen *Oppriktighet og forstillelse*. I det avsnittet jeg har valgt ut opptrer Natasja Rostov, som er en av bokens hovedpersoner, og Anatole Kuragin, en biperson. Natasja er fremdeles en ungdom, men står på terskelen til å bli voksen. Hun er her på sitt første besøk i operaen sammen med sin far og en ung kvinne ved navn Helene. I en pause får de besøk i losjen av Helenes bror Anatole, som har rykte på seg for å være en forfører:

I mellemakten kom Anatole inn i søsterens losje. ”Får jeg lov å forestille min bror?” sa Helene. Natasja snudde hodet mot ham og smilte. Anatole satte seg hen til henne og sa at han lenge hadde ønsket å gjøre hennes bekjentskap – like siden den gang han så henne på Narysjkins ball. Alt hvad han sa, var meget liketil og lød meget tilforlatelig. Han hadde i det hele et ganske annet lag med kvinner enn med menn. Efter alt det stygge Natasja hadde hørt om ham, var hun behagelig overrasket over at han virket som en ganske enkel, kjekk og grei mann, og slett ikke som noen forfører. Han hadde det mest naive, glade og godslige smil. Da de hadde talt litt om stykket, sa han plutselig i en tone som om de hadde kjent hinannen i uminnelige tider: ”Vet de hvad grevinne, De må absolutt være med på en kostymefest vi skal ha her på onsdag, det blir meget morsomt. Den skal holdes hos Karagins. Kom da, grevinne.” Mens han sa dette, følte hun hele tiden hans blik på sin hals, sine skuldrer og nakne armer. For å gjøre slutt på denne generende stirren, forsøkte hun å få ham til å se sig i øinene, men når hun møtte hans blikk, merket hun sin til forferdelse at der ikke var den bluferdighetens skranke mellom ham og henne som hun bestandig følte mellom sig og andre menn. Når hun snudde sig mot salen, var hun redd for at han skulde røre ved hennes nakne arm eller kysse hennes hals. Skjønt de bare talte om de mest dagligdagse ting, følte hun at hun aldri hadde vært noen mann nærmere enn hun var ham. Hun så rådvill bort på faren og Helene, men Helene var opptatt av en samtale med en general og så ikke på henne, og farens blikk sa ikke annet enn det sedvanlige: Det er hyggelig å se at du morer dig.

I en pause som opstod i samtalen gjorde Anatole henne ganske forlegen, da han uten et ord satt og nidstirret på henne med sine store, litt utstående øine, og for å få en ende på tausheten spurte hun ham hvordan han likte Moskva. Aldri så snart hadde han spurt før hun ble rød, skjønt det jo ikke var noe galt i hennes spørsmål. Hun rødmet stadig da hun snakket med ham. ”I begynnelsen likte jeg den ikke,” svarte han med et smil, ”for det som gjør en by tiltrekkende, er jo dens vakre kvinner, ikke sant? Men nu liker jeg den utmerket,” sa han og så visst på henne. ”Kommer De på kostymefesten grevinne? Kom da!” blev han ved og rakte hånden ut mot den bukett som hun bar på kjolen: ”De kommer til å overstråle alle de andre damene. Lov å komme, kjære grevinne, og gi meg denne blomsten til pant på at de ikke svikter.”

Natasja blev meget forvirret, snudde sig bort og lot som hun ikke hørte hvad han hadde sagt, men følelsen av at han satt der rett bak henne, gjorde henne nervøs. ”Hvad tenker han mon nu? Er han forvirret? Eller sint? Bør jeg gjøre dette godt igjen?” spurte hun sig selv. Hun kunde ikke la være å se sig om, og hans selvsikkerhet og åpne vennlige smil beseiret henne. Hun smilte akkurat på samme måte som han og så ham rett i øinene. Og på nytt følte hun til sin skrekk at der ingen skranke var mellom dem. (...) Da de skulde kjøre hjem, var Anatole på pletten, sørget for at deres vogn kjørte frem og hjalp de unge pikene til sete. Da han hjalp Natasja op, grep han anledningen til å trykke hennes arm et stykke over albuen. Natasja snudde sig mot ham, rødmete og usigelig forvirret. Han stod og så på henne med skinnende øine og et ømt smil.

Først da hun var kommet hjem, kunde hun tenke noenlunde klart over det som var skjedd. (...) ”... Hvad er skjedd? Intet. Jeg har intet gjort, jeg har ikke opmuntret ham på noen måte.

Ingen får vite om det, og jeg ser ham aldri mer igjen. Altså er det klart at jeg ikke har noe å angre på og at Andrei [hennes forlovede, som hun kanskje ikke elsker] kan elske mig slik som jeg er nu. Slik som jeg er nu? – men hvordan er jeg? Å, gode Gud, hvorfor er han ikke her?”

Natasja følte sig beroliget et øieblikk, men så sa et instinkt henne at skjønt alt dette kunde være sant nok, så var allikevel hennes tidligere rene kjærlighet til Andrei blitt grumset. Og hun gjentok ennu en gang for sig selv hele sin samtale med Kuragin og forestillet sig hans ansikt, bevegelser og ømme smil den gang da han trykket hennes arm. (Tolstoj, 1869/1931, ss. 302-306, min kommentar i klammeparentes)

Det som kan være særskilt tankevekkende ved dette eksemplet, er hvordan volden kan ytre seg eller starte i det små, at den ikke trenger å ha noen dramatiske ytre uttrykk: Eksemplet er jo på mange måter relativt uskyldig. Hos Tolstoj stilles løgner og grenseoverskridelsene i det små – i familie- og venneskapene, i perspektivskapende relieff til den store verdens voldsomme Napoleonskriger.

Gjennom Tolstojs presise observasjoner og beskrivelser får vi hjelp til å se subtile grenseoverskridelser som viser seg i *formen* mer enn i innholdet. Han beskriver hvordan Anatole plutselig henvender seg til Natasja ” i en tone som om de hadde kjent hinannen i uminnelige tider”. Anatole forutsetter at det fins en fortrolighet mellom dem som ikke er der ennå, som ikke Natasja har bifalt. Hun ville dog fort fremstått som snerpete om hun hadde påpekt dette. Nettopp fordi grenser på et vis er usynlige og knyttet til vårt mentale liv, blir ordene så viktige. Tolstoj skriver videre at det ikke var noen *bluferdighetens skranke* i Anatoles blikk på Natasja. Jeg synes han med dette beskriver svært presist noe mentalt som foregår mellom dem. Jeg dvelte i et avsnitt ovenfor ved at bluferdighet er et ord som nesten er gått ut av språket, og at det før det forsvant nærmest hadde betydningen sjenert/hemmet, eller at det betegnet en form for seksualangst. Dét er en helt annen betydning enn den opprinnelige, eller den som Tolstoj sikter til her. La oss se hva som skjer om vi setter inn det andre ordet i det tidligere analyserte begrepspar, nemlig snerperi. Hvis Tolstoj hadde skrevet at det i Anatoles blikk ikke var noe av snerperiets hemmende virkning, hadde meningen blitt en ganske annen. Vi kan her med Tolstojs hjelp utdype vår analyse av dette begrepsparet: Bluferdigheten verner om og respekterer grensene. Den anerkjenner og bejaer det kostbare og verdifulle som grensene beskytter. Snerperiet derimot, pukker på grensene med en dårlig skjult misunnelse for det grensene rommer. Snerperiet er en gledesdreper, bluferdigheten bevarer og feirer livsgleden. Natasja er en av verdenslitteraturens mest livsbejaende heltinner, svært åpen for livets gleder, men samtidig bluferdig. Anatole derimot, kan beskrives som skamløs og beregnende – og, vil jeg gjette på; *et forsømt og krenket barn*. Natasja levendegjør oppriktigheten, Anatole – som betegnende nok inviterer til kostymefest – forstillelsen.

Vi skal nå, inspirert av Meltzer og Tolstoj, se på ulike typer av grenseoverskridelser. Kanskje er det første vi tenker på, det mest typiske, det å mot en annens vilje trenge seg inn over dennes grenser. Dette kan ytre seg fysisk, som i voldshandlinger; slag, spark, lemlestelse, voldtekt m.m. Innbrudd og tyveri kan også henregnes til denne formen. Vanskeligere å få øye på, er mer rene former for psykisk inntrengende grenseoverskridelser. Det kan for eksempel dreie seg om ord og blikk, som i eksemplet fra *Krig og fred*. Jeg vil utdype dette under. Visse former for aggressiv projektiv identifikasjon der vi kjenner at vi ufrivillig tar del i sterke og ubehagelige følelser, kan sies å falle inn under denne formen for grenseoverskridelser. Dette er selvsagt mye mer komplekst, bl.a. avhengig av mottagers kapasitet til å forholde seg til disse følelsene kan resultatet mildnes og forandres til en form for kommunikasjon og delt bearbeiding av følelser. En utdypning av dette temaet finnes i del 2. Meltzer (1992, s. 72) foreslår at den kanskje verste formen for grenseoverskridelse, den som er vanskeligst å tilgi, er at man er invitert til å komme innenfor grensene, og deretter misbruker tilliten ved å handle annerledes enn det man tilkjennega idet man ble invitert inn. Dette er en form for tillitsbrudd eller svik som kan kjennes enda verre fordi den som krenkes kjenner seg helt ubeskyttet og av og til delvis delaktig; man hadde jo invitert inn, men til

noe helt annet. Ofte har vel visse former for voldtekt og incest et element av denne formen. Vi ser i eksemplet at Anatole ble invitert inn i Natasjas losje via søsteren Helene, som i likhet med sin bror er en forstillelsens mester. Anatole illustrerer også to andre former for grenseoverskridelser: Dels det fenomenet at vi selv kan komme innenfor andres grenser uten å ha bedt om det, bli del av en fortrolighet vi ikke ønsker oss. Et hverdagslig eksempel kan være mennesker som sitter og snakker om intime ting i mobiltelefonen på setet bak oss i bussen, eller noen som går kledd på måter vi kan kjenne som en utfordrende og påtrengende form for intimitet. Dels en annen form som er svært vanlig forekommende: Det er det at vi sier noe, men at mottager tar imot det på en helt annen måte enn det vi mente det som. Det som var tenkt som et uskyldig eller forholdsvis nøytralt utsagn, blir vridd på og tolket som f.eks. seksuelt utfordrende, selvskryst eller kritikk av andre. Dette er det vanskelig og slitsomt å verge seg mot, og jeg tror vi har en tendens til å bryte kontakten med mennesker som vi opplever dette med ofte. Vi ser at Natasjas åpne spørsmål om hvordan Anatole trives i Moskva, straks blir brukt av ham som et utgangspunkt for utpekulert smiger av henne:

”I begynnelsen likte jeg den ikke,” svarte han med et smil, ”for det som gjør en by tiltrekkende, er jo dens vakre kvinner, ikke sant? Men nu [dvs. etter at jeg traff deg] liker jeg den utmerket.” (Tolstoj 1869/1931 ss. 303-304, min komm. i klammepar.)

Den åpne og tillitsfulle Natasja spør seg hva hun har gjort galt og kan ikke finne noe svar. Like fullt kjenner hun det som om noe er tilsmusset i forholdet til sin forlovede, Andrej. Vi må anta at Anatole, som også beskrives som en flott og elegant fyr, har virket tiltrekkende på Natasja og kanskje vekket sterke erotiske følelser hos henne. Imidlertid er det som om Anatole med ordvalg og handlemåter på en subtil måte tiltvinger seg å påvirke hva Natasja gjør med de følelsene han har vekket hos henne. Først da hun kommer hjem og er for seg selv, kjenner hun det mulig å vurdere sine egne følelser fritt.

I slekt med dette perspektivet er en annen hverdagslig foreteelse, nemlig at andre mennesker definerer hvem vi er med mindre vi protesterer: ”Du som vet så mye og har greie på allting, si meg...” ”Du som er så motebevisst, hva synes du om...” Sagt på denne måten høres det ut som om mottakeren for disse beskrivelsene – om hun eller han forholder seg taus – samstemmer i bedømmelsen. Ja, vi kan til og med komme til å mistenke vedkommende for å være utsagnets egentlige opphav. Særlig vanskelig blir det å protestere om vurderingen har noe for seg: Protesten vil lyde hul. Men hva er i så fall problemet? Hvorfor kjennes ikke dette som en hyggelig kompliment? La oss omformulere setningene. Hvor annerledes lyder det ikke om noen sier: ”Jeg har ofte stor sans for dine synspunkter, hva tenker du om...” eller; ”Jeg liker måten du kler deg på! Hva synes du forresten om...” Igjen synes forskjellene ganske så små, men distinksjonene er altså viktige: Om disse analysene stemmer, vil de førstnevnte utsagnene være en slags subtil form for vold, mens de sistnevnte vil være oppriktige uttrykk for beundring, og der grensene respekteres.

Sitatene over fra Meltzer berører også en annen interessant distinksjon, den mellom privat og hemmelig. Det vil jeg nå se nærmere på.

### *Privat kontra hemmelig*

Mens det private sikter mot at et indre arbeid eller en aktivitet kan gjennomføres uten forstyrrelser, synes hensikten med det hemmelige snarere å være at det er hemmelig. Det er rettet utover i stedet for innover, det ønsker å vekke andres beundring eller sjalusi.

Meltzer (Meltzer & Williams, 1988):

Now the balance in motivation between secrecy and privacy is in many individuals and under many circumstances a rather delicate matter. This instability may be understood as a function of the difference in economics of mental pain and pleasure associated with privacy and secrecy. The theory of the work group throws considerable light on the self-containment of privacy and its overriding concern not to be interfered with by forces outside the task-group. Secrecy, on the other hand, probably derives most of its pleasure from the fact of being secret rather than from its specific content. What, after all, could be the pleasure in having a secret if no one knows you have a secret? Although children display this most flamboyantly, chanting 'You don't know what I did', the adult is hardly more subtle in his cat-that-got-the-cream demeanour. (ss. 72-73)

Om hemmelighetskremmeriet kun kretser om sin egen akse, kan det virke provoserende på en helt annen måte enn det private. Meltzer (sst.) drøfter om dette er en måte å bearbeide hos andre sine egne vansker med det å være nysgjerrig og å måtte avstå fra å ta del i noe man begjærer:

But the degree of social display of the boundary of privacy/secrecy is also a significant dimension. While privacy discreetly displays its social boundaries of class and status so that they may be perceptible to interested persons, more flamboyant display of the evidence of rank is likely to be aimed at projecting intrusive curiosity, provocations to trespass. Similarly, clothing that attracts notice, induces sexual interest or flouts convention is likely to be projective in intent, regardless of rebellious motivation against the unreasoning restraints of custom. (s. 72)

Jeg antar at det hører til sjeldenhetene at det å projisere egen ubearbeidet nysgjerrighet og begjær til andre gjennom denne fremgangsmåten, fører til at man får hjelp til å leve med dem på en bedre måte. Kanskje går det ofte galt også i terapeutiske settinger, om disse sammenhengene ikke demrer for terapeuten.

### *Patos, sentimentalitet, humor og det pompøse*

Ordet patetisk kommer av patos og betegner noe lidenskapelig. Det har dog også fått en annen betydning, noe i retning av ynkelig eller tåpelig. Det vender jeg snart tilbake til, men jeg starter med det jeg antar er den opprinnelige betydning. Her handler det om store følelser. Også ordet sentimentalitet dreier seg om følelser. Hva skiller ordene? Den danske lyriker Søren Ulrik Thomsen (hos Christiansen, 1994) sier dette i et avisintervju:

- *Diktene dine bærer på en melankolsk lengsel, en patos som nesten faller over i det sentimentale, hvordan vil du kommentere en slik karakteristikk av diktene dine?*
- Begrepet "patetisk" er et stort problem på dansk, vi bruker det i den engelske betydningen, og da betyr det jo nærmest latterlig. Men hvis vi forholder oss til den greske grunnbetydningen av patos, så vil jeg si at det er visse ting vi bare kan forholde oss til ved patos. (...)

Han godtar det melankolske som karakteristikk av diktene sine, men sentimentale synes han ikke de er.

- Det sentimentale er en følelse som nyter seg selv som følelse, som ser på seg selv. I det sentimentale er dramaet som ligger i det patetiske borte. (s. 14)

Thomsens distinksjoner peker på det patetiske som noe som er vendt utover mot den andre eller det andre, mens sentimentaliteten er en følelse som kretser om seg selv som følelse. Nå kan vi komme

til å felle en streng dom over det sentimentale, det gjør ikke nødvendigvis Thomsen, men han ønsker ikke å være sentimental i sin poesi:

- Jeg har ingenting imot sentimentalitet i dagliglivet, for eksempel å nynne med på en popsang, men jeg har mye imot det i kunsten. Melankoli er ekte følelse, mens sentimentalitet er en falsk følelse, det er en følelse som kikker på seg selv, ikke på henne som han savner<sup>89</sup>. (sst., s. 14)

Thomsen sier også noe interessant om hvordan det patetiske i liten grad kan styres av oss:

- Jeg ble nylig invitert til å delta med en tekst til en maleriutstilling med tittelen ”patos”. Men det sa jeg nei takk til, selv om jeg synes det patetiske lenge nok har vært forvist fra kunsten og for så vidt kunne tenke meg å slå et slag for patosen. Patos og humor kaller på hverandre, der hvor den ene er, er gjerne den andre rett rundt hjørnet. Men patos og humor er plutselig til stede i kunsten. Patos kan ikke gjøres til prinsipp og program. (sst., s. 14)

Jeg vender tilbake til dette med at patosen unndrar seg vår styring i del 4, det er et hovedpoeng hos Meltzer angående det kreative i personligheten. Når Thomsen peker på at der patosen er, der er humoren like i nærheten, da hjelper han oss til å sondre mellom det patetiske og det pompøse. Vi kan si at om ikke patos og humor opptrer på samme scene, er de likevel del av et par. Patosen frykter ikke humoren, og humoren anerkjenner patosens forskjellighet. Annerledes da med det pompøse<sup>90</sup>, som alltid er redd for å bli avslørt av humoren, avslørt som selvhøytidelig, en falsk og oppblåst illusjon.

Hvorfor har ordet patetisk kommet til å inneha betydningene ynkelig, latterlig, tåpelig? Jeg foreslo tidligere i teksten at denne bevegelsen henimot det latterlige og ynkerverdige for både bluferdigheten og det patetiske, er del av en dårlig måte som vi som språkfellesskap løser den estetiske konflikten på. Fordi det lidenskapelige, de store følelser og pasjoner, samt det bluferdiges respekt for og anerkjennelse av grensene og det de rommer, fordi dette er så vanskelige følelser å hanskes med for oss, tror jeg vi kan komme til å uthule og ødelegge også de ordene vi anvender for disse fenomenene. Den store danske komponist Per Nørgård sier noe om dette:

Og jeg oplevede forholdet mand-kvinde mellem mine forældre – jeg følte et raseri over manden – det gør jeg stadig, men nu vil jeg tage det mildere. Og skolekammeraterne, det var det værste jeg vidste. Jeg hadede min barndom og jeg hadede min skoletid. Men det var sandelig ikke på grund av lærerne. Det var den der bestialske evne til at pine hinanden som drenge har, og *deres evne til at få de finere nuancer i tilværelsen, for eksempel seksualiteten, til at blive noget modbydeligt og komisk og latterlig og grimt.*

Der ligger en sammenheng i det, hvis du nu siger krig, macho, maskuliniteten, drengeverdenen, undertrykt seksualitet, undertrykthed. I dag ved jeg jo godt at jeg skulle have ondt af dem allesammen, af de der stakler, de kopierede jo bare den undertrykkelse der var i forholdet mellem kønnene. (Jensen, Hansen, & Nielsen, 2002, s. 288, min uth.)

Å lytte til Nørgårds musikk, og det vell av patos og skjønnhet som den rommer, er sannelig noe som utfordrer vår estetiske konflikt; vi kan lett komme til å vende det døve øret til. Og kan vi også som guttene i Nørgårds oppvekst komme til å *få de finere nuancer i tilværelsen, for eksempel seksualiteten, til at blive noget modbydeligt og komisk og latterlig og grimt?*

<sup>89</sup> En jazzmusiker, Archie Shepp, er mindre streng overfor det sentimentale. Han skal ha sagt følgende:

- Det sies at jeg er en romantiker, men jeg er noe enda verre, jeg er en sentimentalist!

<sup>90</sup> Vel, kanskje har ordet pompøs lidd same skjebne som patetisk; at også det innehar en positiv betydning, noe i retning høystemt og storslagent.

Spørsmålet kan tjene som overgang til neste par ut, nemlig pornografi og kunst.

### *Pornografi versus kunst*

Meltzer (1973a) er opptatt av hvordan man kan sondre mellom pornografi og kunst; hva skiller de fremstillingene av lidenskap og seksualitet som må betegnes som pornografiske, fra de som er kunstverk? Vi kan vel enes om at dette spørsmålet ofte blir kontroversielt, at det kan være vanskelig å bli enige om hvor grensene går. Er Modiglianis aktbilder pornografi? Nei, ville de fleste si i dag, de er kunstverk. Men de ble i sin tid beslaglagt av politiet i Paris. Slike eksempler er tallrike.

Meltzer skriver om dette i boken *Sexual States of Mind* fra 1973, og han har viet temaet et eget kapittel kalt *The Architectonics of Pornography*. Kapitlet innledes slik, og jeg siterer det også fordi han her berører spørsmålet om det å anvende psykoanalytiske innsikter i nye sammenhenger:

While it is always a danger that psycho-analytic definitions may be taken out of context and applied unintelligently for obsessional control in the social sphere, the hazard must be faced if a guide is to be afforded, in the realm of aesthetics, to the artist and the serious scholar and critic for drawing differentiations of a valid and useful sort between the representation of passion in art and literature and its misrepresentation in pornography. This brief paper, one trusts, will be of no use to courts of law, Lords Chamberlain or compilers of one index or another, but may help the artist and his patrons to traverse with lessened anxiety and guilt the scorching borderland. (sst., s. 170)

At han retter seg mot kunstnerens eget arbeid med å trekke opp disse grensene, snarere enn den som med en kritisk mine betrakter kunstverdenen utenfra, understrekes igjen noen linjer nedenfor:

As I have said, it is intended for *use* in the modulation and “publication” (see Bion, “Learning from Experience”) of creative works, not for the purpose of harassment or control from outside of the “art world” as an organisation within culture. It would be an acceptable premise derived from analytic experience that only a person intensely involved in artistic creativity himself would be in a position to accomplish the degree of introjective and projective identification required for the use of the indicators set out in what is to follow. (sst., ss. 170-171)

Meltzer redegjør i kapitlet om distinksjonen mellom narsissistiske og objektrelasjonelle måter å relatere på, til skillet og oscilleringen mellom ps og d, samt om den ubevisste fantasisk karakter av å være en visuell verden der morens kropp danner sentrum, og der foreldrepåret utgjør den skapende kilde. Dette har jeg drøftet inngående i del 1 og del 2, og det forutsettes kjent her. Han peker videre på Bions ide om at tanker og forestillinger kan oppstå i fraværet av det objektet man trenger og er avhengig av – det fraværende brystet – om dette ikke blir en altfor uutholdelig situasjon. Men om denne situasjonen ikke er til å holde ut, da vil det ikke oppstå slike tanker, det er snarere en risiko for at man vil trenge seg inn i det rommet man er avskåret fra, at man vil trenge seg inn på innsiden av objektet. Resultatet av dette vil ha et voyeuristisk preg som står i sterk kontrast til de tankene og forestillingene som er en frukt av å tåle usikkerheten og ventingen: ”The crux of these activities is, of course, the refusal to accept the “absence” of the “absent object”, and rather to intrude on its privacy by every sensual mode” (sst., s. 172).

I det å skulle fremstille kunstnerisk lidenskap og seksualitet, peker Meltzer på ulike forløp i den indre verden, i den psykiske realitet: Dels det å utholde usikkerheten om hvordan det indre foreldrepårets brudekammer ser ut, og å vente på at forestillinger om dette rommets skjønnhet og kraft vil skjennes en som en gave. Dels det at denne usikkerheten og ensomheten blir uutholdelig,

og at man derfor forsøker å trenge seg inn dit for å avsløre dets hemmeligheter. Poenget er at det man får se om man trenger seg inn slik, er noe helt annet enn slik det virkelig er der. Det man da får se innebærer en vulgariseringsprosess som er lik med forholdet mellom kunst og pornografi. Inntrengningen forårsaker en degraderingsprosess; fuglen er fløyet.

La meg her foregripe noen av begivenhetene i del 4: Selv om Meltzer på denne tiden allerede hadde beskrevet slike prosesser som nevnes ovenfor i en årrekke, hadde han ikke begynt å ta i bruk begrepet klaustrum, som nettopp betegner et slikt forløp av å trenge inn i det indre objektet, som en tyv. Han hadde heller ikke beskrevet hvordan det nærværende objektet gjennom den estetiske konflikten representerer en kanskje like stor utfordring som det fraværende objektet. Meltzer ble etter hvert økende opptatt av hvordan en god løsning av den estetiske konflikten hadde sammenheng med å kunne holde pasjonene H, L og K samlet i sinnet. At styrken, kraften og sannheten i vreden (H) og kjærligheten (L) bare kunne stemmes sammen ved hjelp av den åpenheten for det nye, evnen til å vente i usikkerhet, samt tørsten etter kunnskap og visdom som representeres av K. En kan i den forbindelse undres om det som skjer i den pornografiske mentaliteten nettopp er at pasjonene ikke kan holdes samlet, men spaltes opp: I stedet for at begjæret og nysgjerrigheten balanseres med omtanken og kapasiteten til ikke å vite enda, opererer de på egen hånd og gjennomgår med det en forflatning og uthuling av sine potensialer.

Meltzer hevder altså at de mentalitetene som henholdsvis det pornografiske og det kunstneriske uttrykket stammer fra, gis karakteristiske utforminger i den indre verden. Den pornografiske tilstanden preges av en narsissistisk relasjonsform der den andre ikke ses på og respekteres som en annen. Å forholde seg til uforutsigbarheten i den andres frie initiativ og til muligheten for å såre den andre med egen spontanitet, kjennes for vanskelig. Følgelig benektes den andres individualitet; den andre blir del av selv. Man forsøker å tilrane seg, bemektige seg og manipulere den levende og dermed uforutsigbare seksualiteten ved ubedt og i skjul å trenge seg inn i det indre foreldrepæres sted. Meltzer skriver også om hvordan ekte følelser kan erstattes av det å piske opp stemningen; opphisselsen trer i lidenskapens sted. I noen av de drømmeeksemplene Meltzer drøfter i dette kapitlet blir det også tydelig at det er mulig å skifte raskt mellom disse ulike mentalitetene, at det ofte kan være kort vei mellom dem, slik det er kort vei mellom d og ps; ps↔d.

I likhet med forsøket på å innkretse voldens natur, blir arbeidet med å trekke distinksjonen mellom kunst og pornografi i Meltzers hender utelukkende basert på psykiske kvaliteter. Det gjøres ikke forsøk på å vise til ytre kjennetegn eller liknende. Gjennom denne måten å forstå dette på, skjønner vi bedre Meltzers advarsel mot å anvende disse innsiktene fra et ståsted utenfor kunstens; det krever nemlig en dyp innlevelse og identifikasjon i kunstverket for å få en formening om hvorvidt det dreier seg om pornografi eller kunst. Det er som om han sier at her kan vi ikke forlite oss på ytre regler eller ferdige anvisninger; her må vi stole på personlig følelse og tenkning. Det vil også være kjernen i det neste, korte avsnittet om mote og kunst.

### *Mote versus kunst*

Meltzer (Meltzer & Williams, 1988, ss. 156-157) skriver et sted om hvor vanskelig det kan være å stole på egne følelser og bedømming i møte med kunstverker. Hvor lett er det ikke å titte ned på signaturen; er det en anerkjent maler? Hvor lett er det ikke å lene seg til kunstkjenneres vurderinger i stedet for å se og lytte selv, det er strevsomt å gjøre seg opp en mening på egen hånd. Slik kan kunst degraderes til mote. Mens kunsten krever en overgivelse og innlevelse der noe settes på spill i oss, der noe kan forandres inne i oss, frir kunsten-som-mote oss fra dette mentale arbeidet, fra denne psykiske risikoen. *No pain no gain.*

## Kapittel 3. Vi er dødelige vesener

### *Om sorgprosesser i den enkelte og i samfunnet*

Thou owest God a death

Prince Hal i Henry IV

Money-Kyrle (1968) skrev om hvordan alle mulige slags underlige forestillinger om urscenen florerer i det dype ubevisste, unntatt den riktige! Jeg tror det samme er tilfelle for de to andre kjensgjerningene; om det å ta imot og det at vi skal dø og at det fins grenser. Kanskje er en av de viktigste grunnene til at det er vanskelig å ta imot, at det i dyp forstand er uforenlig med en innbitt forestilling om selvtilstrekkelighet og usårbarhet. Og hva med det at vi skal dø og at livet inneholder grenser og beskrankninger, også her trives vel misforståelsene og selvbedraget?

Lars Thorgaard (for eksempel 2006c, ss. 30-39) har ved flere anledninger sitert den engelske teologen Rowan Williams som i et foredrag på konferansen *Trialogue* i Bristol – som er et faglig møtepunkt for disiplinene psykoterapi, litteraturvitenskap og teologi – meditererte over de følgende fire setninger:

- Everything is loss
- Loss is not failure
- Failure is not death
  
- Death is not death

Thorgaard (sst.) foreslår at det siste utsagnet tilhører det teologiske – jeg har markert det ved å sette dette litt for seg selv, og han konsentrerer seg derfor om de tre første som han mener rommer en psykologi om sorg. Det kan jeg istemme, og i tillegg til å rette oppmerksomheten mot det verdifulle i Thorgaards (for eksempel 2006b, 2006c) mange bidrag rundt å forstå de viktige sorgprosessene, har jeg lyst til å føye til noen refleksjoner her. Hvorfor kan utsagnene fra Williams ha en sterk virkning på oss – det er i hvert fall slik for meg? I grunnen sier de noe selvfølgelig; livet består av en serie med tap, de fleste av dem har vi lite innflytelse på. Williams utsagn innebærer en erkjennelse om det å miste som har en slags tyngde i seg – *everything is loss!* Og de bærer på et veldig håp i retning av mulighetene som byr seg frem ved å vinne en større aksept for tapenes realitet. Samtidig så mener jeg at de utfordrer misforståelsene og illusjonene rundt dødens og tapets vilkår som lever og gror i det dype ubevisste. Dette er forestillinger som benekter tapenes realitet, som ikke tar inn over seg at vi er dødelige. De står i intim forbindelse med forestillinger om allmakt og selvtilstrekkelighet, og fordi de samsvarer så dårlig med livets realiteter og kjensgjerninger, virker de oppsplitende og utmattende på oss – på så mange nivåer. Om vi tenker at alle tap egentlig skyldes at vi har gjort feil, da er det lett å se for seg at kreftene ikke vil strekke til. Om vi ikke kan se på oss selv som feilbarlige mennesker som får en ny sjanse, da kan vi egentlig aldri finne fred og hvile.

La oss se på noen tendenser i det moderne liv i lys av disse refleksjonene: Trener og mosjonerer vi mest fordi vi kan kjenne glede over kroppens muligheter, og som de gamle grekerne; har sans for



skjønnheten i en veltrent figur? Eller er vi inne i et kappløp med tiden som vi er dømt til å tape? Er i vi i vårt forhold til mat og rusmidler i stand til å nyte samtidig som vi respekterer kroppens grenser og naturens balanser? Passer vi på helsa og utvikler de medisinske fag fordi vi verner om og anerkjenner hvor verdifullt livet er? Eller blir det en trassig og unyttig protest mot dødens realitet? Slik kan vi gå fra område til område. I stedet for å fortsette med det, har jeg lyst til å avslutte dette kapitlet med refrenget fra Alf Prøysens kloke sang om det å få en sjanse til, jeg synes den så fint supplerer Williams' og Thorgaards innsikter:

Du ska få en dag i mårå som rein og ubrukt står,  
med blanke ark og farjestifter tel.  
Og da kan du rette opp att æille feil i frå i går  
og da får du det så godt i mårå kvell.

Og om du itte greie det og æilt er like trist  
så ska du høre suset over furua som sist.  
Du ska få en dag i mårå som rein og ubrukt står  
med blanke ark og farjestifter tel.

I det følgende, og siste, kapitlet i denne delen, vil jeg nå vende meg ennå tydeligere mot det filosofiske fagfelt. Her vil jeg presentere bidrag fra filosofer som jeg finner særskilt verdifulle som dialogpartnere for psykoanalyse og psykoanalytisk psykoterapi. Jeg vil særlig konsentrere meg om den fenomenologiske tradisjonen og det som kalles filosofisk antropologi.

## Kapittel 4. Filosofiske bidrag til forståelsen av livslovene og det mellommenneskelige

### *Innledende om livslover, metafysikk, fenomenologi og hermeneutikk*

Ordet *livslover* kan synes gammeldags, håpløst passé, umoderne. Ja, det er som om noe i oss nesten automatisk vegrer seg mot uttrykket. Er det ikke slik, rykket ikke også du litt tilbake da du oppdaget det i denne teksten første gang? Om det skulle være noe i vår moderne livsfølelse som bevirker en slik reaksjon i oss, kan vi tenke oss at det skyldes at uttrykket i virkeligheten bunner i en tenkemåte som *er* umoderne, eller bedre; førmoderne. Kanskje er det slik at det å tenke om menneskelivet at det innehar noen lover, noen grunnleggende og ufravikelige vilkår, at dette er noe som vi i vår moderne tid vil kjenne oss fremmede for, noe som går på tvers av selve grunnidéen i det moderne prosjektet?

Sosiologen Dag Østerberg (1999, s. 11) skriver i sin bok *Det Moderne* at det vestlige kulturmønsteret siden rundt 1740 og frem til vår egen tid er tuftet på tre grunnbegreper: *det frie individet*, *fornuften* og *fremskrittet*. Verdiene som ligger i det selvstendige individs frihet, vekten på rasjonalitet og fornuft, samt troen på at utviklingen går jevnt fremover utgjør kjernen i det moderne, hevder Østerberg. Idéhistorikeren Hans-Jørgen Schanz (2005) sier det enda sterkere i et essay om Løgstrup og metafysikk:

Ud fra min opfattelse var og er modernitetens mest fundamentale og højest fejlaktige grunddogme, eller for at tale med Foucault, dens episteme, at: alt, der er vigtigt i og for menneskelivet, er historisk – historisk i betydningen af at være til rådighed for menneskelig frembringelse og skabelse. Dette er oplysningens og modernitetens absolutte credo. (ss. 40-41)

Schanz peker her på som noe grunnleggende i modernitetens tankeformer at alt sentralt menneskelig innehar en rasjonalitet som er underlagt vårt herredømme, eller som i det minste i prinsippet har en slik karakter. Schanz påviser at idéen om at noe er oss gitt, noe som ikke kan lages om på, denne tanken står i fundamental kontrast til selve det grunnleggende premiss i moderniteten<sup>91</sup>. Derfor blir metafysisk tenkning noe som ikke passer inn:

Metafysik var noget, som skulle afskaffes i det moderne projekt, som på daværende tidspunkt havde udfoldet sig i mer end 200 år. I 70'erne var det endnu højkonjunktur for marxisme i forskellige udgaver, kritisk teori, strukturalisme og poststrukturalisme, og så selvfølgelig positivisme. Til trods for en række indbyrdes forskelligheder og modsætninger var de dog fælles om – alle sammen – at afvise metafysisk tenkning som andet end en tankeform, der hørte hjemme på et historisk tankemuseum, hvor man med moderne øjne kunne betragte den som en raritet menneskeheden lykkelig havde lagt bak sig. Allerede i 1940'erne kunne den logiske positivist Ayer således stolt og humant hævde: "En metafysiker behandles ikke længere som en kriminel, men som en patient". (sst., s. 40)

Hva kjennetegner så ifølge Schanz metafysisk tenkning?

Nu kan metafysik bestemmes på utallige måder, og er blevet det siden kosmologisk tenkning fra og med Socrates blev transformeret til metafysik, da han indfældede mennesket i den præsokratiske tænkningens opdagelse af naturen (physis) eller kosmos. Men et træk er fælles for al metafysisk tenkning, nemlig, at metafysik er en tenkning, der vil række ud efter det som er givet, det som menneskene ikke kan lave om på (her minder metafysik om naturen) eller udbytte (her adskiller metafysikken sig fra naturen). Og vigtigt: dette noget, som menneskene ikke kan lave om på, kan bringes i tale via metafysisk tenkning. I metafysisk tenkning siges der noget til menneskene om livet på jorden som menneskets sted. (sst., s. 41)

Som Schanz sier kan metafysikk bestemmes på mange måter, det må sies å være et svært vidt begrep. Når jeg benytter meg av ordet metafysikk i det følgende, er det i den betydningen Schanz har avgrenset her. Dels legger han vekt på den del av metafysikken som kretser om mennesket og

<sup>91</sup> Dette poenget kan nesten ikke understrekes sterkt nok, la meg derfor bringe inn et par kjente stemmer som i sine verk – som på dette punktet har noe felles trass i at de står i ulike tradisjoner – byr dette epistemet, dette grunnleggende premisset for moderniteten, sterk motstand. Jeg tenker på Freud og Emmanuel Levinas. Om de er aldri så forskjellige, har de som noe felles at de begge i sin tenkning utfordrer modernitetens tanke om subjektet som gjennomsliktig for seg selv. Med begrepet det ubevisste og driften, forsøker Freud å peke på krefter som virker på subjektet, og som subjektet ikke styrer eller kontrollerer selv. Det er altså tale om krefter som ikke kommer utenfra, men innenfra; noe fremmed i oss selv. Dette at vi ikke skulle være herre i vårt eget hus, at vi ikke er gjennomsliktige for oss selv, denne tanken vil by modernitetens grunntanke særlig sterkt imot. Å krenke tanken om individets autonomi synes ut fra dette å være et lite velkomment budskap. Her har Freud en felle i Levinas, hvis etikk handler om å rive modernitetens jeg ned fra pødestallen. Det jeget som tror seg å forføye over seg selv, som kan bringe alt på begrep, som hevder om erkjennelsen at det innebærer å gjøre alt ukjent kjent, dette jeget bys motstand i Levinas' filosofi. Levinas tilskynder oss å tenke over hvorvidt denne form for erkjennelse egentlig betyr å gjøre alt fremmed – det og den andre – til det samme, og at dette i virkeligheten innebærer en form for destruksjon. Hvorvidt Freud og Levinas hva gjelder disse bidragene må karakteriseres som førmoderne, eller om dette snarere – eller i det minste i tillegg – innebærer ettermoderne innsikter, er kanskje ikke helt opplagt.

det menneskelige, og viser til tradisjonen fra Sokrates<sup>92</sup>. Dels peker han på den delen som undersøker det gitte, det vi ikke kan forandre eller utbytte. Schanz peker i dette essayet også på en distinksjon mellom tenkning og erkjennelse jeg finner interessant. La oss se på et lengre sitat der denne sontringen drøftes i tilslutning til den moderne tids skepsis mot metafysikken:

En af de uundgåelige konsekvenser af en sådan moderne indstilling i og til verden var, at metafysik må søges elimineret fra tænkningen. Det skyldes (hævdes det), at metafysik står i modsætning til menneskets suverænitet og myndighed; at den umuliggjør videnskabelighed; at den blokerer for historieforståelse og – skabelse; at den dybest set ikke er andet end tågesnak – fancy words og så støtter den overtro, fordomme og selvbedrag. Ideen var, at dersom metafysik blev elimineret kunne tænkningen styrkes – resultatet blev noget andet, nemlig at tænkningen blev amputeret, samtidig med at erkendelsen voksede. For der er en forskel – som Heidegger og Arendt, og her kunne man uden tvivl også tage Løgstrup med, gør opmærksom på – mellem tenkning og erkendelse: erkendelse har klare succeskriterier, det har tænkningen ikke; erkendelsen gør fremskridt; det er ikke nogen nødvendighed for tænkningen, og endelig – ikke fordi dette er udtømmende, blot eksemplificerende – opstår erkendelse af viljen til viden, men tenkning opstår af undren, der ikke kan villes. Man kan ikke ville undre sig, men man kan ville erkende. Der er således i tænkningen et iøjefaldende moment af noget modtagende, noget passivt, som ikke findes i erkendelsen. (sst., s. 41)

Schanz hevder altså at dominerende tankeformer i vår tid har vært fremmede for en tenkning som påviser at det finnes fenomener i livet som vi støter på eller som er gitt oss, og som vi ikke har herredømme over. Løgstrup (Jensen, 2007) snakket først om livslover, men la etter hvert vekk denne betegnelsen og benevnte senere disse og liknende fenomener for *spontane livsytringer*. Det er som om livet selv ytrer seg, som om *det* taler, og ikke vi. Blant disse fenomenene nevner Løgstrup bl.a. tilliten, indignasjonen, håpet, barmhjertigheten og talens åpenhet. Han hevder at dette er fenomener vi ikke selv er skyld i, de stammer ikke fra oss, men er noe som spontant bryter frem mellom mennesker og som både setter betingelser for og *muliggjør* fellesskap og samvær. Om det ennå ikke har blitt tydelig, vil jeg her gjøre det helt eksplisitt at det er en slik måte å tenke på som jeg prøver å knytte an til med begrepet livslover. Livslover som ”Du kan ikke ta et kyss” eller ”Intime relasjoner næres av oppriktighet”, peker mot noen vilkår for menneskelig samvær som vi støter an mot, som vi ikke har funnet på selv, og som vi ikke kan gjøre om på. Løgstrup betegner også slike fenomener for *elementære*. Jeg har antydnet at det er vanskelig å skrive om dem uten å nærme seg det banale. Jeg har også pekt på at vi kan finne igjen denne tenkemåten i psykoanalytiske tradisjoner, og kanskje mest tydelig hos Money-Kyrle<sup>93</sup> (1968) som skriver om livets tre kjensgjerninger, *the facts of life*: Brystet er godt, foreldresamleiet er godt, vi er dødelige. Men disse kjensgjerningene har altså et annet preg enn slike som vi kan telle, måle og veie. De har ikke denne håndfaste, materielle karakteren. De må påvises fenomenologisk eller metafysisk.

Men har Schanz rett i sine idéhistoriske analyser? Er det virkelig slik at århundrelange tankestrømninger er virksomme og kan prege oss i en slik grad at vi ikke får øye på og kan beskrive så elementære fenomener som det her er snakk om? Selv om tanken er besnærende, har jeg vanskelig for å tro at det kan stemme fullt og helt. Noe som kan indikere at dette modernitetens episteme langt fra er enerådende i samtiden, er hvordan tenkere som peker på helt motsatte sider ved oss, tenkere som fremhever at vi ikke er gjennomsiktede for oss selv eller har full kontroll – jeg har nevnt Freud og Levinas som viktige eksempler – har hatt betydelig gjennomslagskraft. Kanskje er en sterkere indikasjon på dette, og noe som virker mer overbevisende, hvordan innsikter som byr modernitetens tale om autonomi motstand, er virksomme og levende til stede i populærkulturen. Hvem har ikke nikkert til Beatles’ ”Money can’t buy me love”, eller kjent seg igjen i utsagn som

<sup>92</sup> I denne avhandlingen har jeg ofte trukket frem Platons tenkning. Platon kan sies dels å være den som har formidlet Sokrates’ tanker til oss, dels har han benyttet Sokrates som litterært talerør for sin egen filosofi.

<sup>93</sup> Money-Kyrle var også filosofisk skolert, han studerte bl.a. med Moritz Schlick i Wien.

”Du kan kjøpe en seng, men ikke søvn.”<sup>94</sup> Denne tilsynelatende motsetningen mellom vår avhengighet og vår streben etter autonomi, indikerer at begge er berettigede og grunnleggende sider ved oss. Jeg vil si det slik at det er kjennetegnende for psykisk helse, at den både innebærer at man streber etter selvstendighet, uavhengighet, det å få lov til å være seg selv og bli et myndig individ, og at man anerkjenner og klarer å forholde seg til at man er avhengig av andre. Autonomi og avhengighet betinger på et vis hverandre. Vi kunne med en paradoksal vending si at *autonomi hviler på avhengighet, avhengighet fordrer autonomi*.

Disse tankene om det førmoderne ved livslovene vil ligge som en bakgrunn i dette kapitlet, av og til trekkes de frem.

### *Plan for kapitlet*

Siktemålet med dette kapitlet kan sies å være todelt:

1. Dels å finne frem til filosofiske bidrag til det som handler om livslovene.
2. Dels å orientere seg noe i filosofiske tradisjoner som kan danne et bakteppe for den estetiske konflikten, samt hjelpe med å plassere Meltzers posisjon vitenskapsfilosofisk.

Selv om jeg her prøver å sortere ut to siktemål, vil det i fremstillingen ikke alltid være et klart skille mellom dem, tematisk overlapper de i høy grad. Jeg tror likevel det kan være en hjelp for å gripe en viktig idé i avhandlingen å ha disse sontringene i bakhodet underveis. I løpet av arbeidet har det også blitt klarere for meg hvordan Meltzers estetiske konflikt kan sies å perspektivere mange av de refleksjonene som følger i dette kapitlet. Før jeg vender meg til de enkelte filosofene, vil jeg starte med et forsøk på å redegjøre for noe av det jeg anser som essensen i fenomenologien.

### *Non intratur in veritatem, nisi per charitatem – om noen grunnleggende tema i fenomenologisk tenkning*

Sitatet i overskriften er Augustins, og er hentet fra en fotnote i Heideggers store verk *Væren og tid* (1927/2007 s. 439 fotnote 55). Oversatt fra latin betyr det noe i retning av: ”Man trer ikke inn i sannheten uten gjennom kjærligheten”. I samme fotnote finner vi også et sitat fra Pascal som uttrykker mye av det samme. Etter mitt skjønn inneholder disse sitatene kjernen i det fenomenologiske prosjektet, og det peker samtidig på det dype slektskapet med psykoanalysen. La meg prøve å forklare hvordan.

Augustins sitat om å ikke kunne finne sannheten uten gjennom kjærligheten, kan synes å stå i skarp kontrast til selve den vitenskapelige idé om sannhet. Selv om jeg vil tro at de fleste vitenskapelige fremskritt er båret av den enkeltes vitenskapsmanns kjærlighet og dype engasjement til sitt fag, er det et grunnleggende vitenskapelig prinsipp – i hvert fall i tradisjonelle, positive vitenskaper – å fjerne sporene etter vitenskapsmannen selv. Man søker det objektive fremfor det subjektive, det er nødvendig å tilveiebringe en metode som er såkalt observatøruavhengig. De sannheter man søker er allmenngyldige, de er ikke avhengige av den enkelte forskers personlighet eller forgodtbefinnende. Vi kan kanskje også formulere det slik at vitenskapen tradisjonelt søker å innta et nøytralt og ikke-involverende tredjepersons-perspektiv, der vi i vårt daglige liv som oftest ser ting fra et engasjert

<sup>94</sup> Det er voldsomme motkrefter i sving som arbeider mot at disse innsiktene i populærkulturen kan få feste seg. Jeg tenker på politiske og økonomiske aktører som kontinuerlig lar oss høre budskapet om ”Frihet til å velge”, at ”det er opp til deg, ikke skyld på andre. Det er dine valg og dine muligheter.” Vetlesen har undersøkt disse sammenhengene i en serie artikler og bøker. Se s. 134 samt fotnote 81, der jeg berørte dette poenget.

førstepersonsperspektiv. Filosofen Thomas Nagel (siteret i Matthews, 2006) har også presist sagt at man i vitenskapen tilstreber et "view from nowhere". Dette perspektivet og denne arbeidsmetoden danner grunnlaget for å undersøke gjenstandsområder på en slik måte at vi kan kvantifisere dem, vi kan telle, måle og veie, og dermed danne hypoteser som er i stand til å årsaksforklare og predikere sammenhenger. Vi kan fastslå og forutsi mye av det vi undersøker med høy grad av sikkerhet<sup>95</sup>. Om vi for et øyeblikk vender tilbake til et idéhistorisk perspektiv, tror jeg det er viktig å ta med i betraktningen den enorme suksessen som denne form for virksomhet har hatt de siste ca. 200 år. Det er snakk om en overveldende rekke av fremskritt innen særlig ingeniørkunst og helsevesen, men egentlig på de fleste av livets områder. Dette er velkjente selvfølgeligheter, men det er nødvendig å minne om det i et forsøk på å sette fremveksten av fenomenologien i perspektiv. Det er ikke særlig dristig å se fenomenologiens og psykoanalysens fødsel rundt år 1900 i sammenheng med og som en reaksjon på den overveldende suksessen, og dermed dominansen, som tradisjonell naturvitenskap nøy, og til dels fortsatt nyter, fra ca. 1850 og frem til i dag. For meg er det som om de tidlige fenomenologene sa: "Det er vel og bra å undersøke virkeligheten fra et tredjepersonsperspektiv, ja, i mange tilfeller er det det mest adekvate perspektiv. Men det har den ulempe at vi ikke får undersøkt alt det som bare kan undersøkes fra et førstepersonsperspektiv, og dette er også en del av virkeligheten."

Med tradisjonelle vitenskapelige metoder kan vi med sikkerhet fastslå den kjemiske sammensetningen av kaffe. Vi kan undersøke smaksløker i munnhulen, hjerneaktivitet i de deler av hjernen som er virksomme ved lukt og smak, etc, men hvordan *oppleves* det egentlig for meg her jeg sitter og drikker en kopp *damn good coffee*? Hva gjelder spørsmålet om den subjektive opplevelse, må tradisjonell vitenskap melde pass. Men betyr det at opplevelsen av å drikke nettopp denne koppen kaffe ikke er virkelig? Nei, sier fenomenologene, det er sannelig virkelighet vi her står overfor, men om vi skal undersøke denne virkeligheten, fordrer det en annen metode enn det et tredjepersonsperspektiv tilbyr. Hvordan kan vi beskrive denne subjektive opplevelsen på en så presis måte som mulig, samt forstå hva som er på spill? Det krever at vi skifter fra et tilskuerperspektiv (tredjeperson) til et deltakerperspektiv (førsteperson), for å bruke Hans Skjervheims (1957) ord<sup>96</sup>. Og da er vi tilbake til Augustinsitatet. Med en forsiktig omskrivning kan vi si at visse sannheter om virkeligheten er det først mulig å nå ved å elske den, først ved være en engasjert deltaker i livet kan vi få noe å vite om hvordan en god kopp kaffe eller et kyss smaker. For meg å se utgjør denne innsikten fra Augustin et kjernepunkt som det er mulig å se ulike sider ved fenomenologien ut i fra. *Non intratur in veritatem, nisi per charitatem* utgjør stamveien i den fenomenologiske vandringen. La meg nå se på noen forgreninger av denne hovedinnfartsåren.

### *Om intensjonalitet og feltbegrepet*

Begrepet intensjonalitet ble sentralt for fenomenologiens grunnlegger Edmund Husserl (1859-1938) (Zahavi, 2001)<sup>97</sup>. Slik Husserl brukte begrepet innebærer det bl.a. en besinnelse på at menneskets

<sup>95</sup> Denne fremstillingen av tradisjonell vitenskap er selvfølgelig svært grov. Tar man som et eksempel fysikken, som kanskje er kroneksemplet på en streng vitenskap, er det mitt inntrykk at det blant fysikere er en høy bevissthet om begrensningene og problemene med den vitenskapelige metodikk; bl.a. at den ikke undersøker virkeligheten direkte, men at metodene alltid vil innebære en høy grad av abstrahering, at den enkelte vitenskapsmanns teorier til en viss grad styrer forskningen, at vi aldri kan danne et helt observatør-uavhengig undersøkelsesfelt, m.m.. På tross av dette tror jeg min grove fremstilling gir et bilde av vitenskapelig metode som mange som driver tradisjonell naturvitenskap vil kunne kjenne seg igjen i, og det er i høy grad et syn på hva vitenskap er som er virksomt blant beslutningstakere innenfor eksempelvis helsesektoren.

<sup>96</sup> Skjervheim ga i sitt essay *Deltakar og tilskodar* allerede i 1957 en presis beskrivelse av denne problemstillingen, og brukte således den kontinentale, fenomenologiske tenkningen til Norge i et språk som både var tilgjengelig og forståelig.

<sup>97</sup> Husserl viderutviklet begrepet fra sin lærer i filosofi og psykologi på universitetet i Wien, Franz Brentano (Zahavi, 2001). Brentano hadde i sin tur hentet begrepet fra teologiske tradisjoner i middelalderen (Haglund, 1996), men

bevissthet alltid er rettet mot noe, det være seg i den ytre eller den indre verden. Det er mulig å forstå betoningen av denne rettetheten mot verden som et forsøk på å komme utover en tradisjonell splittelse mellom subjekt og objekt. I stedet for *enten* å fokusere på objektene slik de foreligger uavhengig av oss i den ytre verden, *eller* vår sansning av dem inne i oss – igjen nærmest uavhengig av objektet selv, var det som om man forsøkte å undersøke selve møtet mellom subjekt og objekt, ja, undersøke det på en slik måte at dette skillet oppheves og man kunne beskrive helheten. Den danske filosof Dan Zahavi sier det et sted slik, ”Med sine fænomenanalyser søker fænomenologien at tænke ud over subjekt/objekt-dikotomien, for i stedet at undersøge sammenhængen mellem subjektivitet og verden.” (2003a, s. 18)

Om vi ser dette som et sentralt siktemål hos Husserl og de andre fenomenologene, kommer vi også i nærheten av ulike forsøk på å definere begrepet *fenomenologi*. En kort definisjon av begrepet lyder at: Fenomenologi er ”studiet av menneskelig erfaring og den måten tingene fremtrer for oss på i og gjennom slik erfaring.” (Robert Sokolowski sitert i Sigurdson, 2006, s. 25, min oversettelse fra svensk) Heideggers (1927/2007, ss. 56-66) definisjon av fenomenologien går over ti sider og kan synes omstendelig, men den synliggjør kanskje mottoet *Veier – ikke verk* på den måten at selve definisjonen blir mer en vandring enn et ferdig resultat. Det ferdige resultatet kan i det minste ikke nås på andre måter enn å følge med på veien! Det er også svært interessant at han mot slutten av denne vandringen kommer til hermeneutikkens avgjørende rolle i den fenomenologiske praksis (sst. s. 65). Om fenomenologien vil ta mål av seg til å beskrive det som fremtrer for oss, det som viser seg; *fainómenon*, må den gripe til utlegningen, *hermeneúein*. Jeg får inntrykk av at det både for Husserl og Heidegger er maktpåliggende i den fenomenologiske praksis og i beskrivelsen av det som viser seg for oss i erfaringen, å unngå å miste av syne en av delene, det være seg å fortape seg i det indre av bevissthet eller i de ytre tingene. Den svensk-brasilianske filosofen Marcia Sá Cavalcante Schuback (2007) beskriver denne målsetningen slik, og vi ser at formuleringen har mye til felles med den ovenfor siterte av Zahavi:

I strid med den moderne overbevisningen om at bevissthet og verden utgjør to adskilte substanser og det medfølgende dilemma om hvilket av de to som kommer først, ville Husserl ved hjelp av den fenomenologiske metoden vise at bevissthet og verden konstituerer hverandre i en gjensidighet. Han fornekter dermed en forståelse av enten bevissthet eller verden som ”substansen”. Bevissthet og verden er begge levende strukturer, og gjennom å la deres gjensidige konstitusjon tre frem forsøker fenomenologien å beskrive tingene slik som de viser seg for en bevissthet ut i fra seg selv. (s. 9, min oversettelse fra svensk).

Jeg samstemmer i Schubacks beskrivelse, jeg tror dette er et av fenomenologiens viktigste siktemål.

Samtidig berører hun her et problematisk punkt. Allerede tidlig møtte Husserl den kritikken at han falt i ”bevissthetsgrøfta” og glemte den ytre verden<sup>98</sup>. Men kanskje er dette en type utfordring – det å *periodevis* glemme den ene av de to delene – som er uunngåelig for fenomenologien. Ja, jeg vil foreslå at om man vil arbeide fenomenologisk, trer man uvilkårlig inn i denne spenningen som en vedvarende utfordring, og det kan også være en spenning med kreative potensialer. La meg forsøke å forklare dette nærmere ved å se på en annen kritikk som man kan rette mot Husserls intensjonalitetsbegrep, og som inneholder en liknende problemstilling.

I beskrivelsen av intensjonaliteten kan man komme til å anse denne sinnets rettethet mot omgivelsene som en instans som har et imperialistisk preg, som ”legger verden under seg”. Dette forutsetter dog at bevissthet eller personligheten har herredømme over rettetheten. Men kan vi

---

anvendte det på sin egenartede måte. Freud satt også i sin tid under Brentanos kateter (Gay, 1988) og kan ha blitt påvirket av dennes tenkning om intensjonalitet.

<sup>98</sup> For en grundigere beskrivelse av denne kritikken av Husserl, se for eksempel Smith (1996).

ikke like så vel tenke oss at vår rettethet mot verden er noe vi er hengitt til og som vi ikke har kontroll over? En annen måte å uttrykke det på er at noe i sinnet vårt uvegerlig vender seg mot verden og den appellen som utgår fra våre omgivelser, det være seg mennesker, dyr, blomster, musikk eller annet av det vår verden rommer. Sett slik blir intensjonaliteten mer noe vi passivt er overgitt til enn noe vi aktivt bemektiger oss verden med. I denne spenningen mellom aktiv dominans og passiv hengivelse mener jeg at intensjonalitetsbegrepet rommer en kreativ spenning det kanskje ikke er verken mulig eller noe poeng å tre ut av.

Jeg vil også peke på en tredje og parallell spenning som vi finner innen hermeneutikken, en disiplin som vi har sett er svært nært beslektet med fenomenologien. Det er nærliggende å kritisere hermeneutikken eller tolkningslæren for å applisere ferdige sannheter på fenomener vi ennå ikke har forstått; med en hammer i hånden ser hele verden ut som en spiker. Men Schuback (2006) peker i boken *Lovtal till intet* på at hermeneutikken også kan være åpen for den innflytelsen, improvisasjonen og inspirasjonen som kan dukke opp i forståelsens øyeblikk, og som kan bidra til å stille oss overfor noe nytt og ukjent. Her blir det hermeneutiske prosjektet ikke så mye imperialist og påvirker, som en måte å være åpen overfor det nye og overrumplende som kan oppstå i møte med noe fremmed. Kan en slags turtaking mellom passivitet og aktivitet være befordrende for kreativiteten?

Kanskje er vi i alle disse tre tilfellene i berøring med en type spenning eller dialektisk bevegelse som vi må tre inn i når vi arbeider fenomenologisk og hermeneutisk. Og jeg tror at disse problemstillingene er i slekt med viktige spørsmål innen psykoanalysen, blant annet spenningen mellom intrapsyriske og interpersonlige perspektiver, og den liknende spenningen mellom ytre påvirkninger og indre fortolkende fantasi. Kanskje er heller ikke dette spenninger man skal forsøke å komme ut av, men snarere tre inn i og arbeide med på kreative måter.

At jeg nå trekker inn psykoanalysen er ikke tilfeldig. Jeg mener at det er en dyp forbindelse mellom på den ene siden det fenomenologiske siktemålet å beskrive – bl.a. ved hjelp av intensjonalitetsbegrepet – hvordan ”bevissthet og verden konstituerer hverandre gjensidig”, og på den andre siden psykoanalysens forsøk på å finne et språk for å beskrive det som foregår mellom mennesker og mellom indre objekter inne i sinnet vårt. Slik jeg ser det har psykoanalysen helt siden starten arbeidet på dette, jeg er uenig med dem (for eksempel Greenberg & Mitchell, 1983) som plasserer Freuds som en enpersons-psykologi. Selve driftsbegrepet kan fint leses som en innfallsport til å forstå mer av dette som trekker oss mot den, de og det andre. (for eksempel Karlsson, 2004) De senere objektrelasjonelle, interpersonlige og intersubjektive tradisjonene har siden utdypet og utvidet disse perspektivene. Begrepet om et *felt* i sine ulike tapninger (for eksempel Ferro, 1999, 2002; Baranger & Baranger, 1961-1962/1969/2008; Baranger, Baranger & Mom, 1983; Sullivan, 1953; Meltzer, 1986a) fanger inn noe av dette målet om å beskrive det mellomværende. Jeg vil minne om følgende to sitater av Bion:

An emotional experience cannot be conceived of in isolation from a relationship. (Bion, 1962, s. 42)

Q[uestion]: Is the germ of an idea rooted in the patient, in the analyst or in the relationship?  
Bion: It is in the relationship (...) So the germ of an idea really belongs to both. (Bion, 2005a, s. 21)

I sin andre bok viet Bion, *Studies in Extended Metapsychology* (Meltzer, 1986a, ss. 13-20), er Meltzer helt eksplisitt på at han anvender et feltbegrep i sin tenkning. La meg prøve å oppsummere i punkter noe av det jeg tolker som hans sentrale poenger her. For meg ser det ut som om de fleste av disse poengene hos Meltzer er overlappende med tema fra fenomenologien. Jeg har derfor som et tankeeksperiment stort sett valgt fenomenologiske begreper som overskrifter, selv om Meltzer

selv ikke benytter seg av slike. På den måten ønske jeg å synliggjøre hvordan fenomenologien kan tjene som ressurs for og forsyne psykoanalysens feltbegrep generelt, og Meltzers spesielt, med en filosofisk begrunnelse og refleksjon. Det er særlig Heideggers begrepsverden – som vi snart skal stifte nærmere bekjentskap med – jeg har vendt meg til i denne oversikten. Punktene vil også angi retningen for resten av dette kapitlet da mange av dem blir utdypet i egne avsnitt:

- Situertthet: Væren-i-verden

Ved å operere med et feltbegrep der det menneskelige subjekt alltid ses i relasjon til sine omgivelser, at sinnet i intensjonaliteten er rettet mot noe, er det implisert at subjektet ses som alltid å være situert i tid og rom. Heidegger (1927/2007) betegner dette bl.a. med begrepet væren-i-verden.

Punktene som følger kan alle anses som utdyppninger av hva denne situerttheten innebærer.

- Omsorg – Sorge

Denne situerttheten er aldri nøytral eller uengasjert, den er i følge Heidegger (sst., s. 210 f.) karakterisert ved sin omsorg (*Sorge, cura*). Menneskets rettethet mot verden har i følge Heidegger – og med hans terminologi – alltid preg av en besørgende omgang, om det så skulle være i en frafallets modus, en mangelfull besørging. Idet subjektet trer inn i et forhold til sin verden, blir det også tydeligere for seg selv både som aktør og som mottaker av omgivelsenes påvirkninger. Husserl (Zahavi, 2001, s. 184 f.) anvendte ofte begrepet *livsverden* for å betone verden som et sted menneskene lever og er engasjerte i.

- Mening

Dette innebærer at mennesket er en skapning som forholder seg til sin omverden som betydningsfull, det som møter oss gis alltid en betydning; vi er meningsdannende vesener. Sinnet i sin rettethet vil alltid se noe *som* noe (se for eksempel Heidegger, 1927/2007, s. 179): Blomsterengen ses som vakker, som en plass man kan dyrke noe eller et sted for hvile etc.

- Fortolkende

Om vi skal gi presise beskrivelser av det vesen som uvilkårlig og vedvarende ser noe *som* noe, som fortolker sin verden, må vi knytte an til en fortolkningslære; en hermeneutikk. Det er også nærliggende å vende seg til kunstens verden, da kan vi få mer innsikt i den fortolkende, subjektive erfaring. Om vi vil få noe å vite om hvordan det kan kjennes å drikke en god kopp kaffe eller å få et kyss, da kan vi for eksempel vende oss til henholdsvis Lev Tolstoj (jeg tenker på beskrivelsen av Stepan Arkadjitsj Oblonskij som nyter sin morgenkaffe i åpningen av romanen *Anna Karenina*) eller Auguste Rodin (skulpturen *Kysset*). Både fenomenologien og psykoanalysen har en nærhet til det poetiske, og det vil bli berørt her.

- Symbolbrukende

Nært beslektet med det forrige punktet, er påvisningen av mennesket som et symboldannende og symbolbrukende vesen. Bion og Meltzer hevder altså at vi er avhengige av å kunne danne og bruke symboler for å gjøre oss våre egne erfaringer, for å tenke om følelsene og for til en viss grad å kunne dele subjektive erfaringer med andre. Jeg vil her se på hvordan Meltzer i sin forståelse av symbolet og dets betydning kan ha vært inspirert av Susanne Langer. Hun er kjent for sitt arbeid med symbolske former. Nå regnes ikke Langer som fenomenolog eller hermeneutiker. Jeg tror likevel det er et betydelig slektskap mellom henne og deler av fenomenologien og hermeneutikken, og at dette som er felles har å gjøre med det å vektlegge erfaring og mening.



- Romlig  
Menneskets væren er romlig. Vi er alltid situert et sted i rommet og står dermed romlig i relasjon til andre medværender. Dette er ikke en slags nøytral eller mekanistisk romforståelse, men en måte å se rommet på som bl.a. innebærer at det er et sted der værender står i forhold til hverandre, der noe er henholdsvis oppe eller nede, foran eller bak, periferi eller sentrum, skjult eller åpent, nært eller fjernt. Selve ordet *felt* er først og fremst en romlig kategori.
- Tidslig  
Vår væren er også i tiden. Dette med rommet og tiden er to temmelig banale konstateringer, og det har selvsagt en uendelighet av helt uoverskuelige konsekvenser for å forstå vår væren-i-verden. Både Husserl og Heidegger arbeidet mye med og har gitt interessante analyser av romligheten og tidsligheten. Fordi dette er et så uoverskuelig felt vil jeg bare peke ut noen få opplagte aspekter ved romligheten og tidsligheten som berører det psykoanalytiske. Vi kan for eksempel tenke på Bions påpekning av det helt grunnleggende i å kunne se for seg at det gode bryst for en tid er borte, men at det kan komme tilbake. Om vi ikke klarer å forestille oss dette – noe som innebærer en begynnende forestilling om tiden, da oppleves dette fraværende gode brystet i følge Bion som et nærværende ondt bryst.
- Kastethet  
Med dette begrepet peker Heidegger (1927/2007) bl.a. på i hvor stor grad vår eksistens er bestemt ut i fra vilkår vi ikke selv kan bestemme over; vi er kastet inn i det, alltid allerede plassert et sted i rom og tid, engasjert i vår verden, og med vissheten om vår egen død som ett av få sikre punkter. Begrepet viser også fint hvordan dette og de fleste andre av disse punktene er gode redskaper både for analyser av livslovene, og til å skape en vitenskapsfilosofisk ramme for psykoanalytisk psykoterapi. Hos Heidegger er denne kastetheten hos mennesket alltid ledsaget av et vedvarende forsøk på å forstå hvor jeg er og hvor jeg skal, om det så viser seg i frafallets modus der det ikke lenger går om hvor *jeg* skal, men om hvor *man* skal og hva *man* skal mene. For Heidegger er selv dette forsøket hos *das Man* på å tre ut av det å ta sin skjebne på seg, en indikasjon på våre vilkår under kastetheten.
- Medværen – *Mitsein* og *interdependens*  
Heidegger (1927/2007) viser videre at vår væren er en verden med de andre; *Mitsein*. Løgstrup (Jensen, 2007) studerte i noen år hos Heidegger og lærte mye av ham. Ett av Løgstrups (for eksempel 1972, s. 14) begreper som tydelig er inspirert av Heidegger, er *interdependensen*<sup>99</sup>. Med dette sier Løgstrup noe om i hvilken grad våre liv alltid påvirker og påvirkes av de andre, med hans egne ord: ”Den enkelte har aldri med et annet menneske at gjøre uten at han holder noget af dets liv i sin hånd.” (Løgstrup, 1956/1995, s. 25) Jeg vil særlig la meg inspirere av Løgstrup og Arendt i noen analyser av hva denne interdependensen innebærer. Også Arendt er dypt inspirert av Heidegger og kjente ham personlig, først i et elev- og kjæresteforhold, siden som venn (Safranski, 1994/1998).
- Kroppslig  
Det siste punktet jeg vil fokusere på her, er hvordan både psykoanalysen og fenomenologien har blick for menneskets væren som en kroppslig væren. Av fenomenologene er det særlig Maurice Merleau-Ponty (1945/1994) som har vektlagt

<sup>99</sup> For forskjellen mellom Heideggers *mitsein* og Løgstrups *interdependens*, se for eksempel Hansen (1996, ss. 144-146).

dette, og det bringer ham etter mitt skjønn svært nær Meltzers ståsted. Jeg finner mange berøringspunkter mellom disse tenkerne. Noen av dem vil jeg se kort på her.

Berøringspunktene mellom psykoanalysen og fenomenologien, og implikasjonene av å anta en feltteori, er mange flere enn de nevnte punkter, men jeg tror disse er blant de viktigste. Jeg vil i det følgende utdype mange av disse punktene i egne avsnitt. Jeg starter med noen tema hos Heidegger.

### *Noen tema hos Heidegger*

Ikkje gjenstanden, men  
gjenstanden  
i tida

Ein badeball, når  
han rullar over  
barneromsgolvet

Stein Versto

I det tidlige hovedverket *Væren og tid* (1927/2007) hevder Martin Heidegger (1889-1976) at vår tid har glemt spørsmålet om væren. Man har tatt meningen med begrepet væren for gitt, og dermed forsømt det. I stedet har man undersøkt det værende. Også når intensjonen uttrykkelig har vært å finne ut av hva selve det å være vil si, har man i følge Heidegger endt med å beskrive det som er, det værende, for eksempel i form av gjenstander. Slik har man unnlatt å undersøke hva det vil si å være, hva væren er. Dette skillet mellom væren og det værende kaller han den ontologiske differansen; et skille mellom det ontologiske – det værendes væren, og det ontiske – det værende. I arbeidet med å utvikle begreper og talemåter for å beskrive og undersøke væren og værens mening, mener jeg at Heidegger har ytt bidrag som kan hjelpe oss til å tenke om psykoanalysens vitenskapsfilosofi generelt, og feltbegrepet spesielt. Jeg vil i det følgende trekke frem noen elementer fra denne tenkningen. For å unngå at fremstillingen blir for abstrakt, vil jeg forsøke å vise hvordan dette bidraget også kan kaste lys over Kleins grep med å skifte fra en faseteori til en teori om posisjoner. Jeg vil videre argumentere for at dette skiftet innebærer at Klein har en implisitt vitenskapsfilosofi med nærhet til den fenomenologiske metode, noe som blir langt mer eksplisitt hos Bion og særskilt hos Meltzer.

Stein Verstos lille haiku i ingressen til dette avsnittet, fanger fint inn et hovedtema hos Heidegger. I det vitenskapene i sin værensglemsel undersøker det værende, gjenstanden, forsømmer de å se gjenstanden i tiden: *Ein badeball, når han rullar over barneromsgolvet*. Dette blir poengtert av Heidegger allerede i måten han omtaler mennesket på som *Dasein*, som et væren-der. Som vi har sett bruker han også betegnelsen væren-i-verden, *In-der-Welt-sein*. Nå kan en undre seg om det er noe i selve språket som gjør oss tilbøyelige til å omtale gjenstanden snarere enn gjenstanden i tiden, at det er noe med språkets form som bidrar til at vi lett kan komme til å forsømme å se gjenstanden innfelt i sin sammenheng i tid og rom når vi skal omtale den verbalt. Kanskje må det en språkkunstner til, en dikter som Versto, for å bruke språket slik at bevegelsen og stoffligheten til en viss grad bevares. Og kanskje kan en slik refleksjon bidra til at vi kan forstå hvorfor Heidegger i sitt forsøk på å beskrive væren kommer til å presse språket til sine ytterste grenser og bl.a. tillater seg en rekke neologismer, ja, i en slik grad at man kan snakke om en egen heideggersk dialekt. Vi minnes Bion som sa at man ikke kan erkjenne realiteten, det vil være som å forsøke å synge poteter, væren kan bare være. Prøver Heidegger å synge poteter? Kanskje han gjør det til en viss grad. Samtidig peker han selv på det umulige i et slikt prosjekt og anvender i denne sammenheng

begrepet *formal indikasjon* (sst., s. 78). Med dette tror jeg han sier at vi nettopp ikke kan beskrive eller erkjenne vøren fullt ut – vøren kan bare være, men vi kan formalt indikere den. Vi kan peke mot, antyde og vekke hos leseren fornemmelser av det vi beskriver. Han bruker her også uttrykket eksistensialer (sst., s. 71). Blant disse eksistensialene finner vi hans analyser av angsten og vøren-til-døden. Selv om disse beskrivelsene åpenbart har paralleller til mitt tema om *the facts of life*, vil jeg ikke gå spesifikt inn i Heideggers analyser av angsten og forholdet vi har til vår egen død. Jeg vil snarere konsentrere meg om selve arbeidsmåten og den tilgangen Heidegger har, når han går inn i våre erfaringer og livet som engasjerte vesener, både i de ekstreme situasjonene som omhandler angst og død, men også de som har et mer hverdagslig preg, mer tilforlatelig og i slekt med Verstos badeball som ruller over barneromsgulvet. Når Heidegger tar mål av seg til å gi en stringent og filosofisk presis beskrivelse av ballen i farten, så å si, gjør han bruk av noen språklige redskaper jeg vil se nærmere på:

- Forhåndenhet, *Vorhandenheit* kontra tilhåndenhet, *Zuhandenheit*  
Grovt sagt er badeballen isolert sett, tatt ut av sin sammenheng, mer som en gjenstand vi står overfor, noe som er *forhånden* (sst., s. 74). Slik har vi ofte studert mennesket selv som noe forhånden, som en gjenstand. Badeballen som ruller over barneromsgulvet derimot, er sett i sin i-vøren og som *tilhånden* (sst., ss. 94-96). Når vi beskriver gjenstanden slik tilhånden, ser vi den i tiden og rommet, vi ser den i sin sammenheng og i forhold til de relasjoner den inngår i. Vi kan også si at vi da ser den i sin
- Henvisningssammenheng eller -mangfoldighet – *Verweisungsmannigfaltigkeit*  
Med dette begrepet får Heidegger (sst., s. 112) frem hvordan gjenstander inngår i en vev av sammenhenger som viser til hverandre. For eksempel viser hammeren til verktøykassa, spikeren, plankene og snekkeren. Videre henviser hammeren til den planlagte veggen som snekkeren har til hensikt å lage i løpet av formiddagen. Som gjenstand blir hammeren kanskje først tydelig for snekkeren idet den mangler eller går i stykker, da blir den tematisert som forhånden. Ellers er den tilhånden og inngår i den vev av relasjoner som både angår noe fysisk (verktøykasse, spiker) og noe som vi kanskje bør kalle mentalt (*formålet* som snekkeren har satt seg med å bygge en vegg, *tiden* det tar å snekre veggen). Beskrivelsen er i berøring med ett av Heideggers hovedbegreper, det han kaller
- Omsorg – *Sorge/cura* (sst., s. 210 f.)  
Den hammeren som er tilhånden inngår i snekkerens engasjement med sin verden, Heidegger kan si at han omsorgsfullt besørger å bygge et hus. Vår verden er aldri likegyldig for oss, vi er engasjerte vesener. Denne påpekningen sier noe avgjørende om hvem vi *er*, om vår *vøren*. Begrepet innehar etter mitt skjønn både karakteren av noe aktivt – at vi besørger, vil noe, beveger, men også noe mer passivt som handler om å bli berørt, betatt, beveget. *Sorge* er et grunnbegrep hos Heidegger som mange av de andre begrepene kan forstås ut i fra.
- Egn – *Gegend*, og lysning – *Lichtung*  
Heidegger veksler mellom å bruke begreper som har en mer teoretisk klang, og begreper som er ord hentet fra dagliglivet, og ofte med en poetisk kvalitet i seg. Ved å benytte seg av ord som egn og lysning kan han oppnå å ta oss med inn i en erfaring som i heldigste fall kan være felles og delt. Hvem har ikke opplevd på en skogstur etter å ha gått gjennom tykk granskog å komme til en lysning der omgivelsene åpner seg opp og lyset har en slik kvalitet at det kjennes som om det nesten kan berøres. Nå tror jeg ikke det primært er et forsøk på å vekke erindringen om en hyggelig blåbærtur Heidegger forsøker seg på, men å ta i bruk slike allmennmenneskelige erfaringer for å gi et bilde av noe i vår væremåte og eksistens. Med ordet lysning – *die Lichtung* (sst., s. 155), handler det kanskje om hvordan noe i vårt vesen kan åpnes opp for å ta inn og forholde seg til

våre omgivelser, de andre, tiden, våre vilkår. At noe skjult kan komme til syne, både om de(t) andre og om vår egen væren. Ja, at selve tilværelsen kan ha en slik karakter av å bli tydeligere og åpne seg for oss underveis. Et slikt bilde gir plass til erfaringen av tid, rom og bevegelse. Han snakker også om den *omsynsfulle fjernhetsopphevingen – Entfernen* (sst., s. 129) Betegnelsen lysning kan settes i perspektivskapende relieff til begrepet *opplysning*, et kjerneord i moderniteten. I opplysningen er det som om mennesket går rundt og opplyser verden med sin utforskertrang og rasjonalitet. Det blir lyst i mørke kroker. Med ordet lysning derimot, er det mennesket som situert i verden som vektlegges. Ikke erobreren, men den kastede. Med ordet egn – *Gegend* (sst., s. 126), synes jeg han lykkes i å fange inn erfaringen av at gjenstander og forekomster som bygninger, veier, jorder, skogholt m.m., ikke bare ligger hulter til bulter om hverandre i et fysisk rom, men er plassert i sammenheng med hverandre på måter som har betydninger, enten de er rent praktiske, som at en vei går mellom to hus, eller av mer estetisk art, som hvordan landskapet samlet kan ha en vakker og harmonisk form.

- Befintlighet – *Befindlichkeit*, kastethet – *Geworfenheit* og stemning – *Stimmung*  
Med disse begrepene viser Heidegger (sst., ss. 156-162) oss at vi – med hans måte å si det på – alltid allerede er i vår verden. Vi er *kastet* ut i det og *befinner* oss i gang med dette og hint, *stemt* av våre omgivelser og det vi foretar oss. Vi har ikke satt oss selv inn i verden, og mange av de betingelsene vi lever under har vi ikke bestemt. Noen av dem kan vi heller ikke påvirke fremover. Med uttrykket befintlighet understrekes vår situertethet, vår væren-der, *Dasein*. Dette poenget – kanskje fordi det i en viss forstand er så selvfølgelig – kommer av og til klarere frem i sin negative form; jeg tenker på fortellingen om han som bare var en hjerne som lå oppe i en væskebeholder koblet til et apparat med noen ledninger. Det at vi alltid er stemte, peker på en annen side ved dette: Våre omgivelser påvirker oss kontinuerlig, setter oss i stemning. Følelser må ses i relasjon til vår befintlighet. Kanskje fanger ordet stemthet best inn de passive aspektene ved *Sorge*; det at våre omgivelser berører og beveger oss, setter oss i stemning. Stemtheten, sier han videre, åpner oss for våre omgivelser og de henvisningssammenhenger vi inngår i. Vi ser at det her like gjerne kan handle om betydninger som er ikke-verbale og utematiserte. Heideggers analyser fanger inn det som handler om mening, men som samtidig – inntil videre, men noen ganger på permanent basis – er språkløst. Dette leder oss til hans opptatthet av talen, forståelsen og språket:
- Utkast – *Entwurf*, tale – *Rede* og mennesket som vedvarende forstående  
Heidegger beskriver *Dasein* som å være kontinuerlig i gang med utkast til å forstå og fortolke sin væren. Det er kjennetegnende for mennesket at det uopphørlig danner mening, og at denne meningen – som ofte er språklig artikulert, igjen får betydning for vår omverden. Språket og fortolkningene er ikke bare passive registreringer, men bidrar også aktivt til å omforme vår verden, eller i det minste til å åpne opp for sider ved den som ellers ville forblitt skjult for oss. Heidegger snakker her om mennesket som værens hyrde. Jeg forstår Heideggers beskrivelser av talen – *Rede*, som å være i slekt med logosbegrepet, og en måte å tenke om de fenomenene som vi så på over som var førspråklige, som å inneha en mening som i hvert fall i prinsippet er i slekt med det språklige.
- Menneskets væren er ikke statisk, vi er underlagt tidens vilkår og vår livsvei er i det usikre  
At Heidegger når han skal undersøke væren har et særskilt blikk for tiden, fremgår allerede av verkets tittel; Væren og tid. Heidegger viser oss at mennesket ikke bør ses som en gjenstand, som et avsluttet hele vi har foran oss, men som noe ubestemt og uavsluttet hvis livsvei er i det usikre. Dette enkle faktum har selvfølgelig noen

vitenskapsfilosofiske implikasjoner som er nærmest uoverskuelige. Ikke bare er mennesket et vesen som vi ikke kan studere isolert, og som derfor må ses i sammenheng med sin involverthet med andre værender. Det er også bestemt av faktorer som det ikke lenger er mulig å undersøke fordi de tilhører fortiden. Og det er bestemt av de planer og forhåpninger vi har til noe som ennå ikke er; fremtiden. Det er åpenbart at Heideggers filosofi har noe viktig til felles med psykoanalysen her, idet begge legger vekt på at det vi har erfart og det vi håper på preger oss; vår historie og våre fremtidsplaner er med på å konstituere vår tilværelse.

Jeg synes dette punktet og flere av de foregående er i berøring med en spenning hos Heidegger jeg finner særskilt interessant. I hans beskrivelser befinner mennesket seg i spennet mellom betingelser det ikke selv er herre over og forhold vi kan påvirke. Heidegger analyserer både *Dasein* som underlagt vilkår vi ikke selv kan gjøre noe med, jeg tenker for eksempel på visse sider av kastetheten, befintligheten, stemtheten, væren-til-døden, og det at vi alltid allerede er involvert i vår verden på så mangfoldige og uoverskuelige vis. Samtidig viser han oss hvordan de måtene vi forstår på, at vi uopphørlig lager utkast til fortolkninger, hvordan de valg vi gjør og den måten vi lar oss engasjere på, vil være medbestemmende for hvordan vår virkelighet utformes. Jeg synes flere av de heideggerske kategorier lykkes med å ta oss inn i slike spenninger mellom aktiv og passiv, mellom beveger og beveget, mellom fristilt og prisgitt. Kanskje gjelder dette også det siste begrepet jeg vil drøfte kort:

- Hendelse – Ereignis

Dette begrepet stammer fra en senere fase i Heideggers verk (for eksempel Heidegger, 1973). Ordet betegner hendelse, begivenhet eller tildragelse. Det inneholder også noe som har med tilegnelse å gjøre, at noe blir viet til noe. Om jeg skal tillate meg en litt løs fortolkning av begrepet, vil jeg si at med ordet *Ereignis* betegner Heidegger det at væren vies til det værende. Meningen og væren finner sted idet den foldes ut i tid og rom.

Jeg ønsker å ta med dette viktige begrepet hos den sene Heidegger fordi jeg synes det er så relevant for noe som har med den psykoanalytiske teori og praksis å gjøre: Jeg tenker på hvordan Freud (1914/1992) og senere Bion (1970) vektlegger hvordan den meningen vi søker må finne sted og aktualiseres mellom analysand og analytiker, i overføring og motoverføring. Freud (1912/1992) sier i en liknende sammenheng, med sin militære metaforikk, at vi ikke kan bekjempe en fiende som er fraværende – *in absentia* eller *in effigie*.

Jeg har i disse punktene prøvd å trekke ut noen elementer i Heideggers tenkning som jeg tror kan kaste lys over noen av psykoanalysens vitenskapsfilosofiske forutsetninger generelt, og innholdet i feltbegrepet spesielt. For å holde fast i tråden fra noen avsnitt tilbake, ser vi at Heidegger idet han forsøker å komme nærmere en beskrivelse av selve væren tar i bruk fenomenologiske arbeidsmetoder: Han inntar et førstepersonsperspektiv snarere enn et tredjepersonsperspektiv. Bare slik er det mulig å si noe om hvordan det faktisk oppleves å ha angst eller å stå overfor sin egen død. Senere i forfatterskapet vil han gi beskrivelser av blant annet fryd og kjedsomhet. Dette er erfaringer som bare kan beskrives innenfra, som subjekt. Samtidig har Heideggers analyser fra dette perspektivet en karakter av noe ”renset” eller abstrahert, de har en grad av nøkternhet og presisjon over seg som gjør at det stilles betydelige krav til leseren, og – må vi anta – forfatteren selv. En slik type beskrivelser er likevel ikke i stand til å oppfylle tradisjonelt vitenskapelige krav om observatøruavhengighet, nøytralitet, objektivitet, falsifiserbarhet, osv., de er tvert imot avhengige av den subjektive erfaring og observatørens evne til å gi beskrivelser som vekker gjenkjennelse. Heidegger (1927/2007) sier da også at ontologien må være fenomenologisk, og han anvender begrepene *fundamentalontologi* og *eksistensialanalyttikk*. Gjennom begrepet *Sorge* og beskrivelsene

av innholdet i vår besørgende omgang med verden, viser han at mennesket er et vesen som alltid forholder seg til mening og som alltid er involvert i sin verden, ofte helt utematisert. Her synes jeg båndet til det jeg har valgt som et slags motto for disse undersøkelsene, nemlig Augustins *Non intratur in veritatem, nisi per charitatem*, blir særskilt tydelig. I forlengelse av dette viser Heidegger oss hvordan vi uopphørlig fortolker og forstår omgivelser og hendelser, og ofte uten at dette er eksplisitt tematisert og verbalisert. Når vi for eksempel er redde for noe eller begjærer noe, er det ikke alltid slik at vi har gjort det klart for oss selv i språklig og bevisst form at eller hvorfor vi nærer denne frykten eller dette begjæret. Arne Johan Vetlesen og Erik Stänicke (1999, s. 249 f.) foreslår at denne siden hos Heidegger gjør ham til en særskilt interessant samtalepartner for psykoanalysen, en disiplin som har vært opptatt av å forstå også den mening og erfaring som er førspråklig og uartikulert, en disiplin som har satt det ubevisste i sentrum. En annen side ved Heidegger som i følge Vetlesen & Stänicke (1999, s. 262 f.) gjør ham ekstra interessant for psykoanalysen, er beskrivelsene av vår eksistens som kastet og som befintlig. Det antyder at vi er underlagt vilkår vi ikke selv forføyer over, og dette perspektivet gjør det blant annet mulig å forstå Freuds driftsbegrep ut i fra en fenomenologisk synsvinkel; vi kan beskrive det som en opplevelse av å være kastet eller drevet, det å være underlagt krefter vi ikke selv rår over. Vi har det for eksempel i uttrykket *to fall in love*. Dette aspektet vil jeg utdype i et eget avsnitt om Vetlesen, og det berøres i flere av de andre avsnittene i dette kapitlet. Videre ser vi at Heidegger i sine beskrivelser et stykke på vei lykkes med å komme forbi den subjekt/objekt-dikotomien jeg beskrev ovenfor. Mange av hans sentrale begreper kan ses i relasjon til et slikt siktemål; vi kan tenke på uttrykk som tilhånden, henvisningssammenheng, egn, lysning og det allerede nevnte *Sorge*. Selv om jeg i denne meget grove drøftingen står i fare for å utslette mange av de finere – men viktige – nyansene hos Heidegger, tar jeg sjansen på å hevde at denne tenkemåten er i slekt med Husserl og hans intensjonalitetsbegrep. Her blir menneskets rettethet mot verden fremhevet; det at vi alltid er involvert i vår livsverden. Eller for å minne om Schubacks formulering: ”Bevisstheten og verden er begge levende strukturer...[som]... konstituerer hverandre i en gjensidighet.” (Schuback, 2007, s. 9) Vi kan ikke forstå gjenstandene isolert fra den sammenheng de inngår i, hva de betyr for oss, og det at vi er underlagt vilkår vi ikke rår over, bl.a. tiden.

La meg nå prøve å vise hvordan denne fenomenologiske tenkemåten ligger implisitt til grunn for Kleins teori om de utviklingsmessige posisjonene, og at dette står i en viss kontrast til en mer tradisjonell fasetenkning. Jeg må da samtidig si at vi også kan forstå fasetenkningen langt mer dynamisk og interaksjonelt enn det jeg vil gjøre her, hvor hensikten mer er å få frem et poeng enn å lodde dybdene og rikdommen som finnes i teorien om fasene. Med denne innvendingen i mente kan vi si at i en tradisjonell utviklingsteori om faser rettes oppmerksomheten mot det isolerte individ som nærmest programmert til å gå fra den ene fase til den neste – oralt, analt, fallisk, genitalt. Når den ene fasen er nådd, er den forrige mer eller mindre permanent tilbakelagt, her finnes en tydelig kronologi. En styrke ved en slik beskrivelse kan bl.a. være at vi ikke mister av syne biologiske forutsetninger og vårt liv som kroppslige. Noen av svakhetene synes å bestå i at den ikke like godt fanger inn de aspektene ved utvikling som har å gjøre med det erfaringsbaserte, våre eksistensielle vilkår, og den meningen vi alltid tillegger de andre og det som skjer oss. Når Klein skifter fra å tenke i faser til posisjoner, inntar hun et annet perspektiv på det psykiske som bl.a. innebærer at hun vektlegger følgende:

- Barnets situerthet  
Dette ligger implisitt i selve begrepet depressiv og paranoid-schizoid *posisjon*. Stilt overfor de andre – eller med Heidegger; kastet ut i befintligheten – er vi uopphørlig i gang med å finne ut av hva de andre vil oss og hvordan de vil reagere på hva vi foretar oss overfor dem. Det handler om våre og de andres intensjoner, med det viktige forbehold at hos Klein er disse intensjonene for det meste ubevisste. Vi er ikke selv herre over, vi har ikke full innsikt i, dette i oss selv som vil noe, som er drevet, og som trekkes mot den andre i hat og i kjærlighet.

- Barnets meningsdannelse og fortolkning  
Nettopp fordi det handler om hvilke intensjoner som er i spill i dette feltet, dreier det seg i posisjonsteorien om hva slags mening og fortolkning barnet bevisst, men i ennå høyere grad ubevisst, legger til sine erfaringer. Teorien om depressive og paranoid-schizoide posisjoner innebærer at mening og hvordan vi ubevisst forstår vår verden blir det sentrale. Mennesket er ikke en maskin.

Det må igjen understrekes at denne teorien skiller seg kraftig fra mange tradisjonelle teorier om mening på den måten at subjektet synes å få en langt mer passiv status her; det er mer som om vi er overgitt til meninger som romsterer i sinnet vårt, enn at disse meningene og betydningsdannelsene er noe vi kaldt og rolig forføyer over.

- Barnets vilkår  
Videre innebærer posisjonsteorien – og også dette antydes i selve navnet, vi kunne nesten ha byttet ut posisjon med situasjon – at våre gitte, eksistensielle vilkår er del av de erfaringene vi danner mening om. Det at barnet trenger mors og fars omsorg, og dermed er et meget sårbart og utsatt vesen, det at barnet kan skade og såre sine foreldre, det at barnet ikke kan ta del i voksen seksualitet og mange andre voksne aktiviteter osv., er vilkår som vi strever med å gi mening til og fortolke i den ubevisste fantasi. Mens vi i den depressive posisjon er kommet et stykke på vei i å etablere en realistisk erkjennelse av disse vilkårene, må vi i den paranoid-schizoide posisjon ty til en større grad av fortegning av virkeligheten for å klare å forholde oss til den.

Jeg mener altså at posisjonsteorien innebærer at Klein tar i bruk en fenomenologisk tilgang som tar sitt utgangspunkt i et erfart førstepersonsperspektiv. Det er enten formidlet fra dette perspektivet – si pasientens fortelling, lek eller drømmer, eller erfart av terapeuten som deltaker i det feltet som utgjøres av overføringer og motoverføringer. Samtidig foreligger det jo en abstrahering og generalisering ut i fra disse observatørvhengige erfaringene. Vi erfarer jo ikke selve den depressive posisjon, men for eksempel opplevelsen av den andre som både god og ond, som en vi har såret, men kan motta tilgivelse fra, osv.<sup>100</sup>.

Jeg har med dette gitt en prøve på hvordan den fenomenologiske filosofien kan tenkes å berike psykoanalysen og bidra til å plassere den tydeligere vitenskapsfilosofisk. Jeg ønsker snart å se på

---

<sup>100</sup> Jeg tror det samme er tilfelle med for eksempel Freuds strukturteori. Når han beskriver et overjeg, er ikke dette en slags gjenstand han kan betrakte som observatøruavhengig, men noe som er generalisert ut i fra det som pasienter kan fortelle om fra sine individuelle erfaringer, eksempelvis: ”Jeg opplever at jeg ikke kan tillate meg selv den minste glede.” Fordi det foreligger en abstraksjon til en tenkt, fordømmende instans i sinnet – overjeget – kan man her forledes til å tro at man står overfor en metode som er i stand til å undersøke sin gjenstand med mer tradisjonelle, objektiviserende vitenskapelige metoder. I denne sammenhengen mener jeg at deler av det kleinianske begrepsapparat med sine erfaringsnære beskrivelser kan ha den fordelen at båndet til den subjektive opplevelse fastholdes og synliggjøres. I de såkalte Zollikon-seminarene, retter Heidegger (2001) kritikk mot Freud fordi han anser Freuds teori som objektiviserende. Heidegger (2001, se også om Heideggers Freudkritikk i Askay & Farquhar, 2006, ss. 211-223) hevder at Freuds psykoanalyse innebærer et syn på menneskets psyke som mekanistisk, kvantifiserbar og oversettbar til et fysisk nivå. Kritikken er interessant, men den baserer seg etter mitt skjønn på en altfor ensidig måte å lese Freud på, jamfør refleksjonen over i denne fotnoten. Det er imidlertid noe i Heideggers innvendinger mot Freud som jeg vil trekke frem, ikke så mye pga. av at jeg synes det er treffende som Freudkritikk, men snarere fordi jeg anser at Heideggers synspunkter her er sammenfallende med viktige tema hos Meltzer. Askay og Farquhar (2006) skriver: ”Heidegger stressed that if we analyze human beings in the same way as mechanical beings we will lose track of our most significant questions and experiences. For example, we would lose our wonderment about our being: our being would no longer be an issue for us. Indeed, to conceive ourselves as mechanical beings would lead to our no longer being able to account for significance – namely, that some thing or things would matter to us – at all.” (ss. 213-214) Det at noe betyr noe for oss er i kjernen av Meltzers tenkning generelt, og i den estetiske konflikt spesielt. Han (Meltzer & Williams) bruker ordet *impact* der Askay og Farquhar snakker om *significance*. Jeg vil komme litt inn på dette i avsnittet der jeg ser på likheter og forskjeller mellom fenomenologien og psykoanalysen.

flere slike berøringspunkter mellom disse disiplinene, men vil først trekke inn en fenomenolog som jeg mener har særskilt relevans for psykoanalysen, nemlig Merleau-Ponty.

... kroppens poetiske tyngde<sup>101</sup> – *Om Merleau-Ponty*

... her pure, and eloquent blood,  
Spoke in her cheekes, and so distinctly wrought,  
That one might almost say, her body thought ...

John Donne

Et dikt av Rainer Maria Rilke (1923/1942) kan tjene som inngangsportale til ett av grunnmotivene hos den franske fenomenologen Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Diktet er slik:

*Voller Apfel, Birne und Banane,  
Stachelbeere...Alles dieses spricht  
Tod und Leben ind den Mund...Ich ahne...  
Lest es einem Kind vom Angesicht,*

*Full round apple, pear and banana,  
gooseberry...All this speaks  
death and life into the mouth...I sense...  
Read it from the face of a child*

*Wenn er sie erschmeckt. Dies kommt von weit.  
Wird euch langsam namenlos im Munde?  
Wo sonst Worte Waren, fließen Funde,  
Aus dem Fruchtfleisch überrascht befreit.*

*Tasting them. This comes from far. Is something  
Indescribable slowly happening in your mouth?  
Where otherwise words were, flow discoveries,  
freed all surprised out of the fruit's flesh*

*Wagt zu sagen, was ihr Apfel nennt.  
Diese Süsse, die sich erst verdichtet,  
um, im Schmecken leise aufgerichtet,*

*Dare to say what you call apple. This  
sweetness, first concentrating, that it may,  
in the tasting delicately raised,*

*klar zu werden, wach und transparent,  
doppeldeutig, sonnig, erdig, hiesig-:  
O Erfahrung, Fühlung, Freude -, riesig!*

*grow clear, awake, transparent, doublemeaning'd  
sunny, earthy, of the here and now-:  
O experience, sensing, joy-, immense!*

Det er som om diktet forteller oss at det er en betydningsdannelse i sansningen *før* ordet, *før* bevisst forståelse og refleksjon. Rilke skriver at frukten taler om død og liv i barnets munn idet det smaker. Og vi kan lese denne tale om liv og død i barnets ansikt selv om det ennå ikke har talt, ansiktet taler uaktet om barnet ytrer ord om den meningen som formidles i smaken. Det er som om en mer tradisjonell forståelse, ofte forbundet med Rene Descartes' (1641/1992) filosofi, her blir snudd på hodet. Her er det ikke en bevissthet (res cogitans), som stilt overfor den utstrakte verden (res extensa) på avstand etablerer mening og visshet. I Rilkes dikt oppstår i stedet betydningen i kroppens fortrolige omgang med verden, innfelt i det stoffliges uopphørlige virkning på oss i sansningen. I sansningens umiddelbarhet er vi snarere enn å være den som taler, et sted der det tales. Det er snakk om en annen tilgang til mening enn den vi ofte tenker oss har sitt utspring i den menneskelige bevissthet, formidlet gjennom språk. Samtidig er ikke denne innsikten særskilt oppsiktsvekkende, den synes snarere å ligge rett fremfor oss som noe selvinnsynende og opplagt. Men selv om disse innsiktene synes å være nær oss, er det ikke sikkert vi ser dem. Og om vi ser dem, er det ikke sikkert vi lar det få konsekvenser. Jeg mener det er en av fenomenologiens store

<sup>101</sup> Ordene er hentet fra Merleau-Pontys (1960) forord til Hesnards bok om Freud. Hele setningen er interessant og innholdsmettet, den lyder: "It is not the useful, functional, prosaic body which explains man; on the contrary, it is the human body which rediscovers its symbolic or poetic weight." (s. 83)



fortjenester å ha beskrevet og analysert slike tilsynelatende umiddelbart tilgjengelige fenomener og innsikter. Ikke minst gjelder dette Merleau-Pontys (1945/1994) fenomenologi, som ofte peker på denne tilgangen til mening. Bevisstheten anses som noe langt mer enn det som er språklig formulert. Han sier:

Oprindeligt er bevidstheden ikke ”jeg tænker at”, men ”jeg kan”<sup>102</sup>. (Merleau-Ponty, 1945/1994, s. 91)

Og:

Bevidstheden er at være hos tingene ved hjelp av kroppen.(...) Man kan således ikke si, at vor krop er *i* rummet og i øvrigt heller at den er *i* tiden. Den *bebor* rummet og tiden. (sst., ss. 92-93)

Kroppen får her en annen status enn hos Descartes og mange filosofer etter ham. Ja, den gis en annen status enn det den ofte har i den allmenne bevissthet. Mens vi gjerne vil si at vi *har* en kropp, påpeker Merleau-Ponty (sst, s. 107) at han *er* en kropp. Det er som kropp vi er i verden, det er som kropp vi berører og berøres, som kropp vi beveger og beveges. Hvor intimt forbundet vi er med verden gjennom vårt kroppslige engasjement, illustrerer han gjennom en beskrivelse av det såkalte fantomlemmet, armen som mangler:

Det i os, der afviser lemlæstelsen og defekten, er et jeg, som engageret i en bestemt fysisk og mellemmenneskelig verden fortsat rækker ud mod sin verden på trods af defekter eller amputationer, og som således ikke anerkender dem *de jure*. Afvisningen af defekten er blot vrangsidens af vor uadskillelige forbindelse til en verden, den implicite negation af det der modsætter sig den naturlige bevægelse, der kaster os ud i vore opgaver, vore bekymringer, vor situation, vore fortrolige horisonter. At have en fantomarm vil si at forblive åben for alle de handlinger, som alene kan udføres med armen, at bevare det praktiske felt, som man besad før lemlæstelsen. Kroppen er bæreren af væren-i-verden, og det at besidde en krop betyder for et levende væsen at slutte sig til et bestemt miljø, smelte sammen med særlige forehavender og uafbrudt engagere sig deri. (sst., s. 20)

Som vi ser av formuleringene, er Merleau-Ponty også sterkt inspirert av Heidegger, og han kan i en viss forstand sies å utfylle dennes analyser av væren-i-verden fra *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927/2007), et verk der beskrivelsene av kroppen er langt mer beskjedne. Merleau-Ponty beskriver hvordan kroppen eier et vell av kunnskaper om verden gjennom sine bevegelser og sansninger. Han (Merleau-Ponty, 1945/1994) viser gjennom en rekke eksempler på pasienter med ulike nevrologiske skader, hvordan kroppens uformulerte erkjennelse og intime forbundethet med verden av og til kan bli tydeligere for oss når den mangler. Ikke minst er dette en kunnskap om de romlige forhold. Tenk for eksempel på all viten som kreves for noe så hverdagslig som å gå raskt opp en trapp! Her er det et fint samspill mellom syn, bevegelsesapparat, hukommelse og det fysiske rom. Kunnskapen om de romlige proporsjoner er innlagret i kroppens tause dialog med sine omgivelser.

På sitt beste synes jeg Merleau-Ponty (sst.) er når han viser hvordan våre kjærtegn og seksuelle gester er del av denne tause kunnskap som kroppen eier i sitt engasjement med sin omverden:

Generation efter generation ”forstår” og utfører seksuelle gestus, for eksempel kjærtegn, før filosofen definerer deres intellektuelle betydning, som består i at lukke den passive krop inde i sig selv, at fastholde den i lystens slummer, afbryde den bestandige

<sup>102</sup> Merleau-Ponty opplyser i en fotnote (1945/1994 fotnote 128 s. 181) at denne formuleringen finnes flere steder i Husserls utgitte skrifter. Merleau-Ponty hadde som første utlending studert disse skrifterne i Leuven i 1939 (Zahavi, 2001), og han er selvfølgelig helt tydelig hva gjelder den dype innflytelse som Husserl har øvet på ham.

bevægelse, hvorved den kaster sig ud i tingene og ud imod andre. Det er gennem min krop, jeg forstår andre, ligesom det er gjennom min krop, jeg perciperer ”ting”. (s. 153)

Kroppens forståelse er ikke tørr kunnskap på avstand fra verden, men en levd viten intimt innfiltret i vårt engasjement med verden. I sansningen etableres mening gjennom kroppens erfaring med omgivelsene, gjennom eksistensen.

Samtidig som Merleau-Ponty viser oss den mening som finner sted i vår kroppslige væren der kroppen er subjekt, avviser han ikke det blikket på kroppen som objekt som vi finner i de positive vitenskaper. I det hele tatt avviser ikke fenomenologene det naturvitenskapelige perspektivet, men de føyer til og supplerer dette perspektivet med sitt eget. Merleau-Ponty (sst.) viser oss at kroppen alltid både vil være subjekt og objekt, vil være natur og kultur på en og samme tid:

Den brug, et menneske gør af sin krop, er transcendent i forhold til kroppen som simpelt biologisk væsen. Det er ikke mer naturligt eller mindre konventionelt at råbe højt, når man er vred, eller kysse, når man er forelsket, end at kalle et bord for et bord. De lidenskabelige følelser og måder at opføre sig på er opfundet ligesom ordene. Selv de, der som faderskabet synes at være indskrevet i menneskekroppen, er i virkeligheden institutioner. Hos mennesket er det umulig at overlejlre et lag af adfærd, som man kunne kalle ”naturlig”, med en kulturell eller åndelig verden. Alt er menneskeskabt og alt er naturlig hos mennesket, kunne man sige, i den forstand at der ikke findes et eneste ord, ikke en eneste adfærd, som ikke i en vist omfang skyldes den simple biologiske væren – og som ikke på samme tid unddrager sig dyrelivets enkelthed, og ved en slags *løsrivelse* og en evne til tvetydighed, som kunne være definitionen på mennesket, drejer den vitale adfærd bort fra dens mening. Allerede det blotte nærvær af et levende væsen forvandler den fysiske verden, lader her ”føde” komme til syne, et andet sted et ”skjulested”, og giver ”stimuli” en mening, de ikke havde før. Så meget desto mer et menneskes nærvær i dyreverdenen. Adfærden skaber betydninger, som er transcendent i forhold til den anatomiske disposition, og som aligevel er adfærden iboende som sådan, eftersom den læres og forstås. Man kan ikke se bort fra denne irrationelle evne, som skaber betydninger og kommuniserer dem. Talen udgør kun et særtilfelle heraf. (ss. 157-158)

Dette sitatet – sammen med de andre i dette avsnittet – oppsummerer mange av de punktene jeg anførte under drøftingen av intensjonalitets- og feltbegrepet: Menneskets væren som en væren-i-verden, kastet ut i et engasjement med sin livsverden der omgivelsene alltid ses *som* noe, alltid gis mening, og der denne meningen ofte er språklig utematisert, men levd gjennom kroppens sansning og bevegelser, gjennom dans og musikk, gjennom smerte, skrik og kjærtegn. På kortformel:

*De kroppslige gester og vår sansning er på samme tid også sjelelige, de er psykiske begivenheter, mening utfelt i tid.*

Igjen kan dette synes banalt, men i tråd med god fenomenologisk praksis prøver formuleringen å vise oss noe vi i en viss forstand allerede vet. En av grunnene til at jeg mener at slike formuleringer har sin berettigelse, er at de kanskje kan motvirke den tendens vi har til kun å tenke på kroppen som et objekt, som noe tinglig – at vi med ordet kropp lett inntar et tredjepersonsperspektiv, og dermed glemmer førstepersonsperspektivet<sup>103</sup>.

<sup>103</sup> Jeg antar at dette var en av grunnene til at Merleau-Ponty (1964/1968) i økende grad brukte uttrykket *chair* i stedet for *le corps propre* – ”egenkroppen”. Det er ikke lett å oversette *chair* til norsk, kanskje er legeme eller kjød det som kommer nærmest. Slik jeg forstår ham, betegner Merleau-Ponty med uttrykket *chair* den kroppen som er et sted for formidling av mening, enten det er som sender eller som mottaker.

Disse innsiktene berører noe jeg drøftet i del 2, nemlig om hvordan Kleintradisjonen fokuserer på hvilken betydning sansningen og vår kroppslige væren gis i den ubevisste fantasi. Man trenger ikke avvise de innsiktene og kunnskapene som fysiologien, nevrologien og andre positive vitenskaper har gitt oss – for eksempel hvordan barnet refleksivt vil søke brystet – fordi om man primært undersøker hvordan dette brystet *oppleves* av babyen, og hvordan det i den ubevisste fantasi gis mening. Det er snakk om komplementære perspektiver, ikke uforenlige.

Selv om Merleau-Ponty har et særskilt fint blikk for menneskets væren som kroppslig og som sansende, dreier det seg hos ham altså ikke om en form for reduksjonisme eller materialisme. Hans svar til en kartesiansk dualisme blir ikke et negativt avtrykk av en viss type rasjonalisme<sup>104</sup>. Jeg foreslo i et tidligere avsnitt at fenomenologisk tenkning – selv om den har som målsetning å overskride dikotomien mellom subjekt og objekt – uunngåelig må tre inn i en spenning mellom å arbeide med henholdsvis subjekt- og objektsiden, mellom bevissthet og verden, der man for en periode risikerer å glemme den ene siden. Denne spenningen synes jeg Merleau-Ponty forvalter på en spesielt fin måte. Det er vanskelig å unngå for en tid å miste det sansede av syne – si Rilkes epler, pærer, bananer og stikkelsbær – idet du konsentrerer deg om det budskap om liv og død som sansningen har formidlet. Men Merleau-Ponty vender alltid tilbake til det sansede. Jeg forstår ham slik at den meningen som det tales om er usynlig – vi kan ikke se livet eller døden i seg selv, denne meningen vil kun være innen rekkevidde for mennesket gjennom noe synlig eller sansbart, om det så er i vår tankes forestillingsbilder. Selv det tenkte ord har en slags materialitet. Hans siste, posthumt utgitte verk heter da også *Det synlige og det usynlige* (1964/1968). Han snakker her om en slags korsvei der det synlige og det usynlige møtes; *le chiasme*. Jeg synes dette poenget kommer frem i følgende sitat, som bl.a. inneholder referanser til Descartes og Proust:

Her er det tværtimod intet syn uten skjærm: de ideer, vi taler om, ville ikke være os bedre kendte, hvis ikke vi hadde haft en krop og en følsomhed, men netop da ville de være os utilgængelige; verken den ”lille melodi”, begrebet lys, eller ”begrebet intelligens”, udtømmes i deres manifestationer, men de ville ikke foreligge *som ideer* uden for en kødelig oplevelse.” (Merleau-Ponty, 1964/1999, s. 242)

Kanskje er det i Merleau-Pontys verk at fenomenologien kommer aller nærmest psykoanalysen. Merleau-Ponty interesserte seg for Freuds tenkning og refererer til hans skrifter gjennom hele forfatterskapet. Denne interessen ga seg blant annet utslag i et kjent forord til et verk av psykoanalytikeren Angelo Hesnard der han gir interessante perspektiver på en mulig dialog mellom psykoanalysen og fenomenologien (Merleau-Ponty 1960). I likhet med Heidegger påpeker Merleau-Ponty (sst., s. 81) at psykoanalysen må handle om erfaring og mening, dets gjenstandområde er ikke noe mekanisk eller rent fysisk. Men i motsetning til førstnevnte er han åpen for at dette allerede er tilfelle hos Freud og andre psykoanalytikere, at det mer er snakk om hvordan man tenker om dens vitenskapsfilosofiske rammer.

Jeg vil i det neste avsnittet se på noen viktige berøringspunkter mellom fenomenologien og psykoanalysen, steder der viktige likheter og forskjeller kommer til syne. Som det vil fremgå er flere av disse berøringspunktene drøftet kort i dette avsnittet om Merleau-Ponty.

### *Noen berøringspunkter mellom fenomenologien og psykoanalysen*

Psykoanalysen og fenomenologien er to vitenskapelige tradisjoner som på mange måter må sies å være ganske så forskjellige. Psykoanalysen utgjør nok en psykologisk teori, men den er vel så mye

<sup>104</sup> Jeg velger her å snakke om kartesianismen snarere enn om Descartes. Kanskje har Descartes vært utsatt for en noe ensidig eller overfladisk lesning. En slik overfladiskhet kan man ikke beskyldes Merleau-Ponty for, det sies at han døde ved skrivebordet med Descartes' *Dioptrikk* liggende foran seg (Tin, 2000).

en praktisk behandlingsform der forskningsmetode og teoriutvikling er intimt sammenvevd med den kliniske praksis. Og om fenomenologien ofte kan ha nærhet til praksis og det hverdagslige, er den like fullt hovedsakelig en teoretisk disiplin, og den befinner seg ofte på et høyt abstraksjonsnivå. Fordi forskjellene mellom disse disiplinene er så mange og tydelige, finner jeg det mest interessant å se på likheter. I den grad jeg vil se på forskjeller, gjelder det de forskjellene som jeg finner innenfor disse berøringspunktene. I denne studien prøver jeg blant annet å vise hvordan fenomenologien kan hjelpe oss med å tegne opp for oss noen allmennmenneskelige livsbetingelser som jeg har samlet under betegnelsen livslover, og jeg peker videre på hvordan psykoanalysen undersøker det enkelte menneskets unike og egenartede erfaringer med og forhold til disse livslovene. I dette avsnittet ønsker jeg også å se nærmere på noen andre og nærliggende tema der disse disiplinene berører hverandre. Det er snakk om så omfattende problemstillinger at jeg her bare kort vil antyde dem. Det er særlig tre områder jeg vil peke på:

1. Vektleggingen av mennesket som sansende, det estetiske, og den betydningen og meningsdannelsen som alltid ledsager sansningen.
2. Påpekningen av den mening som finner sted i sansningen og i vår kroppslige væren, men som ikke er tematisert – i det minste ikke bevisst og språklig.
3. Tanken om at idéer eller meninger trenger et sansbart ”korrelat” for å være tilgjengelige for oss.

Det første punktet håper jeg nå at er blitt tydelig i løpet av drøftelsene i dette kapitlet. Ved å bruke ord som estetisk, mening og *impact* understreker Meltzer igjen og igjen at det bevisste og det ubevisste sinn vedvarende arbeider på å fortolke og gi mening til den appellen som utgår fra vår verden, enten den er av etisk, estetisk eller ontologisk art. Som vi nettopp har sett er dette sentrale tema også for Heidegger og Merleau-Ponty. Fordi likhetene her er slående, og fordi de går som en rød tråd gjennom hele kapitlet, vil jeg her se mest på en forskjell som jeg bare så vidt har berørt tidligere. Jeg tenker på det forhold at fenomenologer sjelden i samme grad som psykoanalytikerne tematiserer denne sansningen og meningsdannelsen som vanskelig for oss, ofte forbundet med smerte, fortvilelse eller sterk redsel. Det er som om sansningen hos fenomenologene ofte anses som noe mer naivt eller uskyldig; det er bare å sette i gang. Meltzer derimot, snakker om en estetisk *konflikt* og peker på at det er noe i oss som frykter og motsetter seg påvirkningen fra verdens skjønnhet. Bion snakker om ”thoughts without a thinker”, og om et apparat som må dannes om vi skal klare å ta inn over oss og forholde oss til realitetene i det som møter oss. Freud setter konflikt og motstandsfenomener i sentrum for sin teori; vi verger oss mot virkeligheten. Jeg tror dette er ett av de stedene psykoanalysen har noe avgjørende å tilføre fenomenologien. Selv om jeg her bare har utpekt dette som kortest, håper jeg likevel at avhandlingen som helhet bidrar til å utdype dette punktet. Her ønsket jeg mest å gjøre oppmerksom på en parallell og en forskjell.

Hva gjelder det neste punktet har vi i avsnittet over sett hvor fint Merleau-Ponty beskriver all den meningsdannelsen som finner sted i sansning og kroppslig praksis, og som ligger utenfor det språklig artikulerte. Jeg mener at vi her finner en klar parallell i psykoanalysens arbeid med ubevisste, preverbale og kroppslige fenomener, og foreslo i ”Drømmen som metaforens arnested” (Stokkeland, 2003b, s. 120) at drømmen kan vise oss noe av dette som vi har sanset og levd ut kroppslig, men ikke ennå formulert bevisst og språklig. Jeg vil her også trekke en parallell til psykoanalytikerne Christopher Bollas’ (1987) begrep om *the unthought known* og Donnel Sterns (1997) uttrykk *unformulated experience*, som etter mitt skjønn peker på noe liknende. Det er snakk om de deler av det ubevisste som mer har preg av noe kreativt og oppmerksomt, enn at det hovedsakelig handler om fortregning. En varhet i det ubevisste for all den skjønnheten i vår væren som vi ennå ikke har funnet ord for, eller som det ikke finnes ord for.

Til sist dette med hvordan det er en åpenbar likhet mellom Merleau-Ponty og Meltzer når førstkommende hevder at:

Her det tværtimod intet syn uten skjærm: de ideer, vi taler om, ville ikke være os bedre kendte, hvis ikke vi hadde haft en krop og en følsomhed, men netop da ville de være os utilgjengelige; verken den "lille melodi", begrebet lys, eller "begrebet intelligens", udtømmes i deres manifestasjoner, men de ville ikke foreligge *som ideer* uten for en kjødelig opplevelse." (Merleau-Ponty, 1964/1999, s. 242)

Det mentale trenger materielle "rekvisitter" for at vi kan gripe det; selv den døve Beethoven må et sted i sinnet ha hørt tonene for seg, selv om han ingen muligheter hadde til å høre den musikken som klang utenfor hodet. For Meltzer (1984) blir *symbolene* slike materielle rekvisitter som gir oss tilgang til de usynlige, mentale fenomener: "... mentation is non-sensuous in its inception, (...) it is concerned with objects for whom forms need to be invented or borrowed from external reality, (...) (s.28). Vi skal i de neste avsnittene se på en filosof som har gitt viktige bidrag til en filosofi om symboler og symbolske former, men la meg først kort antyde på hvilken måte dette berører noe som etter mitt skjønn er helt sentralt i fenomenologien.

Jeg mener at vi i fenomenologien helt fra dens start kan se et nært slektskap til kunststartene. Dette vises bl.a. ved den interessen som særlig poeter har viet fenomenologien. Her i Norge var for eksempel dikteren Emil Boyson blant de første som leste Husserl (Tønseth, 2005), og leser man poetikker slår det en stadig hvor mye felles tankestoff der er mellom disse disiplinene. Det er jo i grunnen logisk all den tid både poesien og fenomenologien utforsker den subjektive erfaring. Dette berører også en interessant innvending som nykantianeren Paul Natorp (Zahavi, 2003b) tidlig reiste mot deler av det fenomenologiske prosjektet: Idet man reflekterer over væren, er man nødvendigvis i et indirekte forhold til det man utforsker. Selv om man går til saken selv, *er* man i talen eller skriften ikke saken selv. Dan Zahavi (sst.) peker på at Heidegger selvsagt var fortrolig med denne innvendingen og mener at han klarte å møte den på en god måte, dette har jeg kort berørt i avsnittet om Heidegger. Likevel kan en spørre seg om den bevegelsen vi ser hos Heidegger henimot en skriveform som i økende grad blir mer essayistisk, fragmentarisk og evokativ, og som innholdsmessig stadig oftere søker til kunsten og diktningen, nettopp er et uttrykk for en erkjennelse av at vi i kunsten i større grad opphever skillet mellom det å være og det å representere denne væren. Selv om vi kan si at musikk handler om noe og dermed har en representativ funksjon, er det kanskje mer karakteristisk for musikken at vi så å si blir ett med den idet vi lytter, og at vi dermed mer *er* i musikken, enn at vi *har* en musikk som representerer et innhold.

Det er på bakgrunn av en slik tankebevegelse jeg nå vil presentere en filosof som særlig er kjent for sine arbeider om symbolfunksjon og kunst, nemlig Langer.

### *Langer om følelser, musikk og symbolske former*

Susanne Langer (1895-1985) hører med – i motsetning til de andre som omtales i dette kapitlet – blant de tenkerne som Meltzer henviser eksplisitt til. Disse henvisningene tar sitt utgangspunkt i Meltzers arbeid med symbolske former og vår evne til symbolbruk, men er ellers ikke særlig spesifikke. Utover å referere til hennes mest kjente verker, gjør han det i liten grad klart hvilke sider ved Langers arbeider om symbolske former og symbolfunksjon han tenker på, eller hvilke aspekter av hennes teori han anvender. Det står også åpent hvorvidt det er tale om en påvirkning, eller snarere om en oppdagelse av en tenker som står i en helt annen tradisjon enn den psykoanalytiske – men som har arbeidet med felles tematikk – har kommet til liknende resultater. Jeg gjetter på at det er det siste som er tilfelle; at Meltzer hos Langer har funnet støtte for sine egne tanker og erfaringer om symbolske former og symbolfunksjon. Det følgende blir derfor et forsøk fra min side på å hente

frem elementer i Langers arbeider der jeg mener vi kan finne klare paralleller hos Meltzer. Da det er snakk om et omfattende forfatterskap har jeg valgt å fokusere på det tidlige verket *Philosophy in a new key* (1942/1957). Det er denne teksten som Meltzer henviser til.

Langer vokste opp i New York som datter av tyske emigranter, og hun sies å ha beholdt en tysk aksent hele livet. Hun ble kjent med Ernst Cassirer da han kom til New York tidlig på 40-tallet (Jørgensen, 1999, fotnote 11 s. 289), og hennes filosofi er som hans først og fremst en symbolfilosofi. For Cassirer og Langer er det et særmerke for mennesket at vi er i stand til å danne og bruke symboler, det er rett og slett vesensbestemmende for mennesket og menneskets sinn:

This basic need, which certainly is obvious only in man, is the *need of symbolization*. The symbol-making function is one of man's primary activities, like eating, looking, or moving about. It is the fundamental process of his mind, and goes on all the time. Sometimes we are aware of it, sometimes we merely find its results, and realize that certain experiences have passed through our brains and have been digested there. (Langer, 1942/1957, s. 41)

I sin distinksjon mellom tegn og symboler gjør hun det tydelig for oss hvorfor det å anvende symboler er eget for mennesket, mens tegnbruk er felles for mennesker og dyr<sup>105</sup>. Denne distinksjonen hos Langer mellom tegn og symboler blir svært viktig for Meltzer, og den er etter det jeg kan se så å si overlappende med hans. Jeg vil derfor bruke litt plass til å få frem disse forskjellene.

Felles for tegnet og symbolet er at det angir en triadisk struktur av noe første som forholder seg til noe annet – tegnet eller symbolet, som igjen står for eller representerer noe tredje. Men her stopper også likhetene opp. Tegnfunksjonen er i følge Langer kjennetegnet ved følgende:

- Tegnet peker direkte på det det står for:

Piping peker på at vannet koker i kjelen.

Helt annerledes med symbolet, der vi sjelden eller aldri kan peke direkte på det symboliserte. Når Rilke skriver om *des Herzens Sandschicht*, om hjertets sandbunn, kan vi ikke peke direkte på dette stedet. Vi må bruke vår forestillingsevne for å "se" det.

- Tegnets betydning er ikke tvetydig, det er klart og entydig:

Når det er grønn mann kan vi gå over veien. Det er ikke behov for noen fortolkninger.

Nå betyr ikke denne entydigheten at det ikke kan oppstå feil; noen kan ha manipulert trafikklyset slik at det viser grønn mann når det ikke skal. Eller piping kan komme fra en annen lydkilde enn kjelen, men med en lyd som likner. Men prinsippet om entydighet står likevel fast.

- Tegnet er ofte bestemt ut i fra konvensjoner, man har blitt enige om en avgrenset og klar betydning:

<sup>105</sup> I senere utgaver av *Philosophy in a new key* endrer Langer (1942/1957) begrepsbruken. Der hun før snakket om tegn, velger hun nå uttrykket signal (signs/signals). Hun angir videre at tegn i den reviderte begrepsbruken blir en samlebetegnelse for signaler og symboler, det rommer begge kategorier. Selv om jeg finner den reviderte begrepsbruken oppklarende og rasjonell, anvender jeg meg her av hennes distinksjon fra førsteutgaven, den mellom tegn og symboler. Dette skyldes først og fremst at det er denne Meltzer anvender, og jeg håper derfor å unngå en del misforståelser på den måten.

Når det er grønn mann betyr fargen grønn at vi kan gå. Rød mann betyr stopp. Her er det ingen uklårheter.

At det i ettertid kan oppstå uenigheter rundt de konvensjonene man har fastslått, rokker ikke ved selve prinsippet her om tegnet som et redskap for å bli enige om stabile, klare og fastlagte betydninger.

- Tegn kan anvendes av både mennesker, dyr, encellede organismer og maskiner:

En termostat kan forholde seg til entydige tegn om høyere temperatur og iverksette at strømmen slås av.

Men vil vi si at termostaten erfarer varme? Denne problemstillingen er opphavet til en rekke filosofiske selskapsleker og science fiction filmer som *Blade Runner*, der man stiller spørsmålet om hva som skiller uhyre avanserte, menneskelignende roboter – i den nevnte filmen kalt replikanter – fra mennesker.

Det siste punktet leder hen mot det Langer anser som den primære forskjellen mellom tegn- og symbolfunksjon:

- Symbolfunksjonen fordrer at vi engasjerer vår forestillingsevne. Det innebærer altså en helt annen grad av aktivitet, og det betyr at det involverer det erfarende, meningsdannende subjektet. Dette får en lang rekke konsekvenser for symbolfunksjonen, blant annet følgende:
- Symbolet eier ikke tegnets entydighet, det er ofte tvetydig. Kanskje kan vi også si at når vi erkjenner gjennom symboler blir vi involvert i en dybde dimensjon:

Noen ganger kan et musikkstykke du har hørt mange ganger berøre deg på en mer gjennomgripende måte enn tidligere, det er som om du lodder nye dybder i verket. Andre ganger taler ikke tonene til deg, virkningen er ”flat”.

- Fordi symbolske former eier denne latente mangetydigheten og dybdevirkningen, rommer de muligheten for å utsi noe mer enn det som var våre bevisste intensjoner da vi tok dem i bruk. Symbolske former innehar som en mulighet dette at de kan overrumple oss, de eier et latent overskudd av betydninger.

I artikkelen ”Mennesket som selvfortolkende vesen” (Stokkeland, 2004) har jeg utdypet denne distinksjonen mellom tegn og symboler, og jeg forsøker videre å trekke linjer til hermeneutiske og fenomenologiske tradisjoner og å vise noen vitenskapsfilosofiske implikasjoner som denne distinksjonen innebærer. For en nøyere drøfting må jeg vise til selve artikkelen, men jeg tar med meg en av konklusjonene derfra, nemlig at:

*Tegnets* nivå kvalifiserer som ideelt i forhold til de naturvitenskapelige metodeidealene: reproduserbarhet, uavhengighet av undersøker, entydig beskrivbart, falsifiserbarhet. Vi kan på dette nivået oppnå høy grad av objektivitet. Fordi tegnets nivå, i motsetning til symbolets, er tilgjengelig for undersøkelse ved hjelp av apparatur, kan vi komme bakom de begrensninger som våre sanser, vårt intellekt og vårt bevegelsesapparat pålegger oss. Vi kan med sofistikerte måleapparater undersøke objekter som vi ikke kan se med det blotte øyet. Vi kan med avansert teknologi telle, måle og veie fenomener med en presisjon som langt overgår den menneskelige kropps muligheter. Ved å utvikle en egen vitenskapelig språkføring der store deler av dagligspråket blir lagt til side, økes denne presisjonen.

*Symbollets* nivå unndrar seg de fleste forsøk på tradisjonell vitenskapelig sikkerhet. Det fordrer nemlig innlevelse og fortolkning. Det krever vår subjektivitet for å bli virksomt, vår kropp, våre sanser, vårt sinn og de symbolske former, hvorav dagligspråket og kunsten er blant de viktigste. (Stokkeland, 2004, s. 766)

Denne distinksjonen hos Langer og Meltzer mellom tegn og symboler mener jeg altså at har avgjørende vitenskapsfilosofiske implikasjoner. Distinksjonen bidrar til å anskueliggjøre hvorfor den meningen som de symbolske formene og symbolfunksjonen formidler, ikke kan erkjennes gjennom tradisjonelle vitenskapelige metoder som fordrer observatøruavhengighet, repliserbarhet, falsifiserbarhet etc. Fordi Meltzer anser at psykoanalysens gjenstandsområde befinner seg på det symbolske nivå, følger det av dette logisk at han bestemmer den som en beskrivende og forstående disiplin, og ikke en årsaksforklarende vitenskap som kan gi oss faste beviser. Dette vitenskapsfilosofiske poenget er utdypet i artikkelen, og jeg vender tilbake til det i del 4.

Jeg vil imidlertid forlate dette viktige temaet nå, for å drøfte en annen avgjørende distinksjon i Langers symbolfilosofi. Også denne sontringen mener jeg blir sentral hos Meltzer; jeg tenker på det hun kaller diskursive versus ikke-diskursive eller presentasjonelle symbolske former. Denne distinksjonen blir viktig hos Meltzer av mer kliniske, praktiske grunner, selv om også dette er i berøring med det vitenskapsfilosofiske temaet. Den kan hjelpe oss til å forstå hva som foregår når vi fortolker mening i slike symbolske former som lek, gester, kroppsspråk og drømmer. Det er kanskje særlig her Langers filosofi blir original og viktig. Jeg tror også denne siden ved Langer representerer noe som både har bidratt til hennes betydelige appell – *Philosophy in a new key* gikk i store opplag og ble oversatt både til dansk og svensk – og at hun i ettertid til en viss grad har blitt forsømt av sine egne, av filosofene. Denne siden ved Langer gjør henne etter mitt skjønn også til en særskilt interessant samtalepartner for psykoanalysen. I Langer finner vi en filosof som har besinnet seg på de symbolske formene hun kaller presentasjonelle – der musikken får en fremskutt plass, symbolske former som står i kontrast til de diskursive, hvorav den mest typiske er språket. I likhet med psykoanalysen er Langer særlig opptatt av å forstå meningsfulle uttrykksformer som er ikke-språklige, uttrykk som ofte er særlig egnet til å romme følelser og kroppslige erfaringer. Langer kritiserer deler av den filosofiske tradisjonen for å ha satt likhetstegn mellom mening og språk – altså den forutsetningen at kun det som kan språkliggjøres er meningsfullt – og hevder at store deler av menneskets meningsproduksjon på denne måten unndrar seg filosofenes blikk. Jeg tillater meg her et langt sitat der dette kommer tydelig frem hos henne:

This is, essentially, the attitude of those logicians who have investigated the limits of language. Nothing that is not “language” in the sense of their technical definition can possess the character of symbolic expressiveness (though it may be “expressive” in the symptomatic way). Consequently nothing that cannot be “projected” in discursive form is accessible to the human mind at all, and any attempt to understand anything but demonstrable fact is bootless ambition. The knowable is a clearly defined field, governed by the requirement of discursive projectability. Outside this domain is the inexpressible realm of feeling, of formless desires and satisfactions, immediate experience, forever incognito and incommunicando. A philosopher who looks in that direction is, or should be, a mystic; from the ineffable sphere nothing but nonsense can be conveyed, since language, our only possible semantic, will not clothe experiences that elude the discursive form. But intelligence is a slippery customer; if one door is closed to it, it finds, or even breaks, another entrance to the world. If one symbolism is inadequate, it seizes another; there is no eternal decree over its means and methods. So I will go with the logicians and linguists as far as they like, but do not promise to go further. For there is an unexplored possibility of genuine semantic beyond the limits of discursive language.



This logical “beyond”, which Wittgenstein<sup>106</sup> calls the “unspeakable,” both Russell and Carnap regard as the sphere of subjective experience, emotion, feeling, and wish, from which only *symptoms* come to us in the form of metaphysical and artistic fancies. The study of such products they relegate to psychology, not semantics. And here is the point of my radical divergence from them. Where Carnap speaks of “cries like ‘Oh, oh,’ or, on a higher level, lyrical verses,” I can see only a complete failure to apprehend a fundamental distinction. Why should we cry our feelings at such high levels that anyone would think we were *talking*? Clearly, poetry means more than a cry; it has reason for being articulate; and metaphysics is more than the croon with which we might cuddle up to the world in a comfortable attitude. We are dealing with symbolisms here, and what they express is often highly intellectual. Only, the form and function of such symbolisms are not those investigated by logicians, under the heading of “language.” The field of semantics is wider than that of language, as certain philosophers – Schopenhauer, Cassirer, Delacroix, Dewey, Whitehead, and some others – have discovered; but it is blocked for us by the two fundamental tenets of current epistemology, which we have just discussed.

These two basic assumptions go hand in hand: (1) That *language is the only means of articulating thought*, and (2) That *everything which is not speakable thought, is feeling*. They are linked together because all genuine thinking *is* symbolic, and the limits of the expressive medium are, therefore, really the limits of our conceptual powers. Beyond these we can have only blind feeling, which records nothing and conveys nothing, but has to be discharged in action or self-expression, in deeds or cries or other impulsive demonstrations. But if we consider how difficult it is to construct a meaningful language that shall meet neo-positivistic standards, it is quite incredible that people should ever *say* anything at all, or understand each other’s propositions. At best, human thought is but a tiny, grammar-bound island, in the midst of a sea of feeling expressed by ‘Oh-oh’ and sheer babble. The island has a periphery, perhaps, of mud – factual and hypothetical concepts broken down by the emotional tides into the “material mode,” a mixture of meaning and nonsense. Most of us live the better parts of our lives on this mudflat; but in artistic moods we take on to the deep, where we flounder about with symptomatic cries that sound like propositions about life and death, good and evil, substance, beauty, and other non-existent topics.

So long as we regard only scientific and “material” (semiscientific) thought as really cognitive of the world, this peculiar picture of mental life must stand. And so long as we admit only discursive symbolism as a bearer of ideas, “thought” in this restricted sense must be regarded as our only intellectual activity. It begins and ends with language; without the elements, at least, of scientific grammar, conception must be impossible.

A theory which implies such peculiar consequences is itself a suspicious character. But the error which it harbors is not in its reasoning. It is in the very premise from which the doctrine proceeds, namely that all articulate symbolism is discursive. (...)

Now, I do not believe that “there is a world which is not physical, or not in space-time,” but I do believe that in this physical, space-time world of our experience there are things which do not fit the grammatical scheme of expression. But they are not necessarily blind, inconceivable, mystical affairs; they are simply matters which require to be conceived through some symbolic schema other than discursive language. And to demonstrate the possibility of such a non-discursive pattern one needs only to review the logical requirements for any symbolic structure whatever. Language is by no means our only articulate product. (Langer, 1942/1957, ss. 86-89)

Langer fremmer her en kritikk av en filosofi som kun tilordner mening under diskursive symbolske former, hvorav det mest typiske er klart artikulert språk. Ikke minst vil en slik purisme hemme våre muligheter til å utforske all den mening som rommes i vårt følelsesliv. Hos Langer gis følelsene en

<sup>106</sup> Det er den tidlige Wittgenstein Langer skriver om her, den Wittgenstein (1921/1999) som taler i *Tractatus Logico-Philosophicus*. *Filosofiske undersøkelser* (1953/1997) var ennå ikke utgitt på dette tidspunktet.

sentral status, hun anser at følelsene er en av våre aller viktigste måter å erkjenne virkeligheten på. Hun hevder videre at de diskursive symbolske formene ikke er de som best uttrykker følelser. Nei, det er snarere de hun kaller presentasjonelle symbolske former (sst., s. 97) – slike som musikk, billedkunst og dans, som gir oss den beste mulighet til å uttrykke følelsene og den meningen som er knyttet til følelsene. Språk er nemlig ikke vår eneste måte å utforske og artikulere mening på. I *Philosophy in a new key* er det særlig musikken blant de presentasjonelle symbolske formene Langer trekker frem. Musikken er en symbolsk form som i følge henne på en spesielt god måte evner å artikulere følelser:

There is, however, a kind of symbolism peculiarly adapted to the explication of "unspeakable" things, though it lacks the cardinal virtue of language, which is denotation. The most highly developed type of such purely connotational semantic is music. (sst., s. 101)

Hvorfor er musikken særskilt godt egnet til å uttrykke følelser? Langer hevder at det er noe i følelsenes form som samsvarer med de musikalske: "Because the forms of human feeling are much more congruent with musical forms than with the forms of language, music can *reveal* the nature of feelings with a detail and truth that language cannot approach" (sst., s. 235).

Dette utdypes i et senere verk, *Feeling and form*:

The tonal structures we call "music" bear a close logical similarity to the forms of human feeling – forms of growth and of attenuation, flowing and stowing, conflict and resolution, speed, arrest, terrific excitement, calm, or subtle activation and dreamy lapses – not joy and sorrow perhaps, but the poignancy of either and both – the greatness and brevity and eternal passing of everything vitally felt. Such is the pattern, or logical form, of sentience; and the pattern of music is that same form worked out in pure, measured sound and silence. Music is a tonal analogue of emotive life.

Such formal analogy, or congruence of logical structures, is the prime requisite for the relation between a symbol and whatever it is to mean. The symbol and the object symbolized must have some common logical form. (Langer, 1953, s. 27)

Et viktig aspekt ved de presentasjonelle symbolenes karakter, er i følge Langer at de er *unconsummated*, ufullbyrdede (1942/1957, s. 240) De presentasjonelle symbolske former er mer åpne enn de diskursive, som tilsvarende har en mer fiksert betydning. Med de presentasjonelle symbolske former er det som om vi har tatt enda et steg vekk fra tegnets entydige, avklarte meningsinnhold.

Et spørsmål det vil være naturlig å stille Langer på dette tidspunkt i fremstillingen, er hvordan hun tenker seg at de presentasjonelle symbolske formene står i forhold til våre følelser: Er de selve følelsene? Eller er de mer et uttrykk for følelser, eller et redskap til å kommunisere følelser med? Langer (1953) gir etter mitt skjønn et svar på disse spørsmålene i *Feeling and Form*; "Art is the creation of forms symbolic of human feeling" (s. 40). Og videre: "... art work *contain* feelings, but do not feel them" (s. 22).

I artikkelen "Drømmen som metaforens arnested del 1" (Stokkeland, 2003a) arbeidet jeg med Langers symbolfilosofi, og forsøkte å sammenstille den med psykoanalytisk tenkning om drømmen. Vi kan si at drømmen må kategoriseres som en presentasjonell symbolsk form, om vi holder oss til Langers kategorier. Ved hjelp av hennes tenkning kan det bli klarere for oss at det som ved første blick kan synes som en svakhet ved drømmens mulighet til å romme meningsinnhold – dens vaghet og omskiftelige karakter, kanskje snarere er en styrke, fordi den dermed, i likhet med musikken, bedre er i stand til å gi form til følelser enn verbalspråket. Det er her slektskapet mellom Langer og

Meltzer blir så tydelig; begge setter de følelsene i sentrum, og begge peker de på de presentasjonelle symbolske formene som særlig egnet til å romme følelser slik at vi kan dvele ved dem og kommunisere dem til andre. Jeg gir i den nevnte artikkelen konkrete eksempler på hvordan man kan tenke seg at musikk og poesi er i stand til å artikulere og romme følelser, og jeg nådde i kapitlet om Langer frem til følgende konklusjon:

*... symboler som musikk, diktning og drømmebilder – alle med et metaforisk preg – er en måte å tenke over følelser på som samtidig vekker dem til live. Symboliseringen kan ha en "tilbakevirkende kraft" og forandre opplevelsen, slik at nye følelser oppstår i en uendelig dialektikk. Slike symboler kan være som kar som rommer våre følelser lenge etter at de oppsto. Symbolene kan fungere som kommunikasjonsmidler og bidra til at følelser til en viss grad kan deles. Videre er symbolene åpne, betydningen er ikke entydig. (sst., s. 87)*

Denne orienteringen i Langers filosofi om symbolske former og symbolfunksjon, og hvordan dette på mange måter har paralleller til Bions og Meltzers tenkning om erkjennelse – den epistemologiske dimensjonen, berører altså noe grunnleggende i den psykoanalytiske tradisjonens påpekning av de deler av erkjennelsen som ofte har falt utenfor tradisjonell filosofisk tenkning – også hermeneutikken, hvor mening og erkjennelse så ofte på en ekskluderende måte har vært knyttet til bevisst tale og språk. Hos Langer finner vi en tenkning som gir rom for å erkjenne gjennom former som ligger nærmere følelsenes og kroppens uttrykk; dans, musikk, bilder og drøm.

Jeg vil nå vende meg til tre tenkere som kan hjelpe oss ytterligere med det som har mer med det ontologiske og metafysiske å gjøre, med nivået for livslovene. I de tre neste avsnittene vil jeg omtale kort visse sider ved Løgstrups, Arendts og Bubers bidrag. Som for mange av de andre filosofene som omtales i dette kapitlet, hadde de to førstnevnte fenomenologien som et viktig utgangspunkt, men begge tenkte utover de rammene som den angir. Mens Løgstrup i økende grad beskrev sine analyser som metafysiske, betegnet Arendt seg som politisk tenker. På tross av åpenbare forskjeller, mener jeg likevel at de har noe felles i det å ha gitt viktige bidrag til å analysere det Heidegger betegnet *væren-med-den-andre*; *mitsein*. Buber var en tenker som gikk sine egne veier, men han hadde også mye felles med fenomenologene og hadde bl.a. hermeneutikeren Dilthey som lærer og mottok viktige impulser fra ham. I tillegg til sine egenartede fortolkninger av den jødiske kulturarven, er Buber kanskje mest kjent for sine bidrag om det dialogiske. Disse tre filosofene gir alle etter min mening gode beskrivelser av viktige sider ved det mellommenneskelige, de hjelper oss med å få øye på sentrale betingelser for menneskelig samvær og samliv.

### *Løgstrup om spontane livsytringer, om interdependensen og om vilkår for menneskelig samliv og samvær*

Knud Ejler Løgstrup (1906-1981) regnes som det forrige århundrets største danske tenker. Han var både teolog og filosof og hadde et omfattende forfatterskap, både i tematikk og i omfang. Selv om det er vanskelig å skille teologen Løgstrup fra filosofen, er det sistnevnte jeg vender meg til her. Jeg vil ta Løgstrup på ordet når han sier at beskrivelsene av de spontane livsytringer kan anses som rent deskriptive og fenomenologiske, og jeg vil holde det teologiske utenom idet jeg fokuserer på denne delen av hans bidrag.

Løgstrups (1972) bok *Norm og spontaneitet* åpner slik:

De suveræne livsytringer

Klokken fire om morgenen kimer det vedholdende på døren. Da kvinden kommer ned, står det hemmelige statspoliti utenfor og forlanger, at hun lukker op. Kommet indenfor spørger de efter hendes mand. Han er tilfældigvis ikke hjemme, men på forretningsreise, får de at vide. Den ene af de to mænd, den underordnede, grim som arvesynden, og som ser ud til at være i stand til al brutalitet, giver sig til at støve rundt i huset, svært bevæbnet. Den anden, af et vindende væsen og lutter venlighed og imødekommende, taler imens med kvinden og forsikrer henne at det ingenting betyder, men blot sker for en ordens skyld. Kvinden agerer forekommende og forundret og gør det unervøst og perfekt. Hun er helt på det rene med, at hans charmerende bagatellisering af affæren kun tjener til at få tungen på gleden hos hende, så han kan ikke foregøgle hende noget. Hun ved, at der af den mindste uoverlagte bemærkning vil blive smedet våben mod hendes mand og hende selv. Til trods for det – og det er næsten det mærkeligste ved det hele – må hun hele tiden tage sig i en tilbøjelighed til at komme på talefod med manden, som om han måtte kunne bringes fra sit destruktive forehavende til menneskelig indsigt og fornuft. Uafbrudt må hun holde hovedet koldt. Hvorfor? Hvad er det, som melder sig i tilbøjeligheden? Det er den elementære og definitive ejendommelighed, der er ved al tale som spontan livsytring, dens åbenhed. At tale er at tale ud. Det er ikke noget, som den enkelte gør talen til, det er den i forvejen, så at sige som anonym livsytring. Det er dens suverenitet, som vi giver os ind under i samme øjeblik vi giver os til at tale. Selv i den situation, hvor det er livet om at gøre at føre den anden bag lyset, hvor den andens ødelæggelsesvilje er vitterlig og hans spil gennemskuet til bunds – selv da melder den sig, så det ligefrem fornemmes som noget naturstridigt ikke at tale ud. Den suveræne livsytring kommer os i forkøbet, vi gribes af den. Deri består spontaneiteten. Også det illustrerer episoden. Manden fra det hemmelige statspoliti forsøger at udnytte, at talen og tilliden med deres åbenhed kommer både kvindens gennemskuen af hensigterne med spørgsmålene og hendes vagtsomme vurdering af svarenes konsekvenser i forkøbet. Elementære og definitive, som de livsytringer nu engang er, bærer de ethvert samvær, normalt. (ss. 17-18)

Jeg har gjengitt dette lange sitatet fra Løgstrup av to grunner: Dels fordi jeg synes det på en god måte både illustrerer og redegjør for det han benevner spontane eller suverene livsytringer. Dette vil jeg om litt utdype ytterligere ved hjelp av flere sitater. Men dels også fordi det sier noe viktig om Løgstrups arbeidsmetode, som er fenomenologisk. For å forklare hva spontane eller suverene livsytringer er, og for å argumentere for gyldigheten av begrepet og dets innhold, gir Løgstrup oss en beskrivelse av fenomenet gjennom et eksempel fra det virkelige liv<sup>107</sup>. Han er avhengig av at vi som lesere kan leve oss inn i det eksemplet han gir. Han må satse på at vi kan kjenne oss igjen i hvor vanskelig det kan være å forholde seg kaldt og beregnende og å motstå tendensen i seg til å utvise tillit og oppriktighet, når man blir møtt av tilsynelatende vennlighet og imøtekommenhet. Løgstrup henvender seg til lesernes egne erfaringer og innlevelsessevne, han inntar ikke et tredjepersonsperspektiv, men tar oss med inn i et førstepersonsperspektiv. Han forsøker gjennom beskrivelsen av kvinnen som får besøk av Gestapo nattetid, å gjøre oss delaktige i hvor vanskelig det kan være å forstille seg, selv når det står om livet, selv når vi vet at det etisk sett er riktig å føre den andre bak lyset. Løgstrups metode fordrer av ham at han klarer å gi beskrivelser som vi kan kjenne oss igjen i, og den krever lesere som engasjerer egen innlevelses- og forestillingsevne. Eksemplet over er fra det virkelige liv, ellers i forfatterskapet henter han ofte beskrivelser fra skjønnlitteraturen. Denne arbeidsmetoden har vært et viktig forbilde og en inspirasjonskilde for meg i de fenomenbeskrivelsene jeg ga i de tre første kapitlene i denne delen.

<sup>107</sup> Episoden er lett omskrevet og stammer fra ekteparet Løgstrups opplevelser fra andre verdenskrig. Kvinnen i eksemplet er Rosemarie Løgstrup, og mannen Knud Løgstrup selv. Rosemarie var opprinnelig fra Tyskland, og det gjorde det ekstra vanskelig å forholde seg kaldt til den Gestapooffiseren som her beskrives som vennlig og imøtekommende (Jensen, 2007).

Om vi vender tilbake til de suverene livsytringer slik de beskrives i sitatet ovenfor, synes jeg Løgstrup her på en overbevisende måte illustrerer hvordan tilliten og oppriktigheten er fenomener som – med Løgstrups ord – kommer bakpå oss, som vi ikke skylder oss selv. Selv om tilliten og oppriktigheten finner sted i og gjennom oss, er det som om de stammer fra noe annet; de er spontane og suverene. De kommer ikke som et resultat av noe vi selv har funnet på eller skapt, de har karakter av noe gitt eller forefunnet. I begynnelsen av denne delen analyserte jeg ved hjelp av en artikkel av Schanz hvorfor dette kan være en fremmed tanke for oss, fordi den bryter med det sentrale premiss i moderniteten om at mennesket selv er opphavet til slike fenomener. Ja, det er en førmoderne tanke Løgstrup her har tak i, men vi kan finne den igjen både i kristenheten og i før-kristen tid, og den er virksom i ikke-vestlige religiøse og intellektuelle tradisjoner. Selv om den har vært fremmed for moderniteten, eier den et universelt preg.

Men dette at livsytringene ikke er noe vi skylder oss selv, er bare ett aspekt ved dem. La meg prøve å utdype hva som i følge Løgstrup kjennetegner spontane og suverene livsytringer. Som vi ser veksler han litt i begrepsbruken. Med ordene spontan og suveren fremvises litt ulike sider ved fenomenet. Vi skal undersøke dette nærmere, men jeg velger for enkelthets skyld stort sett å bruke betegnelsen spontane livsytringer i fortsettelsen. Løgstrup definerer heller ikke helt utvetydig hvilke fenomener som faller inn under kategorien spontane livsytringer, men nevner gjerne de følgende: Barmhjertighet, tillit, håp og talens åpenhet. Noen ganger omtales også indignasjon, angst og sorg, men sjeldnere. Også andre fenomener nevnes i blant. Jeg får inntrykk av at Løgstrup ønsker å holde kategorien åpen, at det kan være fenomener han ikke har beskrevet, men som vil kunne klassifiseres som spontane livsytringer. Kan det være viktige fenomener som Løgstrup ikke har omtalt som spontane livsytringer, men som kan klassifiseres som sådanne? Det vender jeg tilbake til mot slutten av avsnittet.

I sitatet over omtaler Løgstrup livsytringene som: Definitive, elementære, suverene, spontane og anonyme. Videre skriver han om talens åpenhet at den kommer oss i forkjøpet, talen er allerede i forveien gitt som åpen – det står ikke til oss. Vi gripes av de spontane livsytringer da de melder seg, vi er tilbøyelige til å la dem tale i oss. Og de bærer normalt ethvert samvær, står det til sist i det siterte stykket. *De bærer normalt ethvert samvær*. De er forutsetninger for at vi kan leve sammen, betingelser for det mellommenneskelige:

De spontane livsytringer er til for at samliv og samvær kan bestå og udfolde sig. De kaldes frem af det samliv og samvær som de fuldbyrder. (...) Andet er der ikke at svare, end at hvis mistillid er at foretrække for tillid, had for kærlighed, løgn for sandhed, hører samliv og samvær op. Vi kan underminere livsytringen, og gør det, men ikke uden at tilværelsen går til grunde. (Løgstrup, 1997, ss. 115-116)

De avler nye muligheter sier han et annet sted, ”Tillid, oprigtighed, barmhjertighed avler ny muligheder, for den anden og for een selv. De holder liv i tilværelsens karakter af mulighed.” (Løgstrup, 1971/1996, s. 24)

Det er som om Løgstrup beskriver disse fenomenene som noe som på en og samme gang er kjent og fremmed. Noe som taler i oss, men som ikke er av oss, noe som vi ikke selv har funnet på. Det er livets tale; livsytringer. Et annet sted skriver han om de spontane livsytringer at de ikke kan anvendes av oss:

Livsytringen kan ikke anvendes. Principper, forskrifter, maksimer kan anvendes. Det kan den suverene livsytring ikke, den kan kun fuldbyrdes, idet jeg realiserer mig selv i den. Og det kommer af at den er suveræn. Den lægger ikke situationen fast, men bringer den i skred, forvandler den, hvorfor personen hele tiden må spille sig selv ind. (Løgstrup, 1968/1994, s. 95)

Fenomener som tillit, oppriktighet og barmhjertighet står ikke til vår forføyning, det er ikke noe vi kan skalte og valte med etter eget for godtbeholdende. Men på tross av denne karakteren av noe bestemt, definitivt, ikke-manipulerbart, anonymt, spontant og suverent, viser sitatet over at de samtidig engasjerer vår person på en gjennomgripende måte: Selv om det ikke står til oss å anvende livsytringene som vi vil, kan vi fullbyrde dem, og denne aktiviteten påvirker oss, den gjør noe med oss. Vi kan også svikte denne oppgaven. Løgstrup betegner dette som en dobbeltkarakter ved livsytringene; at de er personlige og anonyme på en og samme tid:

Samtidig er vi ansvarlige for hvordan de forløber, for i deres forløb er vi identiske med dem, og de med os. Livsytringerne er også personlige. Som allerede nevnt, vor identitet får vi af, hva vi ikke kan takke os selv for, livsytringerne erfares af os i deres dobbelthet, som anonyme og personlige. (Løgstrup, 1976, s. 90)

Jeg tror det er svært uvant for oss å tenke at noe som former vår identitet, som fullbyrdes av oss og som dermed er dypt personlig, samtidig verken stammer fra oss eller står til vår forføyning. Løgstrup sier altså om livsytringene at de er suverene, spontane, definitive og elementære. Et annet sted beskriver han dem som ubetingede, og utdyper her dette med at vi ikke kan gjøre med dem hva vi vil uten å øve vold på dem:

Der er noget ubetinget ved livsytringen, det er en anden ejendommelighed ved den. Lægger der sig en hensikt bag medfølelsen for at gøre den til middel for et eller andet formål, lige meget hvilket, er den på øjeblikket blevet uægte. Hjælpes den nødstedte, fordi alt for mange nødstedte risikerer at ryste samfundet i dets grundvold, er der ikke længere tale om medfølelse. Har man en hensikt med tilliden, er tilliden fingeret, ikke at regne for andet end mistillid. (Løgstrup, 1976, s. 88)

Han sier det også slik at vi ikke kan forhandle om innholdet i den appellen som utgår fra livsytringene, de har karakter av noe absolutt:

(M)an kan ikke købslå med det krav de har på een. Er man dem ikke helt, er man det modsatte. Slår man det bitterste af på oprigtigheden, er man i uoprigtigheden. Reserverer man sig en tøndel i troskaben, er man i troløsheden. I eet blink skifter det fra lys til mørke. (Løgstrup, 1968/1994, s. 115)

Det er som om livsytringene hele tiden er rettet utover, konsentrert om den oppgaven de er kallet frem for å løse, og ikke på seg selv:

Ejendommelig for livsytringer som oprigtighed, medfølelse og tillid er det, at de leder opmærksomheden væk fra dem selv og individet, hvis livsytringer de er, for i stedet at lede opmærksomheden ud i individets tilværelse med andre mennesker og ved tingene. Af den grund bærer de livsytringer vor tilværelse. Så langt det står til oprigtigheden ved den oprigtige ikke af, at han er oprigtig, uden i den situation hvor der er forbundet omkostninger med at være det. Under normale omstændigheder er han for optaget af at komme på det rene med, hva sagen drejer sig om. Så langt det står til medfølelsen ved den medfølelse ikke af, at han er medfølelse, dertil er han for optaget af, hva der skal til for at lette situationen for den, der er ilde stedt. Så langt det står til tilliden, ved den tillidsfulle ikke af, at han er tillidsfuld, dertil er han for optaget af, hva der har bestand. Sammenfattende sagt, de pågældende livsytringer leder for meget bort fra dem selv til, at personen er sig dem bevidst. (Løgstrup, 1976, s. 88)

Et annet sted sier han om dem at de er skjulte, og kontrasterer dette med de følelser og tendenser han kaller kretsende:

... tankefølelser, der går deres tvungne gang såsom misundelse, had, skinsyge og hævnerrighed. De sidste er os bevidste, det siger sig selv, de kører jo uafsladligt rundt i vor bevidsthed og beslaglægger den, når vi er blevet besat af dem. De spontane livsytringer er derimod skjulte, dem ved vi ikke af. (...) De spontane livsytringer vil overses til gunst for det indhold, som situationen lægger i dem. Tilliden vil overses til gunst for hva det i den givne situation kommer an på... (...) Selv skjult giver den spontane livsytring personen fri til den indsats den forlanger af ham. (1997, s. 113)

De kretsende eller tvungne følelser har Løgstrup allerede beskrevet inngående i den boken der begrepet suverene livsytringer lanseres; Opgør med Kierkegaard (1968/1994):

Overhovedet gælder det alle de tanke- og følelsesbevægelser, der går deres tvungne gang – som fx også had og hævnerrighed – at de er selvforsynende, de fleste af de forurettelser, som de holdes i gang af, udklækker de selv. Alt udlægges i dårligste mening i en overdreven mistroiskhed. Fordi man nyder sig selv som forurettet, må man opfinde forurettelser til at fodre selvnydelsen med. Det er neppe rigtigt at kalde det følelser som et menneske lukker sig inde med, snarere er det fikserede tanker hvis kummerlige emotionalitet består i, at selvet tvinger dem til at gå i ring om sig. Holdt i jegets snor, under dets pisk, går tankerne rundt og rundt i jegets egen manege. (s. 94)

Andre steder (Løgstrup, 1997, ss. 111-113, 1972, ss. 22-29) kontrasteres livsytringene med karakteregenskaper som mer har preg av vilje og dyd. Det dreier seg da om egenskaper vi til en viss grad kan øve opp og forføye over; han nevner som eksempler grundighet og pålitelighet. En likhet med livsytringene er at karakteregenskapene og oppmerksomheten må være rettet mot oppgaven, ikke konsentreres om seg selv. Det er litt som fotballtrenerne som snakker om å ta en kamp om gangen i stedet for å tenke på seriegullet som vinker i det fjerne:

Men en fatal forskydning er det, hvis man vender ryggen til oppgaven og ansigtet til karakteren for at give sig til at fornøje sig ved den. Det bliver meget snart ødelæggende, og det på mer end een måde. Karaktertrækket stivner og bliver til sin egen karikatur, og selvvelbehageligheden breder sig. (Løgstrup, 1997, s. 112)

En viktig forskjell er, at mens livsytringene er ubetinget gode, kan karakteregenskaper som pålitelighet anvendes både i det godes og i det ondes tjeneste:

Der er intet i vejen for, at en gangster kan være pålidelig. Han helmer ikke, før den pengeafpresning, han har fået til opgave, er fuldført til punkt og prikke, så den er i gode hænder, når han er sat på den. (Løgstrup, 1972, s. 23)

Karakteren av å være en suveren og fremmed makt i personligheten, betyr ikke at livsytringene er usårbare, at ikke deres tale kan overdøves av annen larm. Det er ikke slik at vi ikke kan hindre dem i å tale eller unngå å la være å lytte. Tvert imot beskriver Løgstrup at vi ofte vender det døve øret til. Vi lytter ikke til den appellen som utgår fra livsytringene, og vi fullbyrder dem ikke. For det utgår en appell fra livsytringene: "Tilliden indeholder en appel til os om at fuldbyrde den, hvor meget vi end overhører appellen af skuffelse, fornærmelse, forurettelse eller hva det nu kan være" (Løgstrup, 1972, s. 50). Han skriver at vi nok kan overhøre appellen, men vi kan ikke få den til å stilne helt. (Løgstrup, 1968/1994, s. 114)

Fordi de spontane livsytringer har dette spontane, suverene og overskuddsaktige ved seg, snakker han om moral som en form for erstatning når livsytringen av ulike grunner ikke fullbyrdes. I dette ligger ikke nødvendigvis at Løgstrup underkjenner betydningen av moralen, plikten og dyden, men beskrivelsene er etter mitt skjønn oppklarende: ”Moral er til for at levere erstatningsmotiveer til erstatningshandlinger, fordi de suverene og spontane livsytringer med deres hengivenhet for handlingens mål udebliver eller kvæles” (Løgstrup, 1968/1994, s. 124).

Løgstrup anerkjenner pliktens verdi: Plikter trenger ikke å være sure, de kan være gode selv om de setter oss på prøve både hva gjelder tid, krefter og tålmodighet. Livsytringene vil i denne sammenheng ofte tjene som forbilde og inspirasjon for handlinger som har mer preg av plikt, overveielse og planlegging; som det at vi som fellesskap gir utdanning til barn og unge, iverksetter helse- og sosialtjenester etc.

Et annet viktig aspekt hva gjelder det suverene og definitive ved livsytringene som jeg kort har vært inne på, men som jeg ønsker å utdype og understreke, er at det ikke er opp til oss å vurdere eller bestemme hvorvidt de eier et positivt eller negativt innhold. Vi kan ikke si om barmhjertigheten eller tilliten at den er negativ. Dette berørte jeg også i del 2, men jeg rekapitulerer her, og utvider det siterte stedet:

Vi har nemlig ikke at gjøre med fænomener, der kan beskrives på værdiindifferent vis, og som så kan gøres til genstand for vurdering (den nærliggende forståelse af hva det er at vurdere), men vi har at gjøre med fænomener, der ikke kan beskrives under abstraktion fra deres godhed eller dårlighed. Opfattelsen af dem som gode eller dårlige kan ikke skilles fra beskrivelsen af dem. (...)

Men ved de fænomener, der ikke kan beskrives under abstraktion fra deres godhed eller ondskab, er min suverænitet, hva opfattelsen af deres godhed eller dårlighed angår, sat ud af spillet. Suveræniteten tilkommer fænomenet. For at tage tillid og mistillid som eksempel, så er tillidens positivitet og mistillidens negativitet ikke en vurdering, der kommer til, og som tilliden og mistilliden gøres til genstand for, men det hører selve fænomenerne til. De ligger derfor også i de to ords betydning. Det strider imod selve tillidens væsen, og det går på tværs af ordets betydning at vurdere tilliden som noget negativt. I egentlig forstand forstå tilliden som noget negativt er vi derfor afskåret fra. Noget andet er, at vi kan vurdere den som noget negativt, men det kan kun ske ved at anlægge et perspektiv på tilliden, hvormed man sætter sig udover hva tilliden ellers fortæller os, nemlig at den er noget positivt. Det er ikke bare en teoretisk mulighed, men det sker faktisk, at vi vurderer tilliden negativt på trods af den selv, fordi den i givet fald er en farlig ting. Den kan misbruges og derfor er vi nødt til som led i opdragelsen at advare barnet imod at vise tillid under de og de omstændigheder. Men tilliden er ikke derfor et neutralt fænomen, som det står os frit til at forstå enten positivt eller negativt. Vurdere den negativt kan vi kun på trods af dens positivitet. (Løgstrup, 1972, ss. 47-48)

Nært knyttet til de spontane livsytringer, står Løgstrups beskrivelser av det han kaller *interdependensen*, det at våre liv er viklet inn i hverandres, at vi står i innbyrdes – men ikke nødvendigvis symmetriske – avhengighetsforhold. Jeg rekapitulerer:

Den enkelte har aldrig med et andet menneske at gøre uden at han holder noget af dets liv i sin hånd. (Løgstrup, 1956/1995, s. 25)

Og:

Karakteristisk for vor menneskelige tilværelse er det, at vi er indbyrdes afhængige af hinanden, og afhængigheden går så dybt, at uden den ville vor tilværelse slet ikke være en



menneskelig. Uden indbyrdes afhængighed – Geiger kalder det interdependens – intet sprog og ingen kultur. (Løgstrup, 1961/1995, s. 115)

Løgstrup knytter ikke interdependensen utelukkende til fenomener som omtanke og barmhjertighet, eller deres fravær, men likeså mye til maktforhold:

Magt er et lige så elementært, ja, allestedsnærværende fænomen, givet med vores indbyrdes afhængighed. Den kan vi umulig unddrage os. (...) Vor tilværelse går for sig i relationer til andre mennesker, uden for dem er vi aldrig til, hvor meget end een person udskiftes med en anden. (...) For interdependensen er der intet pusterom. (...) Vor afhængighed af hinanden betyder, at vi er genstand for magtudøvelse, og at vi selv udøver magt. Vi befinner os aldri nogen sinde i et magttomt rum. Den enkeltes livsudfoldelse er også altid en udfoldelse af hans magt over andre. Livs- og magtudøvelse kan ikke skilles ad. Det gør vor tilværelse farlig, og det er en farlighed, der ikke kan skaffes af vejen. Det ville heller ikke være ønskeligt. For den enkeltes livs- og magtudfoldelse er ikke alene til skade for den anden, men også til gavn for ham. Hvilke goder er der ikke tilflydt os, hvilke impulser har vi ikke fået ved den magt, som andre har haft over os, og som vi eufemistisk kalder deres indflydelse og påvirkning. Nej, magtudfoldelsen, fordi den nu engang er uadskilleligt forbundet med livsudfoldelse, skal ikke udryddes, men tæmmes. (Løgstrup, 1972, ss. 116-117)

Dette sitatet kan som flere av de jeg har gitt ovenfor, sies å beskrive noe som er opp i dagen, selvinnsynende, grensende til det banale. Jeg mener på tross av dette at det har sin berettigelse å beskrive slike sammenhenger, at det er en viktig og nødvendig beskjeftigelse. Løgstrup skriver som oftest om de spontane livsytringer og interdependensen i tilknytning til etiske eller religionsfilosofiske spørsmål, men poengterer samtidig at de beskriver noe metafysisk eller ontologisk: Det handler ikke bare om det etiske *bør*, men også om det ontologiske *er*. Vi *er* tilbøyelige til å tale oppriktig, til å ha tillit, og til å ønske at vår neste skal få utfolde sine livsmuligheter. Løgstrup har i sine analyser vist oss noe viktig om betingelsene for menneskelig samliv og samvær, han kan hjelpe oss i å avgrense livslovene. Det vender jeg om litt tilbake til. Det som imidlertid kanskje er overraskende med Løgstrups tenkning, mener jeg er det følgende, og her trekker jeg igjen tråden tilbake til de idéhistoriske betraktningene fra starten i dette kapitlet: Kanskje er det til den grad blitt en vane hos oss å tenke at det som ligger fast, det vi ikke kan gjøre om på, det er det som faller inn under naturvitenskapenes domene; det er biologisk skjebne, harde og uomtvistelige fakta. Mens når det gjelder det kulturelle felt, når det gjelder humaniora, da er vi på et område bestemt av menneskets formende vilje og fortolkningsaktivitet. Kanskje er det blitt grunnleggende fremmed for oss i dag å tenke om fenomener som ikke har en slik håndfast karakter at vi kan telle, måle og veie dem, at disse fenomenene like fullt kan være unndratt vår påvirkningskraft, at de ligger fast. Vi har ikke noe problem i å snakke om fysikkens, kjemiens eller biologiens lover, men vi taler ugjerne om livets lover. Det vil si, vi taler ofte om slike, for eksempel i populærkulturen, men tenker nok ikke på det som seriøs vitenskap. Etter mitt syn er dette en forsømmelse.

Så hva innebærer da Løgstrups bidrag i vår sammenheng? På hvilken måte hjelper han oss til å analysere livslovene og den estetiske konflikten? Kanskje gir dette svaret seg selv ut i fra den korte orienteringen jeg har gitt ovenfor om livsytringer og interdependens, men jeg ønsker likevel å trekke noen tråder tilbake til fenomenbeskrivelsene i de tre første kapitlene. Som vi så har Løgstrups tekster tjent som forelegg og inspirasjonskilde for disse overveielser, særlig hva gjelder metode. Men det er også innholdsmessige berøringspunkter flere steder. La meg gi ett eksempel: I analysene av gavegivingens fenomenologi arbeidet jeg meg via Augustins og Arendts tenkning frem til det synspunkt på kjærligheten at den er treleddet: Dels den som gir kjærlighet, dels den som tar imot, og sist, men ikke minst, kjærligheten selv som en slags upersonlig makt. Om veien frem til

denne betraktningmåten skiller seg noe fra Løgstrups, synes det likevel å være noe felles i betoningen av den siden ved kjærligheten – Løgstrup skriver mest om barmhjertigheten – som har et annet opphav enn oss selv og som er unndratt vårt eierskap: Den er noe i seg selv, ikke en egenskap ved subjektet. Jeg spurte også i den sammenheng om det kan tenkes at vårt ønske om og vilje til å kontrollere eller styre begivenhetene, vår utålmodighet eller manglende tillit, om dette kan tenkes å komme i veien for denne upersonlige, ikke-forføybare kjærlighetskraft eller kjærlighetsstrøm. Her vil fenomener som norm og plikt, som Løgstrup skriver ofte og nyansert om, kanskje bli mer problematiske enn det jeg har beskrevet dem som i dette avsnittet. Her kontrasterer jeg dem til livsytringene, men gir dem for øvrig en ganske positiv vurdering. Kan de bli problematiske fordi vi noen ganger setter inn normen og plikten så å si før den spontane livsytring får en sjanse til å manifestere seg? Og har dette i tilfelle en parallell i Meltzers estetiske konflikt?

Dette er muligens en overraskende kobling, hva har disse begrepene og beskrivelsene med hverandre å gjøre? Jeg tenker meg at parallellen bl.a. er knyttet til tiden og til det at mellommenneskelige samspill alltid er uforutsigbare; at ventetiden i alle disse tilfellene synes for lang og resultatet for usikkert og ukontrollerbart. La meg trekke inn et moment til som kan bidra til å gjøre parallellene tydeligere, før jeg forsøker å utdype dette korte og foreløpige svaret noe.

Jeg antydte ovenfor at det kan finnes fenomener som ikke Løgstrup har omtalt som spontane livsytringer, men som like fullt kan betegnes som slike, eller som i det minste kan sies å ha mye til felles med disse. Hva med et fenomen som begjær? Er det noe vi selv har skapt? Kan vi kalle begjæret frem etter eget for godtbeholdende? Står det til vår forføyning som en bestand vi kan hente ut når vi vil og rette mot den vi ønsker? Vi må svare nei på alle disse spørsmålene. Det er mulig at det likevel er sider ved begjæret som bidrar til at vi ikke kan betegne det som en spontan og suveren livsytring om vi går det nærmere etter i sømmene. Poenget her er mer å angi en tendens som jeg har berørt gjentatte ganger; nemlig den at to såpass ulike tenkere som Løgstrup og Freud kan sies å ha det til felles at de begge peker på sider ved mennesket som bryter med modernitetens premiss om at alt menneskelig stammer fra oss selv og er til vår forføyning. Vi tenker gjerne på innsikten om at vi ikke er herre i eget hus som noe skremmende og ubehagelig, men Løgstrups analyser viser at dette ikke alltid er en riktig konklusjon å trekke. Det at vi ikke er herre over tilliten og oppriktigheten trenger ikke å være noen ulykke for oss. Og det er her det igjen blir nærliggende å spørre om Meltzers estetiske konflikt også handler om hvordan vi forholder oss til dette ukontrollerbare i oss selv som kalles frem i møte med den andre: Begjæret, barmhjertigheten, oppriktigheten, tilliten, den estetiske responsen. Jeg mener at vi må svare bekreftende: Det er noe felles i på den ene siden den estetiske konflikten – som inkluderer Kleins beskrivelser av spaltningsprosesser; at det er så mye usikkerhet og smerte forbundet med å stå overfor det hele objektet at vi er tilbøyelige til å spalte det opp i gode og onde delobjekter, og på den andre siden tendensen til å overgi usikkerheten og mangelen på kontroll ved de spontane livsytringer til normens og pliktens forutsigbarhet og påvirkelighet. I møtet med den andre opptrer det et mangfold av risiki forbundet med begjæret, omtanken, avhengigheten, sårbarheten, oppriktigheten og andre fenomener som det ikke står til oss å ha kontroll på, verken vår egen eller den andres, og som settes i spill i situasjonen.

Jeg stiller spørsmålet her og antyder et svar bl.a. for å vise hvordan analysene i denne delen henger nært sammen med de foregående og den neste. Et mer utfyllende svar må vente til del 4. Jeg vil nå gå videre til Arendt og Buber, som i likhet med Løgstrup kan hjelpe oss i å beskrive området for og innholdet i det mellommenneskelige. Men først et kort ekskurs.

### *Ekskurs: Om det universelle ved livslover*

Jeg har med ujevne mellomrom drøftet spenningsforholdet mellom det partikulære og det universelle, mellom det tids- og stedbundne kontra det evige, og dermed berørt noen av problemene

med et begrep om livslover. Presentasjonen av Løgstrups tanker om suverene og spontane livsyttringer gir anledning til å komme tilbake til denne problemstillingen og vise ytterligere noen aspekter ved den.

Jeg har hevdet flere steder i denne delen, at selv om livslovene er noe gitt eller forefunnet, noe som mennesker ikke kan gjøre om på, så er våre muligheter til å avdekke og beskrive dem helt avhengige av vår subjektivitet og evne til å dele – de hviler på intersubjektiviteten og på det gjenkjennbare. Vi så hos Løgstrup at han hevdet at selv om de spontane livsyttringer var suverene, definitive og elementære, så er det slik at vi gjennom våre handlinger påvirker forløpene og dermed kan komme til å svikte de fordringene som livsyttringene stiller oss. Ja, sier Løgstrup, vi svikter vedvarende og uopphørlig. Og det er her vi må spørre oss om det er mulig for et menneske å gi sin tilslutning til tankene om oppriktighet og talens åpenhet om løgner er blitt hans annen natur? Hvordan kan man gjenkjenne fenomenbeskrivelsene om gavegiving, om man helt overveiende har erfart at mennesker som står en nær *tar* snarere enn å gi? Kan man kjenne igjen og skrive under på beskrivelsene av kraften i løfter og tilgivelse, om man knapt noen gang har opplevd at andre har gitt og holdt løfter, eller har kunnet tilgi?

Jeg mener at disse innvendingene er viktige, og at de ikke kan tilbakevises på noen enkel måte. Snarere enn å forsøke det her, vil jeg foreslå at disse spørsmålene kan bidra til å peke på og å skjerpe oppmerksomheten ytterligere om hvilket svik det er om et barn vokser opp i et miljø med store underskudd på verdier som oppriktighet, forutsigbarhet, tillit og respekt for grenser. De kan minne oss om – nok en gang – hvor avgjørende det er at vi arbeider for at både de små og de store fellesskapene gir forrang til advarsler fremfor trusler, til å gi mer enn å ta, til sannhet fremfor løgn. Dette er verken nye eller spesielt radikale tanker, noe jeg mener ikke bør være en hindring for å gjenta dem. Kanskje danner de også en passende overgang til filosofene Arendt og Buber, som det skal handle om i det følgende.

### *Arendt og Buber om det mellommenneskelige*

Hannah Arendt (1906-1975) og Martin Buber (1878-1965) var begge tyskspråklige jøder som vokste opp i miljøer rike både på menneskelige og intellektuelle ressurser, og de opplevde begge det 20. århundrets redsler tett på kroppen på en måte som ble bestemmende for deres tenkning. For Arendt ble vissheten om Holocaust en uopphørlig utfordring for tenkningen; hvordan var en slik ondskap mulig? Mye av hennes bidrag dreier seg om forsøk på å forstå det totalitære og den ondskap mennesker kan utøve overfor andre. Selv ble hun drevet på flukt fra hjemlandet Tyskland under dramatiske omstendigheter og var statsløs i 15 år. Hun levde fra 1941 og frem til sin død i USA og skrev sine viktigste verker der. Buber måtte også forlate Tyskland. Han dro til Palestina i 1938 og ble boende i Israel til han døde i 1965. Begge hadde et problematisk forhold til sionismen. Selv om mye av både Bubers og Arendts tenkning er nært knyttet til jødiske tradisjoner, for Bubers del spesielt til den grenen som kalles chassidismen, var de begge kritiske til opprettelsen av en egen jødisk stat og reiste spørsmålet om hvilke rettigheter palestinerne ville få i en slik konstruksjon. Begge har de i perioder nådd et stort publikum samtidig som de til dels har falt utenfor de filosofiske pensumlistene. Arendt var i lange perioder skeptisk til filosofien og kalte seg politisk skribent snarere enn filosof. Buber valgte ofte å skrive i en stil som ligger nærmere skjønnlitteraturens enn den strengt filosofiske. Bubers hovedtema som tenker må sies å være det mellommenneskelige og den såkalte dialogfilosofien, han snakker også ofte om en filosofisk antropologi. Dette er en betegnelse jeg har valgt som del av overskriften for denne delen av avhandlingen. Bubers verk synes i så måte særskilt relevant for mitt tema. Også mange av Arendts problemstillinger ligger tett opp til mine. Det kunne for eksempel vært interessant å sammenstille hennes tanker om det totalitære og ondskap med Kleins tenkning om dødsdrift, Bions teori om patologiske gruppeprosesser og Meltzers begrep klaustrum. Jeg vil imidlertid her som ellers i dette

kapitlet nøye meg med å rette oppmerksomheten mot noen få elementer i to omfattende filosofiske forfatterskap. Noen av disse problemstillingene er berørt tidligere i avhandlingen; vi har møtt både Buber og Arendt flere ganger allerede, og jeg ønsker her å utdype disse temaene noe. Jeg starter hos Arendt.

### *Arendt om veven av relasjoner som skaper et fremtredelsesrom, om pluralitet og natalitet*

Svakhet er alt, styrke uviktig. Når en mann blir født, er han veik og svak; når han dør, er han sterk og hard. Når et tre begynner å vokse, er det mykt og ettergivende, når det er tørt og hardt, da dør det. Hardhet og styrke er dødens ledsagere. Bøyelighet og svakhet uttrykker livets friskhet. Derfor, det som har vokst seg hardt, vil ikke seire.

Lao-tze

Jeg vil trekke frem noen få av Arendts sentrale begreper – natalitet, pluralitet, handling, fremtredelsesrom, løfter og tilgivelse – og peke på at de eier en indre sammenheng, at de viser til hverandre. Hun skrev også innsiktsfullt om kjærligheten både tidlig og sent i forfatterskapet (Arendt 1929/1996, 1971/1978), det ble berørt i del 2.

Arendt (1958/1996) gjør i boken *Vita Activa* – eller *The Human Condition* som den het i den opprinnelige, amerikanske utgaven – oppmerksom på *pluraliteten* og *nataliteten* som grunnleggende menneskelige vilkår. Pluralitet betyr kort sagt at mennesket er mange, vi er alltid mennesker, og hvert menneske er forskjellig fra alle andre. Det at vi både er like og forskjellige, at det er noe vi har felles og at det er noe som skiller oss fra hverandre, er et grunnleggende premiss for det mellommenneskelige:

Menneskets pluralitet, så vel handlingens som talens grunnleggende betingelse, manifesterer seg på to måter: som likhet og som ulikhet. Uten likhet ville menneskene ikke kunne forstå hverken hverandre eller de døde og heller ikke kunne legge planer for en verden uten oss selv, men som like fullt vil bli befolket av våre like. Uten ulikhet, det at hver enkelt person er absolutt forskjellig fra alle andre som lever, har levd eller kommer til å leve, hadde vi ikke hatt behov for hverken språk eller handling for å kommunisere; et tegn- eller lyd språk ville ha vært tilstrekkelig for i nødsfall å kunne meddele våre helt identiske behov. (Arendt, 1958/1996, s. 176)

Ofte vil det inntreffe prosesser i grupper som tenderer mot å forsøke å oppheve forskjelligheten og mangfoldet, enten det er som *totalitarisme* – et begrep Arendt (Pahuus, 2006) er opphavskvinne til og et tema hun viet store deler av forfatterskapet – eller som det såkalt *sosiale*, som både Buber og Arendt stiller seg kritiske til. Pluraliteten, det at vi er mange og forskjellige, bidrar til å gjøre det mellommenneskelige både rikt, uforutsigbart og brysomt. Den innebærer en vedvarende utfordring for fellesskapene, den vil nødvendigvis innebære friksjon og konflikter.

Med natalitet vises til at det hele tiden blir født nye mennesker, og med det bringes noe helt nytt inn i verden, noe som ikke har vært der før og som også medfører uforutsigbarhet. Kanskje er begrepet om natalitet Arendts viktigste bidrag, en tanke som bærer i seg en særlig skjønnhet og kraft. Helt presist å si hva nataliteten hos Arendt innebærer, er vanskelig. La meg prøve å vise det gjennom et par sitater:

Det underet som stadig avbryter og redder verdens og de menneskelige tings gang fra den undergangen den selv bærer kimen til i seg, og som bestemmer dens bevegelse, er i siste instans natalitetens faktum, det å være født. Det er den ontologiske forutsetningen for at det i det hele tatt kan finnes noe slikt som handling. (...) "Underet" består i at mennesker i det hele tatt blir født, og med dem den nye begynnelsen som de kan virkeliggjøre gjennom handling i kraft av at de er født. Bare der denne delen av handlingen kan erkjennes fullt og helt, kan det eksistere noe slikt som "tro" og "håp", de to vesentlige kjennetegnene ved menneskets eksistens, som grekerne knapt visste noe om. For dem var tro noe sjeldent og uten betydning for politikken gang. Og håpet var det onde fra Pandoras eske som forblinder menneskene. At man kan ha tiltro til verden og forhåpninger om den, blir kanskje vakrest av alle steder uttrykt i de ordene som Juleoratoriet forkynner "det glade budskapet" med: "Et barn er oss født". (Arendt, 1958/1996, s. 254)

Som vi ser knytter hun nataliteten nært til håpet og til nye muligheter, til det å kunne begynne på nytt. Hun setter det også i tilknytning til begrepet handling. Dette utdypes her:

Også mot nataliteten orienterer aktivitetene seg på lignende vis, siden de også har som oppgave å sørge for fremtiden, dvs. for at livet og verden er forberedt på det stadige tilslaget av nykomlinger, som kommer til verden som fremmede. Imidlertid er handling nærmere knyttet til nataliteten som grunnbetingelse enn arbeid og produksjon. Den nye begynnelsen, som med hver fødsel trer inn i verden, kan bare gjøre seg gjeldende idet enhver nykomling får evnen til selv å starte noe nytt, dvs. å handle. Det ligger et element av handling – i betydningen initiativ, å sette et *initium* – i alle menneskelige aktiviteter. Det betyr ikke noe annet enn at disse aktivitetene blir utøvd av vesener som er kommet til verden gjennom fødsel og er underkastet nataliteten som betingelse. Og siden handling er den politiske aktiviteten *par excellence*, kan det godt være at nataliteten er et bestemmende, kategoridannende faktum for politisk aktivitet på samme måte som dødeligheten for evig og alltid, og i Vesten i det minste siden Platon, har vært det forholdet som har fått metafysisk-filosofisk tenkning til å blomstre. (sst., ss. 29-30)

Filosofene har ofte vært opptatt av døden, Arendt vender seg til fødselen. Men dette er ikke bare forstått som det faktum at det stadig fødes nye mennesker, men også at mennesket vedvarende har mulighet til gjennom tale og handlinger å sette noe nytt inn i verden. Hun knytter derfor nataliteten også til frihet:

Talende og handlende føyer vi oss inn i menneskenes verden – som eksisterte før vi ble født inn i den. Og denne tilknytningen er som en fødsel nummer to, der vi bekrefter fødselens nakne faktum, liksom tar ansvaret for den på oss. (...) Det ser snarere ut til at drivkraften ligger i selve begynnelsen, den som kom inn i verden ved vår fødsel og som vi gir et tilsvarende svar til ved å starte noe nytt på eget initiativ. I denne opprinnelige og svært generelle betydningen er det å handle og det å starte noe nytt det samme. (...) Fordi ethvert menneske er et *initium*, en begynnelse og en nykomling i verden i egenskap av å være født, kan mennesker gripe initiativet, være begynnere og sette nye ting i bevegelse. (sst., s. 178)

Denne karakteren av at noe nytt fødes inn i verden, gjentas altså i følge Arendt hver gang et menneske taler eller handler, og hun legger da noe helt presist inn i ordet handling (action). Hun skiller det fra arbeidet (labour/animal laborans) og fra produksjonen eller fremstillingen (work/homo faber). Mens *arbeidet* i denne terminologien er knyttet til å skaffe til veie det vi trenger for å opprettholde livet, for å etterkomme våre biologiske behov for mat, varme, beskyttelse osv., betegner *produksjonen* det å fremstille verker som overskrider både de biologiske behov og menneskets begrensede levetid. Et kunstverk kan for eksempel overleve kunstneren. *Handlingen*

skiller seg fra arbeidet på den måten at den ikke er begrenset av de biologiske behov og forutsetninger; den er ikke natur, men i en viss forstand unaturlig<sup>108</sup>. I motsetning til produksjonen kan den ikke finne sted i ensomhet, den er avhengig av det fremtredelsesrommet som skapes gjennom veven av menneskelige relasjoner, av pluraliteten. Ja, for i det øyeblikk ett menneske handler eller taler, og der ett eller flere andre mennesker er til stede og bevitner denne handlingen, i det øyeblikket oppstår det et rom:

Et fremtredelsesrom oppstår overalt der mennesker omgås hverandre som handlende og talende. (sst., s. 205)

... handling og tale etablerer et romlig ”mellom” som ikke er bundet til hjemlig grunn, men kan få fotfeste på nytt overalt i den bebodde verden. Dette mellomrommet er fremtredelsesrommet i videste forstand, det rommet som oppstår ved at mennesker trer frem for hverandre, der de ikke bare eksisterer som andre levende eller døde ting, men uttrykkelig kommer til syne. (sst., s. 204)

Dette er et rom vi trenger for å bli bekreftet av andre og for å kjenne oss virkelige:

Menneskelig og politisk talt er nemlig virkelighet og fremtredelse det samme. Og et liv som utspiller seg utenfor det eneste rommet det kan tre frem i, mangler ikke livsfølelse, men virkelighetsfølelse, en følelse som bare oppstår der verdens virkelighet garanteres av omverdenens nærvær, der én og samme verden kommer til syne i de forskjellige perspektiver. (sst., s. 204)

For at det skal oppstå et rom, må det finnes pluralitet. Om alle var like ble det intet rom, ingen distanse, til det trengs forskjelligheten og bevisstheten om denne forskjelligheten. Dette skal vi se blir en viktig innsikt også hos Buber, som understreker at distanse er en betingelse for ekte relasjon.

Dette fremtredelsesrommet er ikke usårbart, nei, kanskje vil det snarere alltid være utsatt for press både fra krefter inne i mennesket og fra ytre, politiske forhold. Det er en vesentlig og vedvarende oppgave for den enkelte og for fellesskapet å bidra til at dette rommet kan finne sted og åpnes opp. For først når handlingen ses og bekreftes av en eller flere andre – som alle er forskjellige fra den som handler – blir den en handling. Arendt påviser her en grunnleggende betingelse for konstitueringen og realiseringen av det individuelle, nemlig at den bare kan finne sted på bakgrunn av at den blir sett, bekreftet og anerkjent av andre mennesker som er forskjellige fra dette individet, og som har sin egen vilje og individualitet. Om denne anerkjennelsen forsøkes kontrollert av individet, mister den sin gyldighet. Frihet er en avgjørende kategori for Arendt, men det er hos henne aldri en frihet som ses løsrevet fra menneskets vilkår, bl.a. slik vi her har sett på hvordan vi er avhengige av andre for å kunne bli helt oss selv i vår individualitet. Selv om Arendt er opptatt av at mennesket overskrider det naturlige, at mye av det vi foretar oss er ”unaturlig” eller kunstig, ser hun ikke dette feltet av menneskelig virksomhet – et felt som ikke er diktert av naturens lover – som fritatt fra enhver betingelse eller lovmessighet. Det finnes vilkår som ikke er bestemt av naturlovene, men derimot av det handlingsrom som utgjøres av det mellommenneskelige. Her vil det være snakk om vilkår som er gitt uavhengig av oss, gitt av livet selv, men også om vilkår som dikteres av de valg vi allerede har foretatt oss. Slik er hun både en moderne og en førmoderne

<sup>108</sup> Ordet unaturlig betyr hos Arendt ikke noe nedsettende, slik det ofte gjør i dagligtalen. Det er tankevekkende at vi ofte sier om noe at det er naturlig, selv om det det gjelder snarere er knyttet til kulturelle normer som kan være omskiftelige og helt uavhengige av biologiske forutsetninger. Arendt påviser at mange av menneskets virksomheter er unaturlige på den måten at vi ikke trenger å gjennomføre dem pga. biologiske behov, de kan være fristilt fra slike. Dette kan synes å plassere henne som en typisk moderne tenker som vektlegger individets uavhengighet og frihet. Men Arendt er snarere en filosof som igjen og igjen peker på de vilkår som er gitt oss og som vi ikke kan unnslippe, det ligger allerede i tittelen på den boken som er under drøftelse; *The Human Condition*. Men disse vilkårene trenger ikke utelukkende å være knyttet til biologi og natur. Se også drøftelsen om dette i avsnittet om Løgstrup.

tenker. Som Løgstrup ser hun også makt som en uomgjengelig realitet i alle menneskelige fellesskap, Vetlesen uttrykker det slik i forordet til *Vita Activa*:

For Arendt tilsvarer makt den menneskelige evne til å handle med andre ("to act in concert"). Makt vokser frem, spontant, idet mennesker kommer sammen; makten svinner hen i det øyeblikk de går fra hverandre. Slik er makt og handling intersubjektive kategorier hos Arendt: verken makt eller handling tilskrives den enkelte, men forutsetter et mangfold. (Vetlesen, 1996, s. 12)

Vetlesen ser også fenomener som tale og mening som grunnleggende intersubjektive hos Arendt, "Kun ved å *med-dele* seg kan mennesket finne mening i det det erfarer og i det som skjer. Derfor er også mening en intersubjektiv kategori hos Arendt." (sst., s. 12)

Om handlingen sier Arendt videre at i motsetning til produksjonen kan den ikke gjentas, gjort er gjort. En stol kan tas i fra hverandre og bygges opp igjen, et lerret kan males over, men en handling overfor en annen kan ikke gjøres ugjort. Handlingen er underlagt tidens vilkår, og som vi så tidligere i denne delen (i kapittel 1), legger derfor Arendt avgjørende vekt på tilgivelsen og løftet som fenomener som gjør det mulig å bevare pluraliteten og nataliteten i menneskelige fellesskap. La meg minne om det jeg drøftet der, men nå med Arendts egne ord:

Det forløsende middelet mot ugjenkallelighet – mot det at man ikke kan reversere det som en gang er gjort, til tross for at man ikke visste og ikke kunne vite hva man gjorde – ligger i menneskets evne til å tilgi. Og det forløsende middelet mot uoverskuelighet – og dermed mot den kaotiske uvisheten ved det fremtidige – ligger i evnen til å gi og å holde et løfte. Disse to evnene hører sammen, for så vidt som den ene forholder seg til fortiden og annullerer en hendelse, som ellers ville ha hvilt tungt som et damoklessverd på hver ny "syndig" generasjon og til slutt begravet den under seg. Den andre setter det som skal komme opp som en veiviser inn i fremtiden, hvor menneskelige relasjoner ikke ville hatt noen form for kontinuitet, for ikke å snakke om varighet og trofasthet, om mennesket ikke hadde avgitt bindende løfter, kastet dem som øyer av sikkerhet ned i uvishetens truende hav. (Arendt, 1958/1996, s. 243)

Men vi kan på et vis også snu om på det: Pluraliteten og nataliteten er forutsetninger for løfter og tilgivelser. De er begge intersubjektive fenomener; bare til den andre kan vi avgi og holde løfter, og bare den andre kan tilgi oss det vi har gjort galt mot ham, det kan vi ikke gjøre selv:

Begge evnene er derfor kun virksomme på betingelse av pluraliteten, i nærvær av de andre, som er med oss og som handler med oss. For ingen kan tilgi seg selv, og ingen kan føle seg bundet av et løfte som man bare har gitt seg selv. Løfter og tilgivelse jeg gir meg selv er like forpliktende som fakter foran speilet. (sst., s. 243)

Igjen står vi overfor en tenker som arbeider fenomenologisk og som påviser sammenhenger for oss som er helt opp i dagen og som egentlig burde forekomme oss lite oppsiktsvekkende. Likevel kan vi kjenne oss overrumplet av disse innsiktene, og vi må trekke viktige og vidtrekkende konsekvenser av de påpekningene Arendt viser oss. La oss se på noen av de som berører vårt tema om det mellommenneskelige:

- Det å bli et individ er betinget av å bli bekreftet av de andre, andre som er forskjellige fra en selv, og som vi ikke kan tvinge eller kontrollere uten å ødelegge gyldigheten i bekræftelsen og anerkjennelsen. Individet står både ut i forskjell fra og i relasjon til andre

idet det blir til. Dette er vilkår vi ikke kan unndra oss; vi er dømt både til autonomi og til avhengighet.

Igjen en tilsynelatende banal konstatering, men med avgjørende implikasjoner for psykologien: Om man skal studere psyken, må utgangspunktet være at individet alltid allerede befinner seg i relasjoner til andre individer som er forskjellige fra det selv, og at disse relasjonene er konstituerende og formende for den individuelle psykes beskaffenhet. *Dette er utgangspunktet, ikke endepunktet!* At relasjonene til den og de andre ikke er en opsjon, men en betingelse for den individuelle psyke, kan ses som et hovedtema innenfor mye av den psykoanalytiske tenkningen.

- Fordi en handling ikke kan gjøres ugjort, og fordi vi ikke kan forutse handlingen og alle dens konsekvenser, er det nødvendig om mennesker skal leve sammen som frie individer at vi kan gi løfter og tilgi hverandre. Ikke bare viser Arendt oss løftet og tilgivelsen som betingelser for ekte fellesskap der vi kan fremstå som forskjellige individer – i skarp kontrast både til tvangen i det totalitære, der verken tyrann eller undersått innrømmes individualitet, men også til det sosiale rommets tendens til å oppheve forskjellene, til å gjøre alle like. Men hun beskriver også disse fenomenene som ontologiske entiteter; de *er*. Tilgivelsen og løftet finnes i verden som noe virkelig, det er virksomme realiteter.

Igjen vil jeg peke på parallellen til Klein og hennes begrep om reparasjon eller det å gjøre godt igjen. Klein beskriver fenomenet reparasjon dels som en klinisk observasjon, dels blir det en bestanddel i hennes metapsykologi. Arendt beskriver det liknende fenomenet tilgivelse på et ontologisk nivå og på en måte som jeg mener understøtter Kleins tenkning. Fenomener som reparasjon og tilgivelse er både betingelser for og virksomme i det som gjelder det mellommenneskelige. Dette kan synes opplagt, men hvor mange psykologiske teorier finner vi som har vektlagt disse sammenhengene på denne måten? Både Arendt og Klein sier i grunnen at om vi ikke er i stand til eller har håp om at det er mulig å tilgi hverandre, da er det ikke mulig å leve i fellesskap der vi får lov til å være oss selv, til å være oppriktige, til å tenke fritt og føle det vi faktisk føler, og til å si det vi faktisk mener – og til å møte andre mennesker som like hele og unike. Slik betinger på sett og vis disse fenomenene hverandre, de henger sammen: frihet, sannhet, oppriktighet, tillit, håp, individualitet, fellesskap, løfter, tilgivelse, evnen til å angre og å føle skyld.

Når Meltzer hevder at Klein med sin depressive posisjon påpeker noe som har med verdier å gjøre, kan vi raskt komme til – nesten som en refleks – å reagere med å si at psykologien må være verdinøytral. Men om Arendt og Løgstrup har rett i at de ovenfor beskrevne fenomenene ikke bare er normative, men også ontologiske, og om Løgstrup har rett i at dette er fenomener som vi ikke vilkårlig kan vurdere som gode eller onde; ”Suveræniteten tilkommer fænomenet”, da vil vi i så fall kunne forveksle det normative og diskutabile med det ontologiske og ubetingede. Det vil etter mitt skjønn være å begå en alvorlig feil, og det vil være dårlig vitenskap.

La oss så vende oss til Buber for å få hjelp til å utdype visse sider ved dette mellomrommet som Arendt beskriver, dette mellommenneskelige.

Alt virkelig liv er møte – *Buber om mellomværendet*

Bubers (1923/1992) mest kjente verk, *Jeg og Du*, innledes slik:



Verden er for mennesket tvefoldig, svarende til hans tvefoldige holdning.  
 Menneskets holdning er tvefoldig, svarende til tvefoldigheten av de grunnord han kan si.  
 Grunnord er ikke enkle ord, men ordpar.  
 Det ene grunnord er ordparet Jeg-Du.  
 Det annet grunnord er ordparet Jeg-Det, og her kan også et av ordene Han og Hun tre i stedet for Det, uten at grunnordet endres.  
 Følgelig er også menneskets jeg tvefoldig.  
 For Jeg i grunnordet Jeg-Du er et annet enn Jeg i grunnordet Jeg-Det. (Buber, 1923/1992, s. 5)<sup>109</sup>

Bubers virke falt nært sammen med Husserls og Heideggers både i tid og sted. Omtrent på den tiden da *Jeg og Du* ble skrevet arbeidet han ved Universitetet i Frankfurt am Main, ikke langt fra byer sentralt og sør i Tyskland som var arnesteder for den fenomenologiske bevegelsen: Halle, Göttingen, Marburg og Freiburg. Selv om Buber aldri betegnet seg som fenomenolog, ser vi at han har mye til felles med denne tradisjonen. La meg minne om to sentrale formuleringer fra starten av kapitlet:

Med sine fænomenanalyser søker fænomenologien at tenke ud over subjekt/objekt-dikotomien, for i stedet at undersøge sammenhængen mellem subjektivitet og verden. (Zahavi, 2003 a, s. 18)

I strid med den moderne overbevisningen om at bevisstheten og verden utgjør to adskilte substanser og det medfølgende dilemma om hvilket av de to som kommer først, ville Husserl ved hjelp av den fenomenologiske metoden vise at bevisstheten og verden konstituerer hverandre i en gjensidighet. Han forneker dermed en forståelse av enten bevissthet eller verden som "substansen". Bevisstheten og verden er begge levende strukturer, og gjennom å la deres gjensidige konstitusjon tre frem forsøker fenomenologien å beskrive tingene slik som de viser seg for en bevissthet ut i fra seg selv. (Schuback, 2007, s. 9, min oversettelse fra svensk.)

Buber er som fenomenologene opptatt av å komme ut over det som her kalles subjekt/objektdikotomien og beskrive den væren som oppstår i møtet mellom menneske og verden. Som dem peker han også på at den måten vi relaterer til verden på vil være bestemmende for den virkeligheten som da finner sted, den har en konstituerende virkning. Han skiller her mellom to grunnleggende måter vi relaterer til omverdenen på, henholdsvis som en Jeg-Du relasjon og en Jeg-Det relasjon. Om vi vender oss til verden som til et Du, vil dette være bestemmende både for hvordan jeget og verden konstitueres; også jeget vil preges av den holdning vi møter verden med. Det han kaller "grunnordet" forstår jeg som den holdningen og måten vi relaterer til verden på, og den virkeligheten som da oppstår og som omfatter både jeget, duet og rommet mellom dem. Han skriver at "grunnord (...) stifter en beståen":

Grunnord utsier ikke noe som kunne tenkes å bestå utenfor dem, men når de sies, stifter de en beståen.  
 Grunnord sies med vårt innerste vesen.  
 Når ordet Du blir sagt, er dermed det Jeg som hører til ordparet Jeg-Du, også uttalt.

<sup>109</sup> Som vi ser ligger Bubers form i dette verket nært til den poetiske og jeg har prøvd å bevare det grafiske oppsettet her i sitatene. Jeg leser dette likevel først og fremst som tenkning.

Når ordet Det blir sagt, er dermed det Jeg som hører til ordparet Jeg-Det, også uttalt.  
 Grunnordet Jeg-Du kan bare sies med vårt hele vesen.  
 Grunnordet Jeg-Det kan aldri sies med vårt hele vesen.  
 (Buber, 1923/1992, ss. 5-6)

Som vi ser viker Buber ikke tilbake verken for det høystemte eller det inderlige. Senere skal vi se at han ofte velger et tørrere, mer akademisk stilleie i andre halvdel av forfatterskapet. Jeg tror ikke det betyr at han ikke holdt fast ved gyldigheten av den formen han valgte i *Jeg og Du*, snarere ser jeg det slik at han prøvde å si noe av det samme på stadig nye måter. Kanskje er det vanskelig å beskrive det Buber ønsker å formidle uten å nærme seg en poetisk form.

I slutten av sitatet over hevder han altså at vi engasjerer hele vårt vesen på en gjennomgripende måte idet vi sier Du. La oss se mer på hvordan han karakteriserer Jeg-Du-forholdet til forskjell fra Jeg-Det:

Den som sier Du, har ikke noe til gjenstand. For hvor noe er, der er annet noe, ethvert Det grenser til andre Det, Det er bare til, derved at det grenser til andre. Men der hvor det sies Du, er intet noe. Du grenser ikke.  
 Den som sier Du, har intet noe, har intet. Men han er i forholdet. (sst., s. 7)

Står jeg overfor et menneske som overfor mitt Du, og sier jeg grunnordet Jeg-Du til ham, da er han ingen ting blant ting, og består heller ikke av ting.  
 Han er ikke Han eller Hun, begrenset av andre Han og Hun, et punkt som er avmerket på verdensnettets av rom og tid. Og ikke er han en beskaffenhet, en erfarbar, beskrivbar, løs bunt av navngitte egenskaper. Nei, alene og usammensatt er han Du og fyller himmelkretsen. Ikke som om intet annet var til enn han. Men alt det andre lever i *hans* lys. (sst., s. 10)

Buber understreker at når vi sier Du, da har vi ikke den andre til gjenstand. Duet er ikke et objekt for oss, ikke en ting blant ting som når vi vender oss til et Det. Jeg-Du-forholdet betegner noe umiddelbart der man trer frem som nærværende person uten forbehold i møte med den andre. Buber beskriver at Du ikke grenser, som om hele horisonten er Du. Vi får inntrykk av en værensform der vi for et øyeblikk glemmer tid og sted, der vi slutter med å ordne og kategorisere og bare er deltakende. Beskrivelsene kan inngi følelsen av noe nesten vektløst og svimlende. Samtidig er dette likevel ikke særskilt fremmed, snarere noe som er gjenkjennbart fra det daglige, fra det konkrete livet med de andre. Jeg synes også det er noe tilforlatelig og ukunstlet ved Bubers beskrivelse, samtidig med at den innehar patos.

Jeg påpekte i innledningen av kapitlet at fenomenologene inntar et førstepersonsperspektiv der vitenskapen ellers har søkt et tredjepersonsperspektiv eller et "view from nowhere". I grunnen fremtrer det i Bubers beskrivelser noe ennå mer komplekst; her er det ikke bare ett førstepersonsperspektiv, men to. Det er to subjekter som forholder seg til hverandre, og som dermed konstituerer noe tredje. Nå er ikke temaet intersubjektivitet fremmed for fenomenologien, det har snarere vært blant dens viktigste undersøkelsesområder. Kanskje har Bubers beskrivelser likevel den fordel fremfor for eksempel Husserls, at de for mange lesere fremstår som mer tilgjengelige. I hvert fall er det slik for meg; jeg opplever faktisk at Buber kommer meg som leser i møte på en annen måte enn det Husserl gjør.

Buber kontrasterer Jeg-Du med Jeg-Det: Idet vi sier Jeg-Det er det som om vi igjen prøver å orientere oss, få avstand og oversikt, gjenvinne kontrollen. Selv om Buber synes å beklage seg over at vi som oftest inntar en Jeg-Det-holdning, at det å si Du er sjeldent, oppfatter jeg ikke at han mener at det verken er mulig eller noe mål å skulle si Du uopphørlig. Han sier tvert imot at det alltid vil foregå en veksling og at det alltid vil foreligge et blandingsforhold mellom disse måtene å relatere seg til verden på:

Men det er vår skjebnes opphøyde tragikk at ethvert Du i vår verden må bli til et Det. (...) Og selv kjærligheten kan ikke forbli i det umiddelbare forhold. Den varer ved, men i en veksling mellom aktualitet og latens. Det menneske som nettopp var enestående og uten beskaffenhet, som ikke var til stede, bare nærværende, som ikke kunne erfares, bare berøres, er nå atter blitt Han eller Hun, en sum av egenskaper, et forbundet kvantum. (sst., s. 18)

Det'et er puppen, Du'et er sommerfuglen. Bare at det ikke alltid er tilstander som klart avløser hinannen, men ofte et hendelsesforløp som er kaotisk sammenfiltret i dyp tvefoldighet. (sst., s. 19)

Buber beskriver videre det som skjer når vi sier Du, som å inneha noe både passivt og aktivt. Her kan tematikken minne om noe vi har sett på hos flere av tenkerne i dette kapitlet, kanskje sterkest poengtert hos Løgstrup. I følge Buber er det sider ved det å si Du som vi ikke selv forføyer over, der det ikke står til oss. Samtidig er det andre sider ved dette forholdet som fordrer at vi gir vårt ja og selv handler:

Du'et møter meg av nåde – ved å søke finner jeg det ikke.  
Men at jeg sier grunnordet til det, er en handling fra mitt vesen, min vesenshandling.  
Du'et kommer meg i møte. Men jeg trer inn i det umiddelbare forhold til det. Således er forholdet både det å bli valgt og det å velge, det å la skje og det å handle selv på en gang.  
Likesom jo en handling som omfatter det hele vesen, nettopp i egenskap av opphevelsen av alle delhandlinger og dermed av alle handlingsfornemmelser, som bare beror på de førstes begrensning – må komme til å ligne det ”å la det skje”.  
Grunnordet Jeg-Du kan bare sies med vårt hele vesen.  
Samlingen og sammensmeltningen til det hele vesen kan aldri skje gjennom meg og kan aldri skje uten meg. Jeg blir til ved Du'et. Idet jeg blir Jeg, sier jeg Du.  
Alt virkelig liv er møte. (sst., ss. 12-13)

Buber drøfter videre følelsenes rolle og påpeker at det er et skille mellom følelser som vi har som noe inne i oss, hver for oss, og *kjærligheten* som noe som utspiller seg mellom oss, som vi ikke har, men som virker i verden. Dette ble berørt i del 2 i avsnittet om Arendt, Augustin og kjærligheten. Det følgende sitatet utdyper perspektivene derfra:

Den vesensakt som her skaper umiddelbarheten, blir i alminnelighet oppfattet som følelsespreget, og dermed

miskjent. Følelser ledsager kjærlighetens metafysiske og metapsykiske faktum, men de utgjør de ikke. (...) Følelser "har" vi. Kjærligheten skjer. Følelser bor i mennesket. Men mennesket bor i sin kjærlighet. Det er ingen metafor, det er virkelighet. Kjærligheten er ikke bundet til Jeg'et, slik at den bare skulle ha Du'et til "innhold", til gjenstand. Den er *mellom* Jeg og Du. (...) Kjærligheten er en virken i verden. (sst., s. 16)

Vi skal her forlate boken *Jeg og Du*, men ikke tematikken. Utover i forfatterskapet ble det maktpåliggende for Buber å påvise sider ved vårt moderne levesett som la hindringer i veien for gode dialoger mellom mennesker, tendenser i tiden som han mente begrenset våre muligheter til ekte samtaler person til person. I en forelesningsserie holdt ved universitetet i Jerusalem rundt 1940, siden utgitt i bokform under tittelen *Das Problem des Menschen* (Buber 1948/2005), peker han dels på en omseggripende kollektivismen der den enkelte går opp i en upersonlig masse, dels på dette fenomenets motsetning; en individualisme der mennesker forblir innenfor jegets skranker, tilsynelatende som suverene, men samtidig ensomme og isolerte fra ekte samhørighet. Han hevder her at mye av det som tilsynelatende er dialogisk, i virkeligheten er monolog. Selv innenfor et fenomen som omsorg er det ikke slik at vi nødvendigvis klarer å bryte gjennom jegets skranker, fordi, "Det mennesket som bare er gjenstand for min omsorg, er ikke et Du, men en Han eller en Hun." (Buber 1948/2005, s. 106, min oversettelse fra svensk. Dette gjelder også de neste Buber-sitatene). Buber kontrasterer dette til den ekte dialogen:

Gjennom den ekte relasjonen gjennombryses derimot den individuelle eksistensens skranker og det oppstår et nytt fenomen, som bare kan oppstå slik: en stillen-seg-til rådighet fra vesen til vesen, som visselig ikke blir likeartet, og som bare når sin ytterste virkelighet så å si punktvis, men likevel kan gestaltes i livets kontinuitet; et la-den-andre-bli-nærværende, ikke kun som forestilling, og ikke bare som følelse, men i dypet av ens vesen, men slik at man i sin egen eksistens' hemmelighet erfarer den andre eksistensens hemmelighet; en faktisk, ikke bare psykisk, men eksistensiell deltakelse i hverandre. (sst., s. 99)

Buber advarer altså på den ene siden mot en individualisme der jeget lukker seg inne i seg selv uten mulighet til å nå den andre, og følgelig også avstenger muligheten fra å forløse selvets potensiale. Men han roper også varsko om en stadig økende kollektivismen, ofte betegnet som det sosiale, som står i kontrast til det ekte fellesskap og det vi'et der den enkelte kan møte den andre som unike personer. Selv om han ikke underkjenner at det kollektive kan ha viktige betydninger, skiller han det skarpt fra slike fellesskap som gir rom for møter mellom personer som får lov å være seg selv, som ikke må oppgå i en masse:

Kollektivet gir løfter om total beskyttelse. (...) Personens sammenlenking med det pålitelig fungerende "hele", som omfatter menneskemassene, er fullbyrdet – men det er ingen sammenlenking av menneskene med hverandre. Mennesket i kollektivet er ikke menneske med menneske. Her befris ikke personen ut av sin isolering gjennom å tre i forbindelse med andre levende skapninger, som deretter lever med ham. Nei, "gruppesamhørigheten", med sitt totale krav på hver og en, går helt konsekvent og fremgangsrikt ut på å redusere all ekte forbindelse mellom de levende, ja, å nøytralisere og nedvurdere denne forbindelsen, vanhellige den. Det ømfintlige skikt inne i personens vesen, som lengter etter å kjenne andre vesener, utslettes etter hvert, eller følelsen nedsettes i det minste. Herigjennom overvinnes ikke menneskets isolering, den havner bare i bakgrunnen. Man fortrenger kjennskapet til den, men det faktiske forholdet er uovervinnelig virksomt i dypet og vokser i det stille til noe uhyggelig som åpenbarer seg når illusjonen

sprekker. Den moderne kollektivismen er den siste barrieren som mennesket har opprettet for å hindre møtet med seg selv. (sst., s. 148)

Det sosiale eller kollektive gir altså i følge Buber et skrøpelig vern mot ensomheten, kun et ekte møte med andre kan bøte på den:

Når alle innbilninger og illusjoner er uttømte kan menneskets mulige og uunngåelige møte med seg selv bli virkelighet bare gjennom enkeltmenneskers møte med hverandre, og det kommer med nødvendighet å gå for seg slik. Først når den enkelte erkjenner den andre i sin "annerledeshet" og utfra denne erkjennelsen lykkes å bryte igjennom til den andre – i et strengt og forvandlende møte – kommer mennesket til å bryte sin ensomhet. (...) Den menneskelige eksistensens fundamentale faktum er ikke enten den enkelte eller mengden. (...) Den menneskelige eksistensens fundamentale faktum er menneske med menneske. (sst., ss. 148-150)

Buber foreslår å kalle dette for *mellomværendet*:

Jeg kaller denne sfæren som etableres i og med menneskets eksistens som menneske, men som begrepsmessig ennå ikke er fullt klarlagt, for "mellomværendet" (das Zwischen). Det er en urkategori for menneskelig virkelighet, selv om den virkeliggjøres i høyst varierende grad. (sst., s. 151).

Og det er nettopp dette **mellom**, *zwischen*, som jeg vil undersøke hvordan Buber utforsker videre i det lille skriftet om det mellommenneskelige; *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1953/1990). Her utdyper Buber (sst.) først det kollektive, her kalt det sosiale, og viser det problematiske ved denne kategorien:

Man pleier å henregne alt som foregår mennesker imellom til det "sosiale". Dermed visker man ut en viktig skillelinje mellom to vesensforskjellige områder i menneskenes liv. Når jeg selv, for snart femti år siden, begynte å finne meg selvstendig til rette i samfunnsvitenskapene, og dermed anvende meg av det til da ukjente begrepet "det mellommenneskelige" (Das Zwischenmenschliche), gjorde jeg samme feil. Fra da av har det fremstått klarere for meg at vi her har å gjøre med en særskilt kategori – en dimensjon i vår tilværelse, som vi er så selvfølgelig fortrolig med, at vi ennå ikke har forstått dens egenart. Likevel er innsikt i det mellommenneskeliges særskilte karakter av største betydning, ikke bare for vår tenkning, men for vår måte å leve på.

Man kan tale om sosiale fenomener i tilfeller der båndene mellom mennesker i en gruppe leder til felles erfaringer og reaksjoner. En slik forbindelse innebærer imidlertid bare at de enkelte individenes eksistens omfattes og innrammes av en gruppes eksistens: Det betyr ikke at det mellom ett medlem i gruppen og et annet, foreligger en personlig relasjon. (...) Men den allmenne tendensen, særskilt i den senere delen av historien, er at gruppene styrkes gjennom å undertrykke det personlige elementet til fordel for et rent kollektivt element. Der hvor det siste elementet råder eller er dominerende, kjenner mennesket seg båret av kollektivet som befri det fra ensomheten, fra følelsen av å være fremmed i verden og fra hjelpeløsheten. I denne så viktige funksjon for det moderne menneske, synes det mellommenneskelige i økende grad å måtte vike for det kollektive. Det kollektive "å være med hverandre" beskyttes best gjennom at menneskets tilbøyelighet til å "personlig vende seg til hverandre" holdes i tømme. (ss. 19-22)

Kollektivet eller det sosiale gir ikke rom for forskjellene, her er det det man er felles om som teller. Da blir det i følge Buber ikke noe mellomrom. Her er han etter mitt skjønn ganske på linje med Arendt og hennes vektlegging av pluraliteten. Dette aspektet drøfter Buber også i et lite skrift som

kom to år tidligere, *Distanse og Relasjon – Bidrag til en filosofisk antropologi* (1951/1997), *Urdistanz und Beziehung*. Her skriver han:

Langs denne veien når vi frem til innsikten om at prinsippet for menneskelivet ikke er enkelt, men tvefoldig. Den bygges så å si opp av to ”bevegelser”, der den ene bevegelsen er forutsetning for den andre. Den første kan benevnes ”opprette distanse”, den andre ”tre i relasjon”. At det første momentet er en forutsetning for det andre, forstås på den måten at man bare kan tre i relasjon til noe som stilles på avstand og for seg selv, dvs. noe man står overfor og opplever som helt selvstendig i forhold til en selv. Det er imidlertid bare overfor mennesket at væren kan fremtre med en slik selvstendighet. (ss. 9-10, min oversettelse fra svensk.)

Buber drøfter ikke her denne distinksjonen i forhold til det han tidligere, i *Jeg og Du*, beskrev som tvefoldigheten mellom Jeg-Du og Jeg-Det (Buber, 1923/1992, s. 5). Jeg tror ikke det er riktig å sette det å opprette distanse likt med en Jeg-Det relasjon, og tilsvarende å si at å tre i relasjon samsvarer med å si Du (se Søltoft, 2000, s. 77). Snarere tror jeg Buber her snakker om distanse og relasjon som begge å være innenfor et Jeg-Du forhold, eller kanskje mer presist; at det å opprette distanse er en betingelse for virkelig å kunne møte den andre som annerledes og unik, for å unngå en falsk illusjon om enhet.

Men om man har ryddet til side disse hindringene for det mellommenneskelige, er det fortsatt mange skjær i sjøen. La meg trekke frem noen av problemene som Buber beskriver. Jeg starter med distinksjonen mellom ekte væren og skinnværen, mellom det han kaller å leve ut i fra sitt vesen kontra det å fremstille seg som bilde. Jeg finner det her relevant å minne om at dette ble skrevet for mer enn femti år siden, lenge før ord som *image*, PR, *branding*, merkevarebygging, osv. oversvømmet oss og ble del av dagligtalen:

Vi må skille mellom to forskjellige former for menneskelig eksistens. Den ene typen betegnes som å leve ut i fra sitt vesen, å la sitt liv bestemmes av hva man er. Den andre består i å leve ut i fra bilder, å la sitt liv bestemmes av hvordan man vil gjøre inntrykk av å være. (Buber, 1953/1990, ss. 33-34)

Buber legger altså avgjørende vekt på oppriktighet som en forutsetning for det sant mellommenneskelige og det ekte møtet:

Hva enn ordet ”sannhet” betyr i andre sammenhenger – på det mellommenneskelige område betyr sannhet at mennesker meddeler seg til hverandre slik de er. Det kommer ikke an på at den ene sier den andre alt det som faller ham inn, bare på at ikke noe skinn sniker seg inn mellom de samtalende. Det kommer ikke an på hvorvidt den ene gir seg hen og utleverer seg til den andre, men byr den andre å dele sin tilværelse. Det er på ektheten i det mellommenneskelige det kommer an på. Der denne ikke fins, fins heller ikke ekte menneskelighet. (sst., ss. 38-39)

Buber drøfter videre to ulike måter man kan forholde seg til andre på. Den ene kjennetegnes ved at man prøver å påtvinge den andre sine egne meninger og oppfatninger, han kaller dette propaganda (sst., s. 60). I kontrast til dette står et forholdningssett der man lar den andre få være seg selv, men samtidig er åpen for at noe nytt kan komme til syne både hos en selv og den andre som en frukt av møtet. Buber snakker også om noe som han kaller å virkelig mene dette andre mennesket<sup>110</sup>. På de stedene der Buber omtaler dette, er det som om teksten liksom viker unna, som om man fornemmer at Buber vil si noe mer enn det ordene rommer, noe som det er maktpåliggende men vanskelig for

<sup>110</sup> Her synes jeg vi kan høre et ekko av Augustins og Duns Scotus' *Amo: Volo ut sis* – jeg elsker deg, jeg vil deg. (se også del 2 s. 79)

ham å få sagt. Det er særlig dette jeg håper å finne frem til og i det minste antyde i dette avsnittet. Det omhandler noe jeg tror er en allmenn erfaring, noe som ligger rett fremfor oss i møtet med andre personer, men som likevel ofte unnslipper oss både i virkeligheten og i skriften. La meg anføre noen steder hos Buber der han omtaler dette:

Den viktigste forutsetningen for en ekte samtale er at hver og en overfor sin samtalepartner virkelig mener akkurat dette andre mennesket. Jeg opplever at hun i sin eksistens er en annen, at hun på akkurat denne, for henne unike og særpregede måte, i sitt vesen er annerledes enn meg. Jeg aksepterer det menneske jeg står overfor, slik at mine ord kan rettes i største alvor til henne, akkurat til den hun er. (...) Denne forståelsen er først mulig når jeg trer i umiddelbar og ukunstlet relasjon til den andre, gjør henne virkelig nærværende for meg. Det er dette jeg mener med ”å oppfatte motpartens personlige nærvær.” (sst., ss. 47-50)

Den talende blir ikke bare oppmerksom på den andre som personlig nærværende, men aksepterer ham også som partner, noe som innebærer at han bekrefter og stadfester denne andre væren, i den grad det er opp til ham å gjøre det. Hans vesens sanne henvendelse til den andre innbefatter denne bekræftelsen, denne aksepten. En slik aksept betyr selvsagt ikke nødvendigvis også at man er enig, at man bifaller alle den andres meninger; men uansett på hvilket punkt jeg er imot den andre så har jeg likevel, i og med at jeg har akseptert den andre som partner i en ekte samtale, gitt mitt ja til ham som person. (sst., s. 74)

I grunnen er vel dette noe vi kan være heldige å oppleve nærmest daglig, et hverdagens under; at vårt blikk møter en annens og at man da virkelig ser hverandre, at man erfarer den andre som annen og forskjellig fra en selv, men at man likevel samtidig deler noe. Noen ganger har disse opplevelsene en egenartet intensitet, en kraft eller dybde som kan virke som et slags gys. Kanskje mange kan kjenne seg igjen i at slike øyeblikk ikke kommer på bestilling, men at de likevel kan forspilles og skusles bort? Selv om også Buber peker på det elementet av gave eller nåde som kan kjennetegne slike møter, snakker han også om en slags sjelelig innstilling eller holdning som kan fremme det å virkelig ”mene den andre”. Han kaller dette for *realfantasi*:

Om vi derfor våkent vil skjømte dagens sysler og med klarsyn forberede morgendagen, da må vi hos oss selv og hos den oppvoksende generasjon dyrke en aldeles spesiell sjelsevne – en gave som lever som Askepott og forutbestemt prinsesse i menneskets innerste. Mange kaller den intuisjon, men det er ikke et helt entydig begrep. Jeg foretrekker å snakke om ”realfantasi”. For i sitt egentlige vesen er denne gaven ikke det å betrakte, men å djervt svinge seg over til den andre; noe som kan kreve en intensiv omkalfatring av ens egen tilværelse. Slik er tilfellet med all ekte fantasi, men den fantasi som jeg tenker på her retter seg ikke naivt mot ”alle muligheters land”, men snarere henimot den særskilte, virkelige personen som trer imot meg. Denne personen må jeg forsøke å gjøre umiddelbart nærværende for meg, akkurat slik og ikke på noen annen måte enn i hans helhet, enhet og unikhet, og bestemt ut i fra et sentrum.

Dette er bare mulig i et levende samvær, som betyr at jeg i en situasjon som jeg har felles med den andre, vitalt utsetter meg for hans andel derav, som virkelig hans del. Denne min grunnholdning kan naturligvis forbli ubesvart og dialogen dø allerede som frø. Men om det utvikles en gjensidighet, da blomstrer det mellommenneskelige opp i en ekte samtale. (sst., ss. 54-55)

Jeg skulle ønske at Buber utdypet hva han mener med realfantasi og det han for øvrig omtaler i dette sitatet. I det hele tatt savner jeg en nysgjerrighet hos Buber på hva det er som gjør at vi unnviker å si Du, hvorfor vi ofte trekker oss fra det ekte møtet med andre personer. Buber skriver som vi har sett mye om ulike hindringer for det dialogiske, men har han godt nok blikk for selve det

i Jeg-Du forholdet selv som kanskje skremmer oss, som overvelder oss, og som bidrar til at vi oppretter en lang rekke foranstaltninger som begrenser mulighetene våre til virkelig å si Du?

Igjen spør jeg meg om vi her hos Buber er i nærheten av Meltzers estetiske konflikt, og om ikke noe av det virkelig originale hos Meltzer – hvor han samtidig står i en lang tradisjon – består i å påpeke for oss hvordan vi ikke bare frykter fraværet, men også nærværet, det vidunderlige, men samtidig skremmende nærværet av den andre. Igjen må en utdypning av dette perspektivet vente til del 4 der jeg håper å komme nærmere et svar<sup>111</sup>.

Jeg nærmer meg slutten på kapitlet. Jeg vil avslutte med et avsnitt om noen tema hos Arne Johan Vetlesen. Sammen med psykologen Erik Stänicke har Vetlesen (Vetlesen & Stänicke, 1999) satt frem en original, og etter mitt skjønn svært verdifull teori om forholdet mellom psykoanalysen og fenomenologien. Det dreier seg om visse tema innenfor den filosofiske fenomenologien som de sorterer under det de kaller menneskelivets ufravikelige grunnvilkår. Under denne overskriften er det som om mange av trådene i dette kapitlet samles, og det kan bli tydeligere hvordan jeg mener at de ulike nivåene jeg har beskrevet står i forhold til hverandre.

### *Vetlesen om menneskelivets ufravikelige grunnvilkår*

The heartache and the thousand natural shocks  
That flesh is heir to...

(*Hamlet*, 3.1.61-62)

Den norske filosofen Arne Johan Vetlesen (1960-) har beskjeftiget seg med en rekke ulike filosofiske og samfunnsmessige tema, men kanskje kan man si at besinnelsen på at mennesket ikke er usårbar er en fellesnevner for mange av hans engasjementer – om det så gjelder utsattheten i forholdet mennesker i mellom, i måten vi organiserer samfunnet på, eller det faktum at vi lever på en sårbar klode. Han har bl.a. skrevet bøker om etikk (Vetlesen, 1997, 2007; Vetlesen & Henriksen, 1997; Vetlesen & Nortvedt, 1996), markedskrefter (Vetlesen & Henriksen, 2003), ondskap (Vetlesen, 2003, 2005) og i en serie avisartikler de siste årene satt søkelyset på de økende klimaproblemene.

I grunnen er det litt kunstig å presentere Vetlesens ideer her i et avsluttende avsnitt, all den tid denne tematikken har gått som en rød tråd gjennom hele avhandlingen. De bidragene Vetlesen og

<sup>111</sup> Det er neppe til å undres over at Bubers verk har hatt en betydelig appell til en rekke psykoterapeutiske tradisjoner – her har han noe viktig til felles med Heidegger. Blant annet holdt Buber foredrag ved Washington School of Psychiatry og på The William Alanson White Institute – begge førende læresteder innenfor den interpersonlige psykoanalysen – på en reise til USA i 1957. En drøfting av den betydningen Bubers verk har hatt for ulike psykoterapeutiske teorier vil være alt for omfattende i denne sammenhengen. Jeg vil imidlertid anføre en betenkning som har slått meg idet jeg har prøvd å orientere meg noe i den påvirkningen som Buber har øvet overfor mitt eget felt. Jeg kan ofte savne en sterkere bevissthet rundt forskjellene mellom på den ene siden det feltet Buber undersøker og beskriver, og på den andre siden psykoterapiens gjenstandsområde. Jeg tenker på noe som vil tilsvare mitt forsøk på å avgrense ulike nivåer av beskrivelser slik at forskjellene mellom et filosofisk og et psykoterapeutisk nivå av beskrivelse kan komme klarere frem. Jeg mener at Buber selv i den kjente dialogen med Carl Rogers delvis berører og gjør oppmerksom på dette poenget (Agassi, 1999, spesielt ss. 252-259). Slik jeg leser ham, er Buber temmelig kritisk til en type naivitet hos Rogers vedrørende det å være seg nok bevisst den grunnleggende asymmetrien som foreligger i et pasient-terapeutforhold, og i forlengelse av dette; tema som berører makt og sårbarhet. Som sagt vil det føre for vidt å gå grundigere inn i denne problemstillingen her, men den bør være nevnt helt kort.



Stänicke (1999) presenterte i boken *Fra hermeneutikk til psykoanalyse* har vært blant de viktigste inspirasjonskildene til herværende arbeid, og tanken om hvordan grunnvilkårene kan sies å ligge implisitt i Freuds driftsbegrep, er nærmest sammenfallende med en av de bærende ideene i avhandlingen; nemlig den at menneskesinnet uopphørlig arbeider med å forholde seg til livslovene. Dette tankegodset kan slik sett sies å ligge som klangbunn i store deler av teksten. Som et eksempel kan nevnes forsøket på å se Kleins posisjonsteori i lys av Heideggers bidrag. Kanskje kan dette avsnittet likevel bidra til å klargjøre noen av de grunnleggende ideene i avhandlingen. Jeg ønsker derfor å tegne et kort riss av det jeg anser som Vetlesen og Stänicke's mest originale bidrag. Igjen vil jeg kun fokusere på noen få elementer i deres bok fra 1999, som ellers redegjør for et bredt utvalg perspektiver angående forholdet mellom psykoanalysen, hermeneutikken og fenomenologien.

Etter å ha presentert en rekke sentrale hermeneutikere – Dilthey, Gadamer, Habermas, Ricoeur – peker de på noen problematiske sider ved den vendingen mot hermeneutikken som man har sett innen deler av psykoanalysen de siste tiårene. Vetlesen og Stänicke anerkjenner at det kan være mye å hente i dialogen mellom disse disiplinene, men spør også om hermeneutikken er godt nok i stand til å fange inn og ha grep om sider ved mennesket som faller utenom det språklige, sider som psykoanalysen har vært spesielt opptatt av. Det dreier seg om fenomener som kropp, drift, følelser og ubevissthet. De peker på at moderne retninger innen psykoanalysen med sin vektlegging av relasjonelle og språklig konstituerte strukturer, kan ha kommet til å overse eller ikke godt nok ivarettat sider ved mennesket som Freud og den tidlige objektrelasjonsteori hadde et særlig blikk for, for eksempel aggresjonens rolle:

Hermeneutikken interesserer seg for hvordan subjekter kan forstå hverandre. Denne tilnærmingen til forståelse tar det for gitt at forståelse er språklig, skjer i et språklig og dermed alltid allerede intersubjektivt medium. Hermeneutikken forutsetter at det språklige mediet *muliggjør* subjektets forståelse av hverandre. Men dermed avskjærer hermeneutikken seg fra den muligheten at det språklige mediet kan hindre og stenge oss ute fra vesentlige innsikter i subjektet, eller sider ved det som vi har omtalt i subjektets væren-i-verden. Det er på dette punktet at psykoanalysen blir farlig for hermeneutikken, markerer dens grenser. For psykoanalysen slik den ble opprinnelig utformet av Freud, vendte oppmerksomheten mot dimensjoner ved subjektets væren-i-verden som går forut for, og slik sett ligger til grunn for, subjektet som språklig kompetent og språklig meddelende vesen. Det viktige er Freuds innsikt i at verbalspråket i gitte tilfeller (og slett ikke bare i de patologiske) tjener til å tildekke sider ved subjektets, altså talerens eller tilhørers (fortolkerens) væren-i-verden. Vi tenker spesielt på vår væren som driftsvesener. (Vetlesen & Stänicke, 1999, s. 337)

Årsaken til dette er – igjen – at hermeneutikken tematiserer forståelsen og fortolkningens anstrengelser som noe språklig-verbalt. Det vanlige svaret på denne utfordringen fra filosofisk-hermeneutisk hold, nemlig at fenomenene det er tale om, selv er lingvistiske (det vil si utgjør tekst), finner vi ikke tilfredsstillende... (sst., s. 236)

De foreslår videre at fenomenologiske tradisjoner bedre enn hermeneutikken har vært i stand til i sin teori å ivareta sider ved mennesket som er språkløse. De trekker spesielt frem Heidegger og hans formalindikasjon som et eksempel på en måte den filosofiske fenomenologien har greid å nærme seg disse fenomenene på, fenomener som man bare kan kalle språklige om man holder seg med en svært vid definisjon av språk:

Fenomenologien evner, i kraft av sitt begrep om formal indikasjon, å peke hen imot de førspråklige erfaringer og deres forbindelse til ufravikelige grunnvilkår, skjønt uten å kunne – og uten å ta mål av seg til å – gi en uttømmende analyse av disse erfaringenes egenart. (sst., s. 21)

Nå kan man innvende mot Vetlesen og Stänicke at de tegner et bilde av hermeneutikken som mer snever og tekstfokusert enn det som faktisk er tilfelle, og at de skiller for skarpt mellom fenomenologien og hermeneutikken – to disipliner som har mye til felles. Det er mulig at dette vil være en gyldig kritikk av deres posisjon her. Jeg finner det imidlertid mer interessant å følge dem videre idet de foretar en original lesning av Freuds driftsbegrep sett i forhold til Heidegger og andre sentrale fenomenologer og filosofer som Merleau-Ponty, Wittgenstein og Bourdieu. De foreslår at man i tillegg til å se Freuds driftsteori i lys av biologien – noe de ikke er fremmede for – kan forstå den fenomenologisk. Som vi har sett tidligere i min tekst trenger ikke disse perspektivene å utelukke hverandre, av og til kan de kanskje snarere ses som komplementære. Om man undersøker driftsbegrepet ut i fra den fenomenologiske metode, kan man snakke om følelsen av å være drevet og beskrive denne erfaringen hos seg selv eller den andre:

Møtepunktet mellom den type fenomenologi vi har i tankene, nemlig den tidlige Heideggers, og psykoanalysen, markeres i og med fenomenet drift, eller sagt fenomenologisk, menneskets opplevelse av å være drevet. *At det å være menneske vil si å være drevet, opptar Freud i hans utforming av begrepene om drift og, enda mer grunnleggende, om det ubevisste. Hvordan vi som individer lever det faktum at vi er drevet, opptar Heidegger i hans utforming av de såkalte eksistensialene.* (sst., s. 21)

Felles for Heideggers fundamentalontologi og Freuds psykoanalyse er at menneskets fremste, men også mest truende kjennetegn er at det er bestemt og styrt av noe ikke-villet. (sst., s. 340)

Dette utdypes bl.a. slik:

Som begrep viser ”driften” oss hen imot, skjønt på en formal måte, at vi som mennesker ikke har full kontroll over vårt eget liv. Driftens opphav viser til en grunnerfaring om at vi ikke er ”herre i eget hus”. Ved å formalindikere driften kan vi si noe om de ufravikelige vilkår ved vårt liv. Vi er mer enn bare rasjonelle aktører eller kognitive vesener. Vi er underlagt *fysis*’ makt.

I vårt perspektiv er drift ikke å forstå som et nytt eksistensial i tillegg til dem Heidegger oppfører, men driften viser til opplevelsesaspektet ved eksistensialene kastethet, befintlighet og ekstase. (sst., s. 252)

Vi har argumentert for at vi med fenomenologien kan formalt indikere driftens opphav. Ved å foreta denne formalindikasjonen mente vi å kunne vise at driften viser til eksistensialene kastethet, befintlighet og ekstase. På denne måten kunne vi vise driftens tidsdimensjon: Kastethet står til det fortidige, befintlighet står til det nåtidige, og ekstase står til det fremtidige. (sst., s. 256)

Det er på dette punktet at det etter mitt skjønn skjer noe svært spennende i Vetlesen og Stänicke’s tekst. De hevder nå at denne tilgangen vil kunne åpne opp for og peke henimot noen helt grunnleggende (ontologiske) sider ved tilværelsen:

Grepet vi foreslår for å vinne den etterlengtede tilgangen, består i at vi knytter fenomenene til en dimensjon vi vil kalle *menneskelivets ufravikelige grunnvilkår*. Disse vilkårene er ikke valgt, de utgjør ikke opsjoner, men er gitt oss. Anvendt på fenomenene vi sikter på: at vi er driftsvesener, at vi er drevet av drifter, at vi er affektive vesener som reagerer spontant i bestemte situasjoner, spesielt grense- eller krisesituasjoner, at vi lever våre drifter og affekter i en spenning mellom utagering og sosial tilpasning (kontroll), er eksempler på hvordan vi lever bestemte grunnvilkår ved vår eksistens. Alle har vi å leve grunnvilkårene;

men hver person lever dem på sin måte. Psykoanalysen utpreger seg ved å være særlig aktpågivende overfor *måten* en person lever grunnvilkårene på.

Hva er grunnvilkårene? De er *avhengighet, sårbarhet, dødelighet, eksistensiell ensomhet og relasjoners skjørhet*. Hvordan relaterer drift, affekt m.m. seg til disse grunnvilkårene?

Kunne de ikke selv regnes som grunnvilkår? Vårt svar er at drift og affekt nok er noe gitt ved vår væren-i-verden; samtidig viser de til *hvordan vi lever grunnvilkårene*. Riktignok passer denne bestemmelsen best til følelser. Hva driften angår, viser den hen mot noe vi ikke selv fullt ut rår over. I vår terminologi viser driften hen mot grunnvilkårene og deres gitthet, men driften er også et aspekt som peker i motsatt retning: driften som overskridelse av det gitte så vel som det mulige. (sst., s. 237)

Dette er en meget innholdsrettet tekst, om vi leser for fort, kan vi lett komme til å overse noen uhyre viktige distinksjoner som her trekkes opp. La meg i det følgende forsøke å sortere ut noen av disse og starte med hvordan Vetlesen tenker seg at *følelsene* viser henimot grunnvilkårene. I den lille boken *Smerte* (Vetlesen, 2004) synes jeg dette kommer særskilt klart frem:

Følelser generelt og deres affektive aspekt spesielt røper den ontologiske dimensjonen i menneskets tilværelse, især det *gitte og ufravikelige*, dvs. ikke-velgbare, ved bestemte grunnvilkår i tilværelsen. Følelser relaterer oss til, bringer oss i kontakt med og til erkjennelse av, sider ved tilværelsen som vi ikke har kontroll over. Ifølge min oppfatning er ikke følelser bare *om*, altså rettet mot, noe som viser grensene for vår kontroll og vår frihet. Følelsene som sådanne, især de mest basale, viser i tillegg til noe ukontrollerbart *i oss selv*, nemlig vår væren som berørbare vesener. (s. 82)

Følelser kan altså ifølge Vetlesen bidra til å tydeliggjøre for oss vår eksistensielle situasjon, både overfor den ytre verden og det som foregår inne i oss selv. Følelsene kan hjelpe oss til å få øye på i hvor høy grad vi er prisgitt faktorer vi ikke selv rår over. Selv om følelser således er noe høyst subjektivt og privat, viser de til noe grunnleggende ved vår tilværelse som er allment og urokkelig. I fortsettelsen av dette avsnittet får vi også en utdypning av hva som menes med grunnvilkår og hva det betyr "å leve grunnvilkårene":

Avhengighet, sårbarhet, dødelighet, relasjoners skjørhet og eksistensiell ensomhet: dette er eksempler på livets ufravikelige grunnvilkår. At vi kastes inn i verden med en avhengighet (av næring, av andres omsorg, av meningsgivende erfaringer, osv.) vi aldri kan løsrive oss fra fullt ut, og med døden som det som til sist umuliggjør alle våre muligheter (Heidegger), betyr at vi lever våre liv i uovervinnelig sårbarhet. At vi lever våre liv under gittheten, er et faktum, et faktum gyldig for hver og en av oss. *Hvordan* vi lever – i betydningen forholder oss til – disse grunnvilkårene og deres ufravikelige gitthet, varierer derimot fra person til person. Det som her gjelder for oss alle, er at vi ikke kan leve grunnvilkårene på en nøytral måte. De mange svarene på spørsmålet om "hvordan" er så mange måter – individuelt distinkte måter – som vi lever grunnvilkårene på. *Grunnvilkårenes realitet er altså allmenn, håndteringen av dem individuell*. (sst., ss. 82-83)

Vetlesen påpeker her at vi alle er underlagt de samme menneskelige betingelser, men at den måten hver især møter og forholder seg til dem på, vil variere fra person til person. Slik jeg ser det viser Vetlesen oss her noen distinksjoner som er uhyre viktige fra et vitenskapsfilosofisk ståsted. Jeg forstår dette slik:

Ved hjelp av den fenomenologiske metode som vektlegger at visse fenomener bare kan påvises og undersøkes gjennom et førstepersonsperspektiv, gjennom det subjektive, blir vi i stand til å beskrive og undersøke hvordan mennesket erfarer sin verden. Sentralt i erfaringen står følelsene. Gjennom beskrivelser av følelsene pekes det henimot – formalindikeres det – noen helt grunnleggende sider

ved det å være menneske som vi i en filosofisk refleksjon kan karakterisere som gitte og ufravikelige vilkår. Dette nivået av filosofisk refleksjon kan også sies å være metafysisk. Selv om vi alle er underlagt disse vilkårene, selv om de er selve grunnfjellet i livene våre, kan de ikke undersøkes med tradisjonelle empiriske metoder. Om vi så foretar bevegelsen fra dette universelle nivået tilbake til den enkeltes erfaring, er vi ved det Vetlesen kaller *å leve grunnvilkårene*, dette vil altså alltid være individuelt utformet: ”Psykoanalysen utpreger seg ved å være særlig aktpågivende overfor *måten* en person lever grunnvilkårene på.” (sst., s. 236)

Psykoanalysen utforsker utviklingen i de ubevisste objektrelasjoner (Meltzer, 1973a), og disse objektrelasjonene kan sies å være et bilde på hvordan den enkelte forholder seg til grunnvilkårene.

La meg illustrere det med et kort eksempel:

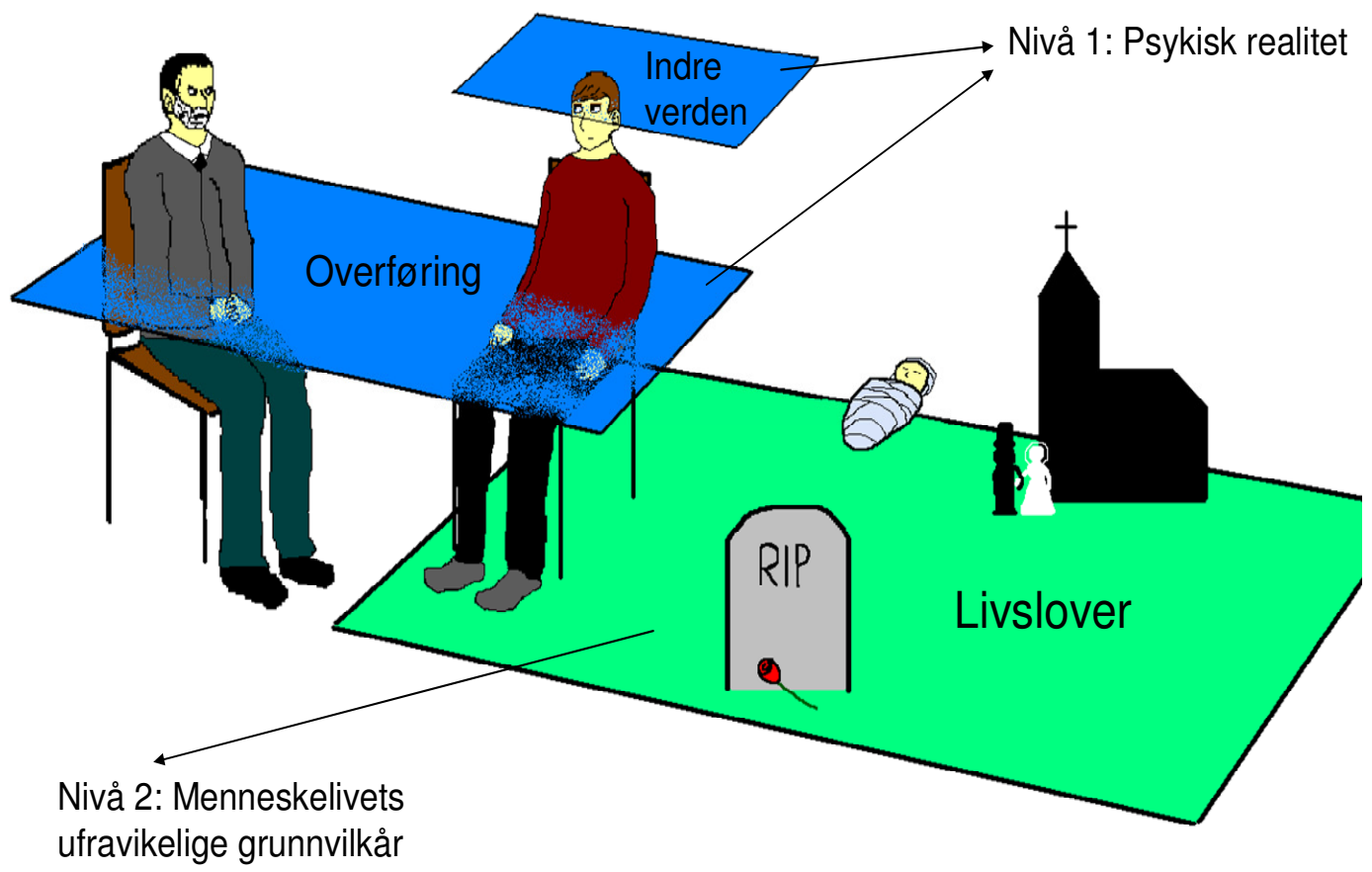
*En kvinne drømmer at hun er på reise. Da hun kommer til et sted der de må skifte fremkomstmiddel – fra tog til fly, oppdager hun at hun ikke har billetter. Det er en fortvilet situasjon som hun ikke ser noen løsning på, hun har masse tung bagasje med. Da dukker det opp en annen kvinne som gir henne de billettene hun trenger. Den andre kvinnen fremstår som kompetent, verdensvant og selvsikker, og hun rekker ikke å få takket henne før hun forsvinner. Hun hadde ikke kommet med videre uten denne hjelpen. Hun kjenner seg lettet, men samtidig dum, liten og ydmyket. I samtale om drømmen trekkes det paralleller til terapien der hun strever med å forholde seg til at terapeuten har fått betydning, og at hun dermed kan kjenne seg liten og avhengig. Videre minnes hun erfaringer fra barndommen der hun ofte hadde en følelse av at hun burde greie opp i ting alene, og at hun derfor i stedet for å be om hjelp, prøvde å klare seg på egen hånd.*

Vi skal møte denne pasienten igjen i del 4 og der utdype de perspektivene som bare kort er antydnet her. Kanskje kan denne korte vignetten likevel være egnet til å illustrere hvordan vi her i terapien undersøker *den enkeltes unike erfaringer med det allmenne grunnvilkåret avhengighet, og videre hvordan dette individet forstår og forholder seg til dette vilkåret. Erfaringene* undersøkes både i forhold til slik de leves og har vært levd i forhold til viktige andre nå og i oppveksten, og slik de spiller seg ut i den terapeutiske relasjonen. *Forståelsen* og hvordan vedkommende *forholder seg til* disse erfaringene, utforskes bl.a. i forhold til hvordan de billedgjøres i drømmen og språkliggjøres i samtalen. Jeg vil her også minne om hvordan jeg i del 1 foreslo at disse sammenhengene kunne ses i relasjon til Bions formulering om tanker som søker en tenker:

*Det foreligger situasjoner i menneskelivet som vi trenger å forstå og å gi mening til i sinnet. Vi trenger å danne en kapasitet til å kjenne etter hva som skjer med oss, samt å utvikle en tenkning for å kunne forholde oss til disse situasjonene; the facts of life.*

Jeg har valgt benevnelsen livslover som en parallell til det Vetlesen og Stănicke kaller grunnvilkårene. Dette er altså et nivå som er allment. Det nivået som vi undersøker i en psykoanalyse eller en psykoanalytisk psykoterapi, er unikt levd og utformet for den enkelte, men står samtidig alltid i forhold til dette første, allmenne nivået. Figur 1 er ment å illustrere disse nivåene.

Hvorfor er dette etter mitt skjønn så viktige distinksjoner? Blant annet fordi det bidrar til å klargjøre det problematiske i forsøkene på å fundamentere psykoanalysen i vitenskapelige tradisjoner som nok står på fastere og empirisk grunn, men som både står utenfor selve det psykoanalytiske undersøkelsesfeltet og som heller ikke er i stand til å få grep om de helt grunnleggende sidene ved menneskets væren som vi har sett på her. Vetlesen og Stănicke omtaler dette bl.a. i en artikkel fra 2002 (Stănicke & Vetlesen, 2002, s. 215), og nevner som eksempler tilnærmingen mellom psykoanalysen og disipliner som utviklingspsykologien. Jeg er helt på linje med disse forfatterne når de foreslår at psykoanalysen heller bør vende seg til filosofien, og da spesielt metafysikken.



Figur 1.

Som jeg her har prøvd å vise er en av grunnene til dette, at en slik bevegelse vil ta sitt utgangspunkt i den psykoterapeutiske situasjonen selv, den vil starte her i det unike, og så føres ut i det allmenne, der man får hjelp av metafysikken og fenomenologien til en filosofisk refleksjon. Dette vil altså være en motsatt bevegelse i forhold til i tilnærmingen til disipliner som nevrovitenskaper og utviklingspsykologi, der man starter utenfor psykoanalysen selv. Nå trenger ikke disse perspektivene og tilgangene gjensidig å utelukke hverandre, men det er vel liten tvil om at det har vært en tendens i de siste årene til å nedtone den tilgangen jeg her gjør meg til talsmann for. Stänicke og Vetlesen uttrykker dette poengtert og presist mot slutten av artikkelen fra 2002:

Helt overordnet er vårt syn at en slik fundering ikke kan være ekstern, eller mer presist i noe eksternt, i forhold til psykoanalysens ontologi. Mer konkret sagt: Vi mener det er prinsipielt betenkelig å trekke inn støtte fra vitenskapsgrener, i dette tilfelle enten biologien eller utviklingspsykologien, som formulerer hypoteser om sitt objekt på en måte som er uavhengig av – det vil si, ikke logisk trenger å ta veien om – objektets selvforståelse. I kontrast til dette er en tilnærming som tar sitt utgangspunkt i, og aldri fjerner seg fra universet til, det objektet som studeres og skal forstås, og dets selvforståelse. Etter vårt syn er psykoanalysen å plassere innen sistnevnte tilnærming, altså som eksempel på en tilnærming som eger seg for, ja som krever en deltaker – til forskjell fra en tilskuertilnærming (Skjervheim, 1976). Dette uttrykkes gjerne ved å si at objektet det er tale om er et subjekt. Av dette følger det at tilnærming til objektet må dele et felles ontologisk univers med sitt objekt; hvis ikke vil tilnærmingen utgå fra et sted som er objektet fremmed. Metodologisk uttrykt støtter vi oss her på Aristoteles' diktum om at metoden må avpasses objektets egenart. (Stänicke & Vetlesen, 2002, s. 215)

Noe av det spesifikke med psykoanalysen er at deltakerperspektivet gjør seg gjeldende i to henseender: Ikke nok med at analytikeren trenger å gå veien om selvforståelsen hos pasienten; i tillegg gjelder det at analysens kurative mål bare kan nå dersom objektet (pasienten) selv blir en deltaker: I stedet for å forandres fra et utenfrakommende perspektiv og fra et fremmed subjekt, er pasienten aktivt deltakende i å forandre seg selv. (sst., s. 216)

En annen fordel med distinksjonen som jeg gjorde rede for over, er at man tydeliggjør hvor grensene går mellom på den ene siden den psykoanalytiske observasjon, beskrivelse og intervensjon, og på den andre siden den filosofiske refleksjonen. Det er viktig å trekke opp slike skillelinjer både for å se hva filosofiske og kunstneriske praksiser kan yte i forhold til psykoanalysen – og vise versa, og å klargjøre hva som er begrensningene. Jeg vender tilbake til disse poengene i kap. 5, del 4.

Finner jeg noen problematiske sider ved Vetlesen og Stänicke's perspektiver utover at de kanskje gir et for snevert bilde av hermeneutikken? Ikke egentlig, men jeg tror det er mulig å *utvide* beskrivelsene av grunnvilkårene. Som vi har sett, viser Vetlesen og Stänicke til Heidegger som en viktig premissleverandør for tenkningen om grunnvilkårene. I tillegg henvises det til filosofer som Merleau-Ponty, Bourdieu og Wittgenstein. Kierkegaards innflytelse på Heidegger trekkes frem flere ganger. Et sted nevner forfatterne (Vetlesen & Stänicke, 1999, s. 340) også Løgstrup og Levinas som viktige inspirasjonskilder. Flere av disse tenkerne er viet egne avsnitt i dette kapitlet, og det har vel gått klart frem hvordan mange av dem vektlegger sider ved menneskelivet vi ikke selv forfølger over. En forfatter som ikke nevnes her er Arendt, men en kan anta at hennes tanker også har øvet innflytelse, da hennes stemme ofte gis en sentral plass i Vetlesens forfatterskap (se for eksempel Vetlesen 1996, 2005). Kanskje kan vi si at *utsattheten* i menneskelivet særlig betones i de tekstene vi har sett på. Om vi leser Vetlesen for snevert, kan vi komme til å overse hvordan denne utsattheten peker på hvordan mennesker trenger mennesker: Vi forbinder gjerne utsatthet med noe uønsket. Men Vetlesen (2004) viser oss at det snarere kan være slik at nettopp denne utsattheten danner grunnlaget for mye av det som betyr aller mest for oss; at vi trenger andre, at vi kan leve oss

inn i andres sårbarhet, at vi kan komme hverandre nær<sup>112</sup>. Avhengigheten rommer kvaliteter som tilhørighet, gjensidighet – en gjensidighet som ikke trenger å innebære at man er like, samt den tilliten og takknemligheten som kan ledsage det å være mottaker. Lest slik blir også slektskapet til Arendts tenkning tydeligere for oss, for eksempel hennes (Arendt, 1958/1996) begreper pluralitet og natalitet. Med hennes tenkning understrekes muligheten for og håpet knyttet til nye begynnelse, samt rikdommen og uforutsigbarheten i det mellommenneskelige som fordrer evnen til å gi løfter og å tilgi.

I sitatet fra boken *Smerte* (Vetlesen, 2004) så vi at Vetlesen valgte formuleringen ”dette er *eksempler* på livets ufravikelige grunnvilkår” (s. 83, min uth.). Med det åpnes for muligheten av at det finnes flere enn de fem som her er anført. Jeg spør meg altså om det kan la seg gjøre å utvide Vetlesens utvalg og beskrivelse av de fem grunnvilkårene. På sett og vis er det det jeg har prøvd å gjøre i denne delen: Jeg har beskrevet en rekke sider ved menneskelivet som er gitt – samlet under benevnelsen livslover, og jeg har forsøkt å vise hvordan vi i samspillet med andre mennesker hele tiden er i berøring med disse livslovene. Fordi Meltzers estetiske konflikt er hovedtemaet for avhandlingen, har jeg også prøvd å trekke frem filosofiske og allmenmenneskelige bidrag som tydeliggjør skjønnheten, det uforutsigbare, det erotiske og det overveldende i møtet med den andre. Jeg mener at også dette er en slags ufravikelige grunnvilkår, og at det er nødvendig å se dem i nær sammenheng med den utsattheten som særlig fremheves hos Vetlesen. Utsattheten, skjønnheten og livsgleden hører sammen<sup>113</sup>.

Med denne korte oversikten over noen av Vetlesens ideer, runder jeg av presentasjonen av forfattere som jeg anser å ha gitt vesentlige bidrag til en tenkning om livslovene og det mellommenneskelige. Selv om jeg har beskrevet bidrag fra en rekke toneangivende filosofer, de fleste av dem med en nær tilknytning til fenomenologien, er det også mange viktige stemmer som ikke kom med i dette utvalget. Man kan tenke på navn som Edith Stein, Hans Lipps, Max Scheler, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Emmanuel Lévinas, Charles Taylor, C. Fred Alford, Hans Skjervheim og Luce Irigaray, og da har vi bare nevnt noen få. Det er selvfølgelig en svært rik arv å øse av om man ønsker å utdype temaet filosofisk antropologi.

---

<sup>112</sup> Legen Edvin Schei er blant dem som har gjort oppmerksom på dette aspektet ved grunnvilkårene (Vetlesen, 2008, personlig kommunikasjon).

<sup>113</sup> Psykologen Neel Gerdes (seminar, Århus, mai 2008) påpeker at også det uforståelige er et grunnvilkår; at livet kommer uten bruksanvisning eller fasit.

## Del 4. MELTZER – Estetiske dimensjoner

### *Innledning*

På forsiden av festskriftet (Cohen & Hahn, 2000) som ble utgitt i forbindelse med Meltzers syttifemårsdag og det seminaret som ble holdt i den anledningen, er gjengitt et bilde av Jan Vermeer kalt "Astronomen". En mann sitter ved et bord med en bok oppslått foran seg og med en hånd på globusen til høyre. Det strømmer inn et varmt, mildt lys fra vinduet til venstre i bildet. Mannen synes dypt konsentrert om oppgavene som opptar ham, men samtidig avslappet i holdningen – som om blikket hans er vendt både utover og innover på en og samme gang. Vi kjenner igjen rommet og vinduet fra så mange av Vermeers malerier av mennesker som leser eller skriver (kjærlighetsbrev?), som musiserer, som broderer eller tilbereder et måltid mat. I alle bildene fornemmer vi en egenartet stillhet og ro, samtidig som personene er dypt oppslukt og konsentrert om det de driver med. Det er som om disse menneskene har gjort seg mottagelige for en kreativitet og emosjonalitet som de vet ikke kommer på bestilling. Rommene synes å ha noe av den samme atmosfæren som det psykoanalytiske rommet, når det er på sitt beste. Vi kan spørre oss om ikke Vermeer har portrettert det dikteren John Keats kalte for *the chamber of maiden thought*, kammerset der tanker fødes. Bildet passer godt som illustrasjon til Meltzers verk, og jeg ønsker å ha det med meg og la det slå an en tone for denne fjerde delen.

Sammen med bildet av astronomen malte Vermeer på samme tid også et kunstverk kalt "Geografen". Jeg har ikke tatt mål av meg å redegjøre for alle de kartene som "geografen" Meltzer tegnet av den menneskelige psyke, det ville bli en for omfattende oppgave tatt i betraktning det store området han dekket. Jeg vil konsentrere meg om de temaene jeg anser som særskilt originale og vesentlige bidrag i dette forfatterskapet; nemlig det som kan samles under overskriftene drøm og estetisk konflikt. Nå er dette begreper med svært omfattende innhold, og vi kan finne dem igjen som vesentlige ingredienser i store deler av Meltzers verk. Selv om jeg forholder meg til hele forfatterskapet, vil fokuset være sterkest på de tekstene som Meltzer publiserte på '80 og '90 tallet. Jeg vil også inkludere intervjuer og foredrag fra de siste årene – som oftest redigert og utgitt av andre enn Meltzer selv – da jeg synes mange av disse tekstene gjengir sentrale idéer på en særskilt direkte og presis måte. To samlinger med supervisjoner gir et fint innblikk i Meltzer (Meltzer m. fl., 2002, 2003) som kliniker.

Fordi jeg velger å fokusere på en del av Meltzers verk, vil jeg i kapittel 1 gi en kort oversikt over forfatterskapet i sin helhet, samt en biografisk skisse. Jeg tar også med noen ord om min egen vei frem til interessen for Meltzer.

De to neste kapitlene er de lengste, og utgjør også innholdsmessig tyngdepunktet i denne delen.

Kapittel 2 vies drømmens rolle i Meltzers tenkning; hvordan teorien om drøm også er en teori om psyken selv; om følelser, tanker, symboldannelse og mening. Jeg ser videre på hvordan dette får implikasjoner for metapsykologien og den vitenskapelige metode.

Kapittel 3 handler om den estetiske konflikten, om den gåtefulle skjønnheten, om mennesket som et sansende, tenkende og følende vesen, og om det uendelig fascinerende ved at vi ikke er alene i verden, at vårt medmenneske er et levende mysterium.

I kapittel 4 gir jeg en kort redegjørelse for visse sider ved Meltzers originale begrep om klaustrum. Her vil vekten særlig ligge på de allmennmenneskelige sidene ved disse mentalitetsformene, og jeg forsøker således igjen å vende blikket noe tilbake til tematikken i del 3, ja, til motiver som løper



gjennom hele avhandlingen vedrørende forholdet mellom psykoanalytisk og filosofisk tenkning som omhandler det mellomværende felt.

I det avsluttende kapittel 5 gis en kort oppsummering av avhandlingens hovedtema, og jeg ser litt på styrker og svakheter ved Meltzers verk.

## Kapittel 1. Oversikt over Meltzers biografi og forfatterskap

### *Kort om Meltzers livsløp*

Donald Meltzer (1922-2004) ble født i New York av jødiske foreldre. Meltzer (Norman, 1994) forteller at foreldrene kom til USA med sine familier fra Latvia, moren som spedbarn, faren var fire år gammel. Han har i flere sammenhenger fortalt om en god oppvekst sammen med foreldrene og to eldre søstre. Han ønsket tidlig å bli ingeniør, men skiftet mening etter å ha lest Freuds drømmebok seksten år gammel. Han utdannet seg først som lege og barnepsykiater i New York, siden som psykoanalytiker i St. Louis. Han beskriver utdannelsen her som tradisjonelt freudiansk og egopsykologisk. Han hadde imidlertid blitt introdusert til Kleins bøker av overlegen på den barnepsykiatriske avdelingen han arbeidet på i New York, og klarte å få det amerikanske militæret til å plassere ham i London. Han kom i analyse hos Klein i 1954, en analyse som ble avbrutt av hennes død i 1960. Han har talt meget varmt om denne erfaringen. Meltzer fikk veiledere fra Kleins gruppe; sentrale figurer som Hanna Segal, Herbert Rosenfeld og Betty Joseph, og ble etter hvert medlem av den britiske foreningen (Hahn, 2005). Tilknytningen til Tavistock, med omfattende undervisning og veiledning der, utgjorde en sentral del av arbeidskarrieren. Her var samarbeidet med Esther Bick og det som siden ble hans tredje kone, Martha Harris, særskilt viktig. Meltzer valgte å bli i England. Han flyttet etter hvert også ut av London, til Oxford, hvor han bodde frem til sin død i 2004. Om Meltzer beskriver barndom og oppvekst som harmonisk, synes tiden i England å ha vært mer turbulent. Han kritiserte tidlig den britiske foreningen for å være udemokratisk, og han mistet posisjonen som læreanalytiker tidlig på 80-tallet, bl.a. som en følge av at han ønsket å bo utenfor London. Detaljene rundt bruddet med den britiske foreningen er ikke kjent, men av det som er skrevet om dette kan en få inntrykk av at Meltzer ikke ønsket å kompromisere i forhold til det han opplevde som for hierarkiske strukturer i den britiske foreningen. Selv om det kan tenkes at dette ga ham større frihet til å gå sin egne veier og utvikle sine idéer – det er kanskje særlig fra denne tiden at Meltzer viser seg som en original tenker – mener jeg at noen av konsekvensene av dette bruddet har vært uheldige og bidratt til å svekke Meltzers innflytelse blant analytikere innenfor IPA. I de siste ca. 30 årene av livet hadde Meltzer en utstrakt reisevirksomhet i helgene, og veiledet analytikere og psykoterapeuter i en rekke land, bl.a. i Frankrike, Spania, Italia, Argentina, Tyskland og i de skandinaviske landene. Sammen med navn som André Green, Joyce McDougall, Jean Laplanche, Edgar Levenson, Merton Gill, Hanna Segal og Betty Joseph, må han regnes som en av de mest originale og innflytelsesrike analytikere i sin generasjon.

### *Forfatterskapet i hovedtrekk – The psycho-analytical process*

Meltzers (1967) første bok, *The psycho-analytical process*, er kort – knapt 100 sider – men innholdsmettet. Det er en klinisk-teknisk bok om psykoanalyse der vekten ligger på arbeidet med barn. Samtidig som fokuset er rettet mot barneanalyser, viser Meltzer (sst.) at prosessen i sin vesenskjerne er den samme i analyser av voksne. Meltzer (sst.) hevder i denne boken at den

psykoanalytiske prosessen kan sies å ha et naturlig forløp som det er analytikers oppgave å tilrettelegge for at kan finne sted. Han beskriver bl.a. analytikers rolle som å; *preside over*, presidere over/være ordstyrer for prosessen. Han bruker også betegnelsen å samle inn overføringen, *to gather the transference*. Det er som om han sier at analytikers oppgave er å gi plass til og å lytte etter noen stemmer i pasienten som vil frem, som har noe å si, og som kan bringes i tale gitt at man ivaretar rammene for analysen på en god måte. Etter mitt skjønn innebærer disse synspunktene at han forvalter noe av det fineste fra arven etter Freud, og at han med dette understreker verdien og gyldigheten i Freuds metode. Når Freud (for eksempel 1913/1992, s. 135) oppfordret pasientene til å fortelle om og beskrive det som foregår i sinnet, uaktet om det synes irrelevant, upassende, bagatellmessig eller lignende, ligger det etter mitt skjønn en tillit til at gjennom å vente, stille seg åpen, lytte og kjenne etter, vil det freudianske paret (Bollas, 2007) være fødselshjelpere for helende prosesser i sinnet/sinnene. Kombinasjonen av analysandens frie innfall – den fri assosiasjons metode – og analytikers fritt svevende oppmerksomhet, innebærer på mange måter en slags aksept hos Freud for noe passivt og mottagelig, og det utgjør dermed en modus operandi som bryter med mange av modernitetens premisser og dens typiske handlingsmønstre med vekt på aktiv inngripen og forsøk på å oppnå kontroll. I beste fall kan denne mer reseptive innstilling åpne opp for det i oss selv vi ikke fritt forføyer over – for å knytte tråden tilbake til viktige tema fra del 3. Nå betyr ikke det at denne innsamlingen og presideringen ikke krever både kløkt, presisjon, utholdenhet og viljestyrke – Meltzer skriver faktisk til slutt i denne boken om at man må ha god analytisk kondis! – men det understrekes at metoden forsøker å fasilitere et naturlig forløp; den psykoanalytiske prosessen. Han kaller det også: “the “natural history of the analytic process”” (Meltzer, 1967, s. 12). Dette blir igjen understreket i en kort artikkel tjue år senere der han ser tilbake på denne boken: “Above all, the analyst must have absolute conviction that therapeutic effectiveness stems from the analytic method and the patient’s tendency to development, and not on some curative power of the analyst” (Meltzer, 1986b, s. 555).

La meg prøve å eksemplifisere dette litt: Det synes å være en vanlig forestilling at man i psykoanalyse og psykoanalytisk psykoterapi graver og spør etter detaljer fra pasientens barndom. Hvordan bringe på det rene hva som faktisk skjedde? Metoden legger i virkeligheten opp til noe annet; i stedet for å søke venter man, i tillit til at barndommen så å si oppsøker det freudianske paret av seg selv: I overføring, motoverføring, drøm og i frie assosiasjoner vil den gi seg til kjenne. Det kan være pasienten som føler at terapeuten er fysisk tilstede, men mentalt fraværende – slik hun kanskje ofte opplevde det med mor. En annen kjenner seg stadig vekk fordømt og avvist av analytiker, slik var det i grunnen med far også. I en drøm dukker kanskje mønsteret og fargene på mors kjøkkenforkle opp, eller luktene av vått ulltøy utenfor klasserommet i barneskolen – alle de små detaljene som følelsene fra den gang synes å ha tilholdssted i.

Det som slår meg i møte med Meltzers første bok, er at han hva gjelder det terapeutiske forløpet hele tiden stiller skarpt på hva som foregår mellom pasient og terapeut. Alle de nye begrepene som lanseres i boken omhandler sider ved denne relasjonen; *presidere over prosessen, samle inn overføringene, toalettbrystet, sortere ut geografiske og sonale forvirringer, terskelen til den depressive posisjon, avvenning/brystets død*, m.fl. Mange av disse uttrykkene danner overskrift til ulike faser som Meltzer beskriver at den analytiske prosessen gjennomløper. Også i de mange drømmeeksempelene vi finner i denne boken – som i alle Meltzers bøker – legger vi merke til at fokuset overveiende er på hvordan drømmene og arbeidet med dem kan hjelpe oss til å forstå hva som foregår mellom pasient og terapeut, og samtidig parallelt i pasientens indre verden. Drømmene blir som bilder som makter å fange inn atmosfæren i relasjonene, gi form til usynlige mentale situasjoner og forløp. Meltzer (1967) er veldig tydelig på at arbeid med overføring er det sentrale i analytisk praksis, det som karakteriserer psykoanalyse og skiller det fra andre metoder: “It is assumed here that any method which does not focus its inquiry on the transference is simply not related to psycho-analysis at all.” (s. xiv) Tjue år senere er han like tydelig på dette, selv om formen er noe mildere:

In my opinion, the therapeutic method of psychoanalysis is based on the patient's capacity to experience a transference relationship, and to tolerate if not actively to participate in his analyst's description and investigation of this transference relationship. The therapeutic benefit for the patient is found in the evolution of the transference, an evolution that depends above all on the meeting of the transference with a congruent countertransference, which the patient can recognize and use towards a goal of comprehension rather than action. (Meltzer, 1986b, s. 552)

Vi ser at Meltzer i andre halvdel av dette sitatet legger stor vekt på det interpersonlige eller intersubjektive aspektet ved terapien. Etter mitt skjønn har Meltzer og andre postkleinianere svært mye til felles med deler av det som med en samlebetegnelse kalles relasjonell psykoanalyse (se for eksempel Våpenstad, 2007; Ramberg, 2008). Han skriver at utviklingen av overføringen – og med det, nytten av terapien – er avhengig av at pasienten erfarer at hans følelser får et gjensvar i analytikers motoverføring, og at han kan kjenne igjen og reflektere over dette snarere enn å respondere i form av å handle/utagere/enact.

Uttrykket å *samle inn overføringen* har for meg en umiddelbar appell; det er jo det man forsøker å gjøre! Formuleringen understreker nettopp dette at analytikers oppgave mye har karakter av å tilrettelegge for at helende krefter – tendenser i pasienten som streber etter å utvikle seg – kan gis et sted der det kommer til syne. Men hva menes egentlig, hva betyr det å samle inn overføringen? Dels tror jeg det betegner alle de viktige oppgavene analytiker eller terapeut har i å ivareta rammene som fasiliterer denne prosessen. Dels mener jeg det omhandler den tolkende virksomheten der terapeuten hjelper pasienten med å oppdage overføringene. På en lun måte beskriver Meltzer (1986b) hvordan denne ”innsamlingen” bidrar til å sette i gang den psykoanalytiske prosessen:

As this infantile transference is freed, bit by bit, it "comes home" on its own, so to speak, like Little Bo-Peep's sheep, attracted by the atmosphere of the consulting room, and visibly affected by the suffering resulting from the interruption of the usual rhythm of sessions during weekends and holidays. It is this return "home" that I call "the gathering of the transference", in an intransitive sense, as one might speak of "the gathering of the clans of Scotland". As this infantile transference gradually begins to appear in the material in the form of "acting in" or "acting out", of memories or dreams, their recognition and investigation sets in motion the analytic process. (s. 556)

Uttrykkene "å sortere ut geografiske og sonale forvirringer", betegner både sider ved det kliniske forløpet, samtidig som de antyder viktige teoretiske overveielser. Meltzer (1967, ss. 13-22) beskriver hvordan analytiker i den første fasen av analysen arbeider med å *sortere ut geografiske forvirringer*. Som med mange av hans begreper, gis det i liten grad klare definisjoner. Dette er en problemstilling jeg har berørt flere ganger i avhandlingen, særlig i del 3. Etter mitt skjønn beror denne sparsommelige bruken av definisjoner bl.a. på en besinnelse overfor det faktum at begrepene ikke er *startpunktet* – det er ikke her man starter – men snarere *endepunktet* i et forløp. Det starter med *observasjonen*, dernest følger beskrivelsen. Slik jeg forstår uttrykket "å sortere ut den geografiske forvirringen", handler dette om å hjelpe pasienten med å finne ut av hvem som føler hva; hvor følelsene og tankene stammer fra – om de er mine eller dine. Dette vil samtidig bety å utvikle en evne til å skille på et følelsesmessig plan mellom selv og andre. Dette kan jo synes tilforlatelig nok, men det innebærer i virkeligheten et omfattende, smertefullt og ofte årelangt mentalt arbeid – og vel noe som forblir en vedvarende oppgave gjennom hele livsløpet – som bl.a. dreier seg om å oppgi forestillingen om at man er allmektig og selvtilstrekkelig, og dermed innse at en er et separat vesen, avhengig av andre. Hele den projektive identifikasjons fenomenologi kommer således her inn i synsfeltet. Selv om Meltzer senere skriver at Bions innflytelse først begynte å gjøre seg gjeldende for fullt noe etter dette, henvises allerede her til *Learning from*

*experience* (Bion, 1962b). Meltzer (1967, s. 6, s. 21) beskriver ganske kortfattet hvordan moren gjennom å romme (*contain*) barnets (kommunikative) projeksjoner, dvele ved dem (*reverie*), og la det bli gjort et mentalt arbeid i sitt eget sinn (alfafunksjonen), kan gi tilbake projeksjonene i en fordøybar form og dermed hjelpe barnet med å gjøre følelsene til sine egne. Men han påpeker også at analytiker i lange perioder ikke kan forvente at analysanden er i stand til å ta tilbake projeksjonene; man vil isteden mer fungere som en beholder for smertefulle, ubehagelige og ubearbeidede følelser – han benevner det talende og Kleininspirert for et *toalettbryst*! Han snakker i den forbindelse også om at analytiker i denne fasen er "... valued and needed, but not loved" (sst., s. 20). Det kan også foreligge mye forvirring rundt forskjellene mellom godt og ondt, mellom barn og voksne, mellom pasient og terapeut, mellom indre og ytre m.m. Slik jeg leser Meltzer, ser han disse forvirringene i relasjon til nødvendigheten av å etablere kontakt med et godt indre objekt – og i den ytre verden; til analytikers rommende og tenkende funksjoner – slik at det kan bli mulig å bearbeide og tenke om følelser og dermed gjøre seg egne erfaringer. Om dette lykkes, til en viss grad, vil det være mulig å løse opp i forvirringene, og tendensen til det han på dette tidspunktet kaller massiv projektiv identifikasjon<sup>114</sup>, vil avta. Vi ser her kimen til det han senere benevner for klaustrum, der forvirringen og fortvilelsen over å ikke finne husly for ubearbeidede følelser, medfører at man trenger seg inn i objektet. Jeg mener at ved å beskrive disse fenomenene som forvirringer, knytter Meltzer teoretisk an mot en sen fase i Kleins forfatterskap der hun ble økende opptatt av dette med forvirring, men også til Money-Kyrles (1968, 1971) begrep *misconception*, misforståelse, som sistnevnte arbeidet med på denne tiden, og som ser ut til å ha øvet en dyp innflytelse på Meltzers tenkning. Etter mitt skjønn ser vi her allerede antydningen til den bevegelsen i Meltzers verk henimot å forlate tanken om en dødsdrift til fordel for å snakke om misforståelser og forvirring rundt livets (harde) realiteter, misforståelser som har en uskyldig, *innocent*, og helt igjennom ikke-intendert, *unintentional*, karakter. (Meltzer, 1981b; Lars Thorgaard, seminar, Utstein kloster, mars 2007) Dette vender jeg tilbake til og utdyper senere.

*Sorteringen av de sonale forvirringene* er mer knyttet til arbeidet med å utvikle evnen til å skille mellom ulike følelser og impulser, og til å bli fortrolig med egen seksualitet og kjønnsidentitet, videre en streben etter autonomi og å utdype forståelsen av forskjellen mellom barn og voksne. Jeg tenker meg også at distinksjonene mellom ulike fenomener som ømhet kontra begjær, advarsel versus trussel, glede og lyst versus opphisselse osv., hører inn under denne overskriften. Det handler også om å kunne skille – her; mer på en emosjonell enn en rent kognitiv måte – mellom ulike kroppsdeler og deres funksjoner: munn, øyne, ører, hud, bryst, vagina, anus, penis, samt kroppens avfallsprodukter og sekreter, som spytt, urin, ekskrementer, sæd m.m. Vi har det i grunnen også i språket når vi snakker om å skille mellom snørr og bart, eller mellom skitt og kanel! Meltzer (sst., s. 24) henviser på dette stedet til Erik H. Erikson. En refleksjon man kan gjøre seg her, er at begge disse forfatterne har et særskilt fokus på modning og utvikling. For eksempel anses det å bli fortrolig med egen seksualitet ikke som noe man kan ta for gitt, men snarere en utfordring som fordrer et vedvarende mentalt arbeid. Vi kan også si at ødipale tema kommer tydeligere på banen i denne fasen, og at en viktig del av oppgavene er å akseptere at barnets seksualitet ennå i mange år skiller seg fra den voksnes. Meltzer (sst., ss. 23-31) påviser en tendens hos de infantile delene av personligheten til å hoppe bukk over disse hindringene gjennom å nærme seg av fantasier som at barn i virkeligheten er mer seksuelt attraktive og kreative enn voksne, at ekskrementer er like verdifulle eller betyr det samme som spedbarn, at urinens gule farge er like vakker som mors gylne hår osv. Igjen anses dette som en form for forvirring som følger av smerten og sjokket ved å forholde seg til livets grenser og forskjeller<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> Han forlater senere denne formuleringen idet den betegner noe kvantitativt, mens alternativet inntrengende, *intrusive*, er en mer kvalitativ beskrivelse. (Meltzer, 1992)

<sup>115</sup> Jeg får tanker her om den store franske barnepsykoanalytiker Françoise Dolto, og hennes teori om de nødvendige kastrasjoner. (se for eksempel Dolto, 1981/1988)

Den neste fasen, *terskelen til den depressive posisjon*, beskrives som særskilt strevsom, ja, han benevner det "a struggle" (sst., s. 33). Som navnet indikerer nærmer pasienten seg nå den depressive posisjon. Avhengigheten til det gode objektet benektes ikke lenger, men man er full av all slags tvil om det vil holde. Det går ikke om hvorvidt brystet er godt, men om det er sterkt nok. Meltzer (sst.) sier det poengtert: "From an attitude of "I don't need you" the transference proceeds, disappointingly, to a position of "You are not what I need" (s. 33). Ettersom det demrer at det gode objektet er det samme som det som har skuffet en, som er mangelfullt, og som man selv har såret, kan det i heldigste fall gis plass til de stemmene i selvet som er fulle av tvil og kritikk. Om denne integrative prosessen lykkes, om tilliten til det gode objektet kan styrkes gjennom en erfaring av at det er plass til tvil og kritikk som tidligere ble avspaltet, vil omtanke for andre og takknemlighet overfor objektet øke. I kjølvannet av et slikt forløp kan pasienten gradvis oppleve seg tilgitt av de gode indre objektene, og bli i stand til å tilgi seg selv i større grad. Parallelt kommer ødipale tema i økende grad på banen og leder frem mot siste fase, som Meltzer (sst., ss. 44-52) kaller *avvenningsprosessen*, eller mer malende; *brystets død*. Det er noe paradoksalt, og kanskje trist, over at idet analysanden har oppdaget noe av den psykoanalytiske metodes skjønnhet og potensialer, og kanskje på en måte som ikke er omnipotent eller skylddrevet, tar over mange av analytikers funksjoner gjennom selvanalyse, nærmer samtidig avslutningen seg ubønnhørlig. Denne perioden innebærer en større fortrolighet med *tidens* realitet; at analysen tar slutt, at analytikers tid er verdifull, at andre pasienter trenger analytikers tid m.m. Livet er dyrebart og må tas vare på.

Selv om Meltzer beskriver at analyser har et naturlig forløp som kan inndeles i slike faser, ser han kanskje disse først og fremst som noe man kan beskrive i ettertid. Jeg synes det hviler et: "Livet forstås baglæns, men må leves forlæns" over refleksjonene. Flere steder er han inne på den avgjørende viktigheten av stabilitet og enkelhet hva gjelder den kliniske praksis. Han understreker også ofte betydningen av rammer, kanskje særlig for ferske terapeuter.

Selv om alle Meltzers bøker er rike på kliniske eksempler, er det først og fremst i *The psycho-analytical process* at han inngående drøfter spørsmål om teknikk systematisk. I artiklene "Routine and inspired interpretations: their relation to the weaning process in analysis" (Meltzer, 1973b) og "Temperature and distance as technical dimensions of interpretation" (Meltzer, 1976) utdyper og utvider han perspektivene på det teknisk-kliniske fra den første boken. Dette er tekster som hadde fortjent en grundigere drøftelse, jeg finner dem rike og originale. Et inntrykk som disse artiklene skaper i meg, er at Meltzer prøver å rydde vei for en måte å beskrive den analytiske situasjonen på – også i dens teknisk-kliniske dimensjoner, hvor det er plass til ord og uttryksmåter som ligger nærmere en poetisk form. Det synes alltid å være en fare for at man i jakten på vitenskapelig anerkjennelse innen den psykoanalytiske teoridannelsen utvikler en språkform som ikke er kongruent til det man har i oppgave å undersøke; nemlig menneskelige følelser, fantasier, tanker og relasjoner. Når Meltzer i økende grad vektlegger estetiske dimensjoner berører dette også i høyeste grad hvilke type språkformer som er best egnet for denne disiplinen. Ord som temperatur – varme og kulde – og avstand – nær eller fjern – er ord som kanskje bedre egner seg til å beskrive den følelsesmessige atmosfæren mellom mennesker, enn mange av de mer tradisjonelle tekniske begreper. I parentes bemerket tror jeg ikke en hang til en unødvendig teknisk og kvasivitenskapelig språkbruk er et tilbakelagt stadium; stadig synes man å ha en forkjærlighet for begreper som affektregulering, mentalisering, forsvarsmekanismer og lignende. Ord som passer bedre til å beskrive apparater og maskiner enn mennesker. En svært kontroversiell artikkel om behandlingstekniske spørsmål, var "An interruption technique for the analytic impasse" (Meltzer, 1968), der Meltzer foreslår å tynne ut frekvensen på timene kraftig, om man er inne i et analytisk dødvann på terskelen til den depressive posisjon. Artikkelen "Towards an atelier system" (Meltzer, 1971b) omhandler mer utdanningsmessige sider, men var knapt mindre kontroversiell. Han tegner her et bilde av et supplement til den klassiske utdanningen med sine hierarkiske strukturer, som likner på den opplæringen som foregikk i malernes atelierer i gamle dager. Her ser vi også hvor tydelig han betoner de estetiske sidene ved psykoanalytisk teori og praksis. Dette var

revolusjonerende tanker som neppe ga Meltzer mange nye venner innenfor den britiske foreningen. Kanskje kan man kritisere Meltzer for ikke å ha hatt godt nok syn for de verdiene som kan ligge i det institusjonelle.

### *Om seksualiteten – Sexual states of mind*

Den kjente franske psykoanalytiker André Green publiserte i 1996 en artikkel i *International Journal of Psychoanalysis* med den provoserende tittelen: "Has sexuality anything to do with psychoanalysis?". Han (Green, 2001) fulgte senere opp tankene fra denne artikkelen med *The chains of Eros*, en bok med en mangetydig tittel. Green (1996) spør seg om psykoanalysen med sitt nåtidige sterke fokus på tilknytning og andre preødipale tema, har mistet blikket for seksualitetens avgjørende rolle for utformingen av psyken. Greens spørsmål synes betimelig, men kom på en måte litt for sent. Jeg tenker på at Joyce McDougall (1995) året før publiserte boken *The many faces of Eros*, et verk som etter mitt skjønn er et særdeles verdifullt bidrag til å forstå psykoanalytisk teori om seksualitet på bakgrunn av de siste tretti års utvikling innen objektrelasjonsteori. Kanskje kan man se Meltzers andre bok, *Sexual states of mind*, fra 1973, som en av de viktigste forløperne til McDougalls nå allerede klassiske verk. Meltzers bok er et forsøk på å reformulere Freuds psykoanalytiske teorier om seksualitet sett i lys av kleiniansk tenkning og praksis. Boken inneholder bl.a. en rekke nærlesninger av Freuds viktigste tekster om seksualitet der Meltzer har særskilt blikk for hvor mye objektrelasjonsteori som allerede finnes her, men han peker også på hvordan senere teori og klinisk erfaring gjør det mulig å utdype, nyansere og revidere Freuds bidrag. Det er som om Meltzer sier at Freuds betoning av seksualitetens rolle fortsatt har gyldighet, men den kan settes inn i en ny forståelsesramme gitt utviklingen av objektrelasjonsteoriene. Satt på kortformel; de seksuelle fantasier og impulser flyter ikke fritt, men befinner seg i relasjonenes gravitasjonsfelt. Jeg opplever *Sexual states of mind* som et verk som syder og bobler av gode ideer og viktige bidrag. Samtidig er det krevende å følge tankene i den, kanskje fordi en del av tenkningen her ennå har noe uferdig ved seg, og at boken har litt karakter av lappeteppe. For meg er det et savn at Meltzer ikke skrev en *Sexual states of mind, the sequel* 20 år senere. Med det gir jeg kanskje også Green rett i en viss forstand; at psykoanalytisk tenkning trenger å besinne seg på å forstå seksualitetens rolle i utviklingen av sinnet – dette er ikke et tilbakelagt stadium i tenkningen, det representerer derimot en betydelig og krevende utfordring for en moderne psykoanalyse. Meltzer (1973a, 1994), McDougall (1995), Laplanche (1987/1990, 1997, 1999), Dolto (1981/1988) og Chasseguet-Smirgel (1970, 1985, 1986) er etter mitt skjønn blant dem som har gitt avgjørende bidrag som kan tjene som ressurser i dette arbeidet.

Som allerede nevnt, har *Sexual states of mind* litt karakter av lappeteppe i og med at den er sydd sammen av artikler, foredrag og nyskrevne kapitler som kom til over en årrekke. Foredragene bærer for eksempel preg av å ha vært rettet til ulike grupper av publikum med forskjellige utgangspunkt. Det gir noen av de innledende kapitlene en særskilt appell, fordi det her ikke forventes noe særlig bakgrunnskunnskap. Her gis det en fin og pedagogisk innføring i grunnleggende elementer i psykoanalytisk teori og praksis, videre i Freuds teorier om seksualitet, samt utviklingen av Kleins tenkning om posisjonene. Dette hører med til de mest tilgjengelige ting hos Meltzer, og står i kontrast til mye av det som følger senere i denne boken, der det er langt vanskeligere å forstå tankegangene som utvikles, samtidig som det er her de virkelig originale ideene presenteres.

En sentral tanke i boken, er at infantile fantasier knyttet til seksualitet er virksomme i den voksnes sinn, og at disse ubevisste fantasiene virker både berikende og forstyrrende inn på voksen seksualitet. På et vis kan store deler av boken ses som en videreføring av temaet med å sortere ut sonale forvirringer. Omdreiningspunktet for teksten – og i følge Meltzer også i en viss forstand omdreiningspunktet for den indre verden – er den konstallasjonen av ubevisste fantasier om indre foreldreluke objekter som Freud kalte primalscenen, Klein det forente objekt, *the combined object*,

og som Meltzer (for eksempel Meltzer & Williams, 1988) senere vil betegne for brudekammeret, *the nuptial chamber*. I den kasuistikken som blir kalt *Ulvemannen* (Freud, 1918/1984), ble Freud intenst opptatt av å forstå på hvilken måte infantile fantasier om foreldrenes seksualliv – som bl.a. kom til uttrykk i den berømte drømmen om ulvene i treet utenfor soveromsvinduet (se del 2, ss. 94-95) – påvirket den voksne pasients mentale liv. Fordi Freud med sin måte å skrive på så å si tar oss med inn i tenkningens verksted – han deler med oss mange av de tankene som leder frem mot mer ferdige modeller – er det kanskje også lettere å se hvordan han gjennom observasjoner og klinisk intuisjon har kommet på sporet av noe som den daværende metapsykologien ikke fullt ut kunne romme. Meltzer hevder (bl.a. i Meltzer, 1978a) at Freud ikke som Klein hadde en ”sterk” teori om en indre verden av ubevisste fantasier, og at en slik teori ville gjort det lettere å sette observasjonene og tankene om primalscenen inn i et teoretisk rammeverk. Meltzer (1978a) sier det poengtert i *The Kleinian Development*:

...in any life situation where there are two parents in a child's life, it eventually produces for him a primal scene, even if it is not seen but heard, smelled or whatever: that is, an experience of being alone in the atmosphere of a parental intercourse going on somewhere. (s. 93)

Med teorien om en indre verden av ubevisste fantasier som er virksomme dag og natt, blir det i følge Meltzer (sst., 1973a) lettere å forstå at primalscenen blir noe mer enn en isolert ide, tanke, eller forestilling, men noe som faktisk foregår inne i sinnet kontinuerlig og som påvirker den enkeltes forhold til seg selv og andre, til seksualitet, kreativitet, vitalitet, glede, arbeid, evne til omtanke, ja, den psykiske helse. Slik Meltzer her beskriver primalscenen, blir det tydeligere hvordan denne konstellasjonen av aktive, ubevisste fantasier innebærer en omfattende mental utfordring for de infantile delene av selvet<sup>116</sup> som nødvendigvis må stå utenfor dette kraftsentrumet, uten mulighet til å styre begivenhetene. Her ser vi kimen til en av Meltzers helt sentrale erkjennelser; *at selvet ikke er kreativt, at de mest utviklede sidene av personligheten ikke eies av selvet*. I denne potensielt svært pinefulle, ensomme og skremmende situasjonen vil de infantile delene av selvet kunne komme til å prøve å trenge seg inn i dette mentale rommet, og dermed også ødelegge muligheten for å bli mottagere av dets gaver. Idet man trenger seg inn vil rommets karakter forandres og vulgariseres, og den som er kommet inn vil kjenne seg som en inntrenger og en ødelegger. I disse beskrivelsene, som finnes både i *Sexual states of mind*, til dels i *The psychoanalytical process* (Meltzer, 1967), og fremfor alt i den viktige, tidlige artikkelen ”The role of anal masturbation in projective identification” (Meltzer, 1966) finnes allerede de viktigste elementene i det som Meltzer (1992) senere vil betegne som klaustrum. I tilfeller der disse utfordringene løses på en bedre måte, vil de infantile delene av selvet kunne akseptere å måtte stå utenfor primalscenen, og dermed ha mulighet til å ta del i de gunstige identifikasjonsprosessene snarere enn å iverksette inntrengende, projektive forløp. Da kan primalscenen bli gjenstand for beundring, og infantile deler av selvet kan utvikles gjennom identifikasjon med dennes maskuline og feminine komponenter. Med dette er bare antydning av den kompleksiteten av oppgaver og identifikasjoner som vi her står overfor, og som beskrives inngående i *Sexual states of mind*.

Meltzer (1973a) viser hvordan Freud (1905/1985) i det tidlige hovedverket *Tre essays om seksualteori* er opptatt av hvordan barn søker å utfritte seksualitetens gåter; det er i grunnen antydning i selve tittelen på verket (Torberg Foss, seminar, Stavanger, juni 2006). Her dreier det seg like mye om *barnets* seksualteorier, som den voksne forskerens: Hvordan blir barn til? Hvor var barna før de ble født? Hva er seksualitet? Er det godt eller vondt? Hvorfor er det forskjell på kjønnene?

<sup>116</sup> Det er her jeg mener at Doltos (for eksempel 1981/1988) begrep om de nødvendige kastrasjoner er til god hjelp. Her ses altså kastrasjonene ikke som en trussel, men som noe som bidrar til en humanisering, en nødvendig og god desillusjonering.

Meltzer (1973a) gjennomgår en lang rekke av Freuds tekster om seksualitet, og vektlegger særlig artiklene "Et barn er blitt slått" (Freud, 1919 i Meltzer, 1973a), "Masochismens økonomiske problem" (Freud, 1924 i Meltzer, 1973a), "Fetisjisme" (Freud, 1927), og de sene artiklene om kvinnelig seksualitet (Freud, 1920, 1931 i Meltzer, 1973a). I artikkelen om fetisjisme gjør Freud (1927) en dristig antagelse; han foreslår at fetisjen i fantasien står for morens penis. Med denne konstruksjonen har fetisjens "oppfinner" laget seg en løsning som innebærer at det ikke er forskjell på kvinner og menn. Dette innebærer i grunnen at det heller ikke er forskjell på barn og voksne (Chasseguet-Smirgel, 1986), og man har dermed "løst" hele ødipalproblematikken. Men Freud (1927) viser også at fetisjisten vet med en del av seg selv at dette er en skinnløsning, for kvinner har i virkeligheten ikke noen penis – der er en far et sted, og det er forskjell på barn og voksne. Så hvorfor denne ulykkelige "løsning"? Det kan det tenkes mange grunner til, her er mitt poeng å indikere hvordan Meltzer (1973a) viser at Freud i disse tekstene kommer svært nær en måte å konseptualisere sinnet på som forutsetter en indre verden av ubevisste fantasier der forsøk på å skape mening er det sentrale. Hvordan skal et barn gi mening til dette at det er to kjønn, at det er forskjell på voksne og barn, at det finnes noe slikt som seksualitet?

Ja, vi kan i fortsettelsen av det ovenfor nevnte spørre: Hvordan blir man moden, og hva består voksenhet i? Dette synes å være underliggende spørsmål som driver teksten fremover i *Sexual states of mind*, og som bl.a. besvares gjennom en del viktige distinksjoner som Meltzer (sst.) trekker. Om vi for et øyeblikk tillater oss å dvele litt ved dette spørsmålet om hvordan man blir voksen: Vil ikke et naivt, første forsøk på svar være at dette i grunnen er gåtefulle prosesser? Vi kan videre se for oss at gunstige forløp må innebære gode former for kontakt over lang tid med et knippe voksne mennesker som man kan beundre, lære av, strebe etter å bli lik, samtidig som man gis frihet til å finne sin egen vei, som innebærer å bryte med forbildene, men under oppmuntring og inspirasjon? Denne skissen bærer også i seg sine motsetninger; etteraping og plagiering, at man tror man kan noe man ennå ikke har lært, forveksling av møysommelig ervervet kunnskap kontra opphopning av informasjon, videre det Meltzer (1966, 1973a) kaller *learning by scavenging*, og en lang rekke andre former for pseudovoksenhet der grensene mellom barn og voksen i fantasien ikke kan anerkjennes, og man søker å hoppe bukk over den tålmodighetsprøvende modningen. Ennå mer ulykkelige "løsninger" kan innebære at de verdiene som voksenhet innebærer; arbeid, omtanke, evne til gjensidighet, anerkjennelse av grenser og forskjeller, kreativitet, overbærenhet m.m., hånas, parodieres og underordnes voldelige og destruktive elementer i personligheten.

Det ovenfor skisserte danner viktige elementer i bakteppet når Meltzer (1973a) forsøker å skille mellom henholdsvis infantil og voksen, narsissistisk og objektrelaterende, polymorf og pervers seksualitet, lek til forskjell fra arbeid, samt beskrive hva som karakteriserer bl.a. fetisjdannelser, pornografi og tyranni. *Sexual states of mind* må sies å være et overflødigshorn av erkjennelser og ideer. Kanskje er det lettere for nåtidige lesere å gripe noen av alle disse tankene, enn det var for samtidens?

### *Autisme og autistiske forsvar – Explorations in autism*

Meltzers (Meltzer m.fl., 1975) neste bok, *Explorations in autism*, hadde også en lang forhistorie, og vokste frem fra et mangeårig forskningsprosjekt om autisme som Meltzer ledet ved Tavistock der en forsøkte å forstå disse tilstandene ut ifra et psykoanalytisk perspektiv. Boken er skrevet i samarbeid med Shirley Hoxter, Doreen Weddell, John Bremner og Isca Wittenberg som alle presenterer hver sin kasuistikk med alvorlig syke barn og ungdommer lidende av henholdsvis det som gruppen kaller *autism proper* og *post-autistic states*. Det er på mange måter fire gripende sykehistorier og behandlingsforløp som presenteres, hvor terapeutenes tålmodighet og håp settes på harde prøver, og for de alvorligst syke barnas del med kun beskjedne behandlingsresultater. Samtidig gir kasuistikken fascinerende innblikk i mentalitetsformer man kan kjenne igjen i mildere



varianter hos pasienter med mindre alvorlige lidelser enn det som beskrives her. Sammen med Frances Tustins arbeider om autisme (for eksempel Tustin 1972, 1981, 1986) regnes *Explorations in autism* som en klassiker innenfor dette feltet. En av dem som har ivarettatt og fornyet denne arven fra Tavistock, er Anne Alvarez, bl.a. formidlet gjennom boken *Live company* fra 1992, samt i *Autism and personality* (redigert sammen med Susan Reid, 1999).

Teoretisk bygger Meltzer i denne boken videre på Bions tenkning samt på viktige bidrag fra Esther Bick (1968) om hudens psykologiske betydning. Han lanserer også noen nye begreper, bl.a. noe han kaller *dismantling*, samt en beskrivelse av ulike former for dimensjonaliteter. Vi skal se kort på noen av disse teoretiske refleksjonene, som til dels er skilt ut som egne kapitler i boken.

Meltzer (Meltzer m.fl., 1975) skiller mellom to former for narcissistiske identifikasjoner. Dels den inntrengende, projektive formen der man tar seg inn i objektet. Dels den som – særlig inspirert av Bicks arbeider – kalles for *adhesiv identifikasjon*. Denne er mer primitiv enn den projektive identifikasjon. I adhesiv identifikasjon har ikke subjektet i fantasien ennå klart å danne seg et objekt som forestilles å ha en innside man kan trenge seg inn i. Objektet har foreløpig bare karakter av overflate, todimensjonal, noe man således kan klebe seg inntil – derav navnet adhesivt. Gjennom den adhesive identifikasjonen er det ennå ikke mulig på en kommunikativ måte å få hjelp av objektet til å tenke om opplevelsene slik at det kan gjøres egne erfaringer, men i gitte tilfeller kan det dreie seg om forløpere for en slik prosess. I Bicks (1968) tenkning understrekes hudens psykologiske funksjon som noe som kan hjelpe til å romme tanker, følelser og minner, slik at selvet kan skape en følelse av å være hel og sammenhengende. La meg sitere litt fra hennes korte artikkel:

The thesis is that in its most primitive form the parts of the personality are felt to have no binding force amongst themselves and must therefore be held together in a way that is experienced by them passively, by the skin functioning as a boundary. But this internal functioning of containing parts of the self is dependent initially on the introjection of an external object, experienced as capable of fulfilling this function. Later, identification with this function of the object supersedes the unintegrated state and gives rise to the fantasy of internal and external spaces. Only then the stage is set for the operation of primal splitting and idealization of self and object as described by Melanie Klein. Until the containing functions have been introjected, the concept of space within the self cannot arise. Introjection, i.e. construction of an object in an internal space is therefore impaired. In its absence, the function of projective identification will necessarily continue unabated and all the confusions of identity attending it will be manifest. (Bick, 1968, s. 114)

Sitatet er innholdsmettet, la meg prøve å sortere ut noen av poengene: Som vi ser har Bick her mye til felles med Bion og hans tenkning om containerfunksjonen; for at en slik rommende funksjon kan erverves fordres et intimt samspill med et annet menneske. Gjennom introjeksjonsprosesser dannes det indre rom hos barnet, rom som kan huse tanker og følelser og dermed bidra til å gi mening og sammenheng til dets opplevelser. Meltzer (Meltzer m.fl., 1975) bygger videre på dette i sin tenkning om dimensjoner: Før slike indre og ytre fantasirom er etablert, har vi kun en- og todimensjonalitet. Bick (1968) viser at disse forløpene der det kan dannes indre rom er nødvendige for at det kan foregå spaltningsprosesser og projektive identifikasjoner; uten at det er etablert indre rom er det ingen steder man kan trenge inn i og plassere avspaltet materiale. Det er altså snakk om svært grunnleggende mentale forløp som Bick her beskriver. Om forløpene ikke lykkes vil de projektive identifikasjonene ikke kunne nå et kommunikativt, kreativt og utviklingsfremmende stadium, men bare bidra til endeløse forvirringer. En forskjell fra Bion er at hun beskriver dette mer i kroppslige termer. For eksempel tenker hun seg at om prosessen med å skape en psykologisk hudfunksjon ikke lykkes, vil det føre til dannelser av det hun kaller *second skin*-fenomener. Et dagligdags eksempel på dette kan kanskje være hvordan noen krøller seg sammen i et pledd i sofaen på dager der de kjenner seg slitne eller sårbare. Andre tar seg kanskje en joggetur eller bruker

kroppen på andre måter som gir opplevelser av å henge sammen psykologisk sett. Man trenger en sekundær hud for å holde seg samlet. Med disse eksemplene antydes også at *second skin*-fenomener og todimensjonale mentaliteter ikke trenger å være særskilt patologiske, de utgjør kanskje snarere en stor del av vår psykologi, men de blir problematiske når de ikke suppleres av tre- og firedimensjonale kvaliteter i personligheten. Meltzer (Meltzer m.fl., 1975) foreslår at ulike varianter av dette er tilfellet ved forskjellige autistiske tilstander. Han (sst.) hevder at felles for mange av de barna som gikk i analyse, var høy intelligens og sensibilitet, sterke sjalusifølelser og ønsker om å ha mor helt for seg selv, at de utviste liten grad av sadisme og hadde en *gentle disposition*. Meltzer (sst.) gjør videre en dristig antagelse om at disse barna blir overveldet av depressiv angst – og måten han her beskriver denne depressive angsten på, kan ses som en forløper for det han senere benevner den estetiske konflikten – og ubevisst foretar en mental operasjon han kaller *dismantling*. Gjennom denne operasjonen er det som om man nærmest hopper bukk over den paranoid-schizoide posisjon og kommer til en mentalitet som først og fremst karakteriseres som å innebære en mangel på nettopp det mentale; *mindlessness*. Begrepet *dismantling* må forstås på bakgrunn av det som er beskrevet ovenfor og betegner et forløp der det foregår en slags demontering av evnen til å danne indre rom og til å oppleve erfaringer som ses i sammenheng både i tid – minner, forventninger – og i rom. I stedet for at de enkelte sanseintrykk bindes sammen i sinnet til helheter som kan danne grunnlag for følelser og tanker, er det som om sensibiliteten hos disse individene undergår en slags monopolisering der man enten konsentrerer seg om særskilte lyder, sterke lukter, sansning av overflater eller markante farger – men bare én av gangen, og uten at sansningene blir gjenstand for et integrativt arbeid som kunne dannet grunnlag for meningsskapende prosesser i sinnet. Der finner ikke sted det som Bion benevner for *common sense*. Sensualiteten blir derfor uten mening; det blir en sansning isolert fra tid, rom og menneskelige sammenhenger. Mangelen på forestillinger om det romlige illustreres bl.a. av beskrivelsen av en tegning der man går inn en dør som leder rett ut på baksiden; der er ingen romlighet og tredimensjonalitet! Meltzer (sst.) knytter dette videre til de omfattende tvangshandlingene og ritualiserte adferdsformene flere av barna utviste. Selv om det her dreier seg om ekstreme og egenartede varianter av obsesjonalitet, kan en også her kjenne igjen mentalitetsformer som ses hos langt friskere pasienter. Meltzer (sst.) utdyper her bl.a. Kleins tanker om tvang som forsøk på i fantasien å kontrollere de indre objekter – pga. frykt og tillitstap, for eksempel kan det bestå i å hindre dem i å interagere. Man får en svært fastlåst indre situasjon som vil gjenspeiles i den terapeutiske relasjonen; verken terapeut eller pasient gis noe særlig spillerom.

Vi finner i denne boken også en interessant artikkel om språkutvikling. Tematikken følges opp i et av kapitlene fra *Dream-life* (Meltzer, 1984), jeg drøfter derfor dette nærmere i kapittel 2 om drøm.

*Explorations in autism* er ikke noe isolert kapittel i Meltzers forfatterskap, men derimot en viktig etappe på veien til å danne en teori om indre rom og den estetiske konflikt. Begrepene og tenkningen om adhesiv identifikasjon, *dismantling* og dimensjonalitet er viktige og originale bidrag fra Meltzers hånd.

### *De siste bøkene*

*The Kleinian development* (Meltzer, 1978a) var lenge Meltzers mest kjente bok. Den består av tre deler som omhandler henholdsvis Freud, Klein og Bion. I den første delen drøfter han Freuds verk i lys av objektrelasjonsteoriene, der vekten legges på de kliniske tekstene. Del to vies i sin helhet Kleins (1961/1975) posthumt utgitte *Narrative of a child analysis*, der Meltzer følger analysen av tolvåringen Richard fra uke til uke. Siste del omhandler Bions verk og har en noe mer teoretisk vinkling. Da jeg i de to første delene av avhandlingen inngående har drøftet Kleins og Bions verk sett i lys av Meltzer, går jeg ikke tettere inn på *The Kleinian development* her. Jeg vil imidlertid vende tilbake til hvordan Meltzer ser på denne utviklingen i kapittel to, da han i *Dream-life*

(Meltzer, 1984) presenterer en slags kortversjon av boken fra 1978 i det viktige tredje kapitlet; ”The Klein-Bion expansion of Freud’s metapsychology” som også ble publisert som en artikkel i *International Journal of Psychoanalysis* (Meltzer, 1981a). Denne teksten mener jeg er blant de mest konsise formuleringene om metapsykologi som vi finner i Meltzers verk.

Det gikk altså seks år til Meltzers (1984) neste bok, *Dream-life*, der han ennå tydeligere trer i karakter som en original forfatter, samtidig som innflytelsen fra Bion slår ut i full blomst. Det samme gjelder *Studies in extended metapsychology – Clinical applications of Bion’s ideas* fra 1986. Som tittelen sier handler det her om å forstå hvordan Bions tenkning bidrar til å utvide og omforme metapsykologien, og det vises hvordan denne forståelsen kan anvendes klinisk gjennom kommentarer til en lang rekke kasuistikker av barneanalytikere fra Italia, Frankrike og England. Men kanskje er det i bøkene *The apprehension of beauty* (Meltzer & Williams, 1988), skrevet i samarbeid med stedatteren Meg Harris Williams, og *The claustrum* (Meltzer, 1992) at vi finner Meltzers mest originale og selvstendige ideer. Jeg går ikke nærmere inn i disse fire bøkene her, da de viktigste temaene fra disse verkene vil drøftes inngående i de neste kapitlene. I 1994 utga Meltzers nære kollega Alberto Hahn et samlevolum av Meltzers publiserte og upubliserte artikler, med tittelen *Sincerity and other works* (Meltzer, 1994). Etter dette har ikke Meltzer selv publisert noe, men det foreligger en rekke intervjuer og foredrag som forventes å bli offentliggjort i et nytt samlevolum innen kort tid. Mange av disse tekstene inneholder viktige bidrag til å forstå den ”sene” Meltzer.

### *Min vei til Meltzer*

Jeg er psykiater og psykoterapiveileder, min psykoterapeutiske utdanning fikk jeg ved Institutt for psykoterapi, hvor jeg nå er lærer. Etter å ha vært opptatt av Kleins og Bions arbeider over en tid, ble jeg av min danske veileder på den tiden, Lars Thorgaard, introdusert til Meltzer. Interessen ble ytterligere skjerpet etter å ha hørt et inspirerende foredrag om Meltzers estetiske konflikt av Lennart Ramberg, psykoanalytiker fra Stockholm<sup>117</sup>. Mitt første møte med Meltzers særegne sakprosa kan kanskje best sammenlignes med hvordan det kan oppleves å lytte til en symfoni av en moderne komponist, si en Witold Lutoslawski eller en Per Nørgård. Det er som å komme inn i et veldig rom av fremmedartede, skjønne og skremmende klanger og harmonier. Man kan kjenne et gys. Selv om vedvarende lesning av tekstene økte fortroligheten, har denne fornemmelsen av rom og klang vedvart. Først en tid etter dette oppdaget jeg at det var en gruppe psykologer i Stavanger som arbeidet med Meltzers tekster og som kjente Meltzer selv etter å ha invitert ham til Stavanger og besøkt ham i Oxford ved en rekke anledninger. Sammen med denne gruppen var jeg så heldig å få besøke Meltzer og motta veiledning av ham i juni 2003, vel et år før han døde, i august 2004. Meltzer tok vennlig imot oss. Det er mye å si om dette møtet, og alt det satte i gang hos meg. Jeg vil her nøye meg med to ting; dels at noe av det Meltzer formidlet i veiledningen var relativt enkelt, ingen store fiksfakserier. Desto sterkere virkning. Dels var det noe i holdningen hans til det materialet vi la frem som gjorde et sterkt inntrykk. Dette gjelder noe som ikke nødvendigvis ble uttrykt med ord, men som mer kom til syne gjennom formen. Det handler om den respekten jeg synes han viste overfor de pasientene vi presenterte, han formidlet en sterk følelse av at hvert enkelt menneske er noe unikt og enestående. Vi kan også si at dette omhandler et etisk aspekt, et stort etisk alvor. Jeg nevner dette også fordi jeg tror det har preget min forståelse av det vi kan kalle etiske sider ved begrepet om den estetiske konflikt, og som har bidratt til at jeg har valgt å trekke inn filosofer som Løgstrup, Arendt og Buber i min drøftelse av dette begrepet. I pausene mellom arbeidet fikk vi se en uselvhøytidelig, spøkefull og vennlig side ved ham. Disse erfaringene har nok preget min måte å forstå Meltzer på.

<sup>117</sup> Det foreligger noen få tekster om Meltzer av klinikere fra Skandinavia: Haugsgjerd (1983, 1986, 1990, 2005), Foss & Rustad (1989), Norman (1994), Ramberg (1995, 2008), Rosenbaum (2000).

## Kapittel 2: En ny teori om drøm

Om hvordan drømmens symboler gjør det mulig å tenke over følelsene og dermed gjøre seg sine egne erfaringer, erfaringer som er nærende for sinnet og personligheten. Metapsykologiske og vitenskapsfilosofiske implikasjoner.

### *Innledning*

Hva er det med drømmen som gjør at den inntar slik en særstilling i psykoanalysen generelt, og i Meltzers verk spesielt? For det tror jeg det er riktig å si at den gjør. Ikke bare skrev han en egen bok viet drømmen, alle bøkene hans er rike på drømmeeksempler. Meltzer synes å ha hatt en særskilt svakhet for drømmen, og kanskje et spesielt talent for å forstå drømmenes språk. Men også i artikler hos andre moderne kleinianere finner vi oftere eksempler på drømmer enn det som er tilfellet i mange samtidige analytikers publikasjoner. Meltzers teori om drømmen må ses i nær tilknytning til hvordan han forvalter arven fra Freud, Klein og Bion, og det er kanskje det stedet i Meltzers forfatterskap der det er lettest å få øye på både kontinuitet og brudd med forgjengerne. La meg foregripe begivenhetene i dette kapitlet ved å forsøke å svare ganske kortfattet og foreløpig på spørsmålet om drømmens sentrale stilling.

Drømmen er viktig fordi:

- den er en hjelp til å forstå selve det psykiske. Erkjennelsene og teorien om drømmen er også en erkjennelse og en teori om psyken
- den viser til følelsenes sentrale rolle i vårt psykiske liv
- den er en måte å tenke på. Ja, den er selve prototypen på tenking om de intime, mellommenneskelige forhold
- den er en veiviser til den indre verden og til de indre objektene
- den hjelper oss til å forstå hva som foregår i overføringen, som den som oftest kan anses som å være et bilde på
- den kan vise oss hvordan pasientens forsvar og motstand opererer, og antyde noe om hvorfor disse avvergene trer i kraft
- den kan vise oss hvordan det gjennom et behandlingsforløp gradvis kan finne sted en endring i pasientens indre verden og objektrelasjoner
- den viser oss mennesket som et symboldannende og symbolbrukende vesen; gjennom drømmens individuelle, alltid nye symboler svarer subjektet på appellen som utgår fra verden, og psyken oppstår gjennom denne alltid egenartede, personlige responsen
- den indikerer at psyken er stedet der mening dannes, og at menneskets særkjennetegn er å være det meningsskapende vesen
- med denne teorien om drøm er vi bedre i stand til å plassere psykoanalysen vitenskapsfilosofisk og orientere oss i metapsykologiske spørsmål

Jeg vil nå illustrere disse poengene med to kliniske eksempler. Senere i kapitlet nærleses Meltzers tekster slik at hvert av punktene blir detaljert utdypet. I det kliniske er det som om vi får det hele i ett bilde, én situasjon. I slutten av kapittel 3 vender jeg så tilbake til den ene av kasuistikkene, både for å illustrere den estetiske konflikten, men også som en måte å binde kapitlene og tematikken sammen på. P, som ble presentert kort i slutten av del 3 (s. 210) og som vi altså møter igjen i en lengre drømmeserie i slutten av det neste kapitlet, beretter i starten av terapien følgende drøm:

*Jeg står foran et slags operasjonsbord. Det ligger et barn der, utsultet med utstående vom og som om det ikke har hud. Det har store, brune øyne. Det er kanskje døende, uhyre sårbart. Ved siden av meg står en mann og en kvinne. De virker dyktige, mens jeg føler meg liten og vet ikke hva jeg skal gjøre. Fokuset på barnet forsvinner litt, i stedet blir jeg stående med en slags måleinstrument som viser et utslag som indikerer at jeg har svært mye skyld, de andre bare litt. Jeg kjenner stor skyld- og skamfølelse.*

For assosiasjoner og refleksjoner til drømmen, vises til kapittel 3 der den behandles mer utførlig. Her vil jeg konsentrere meg om noen overordnede teoretiske betraktninger. Det som kanskje slår en først i møte med denne drømmen, er intensiteten og dominansen av *følelsene*: Både de som vekkes hos oss når vi hører eller leser om den; f.eks. reaksjonene på det syke, hudløse barnet, og de som *portretteres*; sårbarhet, litenhet, tilkortkommenhet, skyld, skam. Følelser i drømmer synes å kunne være like sterke som dem vi har om dagen; av og til våkner vi av dem, laknene gjennomvåte av svette. Vi skal se hvordan Meltzer setter følelsene i sentrum av sin teori om psyken, og at drømmene hjelper oss til å forstå hvordan vi forholder oss til følelsene. Denne drømmen illustrerer også fint teorien om indre objekter og objektrelasjoner, og den viser hvordan drømmer kan hjelpe oss til å synliggjøre hva som foregår i overføringen.

La meg prøve å vise hvordan: Som jeg foreslår i kapittel 3 har vi her en konstellasjon med en hjelpetrengende del av selvet, en annen del som forsøker å ta ansvar og være voksen, men som kanskje forstrekker seg. Videre har vi indre objekter som fremstår som kompetente, men ikke til særlig hjelp, snarere som fordømmende. Det er som om drømmen både viser oss sider av pasientens indre verden, men også forteller oss om viktige aspekter ved det som foregår i overføringen, der terapeuten kanskje ses som dyktig, men ikke som en man kan lette sitt hjerte til og motta omsorg fra. Han blir heller en kritisk betrakter, slik som paret i drømmen synes å være det. Og kan ikke alt dette anses som en form for tenking over forholdet til det egne selvet og til de andre? Jo, det mener jeg det kan. Men tenkingen foregår i et symbolspråk som drømmeren selv er opphav til, det er originalt. Og dette symbolspråket foreligger mer i form av bilder og følelser enn som verbalspråk. For Meltzer er det viktig å understreke hvordan tenking ofte har vært synonymt med verbalspråk, her er han på linje med filosofen Susanne Langer, som vi så i del 3. Felles for Langer og Meltzer er at de ønsker å vise hvor mye av tenkingen vår som foregår i andre medier enn det verbale; som musikk, bilder, dans m.m. Avslutningen av drømmen der det dukker opp et slags skyldbarometer kan forstås – og jeg understreker *kan* forstås, det er snakk om forslag – som om drømmeren inntar et slags metaperspektiv: Hun tenker over og viser seg selv at hun har mulighet til å ta større ansvar for denne indre situasjonen, at det foreligger muligheter til å erverve seg større grad av frihet enn det som synes å være tilfelle her. Dette vil være en frihet der det gis muligheter for å ta imot noe godt; på "kleiniansk": Gaver fra det gode bryst. Kanskje kan paret som her er betraktere trå til med en hjelpende hånd i stedet for å fremstå som kritiske dommere? Dette antyder også mulige ubevisste forsvarsstrategier og motstander hos drømmeren; "Heller ta skjeen i egen hånd, enn å utsette seg for det risikable og potensielt ydmykende ved å motta hjelp!"

I det neste drømmeeksemplet illustreres klarere dette med hvordan drømmene kan hjelpe oss til å forstå motstand og forsvar. Vi må ta med et lite fragment fra en terapitime for å sette drømmen noe i kontekst: En mannlig pasient, Å, forteller i en time at han merker en uvilje mot å høre på terapeutens kommentarer: "Jeg har en sterk følelse av at det du sier nå leder frem mot noe som vil være bra og nyttig for meg, men merker at jeg heller vil fortsette i et spor jeg vet ikke fører meg til noe godt. Heller *det* enn å bli tatt på fersken i ikke å ha forstått noe viktig om meg selv, som du nå har fått øye på. Heller det. Men hvorfor vil jeg meg selv så vondt?" En drøm fra natten før dukker opp, han forteller: *Jeg ligger i sengen og merker at det er en rekke strikker festet til kroppen min som hindrer meg i bevegelsene, de er nesten usynlige. Så er det som om jeg våkner, strikkene er borte og jeg er glad for at det bare var en drøm. Men jeg drømmer fremdeles. Jeg kommer til min mor som sitter ved kjøkkenbordet med far stående bak seg. Hun ser blek og matt ut, far virker*

*oppgitt og sliten. Jeg kjenner skyld, vet ikke hva jeg skal gjøre.* Jeg vil nå hoppe over assosiasjoner og refleksjoner til denne drømmen som har preg av kinesisk eske – drøm inne i drøm, og gå rett til et forslag til tolkning: Vi kan forstå denne drømmen slik at den viser oss at Å oppdager at noe som hindrer ham i å gjøre det han vil, er av mental art. Strikkene som hemmer bevegelsesfriheten er ikke fysiske, de er av psykisk natur; han våkner av en drøm. Jeg tenker meg at de også er selvpåførte, jevnfør utdraget fra timen der han reflekterer over egne selvdestruktive manøvrer. Men hva om han greier å gjøre seg fri av disse begrensningene? Drømmen synes å vise frem hvilke typer utfordringer som vil møte ham da: Dette har å gjøre med indre foreldreobjekter som virker syke og svake, og som klandrer ham for at de har det slik: ”Ser du ikke hva du gjør med mor når du på død og liv skal frigjøre deg slik!” Mitt forslag til tolkning er at det vil medføre skyldfølelser for Å om han finner frem til veier i livet som foreldrene ikke maktet å gå på; at han da finner løsninger som de aldri fant<sup>118</sup>. Om dette er en del av forklaringen på hvorfor Å begrenser egen utfoldelse, er vi bedre i stand til å forstå slike tilsynelatende svært uhensiktsmessige forsvar og motstander mot forandring som han snakker om i denne timen. Forsvaret beskytter mot skylden som er knyttet til det å lykkes der foreldrene mislyktes. Denne skylden trenger ikke være svært rasjonell i forhold til de ytre foreldrene – selv om det vel ikke så rent sjelden faktisk er tilfellet at foreldrene ikke kan unne barna sine å lykkes på felt der de selv kom til kort, men den er ofte høyst reell i den indre verden. Den ser ut til å fordre en slags indre forsonings- eller sorgprosess. Det er et kapittel for seg som jeg ikke vil gå inn på her, hvor hovedpoenget var å illustrere hvordan drømmen kan vise vei til å forstå utformingen av og bakgrunnen for forsvars- og motstandsfenomener. Jeg vender litt tilbake til dette i kap. 5, s. 318.

La meg nå oppsummere hvor langt jeg er kommet i dette forsøket på å foregripe begivenhetene i dette kapitlet, med å gi en konsentrert skisse som svar på hvorfor drømmen er så sentral: Vi har berørt hvordan drømmer ofte inneholder sterke følelser og kanskje er stedet der følelser skapes, rommes og bearbeides, at de viser indre situasjoner og objektrelasjoner som også gjenspeiles i overføringen. Vi har videre foreslått at dette er en måte å tenke på ved hjelp av nyskapte, originale symboler, og at drømmene ofte portretterer pasientens karakteristiske forsvar og motstander. Av dette følger at drømmeren kunne valgt andre symboler, kunne valgt mindre eller mer hensiktsmessige forsvar, kunne hatt helt andre relasjonserfaringer med seg i historien sin som hadde gitt andre sår, utfordringer og forslag til løsninger. Det vokser frem et bilde av psyken/sinnet som noe forskjellig fra hjernen; fordi sinnet så å si består av de symbolene det har skapt og som anvendes for å gi mening til den individuelle historien og de menneskelige vilkår, står vi overfor et uforutsigbart fenomen som i prinsippet kan danne en uendelighet av muligheter, ulikt hjernens – om enn umåtelig komplekse – regelmessighet. Men om responsen fra sinnet på den appellen som utgår fra vår livsverden i prinsippet kan ha uendelig mange variasjoner, forblir likevel den individuelle historien og de menneskelige grunnvilkår urokkelige; det er både noe som ligger fast og noe som er åpent eller ubestemt når det gjelder menneskesinnet. Dette synet har vitenskapsfilosofiske implikasjoner; sinnet kan ikke undersøkes med kvantitative metoder slik hjernen kan, vi kan ikke forklare og predikere, bare observere, beskrive og forsøke å forstå.

### *Dream life: Teorien om drøm er også en teori om psyken*

Freud (Grubrich-Simitis, 2000) anså sin forståelse av drømmens betydning som sin største oppdagelse, og drømmen innehadde en sentral posisjon i de første årene av psykoanalysens historie. Senere kom den mer i skyggen av overføringen, også hos Freud, men særlig hos de analytikerne som var toneangivende i generasjonen etter ham. Vi skal se hvordan drømmen med Klein igjen fikk en viktig posisjon – selv om hun ikke skrev mye eksplisitt om drøm, og hvordan Bion og Meltzer

<sup>118</sup> Det synes også å foreligge en sterk redsel for at ved å bli åpnere, mindre bundet, i møte med objektet, vil egen destruktivitet komme mer frem og ha ødeleggende konsekvenser for et – i fantasien – svakt og sårbart objekt.

viderefører denne utviklingen til et punkt der vi kan si at teorien om drøm i grunnen også er en teori om psyken.

Meltzer (1984) tar i *Dream-life* utgangspunkt hos Freud og i hans teori om drømmen, og drøfter hvordan hans egen forståelse både har likhetspunkter med og forskjeller fra Freuds. En grundig gjennomgang av denne tematikken ville krevd en nøyere drøfting av Freuds verker enn det jeg har funnet plass til her. Jeg vil derfor bare berøre noen hovedpunkter, og jeg vil særlig vektlegge hvordan Meltzer markerer et skille mellom seg og Freud, eller visse måter å lese Freud på.

Meltzer (sst.) skriver flere steder om hvordan det foreligger et sprik mellom den rikdommen av observasjoner og ideer i Freuds tenkning om drømmen, og det metapsykologiske rammeverket som han hadde til rådighet tidlig i karrieren – tungt influert av erfaringene fra laboratoriet og som nevrolog. Meltzer mener at dette rammeverket begrenset den tidlige Freuds muligheter til å ivareta alle de gode ideene, observasjonene og innsiktene som tekstene er fulle av. Det er som om oppkommet av skarpe kliniske iakttagelser og spennende fantasier ikke helt lar seg huse innenfor den nevrofysiologisk pregede teorien han anvendte som arbeidsredskap:

All in all the essential poverty of the theoretical framework of the book [*die Traumdeutung*] is due mainly to preconception and seems to contrast with the astonishing richness of the observations and ideas thrown up around them. (sst., s. 15, min kommentar i klammeparentes)

Et eksempel på dette er tanken om at drømmen er søvnens vokter; her er det nettopp en nevrofysiologisk antagelse om søvnens rolle som setter premissene for forståelsen av drømmen; ikke observasjonene fra konsultasjonsværelset – hva pasientene fortalte om drømmene sine og hvordan Freud forsto dette. Meltzer avviser konsekvent å etablere og utbygge en teori som har et ståsted utenfor det psykoanalytiske undersøkelsesfeltet selv – som er det feltet som oppstår mellom analysand og analytiker i konsultasjonsværelset. Videre kritiserer Meltzer (sst.) Freud for å underkjenne betydningen av drømmer som virkelige livshendelser – *Dream-life* – noe som har skjedd oss, og av og til rystet oss:

They are to be taken as of evidential interest but not as life-events. But can one escape the impression that, say, “the dream of Irma’s injection” was an event in Freud’s life and deeply disturbed him, not just for the light it shed on his character but because it *happened*? (sst., s. 12)

I fortsettelsen av dette stiller Meltzer seg undrende til at Freud ikke anser drømmene som egentlig kreative og originale, det er i hans versjon av drømmearbeidet kun snakk om en slags kunstferdig og oppfinnsom manipulering av et tankemateriale som allerede foreligger, i den hensikt å lure det han kalte sensoren:

In this way dream-thoughts are taken as prior in existence to the dream itself. (sst., s. 14)

But probably the more important answer is that he did not believe that dreams could say anything *new* at all. (sst., s. 12)

... threatened the whole structure of Freud’s theory that the “dream-work is doing nothing original”. (sst., s. 22)

He says, over and over again in the dream book, that *no* intellectual activity or manifestation of judgement goes on in the dreamer. And in keeping with that he insists that language

appearing in the manifest dream content has all been lifted from actual speech said or heard during the day and is part of the day residue. (sst., s. 65)

Meltzer (sst.) setter dette i sammenheng med Freuds forståelse av symbolfunksjonen og det at han likestiller tenking med verbalspråk, og med det ekskluderer andre symbolske former fra tenkingens domene: "We can see that thought and language were quite indistinguishable to him and that verbal thought stood as the primary symbolic form for representing meaning" (sst., s. 15).

Meltzer (sst.) mener at Freud her inngår i en lang filosofisk tradisjon som ikke er villig til å innrømme andre symbolske former enn verbalspråket evnen til å uttrykke eller romme tenkning. Dette så vi, i del 3, at filosofen Susanne Langer kritiserte filosofien for, og Meltzer (1984, s. 26, s. 27, s. 29, s. 89, s. 99) henviser til Langers arbeider en rekke steder i *Dream-life*. Meltzer (sst.) stiller dette på hodet; det er følelsene og symboldannelsen som kommer først, dernest den verbaliserte forståelsen. Ja, selve språket vokser i følge Meltzer (Meltzer m.fl., 1975; Meltzer, 1984, 1986a) frem fra drømmene og den ubevisste fantasi symbolspråk. Det skal vi se nærmere på i et eget avsnitt til sist i dette kapitlet.

Meltzer (1984) setter videre ideen om at drømmene ikke bidrar med noe originalt, i sammenheng med det han mener er Freuds manglende vektlegging av følelsene. Slik Meltzer (sst.) ser det blir følelser hos Freud snarere en slags rusk i maskineriet, eller noe som er sekundært til adferd, enn å utgjøre selve vesenskjernen i det menneskelige:

It is clear that he viewed affects as *manifestations* of meaning and not as *containers* of meaning. In this he was following the Darwinian line which traced emotions in man to the *expression* of emotions in more primitive animals, and thus seriously confused the *experience* of emotion with its *communication*. (s. 17)

Freud also had difficulty, because of his basic model, in thinking of emotionality as the heart of the matter of mental life. He could think of emotionality only in a Darwinian way as a relic of primitive forms of communication. He therefore, as it were, confused the *experience* of emotion with the *communication* of emotion; thus treating it as an *indicator* of mental functioning rather than as a function itself, much like a noise-in-the-machine. (sst., ss. 37-38)

Han (sst.) savner at Freud tar steget og medgir:

... the acknowledgement that dreaming is indeed a mode of "real experience" of life, and (...) the acceptance of affects as genetically prior to ideational content. (s. 19)

Men dette er i følge Meltzer (sst.) ikke Freuds posisjon, som snarere kan formuleres slik:

This is his primary thesis, that dreams merely manipulate prior psychological material and the conclusion concerning affects follows with logical force. (s. 19)

Dette synet på følelser er medvirkende til følgende syn på symboler:

Clearly symbols are being given the same paleontological treatment that affects have been given, that is, they are to be treated as mere replacements of A by B on the basis of anachronistic non-thought, a kind of mental appendix, a codification trick for evading the censorship. (sst., s. 19)



At symbolene kan være bærere og formidlere av tanker, følelser og liv underkjennes altså i følge Meltzer (sst.) av den tidlige Freud:

... make it clear that Freud views the problem of understanding symbols as one of re-translation, since symbol-formation itself is seen as a process of translation, movement in form without alteration or increment in meaning. (s. 20)

Dette er et syn på symboler og symbolfunksjon som skiller seg sterkt fra Meltzers egen, som jeg vil undersøke nærmere i et eget avsnitt. Den korte versjonen er som følger: For Freud bidrar ikke symbolene med noe nytt, og de er mulige å manipulere på en forholdsvis mekanisk måte. For Meltzer derimot, er symbolene våre viktigste redskaper til å kunne forstå og tenke om følelsene våre, og med det fordype vårt forhold til virkeligheten. Hos Bion og Meltzer er det svært mye som står på spill hva gjelder symbolfunksjonen. Følgelig er det slik at for virkelig å forstå denne kritikken av Freud, må vi bli bedre kjent med Meltzers eget syn på symboler, og på hans syn på forholdet mellom tanker, følelser, liv og meningsdannelse. Dette kommer jeg til om et øyeblikk, men i det som allerede her er nevnt kan vi skimte at det foreligger noen viktige forskjeller mellom hvordan Freud og Meltzer tenker om sinnet. Det er som om Freud hele tiden holder i syne de genetiske, fysiologiske og nevrologiske forutsetningene for sinnets funksjonsmåter, og dermed på en måte betrakter hjernen og sinnet som to sider av samme sak, bare sett fra ulike synspunkter. Meltzer derimot, setter et klart skille mellom hjerne og sinn. For ham er det slik at selv om sinnet selvfølgelig er helt avhengig av hjernen for å kunne fungere, er det ikke diktert av de lovene som gjelder for hjernens virkemåte. For Meltzer berører dette synspunktet ikke minst det som har med mennesket som et meningsdannende og symbolbrukende vesen å gjøre, og han fastslår i starten av boken at det her foreligger en avgjørende forskjell mellom ham og Freud fra rundt 1900:

But the basis of the theory [Freuds teori om drøm] is so deeply rooted in a neurophysiological model of the mind, with its mind-brain equation, that it will not bear the weight of investigations into the meaning of the meaning of dreams. (sst., s. 11, min kommentar i klammeparentes)

For Meltzer er dette, til dels nye, synet på drømmen og psyken fruktene av en utvikling som startet med Klein – men i hennes verk kun som en stille, implisitt forutsetning – og som Bion tydeliggjorde og utdypet. I det viktige tredje kapitlet i *Dream-Life* drøfter han denne utviklingen, og går således opp igjen sporene fra *The Kleinian Development* (Meltzer, 1978a), men her i en meget fortettet form og med vekt på de metapsykologiske perspektivene<sup>119</sup>. Jeg velger å sitere mye fra dette kapitlet både fordi det oppsummerer mange av funnene fra denne viktige boken fra 1978, men også fordi det antyder på hvilken måte jeg har hatt med meg Meltzers forståelse i del 1 og 2 der Bions og Kleins verk ble gjennomgått. Samtidig som det som følger nå vil innebære en del gjentakelser fra disse delene, innføres det også nye elementer som jeg anser som noen av Meltzers originale ideer.

### *Metapsykologiske og vitenskapsfilosofiske konsekvenser av Kleins og Bions bidrag*

På hvilken måte bidrar Kleins og Bions forfatterskap til å utdype eller forandre den freudianske metapsykologien, og dermed den vitenskapsfilosofiske rammen om psykoanalysen? Svaret på dette spørsmålet er selvfølgelig også avhengig av hvordan man forstår Freuds metapsykologi. I *Dream-life* tegner Meltzer et bilde av denne som kanskje snevrere, mer nevrofysiologisk preget, enn det vi trenger å forstå den som – han konsentrerer seg særlig om den tidlige Freud. Jeg tror Meltzers

<sup>119</sup> Kapitlet er en lett omarbeidet utgave av en artikkel som tidligere ble publisert i *International Journal of Psychoanalysis* under tittelen "The Kleinian Expansion of Freud's metapsychology" (Meltzer, 1981a) og som opprinnelig ble holdt som Freud Memorial Lecture i november 1979 ved University College, London.

siktemål her i første rekke er å undersøke Kleins og Bions bidrag, og at han dermed setter Freuds verk i kontrast til disse på en måte som etter min mening ikke yter det full rettferdighet. Fordi jeg ser det slik har jeg valgt i begrenset grad å gå inn i denne kritikken. Jeg finner det mer interessant å undersøke Meltzers originale bidrag her, som bl.a. består i fine lesninger av Klein og Bion.

Hva var Kleins bidrag til metapsykologien, i følge Meltzer? Det har jeg allerede drøftet vidtgående i del 2, her er Meltzers (1984) egne ord:

These limitations of Freud's neurophysiological model of the mind highlight the significance of Melanie Klein's work. Its surprisingly revolutionary consequences were implied early in her career as an outgrowth of her listening naïvely to young children talking about the inside of their own and of their mothers' bodies. Freud could not adopt such naïvety when hearing of Little Hans talking of the same thing, telling his father about how, before he was born, he and his sister Hanna had ridden in the stork-box together, and had a relationship which was broken up by his birth. Freud could not listen in this way, because he did not have a model that could take cognizance of it; but Melanie Klein did listen, and in so doing made a discovery which contributed a revolutionary addition to the model-of-the-mind, namely that we do not live in one world, but in two – that we live also in an internal world which is as real a place of life as the outside world. (s. 38)

Meltzer legger avgjørende vekt på Kleins konseptualisering av en indre verden av ubevisste fantasier – som kom som en direkte følge av klinisk, psykoanalytisk arbeid med barn. Han (sst.) fortsetter, og her ser vi tydelig hvordan Kleins forståelse av den indre verden og de ubevisste fantasiens sentrale rolle har avgjørende implikasjoner for synet på drømmen:

This gave an entirely new significance to the concept of phantasy, namely that unconscious phantasies were transactions actually taking place in the internal world. This, of course, gave a new meaning to dreams. Dreaming could not be viewed merely as a process for allaying tensions in order to maintain sleep; dreams had to be seen as pictures of *dream life* that was going on all the time, awake or asleep. We may call these transactions "dreams" when we are asleep, and "unconscious phantasies" when we are awake. The implication was that this internal world must be assigned the full significance of a *place*, a life-space, perhaps *the* place where meaning was generated. Freud's formulation of the Superego could be expanded and transformed into the concept of internal objects. Psychic reality could be treated in a concrete way as a place where relationships were taking place and where the meaning of life was generated for deployment to the outer world. (s. 38)

Samtidig som Meltzer ikke kan understreke sterkt nok at psykoanalysen undersøker vårt mentale liv, den psykiske realitet, så beskriver han denne utviklingen henimot en prioritering av det mentale som paradoksalt nok å innebære at den psykiske realiteten også fremstår som noe svært konkret og stofflig. Ja, det psykiske har fått sitt sted, sin materialitet og sin egen geografi – *a local habitation and a name*; et sted der relasjoner tar form og interaksjoner utspilles kontinuerlig, *stedet der mening dannes*. Meltzer hevder altså at Klein, kanskje uten å se det helt selv, innførte en ny metapsykologi der libido- og energimodeller må vike plassen for et begrep om *mening*. Mennesket er det meningsdannende vesen, mennesket kan se noe *som noe* (Wittgenstein, 1953/1997; Heidegger, 1927/2007; Taylor, 1985; Stokkeland, 2004), det er ikke bare diktert av ferdige instinkter eller programmer i hjernen. Dette innebærer videre at vi ikke undersøker et fenomen – feltet av meningsdannelser – som er avgrenset og som vi kan kvantifisere, slik som hjernen og dens funksjoner faktisk for en stor del kan. Derimot er undersøkelsesfeltet i prinsippet uavgrenset, uendelig. Sinnet trenger hjernen for å virke, men det dikteres ikke av dens virkemåter:

This transformation to a Platonic view is absolutely implicit in Melanie Klein's earliest work and it transformed her psychoanalysis at that point from a Baconian science, aiming at explanations and hoping to arrive at absolute truths or laws, into a descriptive science, observing and describing phenomena that were infinite in their possibilities because they were phenomena of imagination and not the finite events of the distribution of the "mental energy" of the brain. This *geographic* aspect of a model-of-the-mind, views mental phenomena arising at a different phenomenological level from those of the brain, though obviously completely dependent in a "carrying" way on brain-body functioning. (sst., ss. 38-39)

Han er her helt eksplisitt på at det vi undersøker ikke er avgrensede og konkrete objekter, men noe som har med mening å gjøre, og derfor i prinsippet uendelig. Han videreutvikler denne tanken i det første kapitlet i *Studies in extended metapsychology; Field or phase – A debate on psycho-analytic modes of thought*, og foreslår der at man bør anvende en feltteori i psykoanalysen i stedet for den tradisjonelle faseteorien. Dette mener jeg er en helt logisk slutning å trekke ut fra de foregående overveielser, jeg brukte over betegnelsen *felt av meningsdannelser*. Jeg vender om litt tilbake til dette vitenskapsfilosofiske emnet, men vi må først se litt mer på hvordan Meltzer forstår Kleins bidrag, og hvordan han ser på Bion i forhold til Klein, hva gjelder det metapsykologiske.

Meltzer (sst.) forklarer videre i dette kapitlet hva han egentlig mener med at Kleins tenkning innebærer en teologisk dimensjon; det teologiske knyttes tett til den indre verdens transaksjoner mellom selvet og de indre objektene:

Melanie Klein's evocation of the mental geography surprisingly revealed what might be called a theological aspect of the personality. Every person has to have a "religion" in which his internal objects perform the function of gods – but it is not a religion that derives its power from belief in these gods but from the function these gods actually perform in the mind. Therefore if a person does not put his trust in them to perform these functions he must undertake them himself. Here the relative inadequacy of the self leaves him in the lurch (the organizational concept of narcissism). In other words Melanie Klein, without completely recognizing it, transformed "Narcissism" from a theory about the nature of the Libido and its attachment to the body into a concept that is a much more social and organizational one. It finds, that the phenomenology of narcissism arises from the relationships of the child parts of the personality *to one another* in psychic reality in so far as they are in competition with, or in defiance of the internal objects, those parental figures who perform godlike functions. This *geographical* dimension of an expanded metapsychology implied that the concept of transference was altered. Instead of transference phenomena being seen as relics of the past they could now be viewed as externalizations of the immediate present of the internal situation, to be studied as psychic reality. Neurotics would not be seen as "suffering from reminiscences" but could be thought of as *living in the past*, represented in the immediate present qualities in the internal world. The narcissistic organization stands in apposition to the object relations in a very similar way to that in which atheism stands in relation to theism. In other words if a person does not put his trust in his internal gods, he must live in a state described so vividly by Kierkegaard as "despair". (s. 39)

Dette tekststedet minner oss om ett av hovedpoengene i del 1 og 2, nemlig at dannelsen av symboler hviler på en avhengighetsrelasjon i den indre verden. Selvet må ha tillit til at de gode indre objektene kan romme ubearbejdede følelser, tenke om dem og skape symboler som gjør det mulig å orientere seg eksistensielt. Jeg foreslo *at i kjernen av vårt psykiske liv befinner det seg en gi-og-ta-imot relasjon*. Jeg vender i kapittel 5 tilbake til dette poenget som noe jeg ser som en særskilt styrke ved den kleinianske tradisjonen; at evnen til å tenke og føle aldri ses løsrevet fra objektrelasjonene. Meltzer peker på at Klein her gir narcissismen en annen forståelse enn Freuds

mer fysiologisk pregede teori; hos Klein peker narsissisme på en manglende tillit til de gode objektene. Konsekvensen blir at selvet forsøker å klare seg på egen hånd, bli selvtilstrekkelig – en umulig oppgave, dømt til å mislykkes. Dette dramaet spilles ut i overføringen: I slutten av dette sitatet berører Meltzer også det han kaller den geografiske dimensjonen ved Kleins verk, og han forklarer hvordan denne måten å se den indre verden og objektrelasjonene på, innebærer et annet syn på overføringen – som han forøvrig anser som Freuds største kliniske oppdagelse. Men Freud hadde ikke i følge Meltzer (sst.) en metapsykologi som rommet en slik måte å tenke om den indre verden på, noe Meltzer mener hemmet ham teoretisk:

His greatest clinical discovery was, of course, the phenomenon of the transference but because of his neuro-physiological “hydrostatic” model of the mind, he was bound to view transference as a repetition of the past and therefore bound to think of neurotics as people “suffering from reminiscences”. He could not think of them as people living *in* the past because such a concept could not find any representation in his model. (...) Although dreams could be appreciated as a splendid source of information for the understanding of personality, they could not be assigned to them a life function. Freud could not, even though he evolved a concept of Superego and spoke of internalization, come to a concept of an *internal world*. He could use that term only in an allegorical way. (s. 37)

Fordi Klein hadde utviklet en implisitt metapsykologi bestående av en indre verden av objektrelasjoner der mening skapes, ser Meltzer (sst.) det slik at veien frem til vektleggingen av mening og verdier nå lå åpen. Med utviklingen av teorien om de paranoid-schizoide og depressive posisjoner får dette en konkret utforming:

In Melanie Klein’s early work this apposition appears as those emotional situations which she called the paranoid-schizoid position in which a person is bound to abandon himself to a value of self interest, while in the depressive position concern for the good object is predominant over self-interest. This then was another revolutionary aspect of her work for it introduced values into the psycho-analytic view of the mind. Freud’s view of science had required their exclusion to forestall any psycho-analytic “weltanschauung” which, he feared, would turn the science into a cult.

These were, in a sense, the main changes in the model of the mind that Melanie Klein’s discoveries contained implicitly, though they were never spelled out as alterations or even as amendments to Freud’s model. She describes a mind that deals with meaning, that deals with values, that oscillates in its relationships between narcissism and object relationships, that lives in at least two worlds, the outside world and the internal world. It is in the internal world of relationships that meaning is generated and deployed to relationships in the outside world. (sst., ss. 39-40)

Deretter beskriver Meltzer litt om Kleins bidrag vedrørende spaltningsprosesser og projektiv identifikasjon, og han gir et klinisk eksempel på sitt eget begrep klaustrum, som er en videreutvikling av Kleins teori om projektiv identifikasjon. Det undersøker jeg nærmere i kapittel 4. Han avslutter avdelingen om Klein i dette kapitlet med igjen å understreke at verdier, mening og følelser inntar førsteplassen i hennes tenkning:

Melanie Klein’s work, because of these transformed concepts, brought value into the centre of the problem. The elaboration of the experiences of different worlds and of a dream life as against waking life in the outside world; of unconscious phantasies as thinking processes where meaning is generated, particularly as one can study it in dream life; all brought emotionality also into a central position. Emotionality in this model-of-the-mind could no longer be viewed as an archaic manifestation of primitive communication processes; it had to be dealt with as the heart of the matter of meaning. (sst., ss. 41-42)

Slik jeg ser det er det i Kleins verk vi finner de mest omfattende omveltningene i forhold til Freud, jeg synes derfor det gir god mening å snakke om en *Kleininan development*.

På hvilken måte bringer Bion noe nytt inn? Kanskje det viktigste bidraget hans består i å gjøre sider ved Kleins verk som bare er tilstede som implisitte forutsetninger – endog kanskje ikke tydelige for Klein selv – eksplisitte. Meltzer (sst.) peker bl.a. på hvordan Bion på en ny måte undersøkte psykens enkelte funksjoner, og hvordan han beskrev at også disse kunne spaltes fra og projiseres ut til objektet. Både som en mulighet til å få til en utvikling av disse funksjonene – tenking, bedømming, minne – men ofte snarere som ledd i å unngå å forholde seg til virkeligheten. Som vi har sett ga dette ikke minst en ny forståelse av hva tenking er:

Conditions in which particular functions are disordered attracted Wilfred Bion, beginning with his investigation of schizophrenic patients and their difficulties in thinking. By tracing Melanie Klein's concepts of splitting processes and projective identification not only to personality structures, but to separate Ego functions such as thinking, memory, attention, verbalization, action, judgement, he explored the possibility that the mind could attack itself in minute ways. He adduced the evidence of the splitting off of particular mental functions, as well as the projection of bits of the personality containing these isolated functions into other objects. Such objects of projective identification could then be experienced as able to perform these split-off functions, while what was left of the self could no longer perform them. And then, utilizing this concept of minute splitting and projective attacks on the self's capacities, he began to investigate and elaborate a concept of thinking. What he did first was to separate thoughts, and the elaboration of thoughts, from thinking as the transformation of these thoughts. He then introduced a modification to Melanie Klein's emphasis on the baby's relationship to the breast and the mother as the great modulator of mental pain which enables the baby to proceed with its development. (sst., s. 42)

Jeg foreslo i del 1 og 3 en fortolkning av Bions forståelse av tenking som innebærer at sinnet anses som det i oss som forholder seg til vår eksistensielle situasjon, til våre gitte grunnvilkår som avhengighet, seksualitet, dødelighet m.m. Dette medfører i grunnen at vi ikke kan ta sinnet for gitt, som noe som utfolder seg som et slags biologisk program gitt rimelig gode vekstvilkår, men at vi snarere må se utviklingen av sinnet som en slags livsoppgave som hvert enkelt menneske vil komme til å løse på sin helt individuelle måte, som det ikke kan klare på egenhånd, men som snarere fordrer nære relasjoner over tid. Dette synet på sinnet bryter kanskje ikke bare med Freuds, men også med mye i Kleins modell. Her er vi inne på noe helt nytt og originalt hos Bion, tror jeg:

Under Melanie Klein's model, the development of the mind resembles the unfolding of a flower when it is adequately nourished and free from parasites and predators. Bion took quite a different view; namely that the development of the mind is a complicated process which has to be structured every step of the way that are determined by genetic history and implemented by hormonal systems. He thought that mental development was in a sense autonomous; *that the mind built itself, bit by bit, by "digesting" experiences*. (sst., s. 42, min kursivering)

Meltzer (sst.) utdyper dette viktige poenget senere i boken, og viser oss her noe om hvorfor han velger betegnelsen epistemologisk dimensjon om Bions teori:

Under Melanie Klein's model – and this was not at all explicit but only implicit – the mother's functions for the baby were primarily of two sorts; one was services which the

baby could not perform for itself: the other was the modulation of the infant's mental pain. It was assumed that so long as the baby's mental pain was kept within tolerable limits its mental development would unfold, that its development was, in a sense, a kind of biologically programmed sequence of events in the mental sphere just as it was in the bodily sphere. In this sense Melanie Klein's developmental concepts are not fundamentally different from the Freud/Abraham concepts regarding the sequence in the development of the erogenous zones. It is true that it places them in a different, more meaningful context in the internal world and makes them more concrete. However, as far as the developmental processes themselves are concerned, they are biologically determined rather than being dictated by logical necessity. Bion's ideas about the development of the mind are substantially different; it is, in that sense, a very epistemological theory – the mind is seen to develop on the basis of acquisition of knowledge, knowledge about itself, and knowledge about its objects, internal and external. You might say that, in Bion's view, the developmental process extrapolates towards wisdom, from ignorance to wisdom, whereas Klein's concept of development sees the mind as evolving from disintegration to integration – a very structural concept. Freud's concept of development, on the other hand, is primarily a psycho-sexual one that sees a migration of erogenous zones from the mouth to the genitals. (s. 68)

Jeg tror denne tanken om at sinnet bygger seg selv opp bit for bit ved å fordøye opplevelser, og dermed gjøre seg egne erfaringer, har en dobbelthet ved seg som gjør det nødvendig å gjenta den om og om igjen i stadig nye formuleringer for å kunne ta den om bord mentalt sett. Hvilken type dobbelthet? Jeg vil hevde at denne tanken er innlysende riktig på en måte som gjør at det er vanskelig å få øye på at den samtidig i virkeligheten er revolusjonerende i forhold til hvordan man vanligvis har forstått sinnet vitenskapelig, både innenfor og utenfor psykoanalysen. La oss se hvordan Bion-kjenneren Neville Symington (2007) beskriver den samme ideen, men med litt andre ord: "... a mind has to be created. We are not born with a mind, but with the potential for creating the mind. (...) ... mind is created through reflective communication with another" (s. 1410).

Meltzer knytter denne erkjennelsen om at sinnet ikke kan tas for gitt – det blir til idet vi mentalt bearbejder det vi opplever – til den viktige sondringen mellom hjerne og sinn. I følgende sitat ses dette i kontrast til en biologisk modell der sinnet bare folder seg ut gitt gode vekstvilkår:

Two people have questioned this biological model of the development of the personality, each from his own point of view, namely Bion and Money-Kyrle. They emphasized that personality is something that has to be constructed on the basis of experience, thought, and learning from experience. This approach, which makes clear the self-development of the personality, has put an end to psychoanalysis as an explanatory science, whereby pathology was explained on the basis of earlier bad experience or the absence of good experience – as though there were a causal link between these earlier experiences and current experiences. The causal theory of development has been replaced by the concept of development as the field of experience, in which even in the womb the baby has a field within which he operates and from within which he selects experiences and objects, about which he thinks. (Meltzer, 2004b, s. 214)

Denne anskuelsesmåten, som altså bl.a. innebærer at man skiller klart mellom hjerne og sinn, betyr ikke at man ikke anerkjenner hjernens betydning for hva sinnet kan være i stand til å utrette. Visse typer skader eller varianter i hjernens anatomi eller fysiologi vil kunne legge viktige premisser for hvordan sinnet utformer måten det fordøyer begivenhetene på. La meg gi tre relativt enkle eksempler: En person med omfattende skader i språksentrene i hjernen, må anvende andre symbolske former enn verbalspråk for å gi mening til det han erfarer. En person som er svært

musikalsk, vil være tilbøyelig til å tenke i musikk omkring det hun har opplevd. Et visuelt begavet menneske, i bilder etc. Disse refleksjonene er ikke ment som en slags bevisførsler, men snarere som pedagogiske forsøk på å forklare hva det innebærer å skille mellom hjerne og sinn slik jeg skisserer her.

Her kan det passe å ta opp igjen Meltzers forslag som ble nevnt ovenfor og i del 3 om å anvende en feltteori innen psykoanalysen, en ide som vi nå har et bedre grunnlag for å forstå forutsetningene for. Også Meltzer anerkjenner selvfølgelig betydningen av hjernen og de biologiske forutsetningene, men han hevder altså at selv om fysiologien legger visse premisser for hvordan sinnet arbeider, er det andre lover vi må avdekke når det gjelder sinnet, ”lover” som gjelder mening, estetikk og logiske sammenhenger. Jeg har dristet meg til å snakke om ”livslover”:

Of course it is true that a certain biological ‘story’ limits the field of our experience. Each of us was conceived and will surely die, each has followed the anatomical and physiological programme of his genes. But his mental life has a very different ‘programme’ which is in no sense internal to his organic unity. It is the programme of logical necessity, of the hierarchy of conceptual possibilities, of the inescapable step-by-step progress from disorder to order in the world of meaning.

*And it is here, to my way of thinking, that field stakes its foremost claim to superiority over phase. One cannot deny that progress in this imposition of order on the chaos of our sense of the outer and inner worlds is step-wise, but it is also different from the ontogenetic progression of embryology, for nothing is left behind as *anlage*, nothing is readapted to new purposes as with the gill-arches, nothing presses for anachronistic representation. On the contrary each step in personality development transforms an idea into a structure in a way far more akin to the theological ‘incarnation’ than to anatomical ‘metamorphosis’.*

*Because the mental apparatus, or at least that aspect of it that lies within the symbolic area and is devoted to creating the meaning of our experiences and construing their significance – because this apparatus is always in a state of becoming – has no past other than what has become structure. And it has no future because all is absolutely, unequivocally unpredictable. This inheres in the infinity of possibility of elaboration of meaning and the variety of symbols and symbolic forms by which it may be represented in the mind. **Hence the internal objects of the mind have only a tenuous, formal connection with the parental figures of one’s childhood;** hence one’s memories of past events are fictions having more or less reference to highly selected facts; ... (Meltzer, 1986a, ss. 19-20, min kursivering, ”fetting” og understrekning)*

Jeg har valgt å understreke, kursivere og sette med fete typer en del av teksten. Det kursiverte poengterer at Meltzer foretrekker en feltteori fordi vi er i et meningsunivers som i prinsippet er uendelig. Det som er i fete typer vender jeg tilbake til i det neste kapitlet, det berører synet på de indre objektenes status og gehalt. Det som jeg har understreket her berører et viktig forbehold: Når Meltzer snakker om det mentale, er det den delen av sinnet som berører de personlige erfaringer og meningsdannelser, det særegent menneskelige som skiller oss fra dyr og avanserte maskiner. Han tar altså et visst forbehold med tanke på om det i virkeligheten er dette som er sinnet, eller om det utgjør den viktigste delen av sinnet. Jeg mener at dette er et viktig poeng og vil ha det med meg som en forutsetning i resten av denne delen. Når jeg skriver om sinnet, psyken eller det mentale, er det altså på bakgrunn av en slik forståelse og et slikt forbehold.

Med en slik feltteori vedrørende forståelse, der sinnet ses som det i oss som forsøker å skape mening til vår livssituasjon gjennom følelser, tanker og i et symbolspråk som i prinsippet er uavgrenset, ligger det implisitt en rekke vitenskapsfilosofiske konsekvenser som Meltzer gjør eksplisitte en rekke steder i forfatterskapet: Han ser ikke psykoanalysen som en årsaksforklarende vitenskap som kan bevise og predikere sammenhenger; det lar seg ikke gjøre gitt psykoanalysens

gjenstandsområde. Meltzer (Meltzer & Williams, 1988) ser psykoanalysen som en observerende, beskrivende og forstående disiplin. Dette uttrykkes fra de første tekstene hans, og fastholdes gjennom hele verket. Her er et eksempel fra tidlig i forfatterskapet. Jeg starter med åpningen av teksten *Sincerity*, som er fra 1971, men som først ble publisert i forbindelse med utgivelsen av et samlealbum av Meltzers artikler i 1994:

Let us suppose that the human brain is the most complicated *thing* in the universe and that its existence has for some millennia past made possible the emergence and evolution of the most complicated *phenomenon* in the universe, the human mind. Can we doubt that the essence of this phenomenon is emotion and that the great solipsistic loneliness of which all humans suffer rests in the impossibility of knowing – really feeling – some other human's emotions. For the bodily sensations we may achieve a sense of conviction by repeating, experimentally, the situation in which the other felt pain, saw redness, heard A-sharp. True, conviction is not *knowing*, but it will serve our needs. But how are we to repeat experimentally the situation in which A felt love, remorse, fear, humiliation so that B might experience conviction regarding the identity of his emotions? If lovers in the climax of their passion may later doubt each other, what hope is there of trust in less mutual areas of feeling?

We may safely leave those who confuse mind with brain to play with their electrical apparatus, their chemical determinations, their observations of human behaviour under controlled conditions, their ethological analogies. They can do little harm, but no good. Our only recourse is to description, endless description, through which the various symbolic forms expand and expand their various vocabularies, each new delineations serving also as a tool for further probing and dissection of the forms of life that we experience and share, in our fashion. (Meltzer, 1971a, s. 186)

Som vi skal se gjentas og utdypes disse synspunktene senere.

Etter disse vitenskapsfilosofiske overveielser, la meg så vende tilbake til hvordan Meltzer (1984) beskriver den metapsykologiske utviklingen fra Freud via Klein til Bion i det viktige tredje kapitlet i *Dream-life*.

At Bion setter utviklingen av sinnet i nær sammenheng med muligheten for å inngå i utviklende objektrelasjoner er nøye beskrevet i del 1, la meg her bare kort vise at Meltzer (sst.) selvfølgelig legger avgjørende vekt på denne siden hos Bion ved følgende sitat som kommer i forlengelse av det forrige:

Bion took the view that the mother has to perform functions for the baby – mental functions – which the baby then can learn to perform by itself by internalizing her. He formulated it in terms of the baby's relationship to the breast: essentially the baby, being in a state of confusion and having emotional experiences about which it cannot think, projects distressed parts of itself into the breast. The mother and her mind (experienced by the baby as her breast), has to perform the function of thinking for the baby. She returns to the baby those disturbed parts of itself in a state that enables thinking, and particularly dreaming, to come into existence. This he called alpha-function. (ss. 42-43)

Meltzer (sst.) utdyper dette temaet og beskriver så kort Bions rutenett, *the Grid*, før han trekker en parallell mellom Kleins dødsdrift og Bions tanker om at løgner er gift for sinnet:

In this Periodic Table of the growth of thoughts Bion also suggested that there may be a parallel growth in the mind of something that is in the service of mis-understanding, of anti-



thought, which is opposed to the discovery of truth, and which is essentially a system for generating lies: a kind of Negative Grid.

By juxtaposing the elaboration of truth and lies and attributing these functions to the good and bad breast (or Satanic part of the self) Bion gave a new meaning to what Freud had called the life and death instincts, and to what Melanie Klein had described in *Envy and Gratitude* as the confrontation of the good internal objects with the envious and destructive parts of the personality. They struggle for the mind of the child, much as Milton pictures Heaven and Pandemonium to be in conflict for domination of the mind of mankind.

Thus in Bion's schema for describing thinking processes, parts in a love relationship to the good object, are constantly being pulled away by lies to abandon their relationship to the truth. This is, then, the "Primal" source of mental illness. If, as he says, truth is the nourishment of the mind and lies are its poison, then the mind, given the truth, is able to grow and develop itself while, conversely, if poisoned by lies, then it withers into mental illness – which can be seen as a kind of death of the mind. (ss. 43-44)

Om vi altså tenker oss – slik vi gjorde ovenfor – at sinnet oppstår gjennom at subjektet forsøker å danne meningsfulle symbolske uttrykk for å kunne føle og tenke om det vi har erfart, er det selvsagt ikke gitt at denne prosessen forløper på en gunstig måte. Meltzer påpeker at Bion viser oss dynamiske grunner til at det kan oppstå konflikter rundt denne meningsdannelsen: Dels at de opplevelsene vi forsøker å fordøye, er så smertefulle eller overveldende i sin natur, at vi vil være tilbøyelige til å unngå å forsøke å skape mening til dem. Dels at selve den menings- og symboldannende prosessen i virkeligheten viser at selvet lever i en omfattende avhengighet til de gode indre objekter, noe som kan vekke misunnelse og angst pga. den sårbarheten og utsattheten dette innebærer. Dette har jeg drøftet grundig i del 1 og 2. Hos Meltzer (1984, 1986a) finner vi en rekke kliniske eksempler, både i *Dream-life*, men særlig i *Studies in extended metapsychology*, der han gir illustrasjoner på hva som kan skje med symboldannelsen når prosessen ikke forløper på en gunstig måte. Han gir bl.a. en rekke interessante eksempler på hvordan man kan forstå psykosomatiske symptomer, hallusinasjoner, løgner – bevisste og ubevisste, og ulike typer patologiske gruppedannelser sett i lys av denne tenkningen. Selv om Meltzer her følger i sporene til Bion – det er ofte vanskelig å si hvor Bion slutter og Meltzer tar til – tror jeg det er riktig å si at mange av disse kapitlene inneholder mye originalt materiale. Jeg vil bare i begrenset grad redegjøre for disse bidragene, da jeg har valgt særlig å konsentrere meg om hvordan vi kan forstå den symboldannelsen som har et lykkelig utfall – og de forutsetningene som må ligge til grunn for et slikt gunstig forløp.

Med denne måten å forstå sinnet på, får også følelser og estetiske dimensjoner en helt annen og mer fremskutt plass enn tidligere. Kanskje er det riktig å si at når psykisk helse ikke kan tas for gitt, at når sinnet fremstår som en mer gåtefull størrelse, ja, da ses både helse og sykdom mer i relasjon til utvikling enn til patologi. Og her dreier det seg om utviklingsmessige oppgaver som Meltzer (1984) hevder at vi bare kan finne måter å løse på innenfor de intime relasjonene der våre pasjoner engasjeres, og han skiller disse fra relasjoner som har en tilfeldig eller kontraktmessig karakter:

This juxtaposition of truth and lies also raises the level of concern with meaning to an aesthetic level. It helps to differentiate between different levels of relationships. These may reasonably be called the level of intimate relationships, the level of contractual relationships and the level of casual relationships. Mental health, and the development of the mind, derives from intimate relationships in which the primordial events are emotional experiences. Bion's work places emotion at the very heart of meaning. What he says in effect (and this is almost diametrically opposed to Freud's attitude towards emotion) is that the emotional experience of the intimate relationship has to be thought about and understood if the mind is to grow and develop. In a sense the emotion is the meaning of the experience

and everything that is evolved in the mind through alpha-function such as dreaming, verbalizing dreams, painting pictures, writing music, performing scientific functions – all of these are representations of the meaning. This is another way of saying that the meaning of our intimate relationships is our passions, and that understanding our passions has the function, primarily, of protecting these passions from being poisoned and eroded by the lies that are generated by the destructive part of the personality. Mental health consists, essentially, in being able to preserve this area of passionate intimate relationships, the aesthetic level of experience, of which the emotion itself is the meaning. (s. 44)

Som vi ser bruker Meltzer her karakteristikken estetisk, og dette kapitlet som i hovedsak omhandler teoriene om drøm, vil også inneholde sonderinger inn i den estetiske konflikten. Meltzer (sst.) peker på hvilket radikalt grep Bion foretok da han begynte å snakke om kjærlighet og hat ikke som motsetninger, men som lidenskaper kjennetegnet for den psyken som er i utvikling. Det er motsetningene til kjærlighet og hat; puritanisme og hykleri, som må kontrasteres. Bion kalte det henholdsvis L, H og -L, -H. Men kjærligheten og hatet kan i følge Meltzer ikke rommes i personligheten uten at erkjennelsesdriften (K) i sin sunneste utforming kan mobiliseres som et sammenholdende lim; Meltzer snakker etter hvert i en musikalsk preget metaforikk om *a consort of L, H and K*. Bion skriver også om en slags motsats til den sunne erkjennelsestørsten, K, og benevnte denne for -K. Kanskje kan vi på norsk snakke om en form for *bornerthet*; en holdning som er latent i oss alle og som avviser det å lære seg noe nytt og som gir det anstrøk av noe moralsk. Andre ganger vil denne -K ha en mer aggressiv eller løgnaktig karakter. Og her er det i følge Meltzer igjen en viktig forskjell på Klein og Bion, idet førstnevnte ikke skilte mellom en erkjennelsesdrift som har en sadistisk, aggressiv form, og en annen type som ligger nærmere den sunne nysgjerrighet og utforskertrang, eller en respektfull undring, bl.a. det man tidligere kalte *age*:

But somehow Melanie Klein's formulation of the factors operating to set the epistemophilic instinct in motion did not seem to be satisfactory. Her failure to differentiate between intrusive curiosity and thirst for knowledge as factors in the little child's interest in the inside of the mother's body, weakened the conceptual fabric. (Meltzer, 1986a, s. 205)

Dette er en viktig forskjell mellom Klein og Bion som Meltzer utdyper videre i sin tenkning om den estetiske konflikten. Det vender jeg tilbake til i kapittel 3.

Fra Freud, via Klein, til Bion og Meltzer vokser det gradvis frem en metapsykologi som vektlegger følelser, symboler, tenking, relasjoner, sannhetssøking og meningsdannelse. Meltzer (1984) oppsummerer kapitlet slik:

The outcome of Bion's modification of Klein's modification of Freud's model-of-the-mind, is a view of mental functions that gives emotionality its correct place. Our passions *are* the meaning of our intimate relations, and our other relationships at the contractual and casual levels really contribute nothing to our growth and development. It is only in our intimate relationships where our passions are engaged, that we can experience the conflict of emotional meaning which nourishes the growth of the mind. Dreams of the above sort [henviser til klinisk eksempel] demonstrate how our problems are spelled out and worked through and solved. In analysis what we are doing, more or less, is monitoring this internal world. We monitor it through the transference, and through the dreams, and through the play of children. In trying also to give a verbal form, a verbal representation, to the thoughts that are there in the dreams or in the child's play or in the transference reactions, we make them also available for more sophisticated forms of investigation, reality testing and logical consistency. But it is the poetry of the dream that catches and gives formal representation to

the passions which *are* the meaning of our experience so that they may be operated upon by reason.

In tracing the implicit and explicit models-of-the-mind utilized in clinical work by these three masters, our central thesis has been that the three models of the mind, the neurophysiological one of Freud, the geographic-theological one of Klein and the epistemological one of Bion, can be seen to link with one another to form a continuous line of development. This line develops a vision of an apparatus for mental life which embraces meaning and emotion, where understanding is transformed into personality structure, allowing for a limitless area of discourse concerning an infinitely variable non-causal system with a potential capability for growth beyond the scope of Darwinian evolutionary modes. (ss. 46-47)

Selv om dette avsnittet særlig har vektlagt de metapsykologiske perspektivene, har det berørt mange av de viktigste elementene i Meltzers tenkning om drøm. Fordi poengene har kommet i en såpass kompakt form, vil jeg dvele lengre i enkeltavsnitt over flere av de momentene vi har sett på her. I avsnittene som følger vil jeg se nærmere på Meltzers syn på følelser, symboler og symboldannelse, tenking versus ikke-tenking, språkdannelse og til slutt litt om Meltzers vei til en estetisk synsmåte.

### *Hendelse, følelse, fantasi, tanke, mening... og symbol*

På et vis er det kunstig å behandle Meltzers forståelse av situasjon, følelse, drøm, fantasi, tanke, mening og symboldannelse hver for seg, disse fenomenene er intimt sammenvevd. Det er pedagogiske grunner til at jeg vil forsøke så å si å strekke ut i tid og analysere hver for seg elementer som i erfaringen som oftest faller sammen i tid. Samtidig er det selvfølgelig helt nødvendig å se disse elementene i sammenheng for å forstå hvordan Bion og Meltzer tenker seg det psykiske. La meg derfor kort repetere ved å tegne en skisse av elementenes samspill, før jeg analyserer dem hver for seg:

Om vi lar følelsen være omdreiningspunktet vårt, ses denne som et *tilsvar* på en hendelse, en situasjon. Fordi denne responsen i så liten grad har karakter av noe villet eller overlatt fra vår side – følelsene bare kommer, mener jeg at vi fort kan komme til å foreta den slutningen at denne responsen har karakter av noe automatisert, et slags biologisk program, noe helt identisk fra person til person. Dette vil jeg hevde er en filosofisk feilslutning som Freuds ide om det ubevisste hjelper oss til å kunne danne alternative hypoteser til. Hvordan da? La meg tegne litt videre på skissen min, og med det forsøke å svare. Bion og Meltzer hevder igjen og igjen at følelser vekkes av hendelser med andre mennesker som vi inngår i nære relasjoner til, eller hendelser som i – den til en stor del ubevisste – *fantasien* tillegges en slik betydning. (Da kan selv det å sparke i et bordbein bli gjenstand for noe interpersonlig – ”slemme bordbeinet!”, som et lite barn vil si.) Følelsen inneholder altså et individuelt og helt ut personlig meningsuttrykk som svar på en eksistensiell og mellommenneskelig situasjon. *Følelser er livstolkninger som vi ikke selv er herre over!* Følelser hjelper oss til å orientere oss i vår verden, de hjelper oss til å se hva det er som betyr noe i livet. De både bærer oss og velter oss overende – ”jeg ble revet med, *I fell in love, I got carried away*, eg vart hugteken”. Men gjennom de indre symboldannende forløp – som vi heller ikke kan styre! – kan vi i større grad bli i stand til å tenke over, og dermed danne oss en oversikt over vårt eget liv og de meningsdannelser som vi har skapt i den aldri hvilende ubevisste fantasi- og drømmeaktivitet. (”Fortapt i verden, syngende.” Stein Mehren) Noe av det dypt originale i tenkningen til Klein, Bion og Meltzer er påvisningen av at *også symboldannelsen hviler på en objektrelasjon*; det er kun når de gode indre objekter gis tillit av selvet, at det vil dannes symboler som hjelper oss til å tenke realistisk og skjønt om, og dermed fordype forholdet til, virkeligheten.

La meg nå prøve å pakke ut denne kompakte ballen og undersøke flere av elementene i den hver for seg. Jeg starter med følelsene.

### *Hva er en emosjonell erfaring?*

Meltzer (1986a, ss. 21-31) stiller i kapittel to i boken *Studies in extended metapsychology* spørsmålet; "What is an emotional experience?". Han (sst.) skriver i starten at vi må skille mellom uttrykk som stammer fra den tenkende personlighet, og adferd som mer er å anse som instinktive eller tillærte, adaptive manøvre:

(H)ow is one to distinguish phenomena in our patients and ourselves which are the consequences of emotional experiences which have been subjected to symbol formation, thought, judgement, decision, and possibly transformation into language, from others which are habitual, automatic, unintentional? (s. 21)

Allerede med dette spørsmålet har Meltzer antydnet hvordan han ser på følelser som noe som ikke er instinktive, tillærte, automatiske, ikke-intenderte, men tvert imot noe som grenser til, nei, sterkere; tilhører en verden av personlig utformede svar på verdens tiltale i form av dannelsen av symboler. Med symbolene blir vi i stand til å tenke, til å forutsi nye og komme i hu gamle begivenheter, samt lage bedømmelser, beslutninger og språk. Men vi vet jo også at forløpet som starter med en situasjon som avkrever et individuelt svar, *ikke trenger* å ha et slikt lykkelig utfall. Meltzer (sst.) gir her en kort historisk rekapitulasjon startende med Freud, via Klein og Money-Kyrle, og som ender med Bion:

Central to Bion's Theory of Thinking is the idea that an emotional experience occurs, and if it is not processed into symbolic representations that can be used for dreams, thoughts, memory, thinking, judgment, decision and action, then the "accretions of stimuli" (to use Freud's terminology, which is particularly applicable here) must be evacuated from the mind in some way. He has spelled out the major routes of evacuation: hallucination, psychosomatic disorder, meaningless talk or actions (beta-screen), group behaviour. By placing "emotional experience" as the first step in thinking processes, Bion has, for the first time in psycho-analytic formulation at least, placed emotion at the heart of the matter. Freud treated it as a primitive mode of communication, after Darwin, Melanie Klein treated it from the viewpoint of its value, pleasure or pain. Only Bion, I think, has seen emotion at the very core of meaning in human mentality, distinguishing it therefore from the quantitative variants of excitement in the neurophysiological apparatus. (s. 23)

Jeg mener at den logiske konsekvensen å trekke av disse overveielsene, er å anse at Bion og Meltzer ser psyken, eller menneskesinnet, som et individuelt tilsvar på vår eksistensielle situasjon, og at de med det uavkortet plasserer psykoanalysen som en vitenskap som undersøker mennesket ikke som en slags avansert biologisk programmert maskin, men som kjernen i det meningsdannende vesen; mennesket. Men også som et vesen som lever i rester og ruiner av meningsdannelse som ikke lyktes, dels fordi den realiteten som møter oss er for smertefull og overveldende både i sin skjønnhet og i sin gru. Det er bl.a. på bakgrunn av dette Meltzer (sst.) forstår Bions tenkning om L, H og K, samt -L, -H og -K. Han (sst.) oppsummerer med følgende forslag til en definisjon:

*An emotional experience is an encounter with the beauty and mystery of the world which arouses conflict between L, H and K, and minus L, H and K. While the immediate meaning is experienced as emotion, maybe as diverse as the objects of immediate arousal, its significance is ultimately always concerned with intimate human relationships.* (s. 26, kursiv i original)

Definisjonen vektlegger at møtet med verdens skjønnhet og mysterium – og her ser vi at Meltzers originale bidrag om en *estetisk* dimensjon har meldt sin ankomst med full styrke – vekker et tilsvarende svar i oss som igangsetter en voldsom konflikt mellom på den ene siden å skape et ekte, følelsesmessig svar preget av kjærlighet, vrede og erkjennelsestørst, og på den andre siden verdenen av anti-følelsene puritanisme/snerperi, hykleri og bornerthet/løgn. Videre ser vi at *betydningsdannelsen* i den følelsesmessige erfaringen utgjør selve krumtappen; følelsene våre viser at vi er meningsskapende vesener. Meltzer (sst.) utdyper dette aspektet om hva han mener med ”mening” og ”betydning”:

I have slipped in some new words, ‘significance’ and ‘intimate’, which must be justified. It has already been fairly clearly indicated that I am taking ‘meaning’ to imply a complexity of perceptual experience that is beyond the scope of explanation by causal modes and must be explored by imagination using symbolisation as its first move; that having departed from the finite world of causality ‘meaning’ sets sail on the infinite sea of the universe of discourse where nothing can be proved, nothing is correct or incorrect, The only parameters of differentiation must be highly individual: either it interests you or it does not. “Yes, that point of view is interesting but this one I find more so!” It is a realm where belief is capitulation, ‘so far and no further’ on this sea of discourse and exploration: where the claim of being ‘right’ betrays the slip into minus K.

Talking of ‘meaning’ thus, with emotion as its primary manifestation, ‘significance’ must be seen as its elaboration within the general picture of the world that imagination builds. (s. 26)

Som vi ser er det vanskelig å sortere ut de ulike elementene, fordi de hører så intimt sammen. Her viser Meltzer hvordan han tenker seg at mening, symboldannelse, følelse og det jeg har tillatt meg å kalle ”livsfortolkning”, må ses i sammenheng. Og han antyder også de vitenskapsfilosofiske konsekvensene vi må trekke av dette synet; vi er her i et univers av uendelige meningsdannelser hvor det ikke er tale om rett og galt i snever forstand, men hva som vekker vår interesse, hva som er meningsfullt og meningsgivende. Det altfor skråsikre her, kan snarere være varslere om at vi er trådt inn i filistinernes rekke; -K.

Meltzer (sst.) utdyper videre hva han i definisjonen mener med en konflikt mellom LHK og -LHK. Han setter dette i sammenheng med Bions uttrykk om katastrofale forandringer; at hver nye hendelse setter sinnet på strekk på den måten at den fordrer et nytt svar fra oss – noe som gjør at vi bare i begrenset grad kan gjøre bruk av ”gamle løsninger”:

Whenever an emotion gives birth to a new ‘idea’, a ”catastrophic change” heralded by ”catastrophic anxiety” (in Bion’s language) is set in train, for the whole cognitive picture-of-the-world (Money-Kyrle) must be reordered to take the new idea into account. This gives some lead for understanding what factors set alpha-function into reverse, namely that the new idea’s incipiency is suspected from the first whiff of anxiety. (sst., ss. 26-27)

What she [en fransk barneanalytiker Meltzer veileder i et eksempel] has translated into English as ”amazed” is really a perfect description – it is the perfect word for what Bion means by the emotional experience before it has been worked upon by the alpha-function. The same word is used in the translation of the Hebrew in the Jewish Book of Law. It says, “Stand close to the dying because when the soul sees the abyss it is amazed.” That is, it envisages death as an unbearable new experience – the soul has never known anything like it before. This seems to me to be the idea behind Bion’s description of the emotional experience in so far as a particular emotion has never been experienced before and so does not immediately yield its meaning. It has to be worked upon to discover its meaning. But first a container must be found to hold the experience. (Meltzer, 1984, s. 69)

Det er jo dette poesien og psyken handler om; havet, døden og kjærligheten.

Hva med vektleggingen av de intime relasjonene i definisjonen av hva han mener med en følelsesmessig erfaring? I utdypningen av det intime, klargjør Meltzer (1986a) hvordan han tenker seg at de intime relasjonene skiller seg fra det han kaller tilfeldige og kontraktuelle:

The term 'intimate' human relationships, on the other hand, is the realm I wish to reserve for the emotional experiences that set thought in motion. For convenience I might contrast them with areas of interaction that are so casual as to involve no emotion, or so contractual as to preclude spontaneous emotional response. I will not pause to haggle over 'spontaneous' since it is implicit in the definition of emotional experience. But instead I wish to push on to a conception of 'personality' and its development. (s. 27)

Før vi ser hvordan Meltzer setter disse tankene i sammenheng med personlighet og personlighetsutvikling, la meg bare kort minne om at han tilordner de intime relasjonenes sfære den delen av personligheten Bion i følge Meltzer kalte for "endoskeleton", mens de tilfeldige og kontraktuelle relasjonene håndteres av det såkalte "eksoskeleton". Igjen er det vanskelig å se hvor Bion slutter og Meltzer tar til, så mye av Meltzers verk er en meget original videreføring av Bions.

Men tilbake til dette med personlighet og personlighetsutvikling, som Meltzer (sst.) videre i denne teksten setter i sammenheng med Bions modell for tenking som fordrer en intim relasjon mellom babyen og moren: "Bion has spelled out in detail the central role of the thinking mother in enabling the baby to begin this function of thinking and eventually to become autonomous in it through internalisation of a thinking object" (s. 27).

Men ordet autonom må her egentlig settes i hermetegn, fordi også den internaliserte tenkende moren inngår i en (indre) relasjon som fordrer tillit. Det er dette som ble berørt ovenfor når jeg skrev at vi ikke kan styre den symboldannende prosessen som forestås av de gode indre objektene. Dette tilhører en del av personligheten som ikke er *selv*, den delen som skaper symbolene. For tenkingen er avhengige av symboler, og disse trenger ikke utelukkende å bestå av språk:

Melanie Klein's explorations of psychic reality and her point of view about its concreteness brings psycho-analytical thought into its natural continuity with philosophical (especially Platonic) thought, with theology in general, and mythology in particular. But in order to grasp the grandeur of this conception it is necessary to reduce language to a more humble place than is suggested by, "In the beginning was the Word and the Word was with God and the Word was God." While we may agree that it is "man's finest performance" (Whorf), we must see it as only one of the many "symbolic forms" (Cassirer) by which thought is implemented. Language can be viewed as a progressive sophistication of "song and dance" (Langer) and we must not be surprised if this form of symbolisation is even available in a primitive way to the foetus in the latter months of gestation. (sst., s. 27)

Igjen ser vi hvordan en undersøkelse av hva følelser er, bringer oss til de andre elementene; mening, relasjon, fantasi, tenking, symboldannelse. Det kan her være passende å se nærmere på symboler, symbolfunksjon og symboldannelse hos Meltzer.

### *Symbolfunksjon hos Meltzer*

And as imagination bodies forth  
 The forms of things unknown, the poet's pen  
 Turns them to shapes, and gives to airy nothing  
 A local habitation and a name.

(*A midsummer night's dream*, 5.1.14-17)

Dette temaet er relativt utførlig behandlet tidligere i avhandlingen, både i tilknytning til alfa-funksjonen hos Bion i del 1, videre i del 2 om Kleintradisjonens teorier om symboler og symboldannelse, og i del 3 om Langers bidrag fra et filosofisk hold. Også i artiklene "Drømmen som metaforens arnested, del 1 og 2" (Stokkeland, 2003a og 2003b) samt "Mennesket som selvfølgelig vesen" (Stokkeland, 2004), står forståelsen av dannelse og bruk av symboler i sentrum. I alle disse tekststedene har Meltzers tenkning spilt med i bakgrunnen. Likevel finner jeg det nødvendig å utdype her hvordan han tenker om symboler, symbolfunksjon og symboldannelse, all den tid dette utgjør en slik sentral del i hans verk. For å unngå altfor mange repetisjoner, vil jeg forutsette at man kjenner til de tekststedene jeg nå har nevnt, slik at jeg kan konsentrere meg om det som er særskilt for Meltzer.

Som vi har sett, ser Meltzer (1984) det slik at psykoanalytisk forståelse av symbolet historisk sett har lidd under det han mener er Freuds manglende forståelse for symbolets funksjonsmåte og betydning:

Clearly symbols are being given the same paleontological treatment that affects have been given, that is, they are to be treated as mere replacements of A by B on the basis of anachronistic non-thought, a kind of mental appendix, a codification trick for evading the censorship. (s. 19)

... make it clear that Freud views the problem of understanding symbols as one of re-translation, since symbol-formation itself is seen as a process of translation, movement in form without alteration or increment in meaning. (sst., s. 20)

Ved å forstå symboler som noe som relativt enkelt kan oversettes, mistes kanskje noe av det viktigste i forståelsen av hvordan vi anvender symboler; nemlig det at vi engasjerer følelse og fantasi på en måte som gjør at erkjennelsen og opplevelsen forsterkes og fordypes – symbolfunksjonen blir formidler av virkelighet på en måte som bringer inn noe nytt. Ved en ren oversettelsesprosess vil det snarere være snakk om fare for tap eller forvrengning, aldri at noe nytt og produktivt bringes inn. Meltzer (sst.) knytter denne måten å tenke om symbolet på, til det at Freud nærmest satte likhetstegn mellom tenking og språk, og dermed underkjente de mulighetene som ligger i å tenke ved hjelp av musikk, bilder, dans og andre ikke-verbale symbolske former. Meltzer (sst.) siterer her Freud for å illustrere dette poenget:

"... dreams have no means at their disposal for representing these logical relation ("if, because, just as etc. without which we cannot understand sentences") between the dream-thoughts. ... The plastic arts of painting and sculpture labour, indeed, under a similar limitation." He might just as well have added music if he thought that all music was "programmatic" as he seems to have thought of the plastic arts as telling a story. We can see that thought and language were quite indistinguishable to him and that verbal thought stood as the primary symbolic form for representing meaning. (s. 15)

Dette synet på ikke-verbale symboler begrenser i følge Meltzer (sst.) forståelsen:

Treating dreams as a language is not foreign to Freud's ways of thinking at all, for he compared the analysis of dreams to the translation of a foreign language. But perhaps we would wish to take issue with him about the method involved. His own comparison of the translation of Livy from Latin to German followed the schoolboy method of first making a literal translation and then rearranging the thoughts into literate German. That may be a good enough description of "translation" but it is not the same as "reading Latin". We would wish to "read dreams": in this hope we might aspire in time to learn the dream-language of our many patients, but the task appears daunting if not impossible. (s. 90)

Og som vi kort har berørt tidligere, knytter Meltzer (sst.) dette til Freuds syn på følelser:

The key to this area of agreement lies not only in the attitude towards dreams but in the view that emotions are merely symptomatic of states of mind rather than the meaningful core of the experience which requires transformation into symbolic form in order for it to be thought about and communicated to fellow creatures. (s. 27)

Selv om Meltzer (sst.) mener at Freud med dette synet på følelser og symboler er i godt filosofisk selskap:

In general the interest in linguistics among the philosophers has centred on defining the limits of language on the assumption that language is both man's unique differentiating capacity that separates human from animal mentality, and the parallel dicta that everything that can be said can be said clearly (Wittgenstein of the *Tractatus*). This attitude separated the world of rational thought about observable facts from the world of emotion and intuitive understanding by arrogating meaning exclusively to the former realm. (s. 24),

ser han også en annen utvikling innen deler av det filosofiske miljø i nyere tid der følelser og symboldannelse tildeles en helt annen status:

Philosophers in more recent years have moved in a direction that alters the view of the senselessness of the emotive aspects of human mentality. The later Wittgenstein of *The Philosophical Investigations*, Cassirer of *Symbolic Forms*, Susanne Langer of *Philosophy in a New Key* among others have moved from the equation of word and symbol in a direction that views symbol-formation as the heart of the matter and its diverse forms as the prime object of study. This means that the problem of meaning has been widened from a view that placed it as a fact of external reality which had to be *apprehended*, to a more internal position as something to be *generated* and deployed, a neo-Platonic view. This move has accompanied the tendency away from the view that the mind is the brain, in favour of a vision that places human mentality at a different phenomenological level from animal neurophysiology, with symbol-formation and the generating of meaning, and thus the possibility of discovering significance, as the central object of epistemological study. This newer trend in philosophy, along with such unifying attitudes towards human mentality as underlies modern anthropology or Noam Chomsky's search for a universal generative grammar, highlights the essential mysteriousness of mentality that sets it apart from information gathering and sorting which the computer sciences and cybernetics have developed to such a high degree with modern mathematical tools. But it has also weakened the distinction between consciousness and unconscious mental processes. The traditional view in philosophy which was strengthened by Freud's view of primary and secondary process assumed an equation between consciousness and rationality. (sst., ss. 26-27)

Meltzer (sst.) ser Ella Sharpe som en av pionerene innen psykoanalysen på dette punktet:



Perhaps the only psycho-analyst who has written extensively about dreams to take a quietly divergent view from Freud's has been Ella Sharpe. It must certainly have been done so quietly in her book on *Dream Analysis* that hardly any notice has been taken of it. Her central creative contribution to the theory of dreams was to point out the mountains of evidence that dreams utilize what she chose to call the "poetic diction" of lyrical poetry. By this she meant that dreams employ the many devices of simile, metaphor, alliteration, onomatopoeia etc. by which the language of poetry achieves its evocative capacity. (s. 27)

Det var neppe tilfeldig at det var Sharpe som påviste denne parallellen mellom poesiens og drømmens språk. Hun var som mange av de tidlige britiske analytikerne ikke lege eller psykolog, men utdannet litteraturviter. Begrepet *poetic diction* kommer etter hvert til å innta en helt sentral stilling hos Meltzer, det er blant hans kjæreste betegnelser. Jeg kommer snart tilbake til hvordan også dette er i berøring med en estetisk anskuelsermåte og foregriper tenkningen om den estetiske konflikten.

Hvor har alt dette brakt oss? Vi er nå kommet frem til et syn på ikke-verbale symboler som ikke ser disse som noe uvesentlig eller annenrangs, men snarere som de viktigste redskaper for å kunne romme og bære den dypt personlige, følelsesmessige meningen hos individet, og som verktøy som gjør det mulig å tenke om følelsene og dermed gjøre seg egne erfaringer og kommunisere disse til andre.

Som vi har sett i del 3, skiller Meltzer mellom tegnet og symbolet på en måte som etter mitt skjønn er sammenfallende med Langers. La meg bare anføre noen korte sitater som belyser forskjellene mellom symboler og tegn hos ham:

But a symbol is not a sign, it is a device for trafficking in meaning, a device for linking which expresses a congruence but implies an increment of meaning to both terms. (sst., s. 74)

A sign may derive its utility by capturing the quintessence of form or function or simply may be agreed upon, conventionally, for the sake of communication, as in a phonetic alphabet. Or a sign may garner its meaning from a class of which it is the epitome, as a sword may be the sign for the class of all possible weapons. (sst., s. 75)

I en artikkel fra 1997, knytter Meltzer dette til muligheten for å være oppriktig, og til Wittgensteins distinksjon mellom *saying it* og *meaning it*:

The thing about signs is that they are just a way of pointing at things, using words to point. They consist almost exclusively of the conventional naming of things and functions. Now, in so far as people use signs in communicating with one another, they cannot 'mean it' because they cannot mean anything, they are simply pointing at the world. Symbols are entirely different and very mysterious, because they are utterly intuitive and are containers for emotional meaning. One would be inclined to say, in so far as people use symbols in communicating with one another, they automatically 'mean it'. (Meltzer, 1997, s. 175)

Slik jeg forstår Meltzer her, mener han at om det vi sier kommer fra dypet av personligheten, om vi virkelig er oppriktige, da anvender vi oss av symboler. Tegnbruk fordrer ikke en slik oppriktighet og originalitet.

Men helt så enkelt er det heller ikke, sier Meltzer (sst.) videre, fordi vi kan benytte oss av symboler slik vi bruker tegn, helt konvensjonelt:

But a difficulty arises because not all symbols are autonomous, that is, created in the mind of the speaker. Most of the symbols we use in our communication are conventional, *received* symbols, which we have received from other people. They are like the currency we use in our daily life. They become worn out currency. In so far as one uses this worn out received symbols it is very difficult to convey emotional meaning. A received symbol is like an old coin in which you can make out the head, but not many features of the monarch. Another difficulty about using received symbols to convey emotion is that the emotions that they convey are only the shadows of emotion, the background of emotion, and contain very little that is particular or passionate. To convey emotional meaning by language is not just a matter of symbol, not just a matter of words; it is also a matter of the music. (s. 175)

Meltzer (sst.) kontrasterer de mottatte og utslitte symbolene, med drømmens alltid originale symboler, vibrerende av mening og kraft. Dog, dette betyr selvfølgelig ikke at drømmens symboler kun er bærere av sannhet. De kan likeså vel fortelle om hvordan drømmeren beskytter seg mot virkeligheten ved å lyve om eller fortegne den:

But poets can be liars as well as prophets, as Plato emphasized, and we cannot look upon dreams as telling the truth, the whole truth and nothing but the truth. In so far as they tell the truth, it is the truth about how emotional experiences are dealt with in the depths of the mind, but truth is not always treasured there, for it is freighted with mental pain. (Meltzer, 1984, s. 91)

Vi har til gode å drøfte hva Meltzer i sitatet over mener med *trafficking* og *congruence*. Vi husker fra del 3 at Langer hevdet at mange av de ikke-verbale symbolene var mer *kongruente* til følelsene enn de verbale – for Langer gjaldt det særskilt musikken. Det er som om musikken i sitt vesen har noe dypt til felles med følelsenes form, og at språk fremstår som fattigere eller tørrere i sammenlikning. Det er altså noe i de ikke-verbale symbolenes form som i særlig grad kan gjøre dem anvendelige som redskaper til å romme følelsmessig meningsinnhold, og som kan gjøre dem til en slags transportveier for slikt meningsinnhold. Meltzer (sst.) kommer her inn på at verbalspråket ofte kommer til kort på dette feltet:

Not only are we incapable of a perfect understanding of the meaning of any language, whether it comes from ourselves or another, but no language can capture perfectly the meaning of the inchoate thoughts it seeks to ensnare. The trouble would appear to lie in two directions: one direction is that language is rife with distortion; the other is that every language has its limits of representability. Even if we could synthesize all the symbolic forms in some super ballet-opera, we would still be left with that residue that Wittgenstein calls “what cannot be said must be shown”, the area of emotional intimacy where nothing but the contact of baby-and-breast or lovers embraced can communicate. (ss. 89-90)

Både de verbale og de ikke-verbale symbolene har sine begrensninger. Men dette sitatet peker også på at selv om symbolene på mange måter henter sin kraft fra verdens stofflighet, fra former, bevegelser, farger etc., så er det meningsinnholdet de formidler av usynlig, mental art:

We would need to take this concept seriously as implying the possibility that mentation is non-sensuous in its inception, that it is concerned with objects for whom forms need to be invented or borrowed from external reality, that has emotion as its central phenomenon and whose laws are not those of logic or mathematics but of “progression” in formal qualities (Langer), or “transformation” (Bion). (sst., ss. 28-29)

Her er vi etter mitt skjønn inne på noe grunnleggende gåtefullt ved selve det mentale og ved mennesket som symboldannende vesen, og – jeg understreker igjen – noe som Platon var blant de

første til å grunne over i skrift. Tankeinnholdet, meningen, trenger den ytre verdens former for å kunne bli synlige. Dette poenget berøres mange steder i *Dream-life*, og i Meltzers forfatterskap for øvrig. Jeg pekte i del 3 på at han her synes å ha noe til felles både med Langer og Merleau-Ponty:

... show a minute fragment of complex dream thinking, how it takes forms and functions from the outside world, mixes them with words from the outside world and uses them to represent the *meaning* of emotional experiences, ... (sst., s. 44)

This is no more than to say that symbolic representations of ideas are most likely to be borrowing formal elements from the outside world to portray internal world phenomena. These formal elements may implicitly include abstractions which lend themselves to analogical use in dream-life. Thus do artists and poets operate to perform their social function of giving communicable form to the new ideas nascent in the culture. (Meltzer, 1986a, s. 187)

Here we see a superior intelligence at work that can make a connection between a wooden ring that the child [et språkløst barn i dette eksemplet] was placed in several days before in a different location, and a red carpet on which he had happily disported himself a week previously. But the carpet has now changed; it has been overwhelmed by a new concept. It is being "seen as" a space with a perimeter, a two-dimensional area with a three-dimensional significance, scintillating with claustrophobic anxiety, and with great attractiveness. (Meltzer, 1984, s. 34)

Through alchemy of the mind diverse items have been brought together in this representation ... (sst., s. 35)

Som vi har sett knytter Meltzer (sst., s. 29) dette også til Wittgensteins formulering om mennesket som det vesen som kan se noe *som noe*, og jeg har i del 3 pekt på en rekke kontinentale filosofer som understreker det samme, bl.a. Heidegger (1927/2007) i *Sein und Zeit*.

Men det er også en toveistrafikk; det er en bevegelse frem og tilbake mellom tanke og form, hevder Meltzer (sst.), som forsterker effekten:

The main thing about symbols; I am asserting, is that they cannot be understood simply in one direction, but must be seen to enrich both members so linked. The linkage itself must be substantial, composed of an overlap or congruence in form or function, perhaps preferably both. (s. 78)

I have tried to focus attention on symbol formation in several ways: by distinguishing it as an essential item in the equipment of thought different from various devices of notation and classification (...): by trying to examine the internal structure of symbolic linkages, asserting that they are the product of a creative act whose essence lies in the discernment of overlap or congruence in structure, function or both. I have suggested that it is essentially creative because the linkage enriches the meaning content of both members. (sst., s. 81)

La meg gjøre et kort ekskurs her og knytte noen filosofiske refleksjoner til disse sitatene: Disse tankefigurene representerer kanskje et visst brudd med Platon. Vil det ikke være fremmed for Platon å tenke at de ytre formene, som anvendes som avbilder av de egentlige idéer, skulle kunne virke tilbake på idéene og berike dem? Jo, det tror jeg ikke harmonerer særlig godt med Platons idélære. Men sånn jeg leser Meltzer, er det faktisk noe slikt han foreslår her. I en viss forstand innebærer hans syn det å tildele verdens stofflighet og former en egenverdi, fordi han ser det slik at samspillet mellom indre mening eller idé, og ytre form og stoff, virker gjensidig berikende. Nå kan

man hevde at Platons idéleære beveger seg på et mer abstrakt nivå enn dette, et nivå der det ikke tas hensyn til menneskesinnets begrensninger i å måtte ta i bruk materielle, ytre former for å kunne tenke. Men hva om selve formene eller idéene essensielt har en slik karakter av å "binde seg til det jordiske"; en parallell til den kristne kenosis-tanker?

Dette er spørsmål uten klare svar, men om vi vender tilbake til Meltzers betegnelse *trafficking*, tror jeg at noe av det han sier her, er at det foregår en vekselvirkning mellom idé og symbol: Idéen kan bare bli virkelig for mennesker når den ytre verdens former kan anvendes til å kle idéen i et symbol. Symboliseringen kan så i neste steg virke tilbake på feltet av idéer og gi opphav til nye idéer, som igjen trenger til å symboliseres, etc. – vi har her en i prinsippet uendelig prosess hvor begrensningene neppe ligger i idéenes rikdom og kompleksitet, men snarere i menneskets perseptuelle apparat når vi håndterer de symbolske former. Hvorfor virker symboliseringen tilbake på idéene? Tilfører symboliseringen noe nytt som ikke allerede var der i idéenes rike? Kanskje ville Platon ha svart nei her, det er fullt mulig å tenke seg at alt allerede foreligger som idé. Men kanskje er dette et svar som ikke tar hensyn til hvordan menneskesinnet bearbeider idéer, der disses vekst og samspill trenger til den synliggjøringen som symboliseringen innebærer.

En leser vil på dette punktet kunne innvende at jeg her er inne i filosofiske spissfindigheter som befinner seg ganske langt unna den kliniske hverdag. Jeg ser det snarere slik at om vi skal forstå noe av kompleksiteten i det menneskelige sinn når det bearbeider møtet med andre mennesker, da må vi grunne over slike problemstillinger. Alternativet er bl.a. at vi griper til andre løsningsforslag som etter mitt skjønn er forfeilede, for eksempel det å "forklare" overføringsfenomenet på bakgrunn av nevrovitenskapenes begrep om implisitt hukommelse, noe som jeg mener leder til en forflatning av forståelsen. Det har jeg drøftet i artikkelen "Mennesket som selvfortolkende vesen." (Stokkeland, 2004, ss. 792-793) og jeg vender tilbake til det i kapittel 5.

Symboler har en type dybde og uutgrunnelighet ved seg som skiller det fra både tegnet og allegorien. Meltzer (2000b) skriver om denne forskjellen mellom allegori og symbol i en artikkel fra 2000:

Allegory I take to consist of the rather ingenious substitution of known elements for what is mysterious and unknown; it is a kind of cheat because it pretends to bring the unknown into the sphere of the already-known (that life is folly...). Symbol, on the other hand, is like Bottom's dream, full of mystery, and inexhaustible however much you dig into it, ... (...) A symbol carries with it the gift of humility; you know perfectly well you will never understand it completely. (s. 60)

Eksemplet kan også tjene til å illustrere et annet viktig poeng hos Meltzer angående forholdet mellom språklige og ikke-språklige symboler. Meltzer (1984) hevder – i en kommentar til Freuds distinksjon mellom latent og manifest drømmeinnhold – at Freud forvekslet dunkelhet eller uklarhet i uttrykket med det kryptiske eller skjulte: "... the great undertaking of demonstrating that dreams were not nonsense seems to have led Freud into a type of logical error, namely of confusing obscurity of meaning with cryptic or hidden meaning" (s. 12).

Men man må spørre seg; hvor klart er det mulig å gi fremstillinger av fenomener som kjærlighet og hat, og hvordan oppnå en slik presisjon? Og er det språklig klarhet som bør være det fremste mål her, eller er det snarere kvaliteter som skjønnhet, dybde, kraft, fylde – kort sagt estetiske kategorier? Er det ikke nettopp kunststartene som best er i stand til å gi uttrykk for mange av de menneskelige følelser og erfaringer? I "Drømmen som metaforens arnested del 1" (Stokkeland, 2003a) siterte jeg komponisten Felix Mendelssohn, som skal ha sagt at; "hvad musikken uttrykker er ikke for vagt til at kunne uttrykkes i ord. Det er for præcist!". Det er på dette punktet at innholdet i begrepet *poetic diction* blir så sentralt hos Meltzer; det poetiske uttrykket – det være seg i lyrikken, musikken,

dansen, billedkunsten eller drømmen – er simpelthen det som best er i stand til å romme og formidle våre erfaringer som sansende og følende vesener. På denne måten kan vi forstå hvorfor Meltzer (for eksempel i Meltzer & Williams, 1988, s. xii) flere steder leker med tanken om at psykoanalysen like mye er en kunstart som en vitenskap, og at han sporer røttene til mye av dens tenkning i skjønnlitteraturen hos navn som Shakespeare, Milton og Keats.

### *Er symboldannelse identisk med alfafunksjonen?*

Det er naturlig å spørre seg på dette tidspunktet hva som skiller betegnelsene symboldannelse og alfafunksjon; er de ikke så å si identiske? Meltzer er flere steder på nippet til å foreslå dette, og gjør det til dels, men han går ikke løpet fullt ut. Hvorfor? Dels tror jeg det beror på at betegnelsene tilhører litt forskjellige nivåer av beskrivelse, der alfafunksjon er et mer abstrakt begrep enn symboldannelse. Dels tror jeg Meltzer tenker seg at Bion hadde sine grunner til å skape et ”tomt” begrep, og at det kan være fordeler ved å opprettholde dets åpne karakter. Det kan bl.a. tjene som en vedvarende påminnelse om at *vi faktisk ikke vet hva Bions alfafunksjon er, det er et tenkt begrep, og det betegner kanskje noe grunnleggende gåtefullt, endog mysteriøst:*

At the boundary between proto-mental and mental he has placed a hypothetical, ”empty” concept, alpha-function, *the mysterious, perhaps essentially mysterious*, process of symbol formation. If we are faithful in our language to this differentiation we would need to reserve the word ‘meaning’ for the representation of emotional states by the symbols created by alpha-function for use in the construction of dream-thoughts. (Meltzer, 1986a, s. 10, min kursivering)

Og det kan hjelpe oss til å huske på at det dreier seg om en hovedsakelig *ubevisst funksjon*, noe vi ikke kontrollerer, og *som* – for mange kanskje overraskende – *pågår uopphørlig i sinnet vårt:*

It seems likely, from clinical data, that the process of alpha-function is always attempting to find representation for our emotional experiences, if we can tolerate them. But the structure of the personality, with its heavy armouring of conventional modes of response, often intervenes to prevent this from occurring. The observations are not held available but are quickly wrapped up in conventional descriptions, as a newspaper does. (sst., s. 11)

Meltzer hevder her at de ubevisste, kreative symboldannelsesprosessene uopphørlig forsøker å skape former til å kunne romme og tenke om de følelsesmessige opplevelser slik at de kan bli til genuine erfaringer, men at mer bevisste og konvensjonelle deler av sinnet kan komme til å motvirke dette ved ikke å tåle å la opplevelsene hvile inntil de kan gis symbolske, nye uttrykk, men snarere stempler dem med enkle, ferdiglagede kategorier. Dette synet innebærer også en advarsel mot å være for rask i analytisk arbeid med å fortolke drømmer og andre ikke-verbale uttrykk: ”... a warning against premature transformations using language, whether in the consulting room or elsewhere” (sst., s. 11).

Det er kanskje her nødvendig å minne om at selv om drøm og symboldannelse er helt sentrale i postkleiniansk tenkning, er det ikke på bekostning av et fokus på overføring og motoverføring: ”Almost everyone in the field [hele det psykoanalytiske felt] would agree that the essence of the method is the scrutiny and description of the transference by way of internal examination of the countertransference” (sst., s. 211, min komm. i klammepar.).

Og Meltzer (sst.) minner igjen og igjen om hvordan overføringen og symboldannelsen går hånd i hånd:

That is, the range of phenomena which this method is peculiarly suited to study *by means of the transference* is that embraced by the capacity of the mind to form symbols for the purpose of representing the meaning of emotional experiences so that they may be stored as memory (rather than held as recall), used for thinking (rather than merely being manipulated by computation and logical operations), and transformed into a variety of symbolic forms for communication of ideas (rather than being transmitted as bits of information). If this symbolic area be taken as the essence of mind as differentiated from brain its extensive development would appear to be the crucial function which marks off man from animals. (s. 13, min kursivering)

Jeg ønsket å benytte dette sitatet for å vise hvordan overføringen er intimt forbundet med symboldannelsen i psykoanalytisk praksis, men som man ser inneholder utsnittet på mange måter i konsentrert form det meste av det som dette kapitlet handler om.

Jeg vil holde fast i dette med overføring og symboldannelse litt til: Meltzer (sst.) peker på at dette synet på hvordan symboldannelsen finner sted minner oss om noe han allerede i sin første bok understreket flere ganger – der bl.a. i form av advarsler mot det han (Meltzer, 1967, ss. 81-82) benevner *therapeutic zeal*; nemlig at analytiker i en viss forstand er avmechtig i forhold til å påvirke det terapeutiske forløpet. Hans oppgave er først og fremst å tilrettelegge for skapende og helende prosesser som finnes i pasienten:

While the psycho-analytical method may enable us to detect the incursion of non-symbolic mindlessness into areas of activity and relationship that require emotion, symbol formation, thought, judgement, memory and decision as the background to action, the therapeutic method essentially stands helpless before such types of pathology. Experiences with groups, with autistic children and with schizophrenics demonstrate this essential impotence. As therapists we must wait patiently for the inception of symbolic functions in order to contribute to the patient's mentality in a way that can facilitate growth and development. (Meltzer, 1986a, s. 13)

Dette understrekes også flere ganger i *Dream-life*, bl.a. slik:

When the analytical method is viewed as a process having its origins and format within the patient, only presided over and facilitated by the analyst, his tolerance of the impotence of his position with the patient is likely to be greatly strengthened. (Meltzer, 1984, s. 162.)

Han understreker også dette poenget ved å peke på at originaliteten ligger hos drømmeren, analytiker er kun en som prøver å forstå og peke på denne originale tenkingen: "But here we have a more basic task of establishing that *the dreamer is the thinker* and the analyst *the comprehender of his thought*" (sst., s. 52, kursiv i original).

Samtidig – og jeg tror at dette bare tilsynelatende er motsetninger – peker han på graden av innlevelse i analysandens indre verden som analytiker må mobilisere for å kunne iverksette sin egen symboldannelse, særlig der den er sterkt svekket hos førstnevnte:

We set ourselves an entirely different task, namely that of *discovering the emotional experience which the patient is unable to dream about* and to do his dreaming for him. One implication is quite clear, that we cannot perform this function intellectually; it requires an unusually degree of identification with the patient, an unusual depth of reverie in the session, and an unusual degree of feeling mad oneself. (Meltzer, 1986a, s. 37)

Men selv med dette omfattende forsøket på å leve seg inn i analysandens ofte smertefulle og kaotiske indre verden, kan heller ikke analytiker få symbolene på bestilling. Han må vente, vente på fruktene av det han i et sent essay kaller *counter-dreaming*:

It is difficult to explain the technique of counter-dreaming. It is not enough to fall asleep while the patient is talking. It requires a process of working over the material, focusing and selecting interpretive configurations awaiting a state of satisfaction (rest). The state of observation is essentially a resting state. It is also a state of heightened vigilance. I compare it with waiting in the dark for the deer, grazing at night, seen by their flashing white tails. This nocturnal vigilance is on the alert for movement of the quarry, part-object minimal movements that with patience can be seen to form a pattern of incipient meaning "cast before". This catching of the incipient meaning cast before is a function of receptive imagination – open to the possible, unconcerned with probability. Being rich with suspense, it is necessarily fatiguing, and fraught with anxiety. It is a trial of strength – and faith – that gives substance to terms such as resistance or retreat. However, it is a poetry generator. (Meltzer, 2005, s. 182)

Meltzer (1986a) ser denne prosessen der det skapes en konteiner for å romme følelser og skape symboler som et felles produkt, et samarbeid mellom analysand og analytiker:

Instead the focus moves forwards, as it were, into the interaction, the relationship from which interpretive ideas emerge. The model of container-contained places a new value on receptiveness and the holding of the dynamic situation of transference-countertransference in the mind. But perhaps to state this as if the analyst were the container misses the point that it is the fitting together of the analyst's attention and attitudes to the cooperativeness of the patient that forms and seals the container, lending it the degree of flexibility and resilience required from moment to moment. (s. 208)

Selv om vi både i dette og i de foregående avsnitt har drøftet tenkingens rolle inngående, vil jeg se litt nærmere på den i avsnittet som nå følger. Videre vil jeg se på utviklingen av evnen til å tenke i relasjon til dens motsetning; nemlig ulike former for ikke-tenking.

### *Om tenking, drøm, sannhet og løgn*

Hva er det å tenke? Dette har jeg allerede undersøkt grundig i del 1, der jeg bl.a. foreslo at den tenkingen som Bion skriver om, betegner en aktivitet som ingen kan gjøre på vegne av oss, – med mindre det nettopp er snakk om den type dype innlevelse i den andres indre verden som Bion laget begreper som *reverie*, *containing* og alfa-funksjon for å kunne beskrive. Vi må ha med oss det forbeholdet hos Meltzer som jeg nevnte over når vi her snakker om tenking: "Because the mental apparatus, or at least that aspect of it that lies within the symbolic area and is devoted to creating the meaning of our experiences and construing their significance..." (Meltzer, 1986a, s. 19, min understr.). Meltzer ser altså, i forlengelse av Bion, tenking som en prosess som vi best kan forstå med drømmeprosessen som forelegg. Vi kan tenke oss det på denne måten: Ved at sinnet i søvne grunner over opplevelsene som har hendt oss og gitt opphav til følelser, kan det dannes drømmesymboler som gjør det mulig å tenke om disse følelsene, og dermed gå fra en situasjon hvor man ikke bare opplever noe, men gjør seg egne erfaringer, erfaringer som bidrar til å endre personligheten. Mens en opplevelse er flyktig og ikke etterlater noe varig inntrykk, er en erfaring karakterdannende:

I would agree with Bion that dreaming *is* thinking, that dream life can be viewed as a place to which we go in our sleep, when we turn our attention fully to this internal world. The creative process of dreaming generates the meaning that can then be deployed to life and relationships in the outside world. (Meltzer, 1984, s. 46)

The most lucid sequence would seem to require the definition of the dream-process as one of thinking about emotional experiences, ... (sst., s. 51)

Meltzer (sst.) fremhever at Bion foretok et originalt grep ved å plassere tanker kronologisk forut for tenking; det er tankene som presser frem et "apparat" til å kunne tenke om dem, det er ikke slik – som så ofte tidligere antatt – at tenkingen skaper tankene:

Bion's work has as its foundation the assumption that an emotional experience exists, and that it can then be thought about if certain operations take place. Not only does he place the emotional experience prior to thoughts, but he also places thoughts prior to thinking – and describes thinking as the manipulation of thoughts. That seems to be the revolutionary step in Bion's work that has made it possible for us now to think about thinking. (sst., s. 67)

Jeg mener altså at Bion og Meltzer her tenker fenomenologisk og eksistensielt om sinnets tilblivelse; tenkingen kommer som følge av og er en respons på menneskets situasjon, dets livsverden. Følgende sitat synes å gi støtte til et slikt synspunkt:

If we are to remain faithful to the model of the mind defined by the extended metapsychology of Klein and Bion, we must assume that the dream process is the foundation not only of our view-of-the-world, and therefore of mood, but also that every dream is an attempt to solve a conflict which, while primarily an internal world matter, has implications for behaviour in the outside world. (sst., s. 127)

Men som vi så på i del 1, og som vi så vidt har berørt i dette kapitlet, er det slett ikke gitt at de kreative, symboldannende drømmeprosessene lykkes. Om det ikke blir dannet symboler til å tenke om opplevelsene, betyr ikke dette at de er ute av verden. Skjebnen til de opplevelsene som ikke blir gjort til gjenstand for tenking kan i følge Bion og Meltzer være mangeartede, men de har det til felles at de er opphav til psykisk lidelse.

The central implication of the theory of alpha-function and the Grid is, I would say, this: if an emotional experience is not worked upon by alpha-function so as to evolve alpha-elements (symbols?) which can be used for the formation of dream thoughts, and thus lend itself to digestion as nourishment for the growing mind, the emotional experience must undergo some other process in order to unburden the psychic apparatus of accretions of stimuli. Some of these processes are essentially evacuatory; some simulate digestion but evolve a system of lies which are the poison of the mind and inhibit its growth; others produce a kind of encystment or encapsulating containment and occupy areas of the mental apparatus which thereby becomes unavailable for integration in the growth process. (sst., s. 114)

Etter mitt skjønn ligger nøkkelen til å forstå hvordan Bion og Meltzer tenker om psykopatologi nettopp her: Idet meningsdannelse og tenking bryter sammen, vil de opplevelsene som potensielt kunne blitt næring for sinnets vekst, i stedet bli en slags gift som skader personligheten og gir seg utslag i ulike typer løgner, uoverlagte handlinger, psykosomatiske symptomer, destruktive gruppeprosesser, hallusinasjoner, vrangforestillinger og andre former for mangelfulle eller istykkerrevete forsøk på meningsdannelser. Meltzer (1986a) oppsummerer disse forløpene slik, –



her særlig med tanke på dannelsen av usanne fortellinger eller løgner, det som i dagligtalen ofte går under navnet myter<sup>120</sup>:

We should now be in a position to state the thesis in more theoretical terms thus: according to Bion, thinking about an emotional experience is necessary if there is to be any learning which can alter the structure of the personality in the direction of growth. This thinking has to start with the unconscious operation of alpha-function upon observations, the *sensa*, of the emotional experience. From this process comes the meaningful representations in symbolic form from which dream thoughts can be made as the first step towards their transformation into words or other symbolic forms as well as elevation to higher levels of abstraction and generalisation. If the assimilation of the experience into the unconscious is diverted by a splitting of attention to the facts or to a premature verbal transformation, then what results is a story or fiction embodying preconceptions. The essential emotional experience becomes unavailable for the evolution of a new idea. Meaning of an already elaborated nature is suffused into the facts, often requiring a distortion of the facts to fit. Such a construction is available then for recall in a mechanical way but not for the reconstructive, and far less certain, function of memory. Such recalled stories therefore carry with them a sense of certainty which cavalierly ignores the question of the factual accuracy of the original fiction. By contrast, emotional experiences which are worked upon by unconscious processes and distilled for their meaning become learning experiences which alter the personality, what Bion calls "becoming O". Such experiences are not factually recalled but may be reconstructed, always with a sense of uncertainty about the facts, which, stripped of litigious significance, are not valued in themselves but for the meaning that was distilled from them. (ss. 91-92)

Som vi ser av dette sitatet, tenker Meltzer seg at disse mytene eller falske fortellingene også bidrar til å fastlåse forståelsen, slik at usannhetene sementeres. De tildekker på en måte den opprinnelige opplevelsen – med ledsagende følelser, og hindrer dermed at en mer sannferdig forståelse kan finne sted. Har en falsk forestilling først tatt bolig i sinnet, er det vanskelig å bli kvitt den. Som allerede nevnt gir Meltzer (1984, 1986a) i *Dream-life* og *Studies in extended metapsychology* en lang rekke kliniske eksempler som illustrerer disse ugunstige forløpene og hvordan man kan forstå og arbeide klinisk med dem.

Også i Meltzers forståelse av språk og språkutvikling er oppriktighet og løgn sentrale kategorier. Det vil jeg se nærmere på i avsnittet som følger.

### *Om Meltzers syn på språk og språkutvikling*

Meltzer har flere steder i forfatterskapet drøftet temaet språk og språkutvikling og på dette feltet – etter mitt skjønn – bidratt med en rekke originale ideer. Det dreier seg særlig om bokkapitler fra *Explorations in autism* (Meltzer m.fl., 1975, ss. 192-206), *Dream-life* (Meltzer, 1984, ss. 96-113) og *Studies in extended metapsychology* (Meltzer, 1986a, ss. 75-82, ss. 175-186). Noen av tekstene er publisert separat som artikler eller som kapitler i samlevolumer. En grundig drøfting av disse bidragene ville krevd en nærmere redegjørelse for en del av de lingvistiske teoretikerne (eksempelvis Halle, Jakobson, Whorf, Sapir, Chomsky, Wittgenstein m.fl.) hvis verker Meltzer kommenterer, enn det jeg ser meg i stand til her. Jeg ønsker likevel å gjøre et forsøk på å sortere ut og skissere opp noen av Meltzers ideer på dette området. Det at Meltzer er opptatt av ikke-verbale

<sup>120</sup> Slik man sier om en forestilling at; "det er bare en myte". Det er altså ikke de kreative myter jeg tenker på her, mer myte som fordom eller klisjé.

symboler, betyr på ingen måte at han anser det språklige som å være av sekundær interesse. Han er snarere en av de psykoanalytikerne som har vist mest interesse for lingvistikken; både hvilke utfordringer lingvistikken stiller til psykoanalysen, og hva psykoanalysen kan tenkes å tilføre lingvistikken. Tro mot de bærende ideer i avhandlingen, vil jeg særlig ta sikte på hvordan Meltzer setter forståelsen av språk og språkutvikling i sammenheng med våre eksistensielle vilkår og objektrelasjonene. Videre ser jeg på hvordan anvendelsen av språket ses i forhold til den dypt personlige meningsdannelsen, også den som foregår ubevisst. Vi kjenner igjen disse perspektivene fra innledningen av del 3.

Meltzers interesse for språkutvikling må bl.a. ses på bakgrunn av det omfattende kliniske arbeidet med svært alvorlig syke barn og voksne, der evnen til å uttrykke seg språklig i beste fall var mangelfull, av og til helt fraværende. Videre gjør han seg mange tanker om forholdet mellom det symbolspråket som drømmene uttrykker, og hvordan drømmeren formulerer seg verbalt om det samme "innholdet". Og her må vi sette ordet innhold i hermetegn, fordi grensene og forholdet mellom form og innhold på dette feltet kanskje må gjennomtenkes på nytt. I *Explorations in autism* (Meltzer m.fl., 1975, ss. 192-206) skriver Meltzer om mutisme og språkvansker hos barn med autisme og voksne med alvorlige psykoser. Han gir flere eksempler på karakteristiske måter å anvende språket på hos disse pasientene, og gjør et forsøk på å forstå hva som ligger bak de ulike utformingene. Han (Meltzer m.fl., 1975) foreslår at følgende forutsetninger må foreligge for å unngå en uheldig språkutvikling:

- (a) It is necessary for mental functioning to be sufficiently ordered for the formation of dream thoughts suitable for communication by some means, and not merely requiring evacuation (Bion).
- (b) There must be an apparatus for transforming dream thought into language; this apparatus consists of internalised speaking objects from whom and in identification with whom (whether by the process of narcissistic or introjective identification) the musical deep grammar for representing states of mind can be learned.
- (c) In the early years, when the lalling impulse is still strong, the child must build up a vocabulary for describing the outside world, so that he may develop a virtuosity in superimposing this surface, lexical, language upon the deeper, musical, language; and so be able to communicate about the outside world.
- (d) These internal transformations, inner speech, must find an object in the outside world which has sufficient psychic reality and adequate differentiation from the self, to require the vocalization of this inner process in order for communication to take place.
- (e) The desire for communication with other human beings must be sufficient to sustain the continuing process of dream thought formation. (ss. 193-194)

I dette sitatet synes jeg vi finner i fortettet form Meltzers viktigste ideer om anvendelse og utvikling av språk. Jeg vil derfor se på de enkelte punkter hver for seg. Jeg var allerede i del 2 inne på Meltzers tanker om hvordan det talte og skrevne ord står i forbindelse med et slags dypere lag i oss, som han – delvis inspirert av Noam Chomsky og Susanne Langer – vekselvis benevner *deep musical grammar* og nivået for *song-and-dance*. Jeg foreslo at det er dette som skjer når vi leter etter et ord som er mest mulig dekkende for det vi ønsker å si, et ord som kan uttrykke vår personlige mening eller følelse. Om vi finner et slikt ord, ja, da samsvarer dette med de symbolene av musikalsk art som lever i dypet av vårt vesen som sang og dans. Meltzer (1984) tillater seg også å spekulere litt om historiske sammenhenger her; mon tro om ikke de første menneskenes språk handlet mer om følelser og erfaringer, enn om ytre objekter og tekniske ting, og at språket så å si vokste ut av dansen og musikken?

It is no wild speculation to infer from the genesis of speech in children something of the internal logic of development that must have held true for the species, that language was

originally developed as a song-and-dance procedure for the communication of emotional states of mind which later came to embrace the description of the non-human environment in so far as this world of perceptible forms, in the gestalt sense, came to be enveloped by the emotive meaning of the human relationships. Perhaps we need to be reminded in this age of science and materialism that interest in the external world as phenomenon is an extremely recent historic event that dates from the decay of religious fervour and its anthropomorphic view of the universe. Perhaps even “anthropomorphic” is too sophisticated a description; better say ethnocentric view of the universe, the universe of group mentality. (s. 26)

Etter i dette kapitlet å ha redegjort for Meltzers tanker om følelser, tanker, symboldannelse, relasjon, situasjon og drøm, er vi nå i en posisjon til bedre å forstå Meltzers tenkning på dette feltet. Ja, det første punktet her, (a), har vi allerede drøftet inngående i dette kapitlet. Også det andre punktet, (b), henger nært sammen med dette; for å kunne lage en forbindelse fra det dype musikalske nivået av drømmesymboler til det språklige nivået, er det nødvendig å ha etablert en god relasjon til et indre objekt som behersker evnen til å uttrykke sinnstilstander med ord. Dette ser vi selvfølgelig tydelig i den ytre verden; de fleste foreldre taler uopphørlig med sine barn, de bader dem i ord fra de blir født<sup>121</sup>. Hva gjelder det tredje punktet, (c), dette med lallingen – barnets gradvise tilegnelse av ord gjennom en slags lekefull utprøving av munnhulens og tungens mange muligheter, vil jeg se litt nærmere på hvordan Meltzer har tenkt om dette i *Studies in extended metapsychology*. Han (1986a) skriver der, i tilknytning til et klinisk eksempel:

His play in his mouth with the sounds seemed to parallel his play with objects, not merely as commentary on that play but as an alternative theatre of phantasy manipulation. The conceptual formulation which might be drawn – and this is the heart of this paper – would be as follows: lalling is to be seen as the vocal aspect of a more general phase in cognitive development in which the physical space of the oral cavity is utilised as the theatre of phantasy and play, a mid-point between external play and internal thought (dream-thought or phantasy). The placing of fingers and objects in the mouth is accompanied by the awareness of teeth, tongue, jaws, salivation and vocal capacity. In this theatre of phantasy the sounds can be manipulated as concrete objects devoid of fixed or determined meaning but rather deriving their meaning from the immediate juxtaposition with other sounds and buccal objects. When the child moves on to accept the conventional meaning of the words in the discourse that he achieves through various forms of identification, this buccal theatre is moved outside the body because manual dexterity improves and play becomes less frustrating. But the tendency to employ the buccal theatre continues in the form of play with words based on homonymity, splitting and recombination of syllables, spoonerisms, puns, alliteration, ambiguity – in short all the devices of poetic diction. (s. 179)

Her blir munnhulen sett som en scene, *the buccal theatre*, der barnet kan prøve ut alle slags lydlige former og rytmer og etter hvert bli fortrolig med ord som kan tale om det samme som det uttrykker med de objektene det rent konkret flytter rundt på i leken. Senere blir denne utprøvingen bevart i form av lek med ord slik komikeren og dikteren i oss gjør med ordspill, vitser og liknende. Meltzer (sst.) setter også dette “bukkal teateret” i sammenheng med det (drømme-) teateret der mening dannes gjennom alfafunksjonen:

More recently, in *Dream-Life*, I explored in some detail the concept of internal space as the ‘Theatre for generating meaning’ in connection with Bion’s “empty” concept of alpha-function and the format of The Grid. The present paper can be seen to straddle the concept of two- and three-dimensionality and to attempt to fill in some of the ‘emptiness’ of the

<sup>121</sup> Her kunne man ønsket at Meltzer hadde kjent til og drøftet de verdifulle bidragene fra Françoise Dolto (for eksempel 1981/1988), som kanskje er den som klarest har vektlagt betydningen av at foreldrene snakker med barna, lenge før de selv kan snakke.

concept of alpha-function by defining a developmental space that is neither internal or external in its implications, the 'Buccal Theatre for Generating Meaning', tracing its implications both for speech development and for character. (ss. 181-182)

Hva gjelder de to siste punktene, (d) og (e), er det mulig å formulere innholdet i disse på en ganske naiv måte: Hva skal man med et språk, om man ikke har noen å snakke med? Eller litt mer komplekst: Hva vil drive frem språkutviklingen eller bevare allerede tilegnede ferdigheter dersom språkbrukeren har oppgitt håpet om meningsfull kommunikasjon med andre mennesker, det være seg dem i den ytre verden, eller den indre verdens gode objekter. Meltzer (Meltzer m.fl., 1975, ss. 192-206) gir kliniske eksempler på hvordan svikt i de ulike forutsetningene vil prege individets karakteristiske språkbruk.

Samlet sett danner det seg et bilde av et syn på språk og språkutvikling som til dels står i skarp kontrast til mange tradisjonelle lingvistiske teorier; den røde tråden i dette er at vi i følge Meltzer *ikke kan se utvikling og anvendelse av språk isolert fra det livet språkbrukeren lever og de relasjonene hun inngår i*. Her mener Meltzer (sst.) at han har en alliert i den sene Wittgenstein, som med sine begreper om språkspill og livsform alltid setter språkanvendelsen i kontekst:

Compare the statement by Jakobson with the following from Ludwig Wittgenstein's 'Philosophical Investigations' (I, SS 20): 'Someone who did not understand our language, a foreigner, who had fairly often heard someone giving the order "Bring me a slab!" might believe this whole series of sounds was one word corresponding perhaps to the word for "building-stone" in his language. If he himself had then given this order perhaps he would have pronounced it differently, and he would say: he pronounced it so oddly because he took it for a single word.'

This statement corresponds more closely to our theory, and one is immediately reminded of the many jokes that are based upon this type of misunderstanding. We are therefore assuming that the ideas that words are primary artefacts, and that grammar has an existence as a thing-in-itself, are untenable. (sst., ss. 202-203)

Meltzer (1984) utdyper disse perspektivene fra *Explorations in autism* i et av kapitlene i *Dream-life* som omhandler forholdet mellom språk og bilder i drømmer. Han skriver om det tradisjonelle synet på språk i lingvistikken:

All linguistics start with the assumption that spoken language is composed of basic units which are arranged inside the head and emitted by the oral apparatus. This is common sense and self-evident, but I will argue that it is not correct from the psycho-analytical point of view. The great cleavage in the linguistic field is over the issue of whether the primary unit of language is the phoneme (the unit of sound) or the morpheme (the unit of meaning). Those who oppose the phoneme as an artificial unit created by phonologists, on whatever ground they base their argument – psychological, methodological or theoretical – seem nonetheless to assume that a "unit" must be found. (Meltzer, 1984, s. 97)

Han advarer (sst., ss. 97-98) mot at dette kan medføre at vi får et syn på språk som ikke makter å opprettholde et skille mellom på den ene siden informasjonsutveksling mellom maskiner, og på den andre siden mennesker som kommuniserer med hverandre. Dette ser han i sammenheng med innflytelsen fra nevrokognitive vitenskaper, der skillet mellom hjerne og sinn i beste fall ikke er tydeliggjort, i verste fall søkes utvisket:

This differentiation between man and machine, between mind and brain, is essential for further discussion. Clearly machines do not – and never will – "talk", any more than planes will "fly". Birds fly, they live on the air; machines can only propel themselves through the

air from place to place. (...) Humans live linguistically. It is essential to their humanity. "Speech is the best show man puts on", Benjamin Lee Whorf writes. Probably Susanne Langer's grasp of the peculiar concatenation of social impulses, lalling impulse and symbolization impulse which drives the child to become "speaking", comes closer to the psycho-analytical theory. But as we shall see, the key concept, identification, is still missing. (sst., ss. 98-99)

Meltzer (sst.) finner altså lingvistiske teorier som samsvarer bedre med sine egne, men han savner en bevissthet om identifikasjonsprosessene som han mener språkutviklingen hviler på. Uten at barnet lever i et nært, tillitsfullt forhold til talende voksne, kan det ikke lære å snakke.

Insisteringen på at språket (her: language) har dypt ubevisste røtter, er kanskje også særegen for det psykoanalytiske perspektivet:

I suggest that language is primarily a function of unconscious phantasy which employs projective identification as its mode of communication. The substance of its communications are states-of-mind. Its means of communication are fundamentally primitive, namely song and dance. As its motive is the communication of states-of-mind, its information content relates primary to psychic reality, and thus to the realm of experience relevant to art, religion, courting and combat. (sst., ss. 108-109)

På bakgrunn av dette og to kliniske eksempler, utvikler Meltzer (sst.) i dette kapitlet en ide om forholdet mellom drømmens bilder og språk, som jeg ikke her vil gå nærmere inn i. I stedet vil jeg se kort på hvordan han holder tak i utfordringen fra Wittgenstein.

Kapittel sju i *Studies in extended metapsychology* (Meltzer, 1986a, ss. 75-82), innledes med følgende setning: "Psycho-analysis has been left a rich legacy by Ludwig Wittgenstein which, as yet, has scarcely been investigated, let alone exploited." (sst., s. 75) Som vi har sett er det flere sider ved Wittgensteins filosofi Meltzer mener at psykoanalysen bør interessere seg for. I dette kapitlet undersøker han særlig temaene språkets grenser og forholdet mellom språk og oppriktighet. Vi kan spørre oss: Hvor går grensen mellom det å si noe og det å gjøre noe? Vil ikke visse former for tale være handling? Jo visst, det hadde allerede John Austin vist på 40-tallet med sin talehandlingsteori<sup>122</sup>. Men det er forskjell på talehandlinger – mens noen slike respekterer det tiltalte individets integritet, har andre karakter av voldshandlinger. Hvordan kan vi skille disse? Og kan ikke nettopp utviklingen av evnen til å finne ord for følelsetilstander hjelpe oss til å unngå handlinger som har preg av vold eller grensekrenkelser? Det må i tilfelle fordre at man utvikler en måte å anvende ord på som gjør ordene til bærere av et dypt personlig innhold, det holder ikke med et papegøyespråk.

I nær tilknytning til disse spørsmålene finner vi overveielser rundt det at det talte og skrevne ord ofte sier mye om taleren eller skribenten; gjennom måten vi anvender ord på røper vi hele tiden noe om hvem vi er – samtidig som vi forsøker å skjule oss. Det er dette som dyktige dramatikere så mesterlig får frem, det at et menneskes karakter viser seg gjennom måten det uttrykker seg på. Tenk for eksempel på den alltid veltalende, men glatte Claudius, Hamlets onkel og stefar, hvis første ord i stykket er *though*; selv om (*Hamlet*, 1.2.1) Og er det ikke først når vi er oppriktige at språket vårt blir vitalt og vakkert, ikke kun pent eller imponerende? Meltzer (1984) undersøker slike spørsmål som dette ved hjelp av to kliniske eksempler, og peker på en parallell mellom Wittgensteins og sitt eget syn:

<sup>122</sup> Meltzer trekker ikke inn Austin her.

Wittgenstein puts it simply (P.I., p. 507): “I am not merely saying this, I mean something by it. When we consider what is going on in us when we *mean* (and don’t merely say) words, it seems to us as if there were something coupled to these words which otherwise would run idle. As if they, so to speak, connected with something in us”. In his later work, in revulsion against his earlier attempt in the *Tractatus* to limit meaningful utterances to the scientific molecular statements that could be resolved into atomic ones, he has invented a new and purely descriptive method for investigating the multiplicity of “language games” each of which derives its meaningfulness from its context, the human situation, and can be taken as a “form of life” without the necessity of establishing its relative value to other “games”. The requirement of precision is replaced by satisfaction with differentiations that are adequate to their context, regardless of vagueness, and similarities that are composed of linkages of a multiple, “family resemblance” sort. It is in this two-fold use of “meaning” (meaningful-meaningless and meaning it-saying it) that he seems to search out the boundary between what can be said (what is representable in a language game) and what can only be shown, leaving room for the movement of this boundary through the invention of new language games. He has, in contrast to his earlier days, become clear that the structure of language is only a game by means of which man seeks to overcome his solipsistic position in the world, his alienation from other human beings and his ignorance of nature. (ss. 79-80)

Meltzer har i Wittgenstein funnet en språkfilosof som ikke ser språkbruken isolert fra de menneskelige situasjoner<sup>123</sup>. Wittgenstein undrer seg hvilket forhold det er mellom vår oppriktighet og hvordan vi uttrykker oss i ord. Han foreslår at når vi sier noe og virkelig mener det, da er det kontakt mellom ordene og ”noe inne i oss”. Og her ser vi at han har noe viktig til felles med Meltzer og Bion, som førstnevnte påpeker i fortsettelsen av dette sitatet:

In pursuing the problems that Wittgenstein has set us and in trying to adapt them to the things that the psycho-analytical method can reasonably hope to investigate, I have in recent years directed my attention to this “something in us” to which our words are connected when we are able to “mean” what we say. Like Wittgenstein (I think) I have concluded (unlike Freud, I believe, but certainly like Bion) that feelings are the heart of the matter. The authenticity with which we are able to entertain the emotions sets a limit to the sincerity with which we can express them, either by saying or showing. This extends to the whole range of our experiences and communications, from the passionate “I love you” to the trivial “Rather cold today”, from the embrace to the handshake, from awe at thunder to the irritation that the tap is dripping. (sst., s. 80)

I slutten av dette kapitlet berører Meltzer noen mulige klinisk-tekniske konsekvenser av de refleksjonene om språk og oppriktighet han har ført i marken. Selv om dette faller noe utenfor temaet for dette avsnittet, vil jeg se kort på det.

Han spør seg først om ikke en følge av disse overveielsene må være at analytiker i en viss forstand må skape et nytt språk for hver ny pasient, eller i det minste nye språkspill.

Is there a problem here regarding the limits of the analytical method itself? Is the analyst forced, by the strictures of the method, to invent a new “language game” with each patient? What role does the analyst’s poetic capacity to express feelings in words play in his interpretive and non-interpretive function? (sst., s. 81)

Om det er slik at det kreves oppriktighet av analytiker, at analytiker må tale fra et sted i seg selv der han virkelig har arbeidet med å forstå de følelsene og tankene som er i omløp i feltet mellom ham

<sup>123</sup> Ja, og kan vi ikke her like godt bruke Husserls begrep om en livsverden, og dermed foreslå et dypt slektskap mellom den sene Wittgenstein og deler av fenomenologien?

og analysanden, vil ikke dette også medføre at han må utvikle et eget slags språk for hver enkelt analyse?

Psykoanalysen har ofte blitt kritisert for å anvende seg av ord der det kanskje hadde vært like relevant å bevege seg, spille musikk eller ta i bruk andre ikke-verbale uttrykksformer. Hvordan møter psykoanalysen denne kritikken? Meltzer (sst.) kommer inn på dette, og uten at han avviser andre terapiformers anvendelse av tilganger som skiller seg fra psykoanalysens, peker han på hvorfor det nettopp kan innebære fordeler ved de begrensningene som ligger både i klare rammer og i det at man må bruke ord:

I would stress in the context of this paper that one element in this is to be found in the exercise of the analyst's capacity not only to observe but to render into language new constellations and nuances of emotionality in himself which hopefully gives some clue to the patient's state of mind. (...) It is one of the reasons that we should, if we wish to preserve and extend the technical line of development initiated by Freud, be so reluctant to adopt technical procedures which step outside the boundary of verbal communication. This does not require us to sit in judgement on others whose interests move in other directions. (s. 81)

Det at man er fratatt handlingens muligheter, legger til rette for at man i stedet må observere, kjenne etter, vente, forsøke å forstå, tenke, og i tidens fylde, prøve å finne ord for det som foregår, ord som kanskje virker nettopp fordi de er frukter av dette mentale strevet og dermed "skreddersydde":

In the sense implied above, the analyst can be said to invent a new 'language game' with each patient, and indeed this may in fact play an important role in the creation of the sense of exclusive confidentiality which so strengthens the feeling of uniqueness in the relationship and helps it to move into the depressive position, passing beyond the realm of part-object relations. In the case of Mrs. D, for instance, one of the factors that helped her to overcome her persecutory anxiety about the analysis being overheard by other people in the rooms of the adjoining houses was the slow realisation that they would never be able to comprehend the "meaning" of what was being said, so idiosyncratic was it and so dependent upon its unique historical context. Would this not be in keeping with the essentials of the Wittgensteinian idea of a "language game", unique to its own context and unintelligible to others outside the setting? (sst., ss. 81-82)

Analytiker må finne ord som er født ut av situasjonen med nettopp denne pasienten, og først når analytiker gjennom motoverføringsarbeidet har kjent en dyp identifikasjon med pasienten, kan ordene få mening, vekt og fylde. Den amerikanske psykoanalytikeren Thomas Ogden (2005, s. 10) sier i grunnen mye av det samme idet han filosoferer over hvordan det ville være for en av hans pasienter å være flue på veggen når han arbeidet med noen andre; han ville simpelthen se en litt annen analytiker i aksjon – en som fremsto noe annerledes og som snakket på en annen måte enn den personen han var blitt kjent med – fordi det dreier seg om en respons til det unike ved den andre analysanden. Hvert analytiske par er unikt:

The analytic relationship is unique. (...) Feeling known in the analytic relationship is not so much a feeling of being understood as it is a feeling that the analyst knows *who one is*. This is communicated in part through the analyst's speaking to the patient in such a way that what he says and the way he says it could have been spoken by no other analyst to no other patient. (Ogden, 2005, s. 10)

Dette kan også sies å representere et estetisk synssett; nemlig at ordenes form og karakter, setningenes tempo og rytme, talens klang og melodi står i forhold til noe dypt personlig og indre hos analytiker som et svar på noe i analysanden.

Dette kan passende danne en overgang til det neste kapitlet, som skal handle om den estetiske konflikten. For vi har allerede i dette kapitlet hatt mangt et streiftog inn i en dimensjon som må betegnes som estetisk. Ja, kan ikke drømmen sies å være prototypen på et estetisk objekt?

Meltzer (1984) skriver i *Dream-life*:

Clearly I am trying to formulate an aesthetic theory of dreams against the philosophical background outlined above and on the foundation of that line of psycho-analytical thought, presented in *The Kleinian Development*, that envisages a progression in model-of-the-mind from Freud through Klein to Bion. This word 'aesthetic' may come as a surprise to and be mistaken as an aspiration towards framing a theory which has beauty in its integration. That is not my aim; I mean to outline a theory about dreams that takes the view that they are essentially the function of the mind that deals with our aesthetic experience of the world where "beauty is truth, truth beauty". Melanie Klein's description of development in terms of an original paranoid-schizoid position giving way gradually to a depressive orientation is not one that has been borne out by infant observation, psycho-analytic therapy or the studies with autistic children. Rather these studies suggest strongly that emotional experience is essentially aesthetic and that the processes of the paranoid-schizoid position are instituted, from splitting-and-idealization onwards, by the urge to defend against the pains of the aesthetic experience of the beauty of the world, a world at first bounded by the mother's mind and body. (s. 29)

Selve den forståelse av sinnet som jeg har presentert i dette kapitlet, kan sies å tilordnes en slik estetisk synsmåte: Fokuset ligger på det inntrykket verden gjør idet den presser seg mot det gryende sinn; hvordan denne voldsomme påvirkningen skaper en respons hos subjektet; en respons av betydningsdannelser i form av symboler som må beskrives i estetiske kategorier.

### Kapittel 3. Den estetiske konflikten

Skjønnheten er gåtefull. Hva er det ved et ansikt, en kropp, en melodi eller et landskap som gjør det vakkert? Det kan vi ikke si. Hva er det ved et bilde, en skulptur, en rose, en vin eller en enkel bevegelse som virker så betagende på oss? Vi vet det ikke. Vi undres. Selv om vi kanskje aldri finner svaret, slutter vi ikke å lete. Skjønnheten er utgrunnelig.

Det er som om Meltzer med sin estetiske konflikt på en og samme gang både overrasker oss og peker på noe opplagt, noe vi kjenner igjen. Det *er* et overraskende perspektiv å si at skjønnheten er vanskelig og konfliktfylt for oss – hvorfor skulle den være det? Det *er* uvant å tenke at *den* utgjør en viktig, ja, sentral, del av de utviklingsmessige utfordringer. Det *er* overrumplende når Meltzer hevder at hans oppdagelse av hvor avgjørende det estetiske er hva angår sinnets modning, ikke minst ble tydelig for ham i arbeid med pasienter med autisme og schizofreni. Samtidig vil mange kjenne seg igjen i det gåtefulle og utgrunnelige ved skjønnhetens vesen, og det at den er så viktig for oss.



Nå handler ikke Meltzers estetiske konflikt kun om skjønnhet, i hvert fall ikke skjønnhet i snever forstand. Som allerede nevnt i del 3, mener jeg at den blant annet innehar en etisk komponent. Og jeg antydte i forrige kapittel – og ønsker å tydeliggjøre i dette kapitlet – at det estetiske hos Meltzer er nært knyttet til det som har med *mening* å gjøre. Det dreier seg om mening i en helt annen forstand enn når vi for eksempel snakker om å ha meninger eller oppfatninger om ting, eller mening forstått som et frittstående *objekt*, en slags bestand vi kan hente ut fra en bok, et arkiv eller en avis; noe som kan bestilles. Det er snarere tale om den formen for mening som kun kan oppstå gjennom det enkelte menneskes helt egenartede møte med sin omverden, når dette mennesket gjennom å gjøre seg erfaringer, via et mentalt arbeid, svarer på den appellen som utgår fra dets omgivelser; vår respons på livets tiltale.

For egen del har jeg ennå friskt i minne da jeg ør i hodet tumlet ut av studentsenteret på Nygårdshøyden i Bergen etter å ha sett Andrej Tarkovskijs film *Stalker* for første gang. Jeg mumlet noe for meg selv om en skjønnhet som også er sannhet – eller var det omvendt? Dette var lenge før jeg hadde lest Meltzer og hans hyppig gjentatte sitering av John Keats' diktum *beauty is truth, truth beauty*. Det var lenge før jeg for alvor oppdaget Platon. Men jeg hadde nok hørt Dostojevskijs utsagn om at "skjønnheten skal redde verden". Kanskje risikerer man å bli latterliggjort med en slik uttalelse, og kanskje antyder denne reaksjonen at skjønnheten *er* vanskelig for oss.

### *To betenknninger angående metode*

Begrepet den estetiske konflikt er kanskje Meltzers mest originale og verdifulle bidrag. Samtidig er det vanskelig helt presist å innkretse hva det inneholder: Hva er den estetiske konflikten? Hans-Jørgen Schanz (2007) har en interessant betraktning om dette i sin bok om Hannah Arendt. Han hevder at samtidig som begrepet *natalitet* er helt sentralt i hennes forfatterskap, finnes det bare tre sitater der hun eksplisitt omtaler og utdyper hva det innebærer. Schanz (sst.) sier om dette:

Det er ganske bemerkelsesverdigt, at vi på den ene siden har et *dictum* eller en påstand, der er helt avgjørende, og på den anden side stort sett ikke møder nogen forklaring endsige uddybning.

Måske er det ikke så sjeldent, som det tager sig ud ved første iakttagelse – for en dyb tænkning er faktisk ikke ret ofte eksplisit omkring den bærende idé. Det har noget at gøre med, at tænkningen støder på noget, som den ikke kan komme verken fri af eller bag om. (ss. 59-60)

Nå finner vi en del sitater hos Meltzer om den estetiske konflikten der han er ganske tydelig på hvordan han forstår dette fenomenet – jeg kommer snart til mange av disse, men jeg tror likevel denne betenkningen fra Schanz er nyttig å ha med seg: Jeg har hele veien en fornemmelse når jeg leser disse sitatene av Meltzer, at de er mer antydninger og peilepunkter enn forsøk på å si *det hele*. Det er alltid noe mer, regningen går aldri opp. En sentral del av den estetiske konflikten består simpelthen i det faktum at den omhandler fenomener som ikke lar seg fange i ord.

En annen betenkning – kanskje mer en innvending – mot metoden med å sakse lange sitater, er selvfølgelig at tekststedene rives ut av sin kontekst. Det er litt som å presentere det andre hovedtemaet i den langsomme tredjesatsen fra Beethovens niende symfoni isolert; man kan nok merke skjønnheten i musikken, men tatt ut av sin sammenheng mister man opplevelsen av hvordan en bevegelse langt bortefra med ett er kommet helt nær; en voldsom og barsk ømhet. Dette er et problem jeg ikke har klart å løse. Det gir lite mening å sitere en hel bok, men jeg vil minne om dette; selv lange og mange sitater er *fragmenter løsrevet fra verket*. Ikke minst rammer dette Meltzers mange kliniske eksempler som utgjør den største delen av tekstmassen, dem har jeg stort sett valgt å utelate.

Med disse refleksjonene som bakgrunn, vil jeg nå gå tett på mange av de tekststedene der Meltzer eksplisitt omtaler den estetiske konflikten.

### *Hva er den estetiske konflikten? Innledende orientering*

Det første kapitlet i *The apprehension of beauty* (Meltzer & Williams, 1988), hvis tittel er den samme som bokens, stammer fra 1973 og ble opprinnelig publisert i *Contemporary Psychoanalysis*, et tidsskrift som springer ut av den interpersonlige tradisjonen i USA. Temaet har altså opptatt Meltzer i mange år allerede før han sammen med stedatteren Meg Harris Williams vier det en egen bok. Selv om ansatsene til en estetisk synsmåte kan skimtes tidlig i forfatterskapet, er det først i denne boken fra 1988 at det trer tydelig frem og gis en klar formulering.

Jeg vil starte med et sitat som jeg deler opp og kommenterer på underveis. Dette sitatet omhandler, etter det jeg kan se, i svært fortettet form de viktigste elementene i den estetiske konflikten. Jeg vil i avsnittene som følger etter dette se nærmere på hvert av disse elementene for seg, og legge til nye sitater som utdyper poengene.

Slik beskriver han hvordan babyen ser opp på mors ansikt og her møter den estetiske konflikten for første gang og i sin mest pregnante form – uttrykket *ordinary beautiful devoted mother* spiller på Winnicott:

The ordinary beautiful devoted mother presents to her ordinary beautiful baby a complex object of overwhelming interest, both sensual and infra-sensual. Her outward beauty, concentrated as it must be in her breast and her face, complicated in each case by her nipples and her eyes, bombards him with an emotional experience of a passionate quality, the result of his being able to see these objects as 'beautiful'. (ss. 21-22)

Meltzers beskrivelse får oss til å undre; hva er det egentlig ved et bryst og et ansikt som er så fortryllende? I hva består skjønnheten? Skjønnheten er et mysterium! Og den har en overveldende virkning på oss; *den vekker en interesse av lidenskapelig natur*. Den er igangsetter av en søken etter svar. Men Meltzer (sst.) spør seg også om det er noe ved skjønnhetens vesen som, likeså mye som å fascinere og tiltrekke, skremmer oss, får oss til å lukke øynene, vende hodet til siden, ta noen steg tilbake? Det blir for mye.

Hva er i gjære her, hvorfor slår vi blikket ned? Meltzer (sst.) fortsetter:

But the *meaning* of his mother's behaviour, of the appearance and disappearance of the breast and the light in her eyes, of a face over which emotions pass like the shadows of clouds over the landscape, *are unknown to him*. He has, after all, come into a strange country where he knows neither the language nor the customary non-verbal cues and communications. The mother is enigmatic to him; she wears the Gioconda smile [Mona Lisa] most of the time, and the music of her voice keeps shifting from major to minor key. Like 'K' (Kafka's, not Bion's), he must wait for decisions from the 'castle' of his mother's inner world. He is naturally on guard against unbridled optimism and trust, for has he not already had one dubious experience at her hands, from which he either escaped or was expelled – or perhaps he, rather than his mother, was 'delivered' from the danger! [Ordspill på det engelske ordet *deliver* som både kan ha betydningen å føde og å bli befridd.] (s. 22, mine kommentarer i klammeparentes og min kursivering)

*Meningen* er ukjent for ham. Det er noe her i forholdet mellom utsiden og innsiden: På hvilken måte samsvarer det ytre, som han kan se, med det indre, som han ikke kan se? Hvilken forbindelse er det mellom det han kan se, kjenne på, smake og høre – det sansbare – og morens følelser og tanker; hennes sinn? Kan han stole på at det han sanser av morens bryst og smilet i hennes ansikt, lyden av hennes stemme, sødmen i melken og den myke, varme huden; at alt dette taler sant om morens følelser, hennes kjærlighet for ham, det hennes innside skjuler? Meltzer (sst.) fortsetter:

Even at the moments of most satisfactory communication, nipple in mouth, she gives an ambiguous message, for although she takes the gnawing away from inside she gives a bursting thing which he must expel himself. Truly she giveth and she taketh away, both of good and bad things. He cannot tell whether she is Beatrice or his Belle Dame Sans Merci [spiller på Dante og Keats]. *This is the aesthetic conflict, which can be most precisely stated in terms of the aesthetic impact of the outside of the 'beautiful' mother, available to the senses, and the enigmatic inside which must be construed by creative imagination.* Everything in art and literature, every analysis, testifies to its perseverance through life. But what is its role in development and in the structure of psychopathology? For it is the human condition. What man knows the heart of his beloved, or his child, or his analysand, as well as he knows the heart of his enemy? (s. 22, min kommentar i klammeparentes og min kursivering)

*Kjærligheten, begjæret eller hatet hos dem vi bryr oss om kan aldri bli erkjent direkte, men må fortolkes ved hjelp av vår forestillingsevne - via det sansbare.* De viktigste tingene i livet kan ikke bevises, kan ikke fastslås med sikkerhet, kan ikke håndteres på en instrumentell måte. Dette stiller oss en utfordring som handler om å kunne tåle usikkerhet, holde ut det gåtefulle, vente på svar fra vår egen innside, fra vår egen fantasi eller forestillingsevne.

Vi ser at disse formuleringene har dype røtter hos Klein og Bion; det er som om Meltzer gjør for Bions verk noe av det samme som Bion gjorde for Klein: Han gjør det implisitte eksplisitt. Blant annet ser vi tydeligere hvorfor drømmens symboldannelse blir så sentral hos disse forfatterne; vi må gå veien om de ytre sansbare former for å tenke om og kommunisere om mentale fenomener som kjærlighet og hat – selv den flyktige drømmen eier en materialitet, selv musikken har en form for stofflighet. Og vi aner hvorfor Bion ble så opptatt av Keats' utsagn om en *negative capability*: Å nærme seg disse mentale realitetene fordrer en slags evne til tålmodig å vente inntil noe i sinnet makter å forstå og bearbeide dem slik at de kan erfares og deles. Dette forutsetter at det foreligger en relasjon til et godt indre objekt – det Klein kalte det gode bryst – som kan utføre den kreative tenkingen for oss. Vi har ikke styringen over dette forløpet, og vi har ingen garantier.

Dette er vanskelig for oss, det innebærer en estetisk *konflikt*.

La meg nå, etter denne første orienteringen og oversikten, prøve å sortere ut litt ulike elementer i den estetiske konflikten og behandle dem hver for seg.

### *Elementer i den estetiske konflikten 1: Forgjengelighetens og sorgens vilkår som betingelse for skjønnet*

I det tidligere nevnte første kapitlet i *The apprehension of beauty* (Meltzer & Williams, 1988) fra 1973, gir Meltzer et klinisk eksempel med en middelaldrende mann som nærmer seg avslutningen på en vellykket analyse der han blant annet har bearbeidet sorgen over farens tidlige død. Han drømmer at *han kjører i sin nye bil og får øye på en skallet mann som ligger langs veikanten. Det er redselsfullt for ham å oppdage at det stikker frem en bjørkegrein med gulnede blader fra*

*brystkassen hans. Han stiger ut av bilen for å komme den skadede mannen til unnsetning. Han vil prøve å trekke ut greina, men mannen ber ham overraskende om å få tak i dr. S før han foretar seg noe mer, slik at de kan finne ut hvor greina kommer fra.*

Dr. S er åpenbart Hanna Segal, hvis artikkel om estetikk og psykoanalyse denne pasienten kjente til. Mannen med greina gir assosiasjoner til pasientens far, som døde tidlig, og til analytikerens (som er skallet), som han snart skal ta avskjed med.

Det er som om denne drømmen gir Meltzer et første utkast til den estetiske konflikten. I stedet for raskt å skride til en handling som situasjonen nærmest synes å foreskrive uten at det kreves tenking; å trekke ut greina, er det noe inne i drømmeren selv som ansporer ham til å gi seg tid til å tenke og kjenne etter i stedet; prøve å ta inn over seg det som har skjedd. I denne tidlige formuleringen – om jeg leser ham rett – ligger vekten mest på at det å nærme seg skjønnheten i verden, samtidig innebærer å forholde seg til alle tings forgjengelighet, til tap og sorg. Å knytte seg til noen, å elske noen, betyr også uvilkårlig å miste. Blomster i plast minner oss om at de virkelige blomsternes skjønnhet er uomgjengelig knyttet til deres korte blomstring. Dette er nettopp et sentralt poeng i Segals berømte artikler fra 1952 og 1957, som omhandler sammenhengen mellom den depressive posisjon – med dens erkjennelse av tapets og sorgens vilkår – som betingelse for muligheten til å gjøre seg estetiske erfaringer. Dette har jeg drøftet nærmere i Stokkeland 2003b, ss. 125-127.

Men senere flytter Meltzer fokuset fra det forgjengelige ved de estetiske erfaringer, det at alt må forgå, til det gåtefulle. Selv om sorgens og tapets vilkår utgjør et element i den estetiske konflikten, er det ikke her Meltzer legger hovedvekten. Det er snarere den gåtefulle innsiden som utgjør kjernen:

### *Elementer i den estetiske konflikten 2: Den gåtefulle innsiden*

I et foredrag fra 1984 er det nettopp kontrasten mellom den sansbare utsiden og den gåtefulle innsiden – som bare kan anes gjennom forestillingsevnen – som han stiller skarpt på. Dette blir presist uttrykt i babyens uuttalte spørsmål: "Is it beautiful inside?" (Meltzer, 2004a, s. 150). I et foredrag seks år senere utdypes dette:

We formulate it thus: when the baby opens its eyes to the beauty of the world represented by its mother, it has a passionate experience of hate, love, and the desire to know the inside of this object which externally is so beautiful (as Melanie Klein has already said). Then its conflict is not only between hate and love, but also between what is observable, between the exterior of the mother (observable) and the interior of the mother (not observable), marking the prototype of doubt about the sincerity of the other person in these terms: are the exterior and the interior really comparable or not? (Meltzer, 2004b, s. 217)

La meg anføre et eksempel fra popmusikkens verden for å prøve å illustrere dette poenget: Du lytter ivrig til den nye plata til en artist som tidligere har gitt deg minneverdige opplevelser. Du lurar på hvorfor den forventede virkningen uteblir; du kjenner ingen varme i magen, ingen ørhet i hodet, ingen minner presser seg på – *the thrill is gone!* Men hvorfor? Stemmen er da like vakker, melodiene har det samme preget, gitaren sitter som den skal, rytmene er velkjente – hva er det som mangler? Det er som om utsiden – her; lydene, melodiene, klangbildet osv. – ikke har noen innside, eller at innsiden er kraftløs og tom. Kanskje er artisten selv like i villrede som deg; hvorfor funker det ikke, jeg gjorde jo alt rett? Men *følelsen* sier noe annet; dette er sjelløst. Her er det som om utsiden utgir seg for å være noe annet enn det innsiden rommer, det ytre samsvarer ikke med det indre.

Det er altså i følge Meltzer ikke alle tings forgjengelighet, at alt vakkert må forgå, som utgjør det vanskeligste, men snarere noe som utspiller seg på nuets nålespiss og som har å gjøre med at vi aldri kan få helt sikkert å vite om hva som skjuler seg på innsiden:

The tragic element in the aesthetic experience resides, not in the transience, but in the enigmatic quality of the object: 'Joy, whose hand is ever at his lips/ Bidding adieu.' Is it a truthful object that is always reminding the lover of the transience, or a tantalising one, like La Belle Dame? The aesthetic conflict is different from the romantic agony in this respect: that its central experience of pain resides in the uncertainty, tending towards distrust, verging of suspicion. The lover is naked as Othello to the whisperings of Iago, but is rescued by the quest for knowledge, the K-link, the desire to know rather than to possess the object of desire. The K-link points to the value of the desire as itself the stimulus to knowledge, not merely as a yearning for gratification and control over the object. *Desire makes it possible, even essential, to give the object its freedom.* (Meltzer & Williams, 1988, s. 27)

Det er altså ikke det at objektets skjønnhet viser oss alle tings forgjengelighet som er det vanskeligste, men det ikke å vite hva innsiden skjuler, at objektets følelser og tanker ikke er direkte tilgjengelig for oss. Dette gjør oss sårbare:

### *Elementer i den estetiske konflikten 3: Skjønnheten og den gåtefulle innsiden gjør oss sårbare og blir opphav til to ulike måter å søke erkjennelse på*

I sitatet over viser Meltzer hvordan usikkerheten om hvorvidt innsiden samsvarer med utsiden, gjør oss sårbare; sårbare for tvil og anfektelser, sårbare for mistanker, sårbare på en måte som kan bidra til at håpet og tilliten svekkes. Og det er her Bions K og betydningen av å skille ulike former for utforskning av objektet blir så avgjørende, i følge Meltzer: Den gode erkjennelsestørsten, det Meltzer her også kaller begjær, *desire*, respekterer objektets integritet. Denne måten å finne ut hva den andres innside skjuler, søker ikke først og fremst tilfredsstillelse, og den innebærer ikke forsøk på å kontrollere objektet. Dette begjæret, denne K, denne respektfulle formen for utforskning, har som betingelse at objektet gis sin frihet.

Men det finnes altså en annen måte, der man utforsker objektet ved å trenge seg inn i og forsøke å kontrollere det. Denne veien har et tragisk utfall, idet relasjonen til objektet, og følgelig det som objektet kan gi en, blir ødelagt. Dette utdypes i et senere avsnitt, men frem for alt i det neste kapitlet, som handler om klaustrum.

La meg her skyte inn et eksempel fra filmens verden som en illustrasjon. I Wim Wenders' *Paris, Texas* frykter den mannlige hovedpersonen, spilt av Harry Dean Stanton, at kona, spilt av Nastassia Kinski, er ham utro. Han fester en kubjelle til den ene ankelen hennes slik at han vil våkne om hun prøver å forlate campingvogna etter at han har sovnet om kvelden. Hun stapper en ullsokk opp i bjella, og stikker av gårde uten at han hører en lyd. Men hva så om teknikken var mer avansert? Wenders viser med denne fortellingen at det ikke er den kubjelle i verden som kan gi oss råderett over den andres kjærlighet; denne kan bare gis fritt.

Jeg vil om litt utdype poenget med at vilkåret for å kunne ta imot er at objektet/objektene må gis frihet, det er sentralt i Meltzers forfatterskap og i avhandlingen. Men først vil jeg se på noe annet som berøres i dette fortattede sitatet; nemlig at den gåtefulle innsiden blir en ansporing til interesse og utforskning.

*Elementer i den estetiske konflikten 4: Skjønnheten og den gåtefulle innsiden bidrar til å vekke interesse og igangsette utvikling henimot symboldannelse*

Det at vi ikke kan vite hva som er på innsiden, hva mors hjerte huser, det innebærer ikke bare en utfordring og en konflikt – som kan ha sine mange ulykkelige løsninger, det bidrar også til å vekke interesse og erkjennelsestørst; det er en veldig ansporing i utviklingen av sinnet. Ja, kanskje er det selve motoren i psykens modningsprosesser<sup>124</sup>.

Meltzer (1986a) beskriver dette incitamentet til utforskning bl.a. i sitatet som følger under, fra *Studies in extended metapsychology*, der viktige sider ved den estetiske konflikten allerede er beskrevet. Jeg har valgt å ta med et lengre utsnitt som gir en variasjon over den formuleringen av den estetiske konflikten som vi nettopp har sett på. Sitatet knytter dessuten an til en kritikk av Klein som vi kort har berørt tidligere, der hun i følge Meltzer ikke skiller mellom på den ene siden en voldelig, inntrengende form for utforskning av objektets innside, og på den andre siden en sunnere utforming av erkjennelsestørsten preget av nysgjerrig interesse og respekt for objektets integritet. Han berører i dette sitatet også hvordan psykoanalysen har neglisjert betydningen av verdens estetiske påvirkning på barnets sinn og utvikling, og i tråd med dette tradisjonelt hatt fokus på objektets fravær, og dermed ikke hatt godt nok blick for det vanskelige, fascinerende og interessevekkende ved dets nærvær. Dette med nærværet utdypes i neste avsnitt.

The aesthetic impact of the world on the baby has been largely neglected in psycho-analytical concepts of development. For psycho-analytical material and infant observation declare, as do the poets, that the 'aesthetic conflict' in the presence of the object is primary over the conflicts of separation, deprivation and frustration to which so much thought has been devoted. The beauty of the world and its epitomisation in the figure of the mother, the breast, the face, envelops the baby but brings in its train the most acute pain of uncertainty in the three-dimensional area. To what degree does the beauty of the exterior of the object correspond to the interior, its feelings, intentions, durability? In a word, is it a 'truthful' object? "Are you honest?" plagues Hamlet regarding Ophelia-Gertrude, great thinking baby that he is, not unlike our Henri.

This view, that differentiates active and passive attention, 'penetration of' from 'envelopment by' the object, also draws a sharp line between intrusive curiosity and thirst for knowledge. It rectifies a serious error in Melanie Klein's earlier work, drawn largely from experiences with psychotic children and only partly corrected in the *Narrative of a Child Analysis*, in which she took the view that the "epistemophilic instinct" was driven by sadism towards the contents of the mother's body. That intrusive curiosity which seeks the faults and defects of the object, stands in marked contrast to the awe and wonder at the beauty of the world which seeks to know and be known by the object. This distinction, which seems so often to separate science from art, holds more correctly for the difference between pornography and art on the one hand, and between Promethean and inspired science on the other. (...) The hidden interior of the object, like the absent object, is a powerful stimulus to thought, perhaps the more powerful of the two, being in its nature far more passionate than anxious. While the anxieties engendered by the absence of the object tend to arouse violence in the service of domination and control of the object, the passion connected with the hidden interior of the aesthetic object promotes love-making, invites exploration. (Meltzer, 1986a, ss. 182-183)

<sup>124</sup> Her mener jeg vi hos Meltzer finner en klar parallell til et annet samtidig, betydelig psykoanalytisk forfatterskap, nemlig Jean Laplanche. Laplanche (1997, 1999) hevder med sin generelle forførelsesteori at det gåtefulle budskapet om seksualitet til babyen fra morens ubevisste, blir drivkraften for sinnets vekst.

Meltzer etablerer her altså en tydelig distinksjon mellom to ulike former for kunnskapstørst, der den ene formen er drevet av angst, søker feil ved objektet og trenger seg sadistisk inn uten omtanke for den andre. Den andre formen stammer derimot fra beundringen og ærefrykten over verdens og objektets skjønnhet. Den drives frem av det lidenskapelige ønsket om å kjenne og bli kjent av den andre. Den første typen vil herske gjennom vold, den andre er en kjærlighetsakt. Kanskje er det kort vei mellom dem? Dette var tema for avsnittet over. Men han peker i fortsettelsen også på hvordan den gåtefulle innsiden er en mektig ansporing til utvikling av tenking, undring og en søken etter å utgrunne verdens skjønnhet og mysterium. Han nevner her Hamlet som et eksempel, det vender jeg om litt tilbake til.

Noen sider senere utdyper Meltzer (sst.) hvordan den estetiske appellen som utgår fra det nærværende objektet bidrar til å sette i gang symboliseringsprosessene, og dermed sinnets utvikling og vekst:

The key resides in the realisation that symbolic function, that natural urge to symbol formation as a peculiarly human activity, is set in motion by the complexity of the emotional experience of the beauty of the world, the aesthetic level. It calls for a total revision of our ideas about the nature of mental pain, shifting it from its epicentre of the experience of the absence of the object of gratification, to a new focus on the incipient disappearance of the object of admiration and awe. (sst., s. 200)

Og igjen:

In the terms of Bion's concept of "catastrophic change" and the impact of the 'new idea' there is no difficulty in establishing what this idea was and the revolution it has wrought in my ways of thinking and working...and also acting in general. The 'new idea' was clearly something like 'in the beginning was the aesthetic object, and the aesthetic object was the breast and the breast was the world'. Of course I am using the word 'breast' as a technical term with only an implication of description, rather than the other way round. (sst., s. 204)

Det er først når vi er i ferd med å ane noe om denne skjønnheten, at det settes i gang prosesser i sinnet som forsøker å forholde seg til den. Dette innebærer et sprang i utviklingen og en voldsom utvidelse fra en begrenset todimensjonal tilgang til virkeligheten der det ikke finnes noen innside, der alt bare er utside og – med Charles Taylors (1985) ord – *brute facts*, fakta som vi forholder oss til på et mekanisk stimulus-respons nivå. Dette i motsetning til arbeidet med å utgrunne betydningen av det som møter oss, en betydning som ikke er fastlagt på noen entydig måte. Når det demrer for oss at vår verden er vakker og skimrende av betydninger, er vi i gang med å forholde oss til fenomenet *mening* og den gåtefulle innsiden:

It seems to me that as long as one has not been startled by the beauty of the object, the question "Is it so beautiful inside?" cannot be raised. According to us this question is the very core of what we mean by "meaning". It seems to me that before having received the impact of the beauty of the object, and thus before having a strong inclination to ask the question "Is the inside beautiful?", we function on the simple and mechanical basis of stimulus/response. Prior to the appearance of the question "But is the inside beautiful?" we do not have anything to think about. (Meltzer, 2004a, s. 150)

Og igjen; dette knytter han videre til Kleins begrep epistemofili – her; ikke i negativ forstand som inntrengning<sup>125</sup> – og hennes beskrivelse av barnets utforskning av morens innside, samt til Bions tenkning om alfafunksjonen og utviklingen av sinnet og personligheten:

<sup>125</sup> Meltzer er ikke helt konsistent her, jf. kritikken som er anført over. Noen steder skriver han som om det hos Klein finnes en positiv, respektfull form for epistemofili.

This question corresponds well to what Melanie Klein called the nature of the epistemophilic drive, which has as its first object the inside of her psyche: what she thinks, feels, her intentions, her history, etc. If we establish a link to Dr. Bion's formulation or construction on the apparatus for thinking, specifically with the alpha function that enables us to think about thoughts, the stimulus for forming thoughts is the impact of the question "But is it beautiful inside?" This question, this need to raise it, will receive a response by the alpha function, the formation of symbols, the thoughts of the dream, etc. (sst., s. 150)

Meltzer knytter på denne måten den estetiske konflikten til Bions viktigste begrep; alfafunksjonen, og viser til kontinuiteten med Bions tenkning. Vi trenger å danne symboler for å tenke om og erfare det som møter oss i verden.

### *Elementer i den estetiske konflikten 5: Det nærværende objektet*

Samtidig som båndet til Bion er tydelig her, peker han på noe nytt som vokser frem i sitt eget verk. Dette nye har å gjøre med at det vi trenger å danne symboler for å tenke om, ikke bare handler om utsattheten i fraværet, men også det overveldende ved *nærværet* – alfafunksjonen er den nye nøkkel/tonart, men også "låsen" er forandret; denne "låsen" handler like mye om nærvær som om fravær:

The "empty" concept of alpha-function is our new key. But the lock that it fits has also shifted; this is the crucial matter. (Meltzer, 1986a, s. 206)

And so these came together: the key of alpha-function and the lock of two-dimensionality; and an apposite metaphor it seemed. The problem area that the key of symbol formation was called into play to open, was the enigma of the inside and the outside of the aesthetic object. Its power to evoke emotionality was only equalled by its ability to generate anxiety, doubt, distrust. While the sensual qualities of the aesthetic object could be apprehended with a degree of confidence, its internal qualities, being infra- or supra-sensual, carried no such comfort. Here observation needed to be coupled with thought and judgement, and judgement depended greatly on its firmness of experience. For it was the matching or disparity of this inside or outside of the object of awe and wonder that its value for good and evil must reside. But the baby's experience of the world is almost nil. How is it to exercise such judgement? It cannot; it can only wait to see what will happen next. (sst., s. 207)

Fordi babyen ikke kan utføre denne bedømmningen av hva innsiden inneholder, må den vente, vente å se hva som skjer, vente på budskap fra sin egen innside – og fra morens hjelp med å bearbeide inntrykkene. Som vi har sett knytter Bion og Meltzer denne ventingen – som er en oppgave for alle mennesker – til poeten Keats' utsagn om Shakespeares spesielle gave i det å kunne utholde usikkerhet, kalt *negative capability*. Det innebærer også en veldig omveltning i sinnet, en *catastrophic change*, å skulle forholde seg til det estetiske objektet – gamle løsninger duger simpelthen ikke (Meltzer & Williams, 1988, ss. 19-20).

Fordi Meltzer forskyver fokuset fra objektets fravær til det konfliktfylte ved dets skjønnhet og nærvær, blir dette estetiske en utfordring som ikke kun er tilordnet en snever gruppe – kunstnerne har alltid arbeidet med dette, men noe som er i sentrum av alle menneskers utviklingshistorie:

We have been misled by confusing the creation of aesthetic objects as the work of rare and evolved genius with the perception of the beauty-of-the-world which Wordsworth asserted was inherent in the "clouds of glory" embodied in the mentality of children and their



availability to the “splendour of the grass”. Had he pursued the problem of the loss of this sensibility rather than accepting the facile explanation, essentially sociological, that “getting and spending we lay waste our powers”, he would have recognised more clearly the nature of the pain that these sensibilities bring in their train. (Meltzer, 1986a, s. 206)

Det mentale arbeidet med de estetiske inntrykkene er ikke noe som kun angår særskilt utvalgte individer; kunstnerne, men noe som alle mennesker forholder seg til i kjernen av de forløpene i sinnet som er utviklende. Meltzer ønsker seg her at Wordsworth ble mer nysgjerrig på hvorfor barnets åpenhet og nysgjerrighet overfor omgivelsene så ofte svekkes ettersom det blir eldre. Han antyder med dette hvilken rolle den estetiske konflikten kan tenkes å spille hva gjelder evnen til å undres over og bergtas av verdens skjønnhet.

Å bli berørt av noe estetisk er også å bli kjent med sider ved seg selv man kanskje ikke visste om. Det kan være både deilig og skremmende. Det bringer oss til mitt neste punkt:

### *Elementer i den estetiske konflikten 6: Å bli kjent på dypet*

Ved å bli bedre kjent med innsiden av objektet, løper man også den risikoen det er at objektet lærer en selv bedre å kjenne. Meltzer (Meltzer & Williams, 1988) beskriver hvordan dette kan innebære en frykt for å bli avslørt, for at ens dypeste egenskaper skal skuffe objektet.

The consequence is unexpected, especially to the beloved person, for one of the terrors of one's love being reciprocated is the grim expectation that deeper knowledge of oneself will inevitably cool the passion of one's beloved. It seems far less likely to the lover that he will be cooled by the discovery, only she. (s. 39)

Men han legger til, oppløftende:

But what produces the (most pleasant) surprise (in the world) is that being in love has an astonishingly ennobling effect on one's character, that is, on one's view of the world and fellow human beings. (sst., s. 39)

Dette vil vel alltid være et vågesprang; er det menneskets mest spennende bevegelse? Selv om jeg ikke har greid å finne så tydelige belegg i Meltzers tekster, ser det for meg ut til at dette er blant de viktigste elementer i den estetiske konflikten; å ta sjansen på at ens kjærlighet blir gjengjeldt – at den som våger å elske, vil bli elsket igjen. Jeg vil i et eget avsnitt under serien om konsekvenser av den estetiske konflikten, se nærmere på et liknende perspektiv. Der skal det handle om viktigheten av at foreldrene svarer på barnets appell om å bli sett, anerkjent og elsket.

I det neste avsnittet utdypes det risikable og uforutsigbare i den estetiske konflikten.

### *Elementer i den estetiske konflikten 7: Skjønnheten og dens påvirkning kan ikke forutsis og kontrolleres*

Meltzer hevder altså at skjønnheten ikke lar seg fange i bestemte kategorier; vurderingen av hva som er vakkert kan ikke operasjonaliseres på noen instrumentell måte. Skjønnheten innehar en uforutsigbarhet som innebærer en utfordring til oss om å tørre å hengi seg, bli engasjert på dypet, stille vår estetiske mottagelighet til rådighet for dets påvirkning. Det estetiske objektet utfordrer oss til å la dets innflytelse virke på seg, og deretter vente tålmodig på at den ubevisste og ikke

kontrollerbare symboldannelsen skal iverksettes slik at vi kan tenke om, bedømme, og ta inn over oss virkningen fra det vi står overfor. Dette er å løpe en risiko, det er å vente i det uvisse der det ikke gis noen garantier:

But even granting that we are all in the same position, looking at the phenomena, with no prophet to gaze at the noumenon or talk directly to God, must we stand helpless before 'de gustibus'? I do not mean that we must find means for debate about aesthetic values. Nothing could be less profitable. But there must be means by which we can learn to defend ourselves against the external, but particularly, the internal, forces that generates the vulgarization of taste. The problem is a very difficult one, for one would like to be able to rely on one's own judgment, to think for oneself, but a little introspective attention quickly reveals how dependent we tend to be on received values. We are slaves to fashion; we do look at the name on the frame before we really expose ourselves to the painting; we do read the critics, much as we despise their tyranny and sycophancy. We do have great difficulty distinguishing price from value, rarity from preciousness, antiquity from artistry. So powerful and subtle are the fears of being out-of-step and so attractive the coziness of snobbery in its myriad forms, that we shrink from the problem. Or else we deceive ourselves by the adolescent technique of equating opposition to fashion with independence of judgement.

There, of course, lies the whole burden of this book: the recognition of the aesthetic conflict. To have aesthetic experiences we must first expose ourselves to ravishment by the external formal qualities of the object. Then we must grapple with our doubts and suspicions about its internal qualities. (sst., ss. 156-157)

Meltzer peker på at det er sterke krefter både utenfor og inne i oss selv som drar oss i retning av å unngå den risikoen det er å stille seg åpen for det estetiske objektets voldsomme og uforutsigbare virkning på oss. Han spør seg hvordan vi kan forsvare oss mot disse kreftene som trekker oss i retning av en vulgariseringsprosess der kunst blir mote, der vi spør etter navnet på kunstneren i stedet for å gå til verket med et åpent sinn, der vi skjeler til kritikerne og folkemeningen i stedet for å gjøre oss opp en mening selv og tørre å stå for den.

Men hva eller hvem er det vi venter på idet vi tar sjansen på å stille oss åpne for innflytelsen fra de estetiske objektene? Det er tema for det neste avsnittet, som handler om de skapende kilder i personligheten og hvordan disse kan få spillerom.

### *Elementer i den estetiske konflikten 8: Selvet er ikke kreativt; The nuptial chamber*

Ingmar Bergman pleide å spørre musikere og komponister som han møtte, om hvor musikken kom fra. Vi kan utvide spørsmålet: Hvor kommer de gode ideene fra? Hvor kommer overskuddet fra? Freden? Om vi legger til side eventuelle teologiske implikasjoner av slike spørsmål og retter oppmerksomheten mot det psykologiske, leder disse formuleringene til et kjernepunkt i Meltzers forfatterskap; nemlig ideen om, nei, vi må si det sterkere; erkjennelsen og erfaringen av at selvet ikke er kreativt. Det er de gode indre objektene som er kreative, som utgjør personlighetens kilde, dens oppkomme av skapende tenkning og overskudd. Vel å merke; under forutsetning av at selvet slipper dem til, tør å hengi seg til deres kreativitet og den risikoen dette vil kjennes som.

Denne måten å se det på stiller deler av Freuds verk på hodet – Meltzer (sst.) spiller i det følgende sitatet på Freuds bilde av personligheten som en hest som ikke lar seg holde i tømme:

Freud's model becomes severely modified: the Ego becomes the horse, shying at every unknown object in its path, always wanting to follow in the way it has gone before; while the unconscious internal objects become the rider directing it relentlessly towards new developmental experiences. How profoundly, accordingly, does our view of the psycho-analytical process change under this model; yet in a way seems to return full circle to Freud's early view of resistance and compulsion to repeat, merely changing the venue of these anti-developmental forces from the repressed unconscious to the conservative conscious mind. (s. 8)

Det er det bevisste sinn som er konservativt, som er en slave under vanens makt; det ubevisste er mindre redd for nye opplevelser som kan gi vekstmuligheter. I denne nye modellen eier det ubevisste sinn og de gode indre objektene en visdom og et overskudd som kommer selvet til gode om det har tillit til å gi seg over, noe som innebærer en risiko.

I et lite kapittel om førsteinntrykk, viser Meltzer (sst., ss. 35-41) hvordan det å møte noen for første gang, det å møte en fremmed, av og til innebærer at vi stiller oss mer åpne for påvirkningen fra dette mennesket enn de vi omgås med til daglig. Da har vi sjansen til å få bedre kontakt med vårt ubevisste sinn som tar inn over seg innflytelsen fra dette møtet og som danner vurderinger av hvem vi står overfor – vurderinger som har et mer rått og nakent preg enn det bevisste sinns, som ofte fester seg mest ved den sosiale fasaden. Meltzer (sst.) sammenligner dette med å se på en tiger i dyreparken, og hvor forskjellig dette vil være om døra til buret sto åpent!

Our daily lives are so hedged about with the landscape of our accustomed milieu that we would not recognize a stranger until he behaved strangely, any more than we would feel frightened of the tiger at the zoo, until we noticed that the cage door had been left open. But, of course, the cage doors are occasionally left open, our own and the other person's. It is in the relatively rare (or is it?) occurrence when we find ourselves looking into other eyes, without the accustomed bars of social privacy, that this 'first sight' impact makes itself felt. (s. 36)

Men kanskje er det ikke bare når vi møter fremmede, eller i de periodene av livet der vi er ekstra sårbare, vare og mottagelige for andre, at vi oppfatter tigeren uten gitter foran:

But these times of nakedness, and in that sense vulnerability to the impact of strangers, do not preclude the possibility that the impact may always be there but pass unnoticed, as we might not notice that the tiger's cage door was open but might dream of it that night. (sst., s. 37)

Ideen her er altså at det ubevisste sinn og det som drømmer i oss hele tiden er mottagelig for denne påvirkningen fra den andre som handler om det som går bak høflighetsfraser og sosiale konvensjoner.

Men, sier Meltzer (sst.), vi verger oss mot å ta inn over oss disse bedømmingene "fra dypet": "... if we had been able to trust the emotion by which the unconscious mind informs us of the impact of the stranger. We do wheedle ourselves out of this impact by second thoughts" (s. 37).

Også her er påvirkningen fra Bion tydelig, jeg minner om de formuleringene jeg drøftet i del 1 om våken drømmetenkning.

Meltzers tenkte svar på Bergmans spørsmål, kunne altså være at musikken ikke kommer fra selvet, men fra de gode indre objektene. Og dess mer disse objektene kan ha karakter av en forening av det mannlige og det kvinnelige – noe som innebærer en god løsning på de ødipale utfordringer i den

psykiske realitet, dess vakrere og rikere vil musikken tone. Selvet er altså ikke kreativt! Å tenke selv er i virkeligheten å overlate tenkingen til et sted inne i oss der de gode indre objektene lever og skaper, et sted som Meltzer (sst.) malende beskriver som *the nuptial chamber*:

This is a succinct reminder that ‘thinking for oneself’ is in fact an internal process of ‘thinking with’ an internal object, in many ways a pedagogic relationship between object and self. The more combined the object, the more creative become the thoughts – that is, the more poetic and idiosyncratic become the new and autonomous symbols, by contrast with the employment of received symbols. (s. 71)

Kanskje kan en slik synsmåte bare gis tilslutning fra en person som selv har erfart det slik, gjennom å ha en god kontakt med sitt eget indre liv. Dette er erkjennelser som hviler på erfaring, det er ikke fenomener som lar seg undersøke fra et tilskuerperspektiv, fra et ”view from nowhere”.

På hvilken måte tenker Meltzer seg at disse gode indre objektene, dette tenkende paret, står i forhold til de faktiske foreldrene, eller de omsorgspersonene som barnet har forholdt seg til i den ytre verden? Når jeg stiller spørsmålet slik, er det for å henlede oppmerksomheten på at de faktiske foreldrene nok har stått modell for og tjent som et utgangspunkt for utformingen av de indre objektene, men sistnevntes karakter og egenskaper stammer også fra andre kilder, er ikke begrenset av de faktiske foreldrenes personlighet. Barnet blir etter hvert åpen for så mange slags inntrykk, påvirkninger som går utover begrensningene hos opphavet:

And the mentality of the parents plays a major role in the field of forces upon which it is played out. But after infancy the parents no longer function as limiting factors to the child’s development, for with the acquisition of mobility and later of language, the finding of other objects in the outside world to carry the transference significance of good objects becomes possible. In this way many qualities can accrue to internal objects which may be lacking in the parents.

In this model of the developmental process, the parents are seen in the role mainly of providing a protected space where the child can have the kinds of experiences of intimate emotional relationships upon which the evolution of the personality depends. While the actual qualities of mind and behaviour of the parental couple appear in the social façade of the child’s personality, mainly through the operation of narcissistic (projective and adhesive) modes of identification, the introjective core develops in a far more mysterious way. As Freud has described, the ‘form’ of internal parental figures may be derived from the outward form of external parents, but the functional qualities and the degree of aesthetic aspect have no such direct reference. Since internal objects at their best represent ideas, in the sense of forms, such as beauty, truth, goodness, justice, generosity, forgiveness, charity, wisdom; their essence is spiritual and bound in the innate preconceptions of the race and its millennial experience. For this reason the child’s trust in parents is a transference phenomenon and subject inevitably to some considerable degree of disillusion. (sst., ss. 62-63)

Mot slutten av dette sitatet er Meltzer på sitt mest platonske. Her ser det ut som om han beskriver en form for eller del av overføringen som ikke er uttrykk for motstand eller gjentakelsestvang; det vil si en begrensende kontaktform. Denne delen av overføringen utgjør derimot en utviklingsbefordrende relasjon, slik jeg leser ham. Videre beskriver han at denne delen av overføringen, som analytiker blir bærer av, ikke er snevert knyttet til analytikers person, men mer til verdier eller ideer. Meltzer (2000b) utdyper disse perspektivene i et senere foredrag:

If it were true that the patient’s transference is to the person of the analyst, it would pretty soon come to a halt. But I am pretty convinced – and this I wrote about in connection with

the aesthetic conflict – that the patient's attachment is not to the person of the analyst but to the internal objects of the analyst. That is, the transference exists on a much more imaginative aesthetic and perhaps even spiritual level than the original description of transference ever encompassed. (s. 61)

Om dette virkelig stemmer, stiller det desto større krav til analytikers takt og omtanke, og det understreker igjen skepsisen til terapeutisk ildhu, *therapeutic zeal*.

Tanken om at det i en psykoanalyse finner sted et møte mellom analysandens og analytikers indre objekter, er etter mitt skjønn original og fascinerende – og den er krevende å gripe. Som vi skal se i et sitat under gjentar han denne tanken også i andre sammenhenger.

Formuleringene her innebærer etter det jeg kan se en delvis ny forståelse av overføringsfenomenet som vil ha praktiske konsekvenser for teknikk. Da jeg ikke har satt meg som mål å gå i dybden på klinisk-tekniske spørsmål i denne avhandlingen, vil jeg i det følgende bare kort antyde noe om hvordan dette berører teknikk, samtidig som temaet med de indre kreative kilder utdypes videre.

Hanna Segal (Quinodoz, 2008, s. 51) nevner i et intervju med Jean-Michel Quinodoz hvordan hun anså Meltzer som sin mest begavede supervisand, og at dette kan være en problematisk posisjon å inneha. Hun kritiserer ham også *en passant* for ikke å skille godt nok mellom foreldrefunksjonene og analytikerfunksjonen. Jeg finner denne strøbemerkningen fra Segal interessant, men savner en utdypning. Jeg vil foreslå at dette henger sammen med det synet på overføring som vi har berørt over her; at analytiker i Meltzers øyne blir bærer av en overføring, en relasjon – ikke så mye til foreldrene eller til sin egen person, som til ideer som representerer gode verdier, det Klein kalte det gode bryst. Dette kan synes å ha en parallell til Michael Balints (1952, 1968) teorier om at analytiker kan tilby en ny sjanse til å oppleve primær kjærlighet, en ny start, samt til Donald Winnicotts (1958, 1965, 1971/1990) beskrivelser av en nødvendig og utviklingsbefordrende regresjon i analytisk arbeid. Står Meltzer på dette punktet nærmere synsmåtene fra den uavhengige gruppen, *the independents*? Det mener jeg at han ikke gjør, selv om det er et naturlig spørsmål å stille seg. Hva skiller i tilfelle hans syn fra Balints og Winnicotts?

Selv om det her kan finnes likheter i tenkningen, mener jeg altså at det også er viktige forskjeller. Når jeg ønsker å se noe nærmere på hva noen av disse forskjellene kan bestå i, er det også som ledd i et svar på Segals kritikk i intervjuet med Quinodoz. Meltzer har flere steder vært eksplisitt på at han anser regresjon i analyse som uheldig, for eksempel i et intervju med James Fisher (1995):

- JF: How would that be connected with regression? Some people talk about encouraging or not encouraging regression in the patient.
- DM: Well, there is nothing that drives a schizophrenic into a regressed state like getting too warm with them. They really cannot tolerate it. It panics them, it confuses them.
- JF: But do you aim to encourage a kind of manageable regression?
- DM: No, I aim at discouraging any sort of regression by holding the patient in a workable contact.
- JF: Could that be seen to be a prime difference of a Kleinian approach?
- DM: I don't know if its Kleinian. It is certainly my feeling that regression constitutes a loss of integration, and a loss of observation, and a loss of capacity to think, and so on. I can't see anything good about regression.
- JF: I think people who would work that way would suggest that it's a kind of reworking process – that the patient gets regressed and relives through a process.
- DM: That's a very Winnicottian view. I think it's dangerous and damaging. It generates omnipotence in the therapist and drives the patient wild. (s. 127)

Samtidig sier han i det samme intervjuet at kjernen i personligheten utgjøres av den barnlige og tillitsfulle avhengigheten til de gode objektene, og at denne tillitsfulle relasjonen spilles ut overfor analytiker – dette kommer vi snart til. Her er det lett å misforstå om man ikke er nøyaktig på detaljene, slik sikkert også Balint og Winnicott har blitt misforstått idet de våget å snakke og skrive om fenomener som jeg vil anta at tallrike analytikere og psykoterapeuter har tenkt om i sitt stille sinn, men ikke turt å snakke høyt om.

Jeg vil sitere videre fra intervjuet med Fisher (sst.) der jeg opplever at Meltzer sier mye interessant om disse problemstillingene:

- JF: Just for a moment can we look at what you call "the infantile sense of identity"? Is that state of mind the core of the personality, that infantile sense of identity or identification?
- DM: In so far as the infantile level apprehends the introjected object as in relation to it, it is a family situation in which you are one of the children. This you experience very much in the analytic situation, where you experience it as externalised in the form of the transference.
- JF: And this again is related to the introjected internal objects?
- DM: That's right, and it's qualities are in relation to these introjected objects and their qualities.
- JF: This would be connected in some way with the perspective that the core of the personality is relational – that is, that you don't talk about a kind of impulse-defined self, a kind of infantile self that is hungry, but it's always hungry for something or someone.
- DM: It is either object-related or it is narcissistic relating.
- JF: But even in the narcissistic relating, it is object relating of a kind.
- DM: That's right, yes, it doesn't apprehend the id and the superego and evaluate itself in those terms, it evaluates itself experientially in terms of relationship. Where the relationship is narcissistic, it apprehends itself as part of a gang of children in opposition to the parents. When it is related to the parents, it experiences the obsessional situation where the parents are separated and are related to separately. Or it relates to them as a combined object and apprehends itself in its dependence and its inferiority to this combined object.
- JF: Then with this sense of identity, this infantile sense of identity, there are certain anxieties.
- DM: Yes. In Freudian terms they would be classified as super-ego anxieties. In Kleinian terms there is also the question of ego-ideal anxieties, which are mainly feelings of dependence, feelings of regret.
- JF: In Kleinian terms, in terms of the paranoid-schizoid position, are those anxieties then primary in terms of the infantile situation?
- DM: Yes. And they are dependent on the qualities of the internal object and the qualities of relationship to them, and that is the core of the personality. (ss. 136-137)

Kvaliteten på relasjonen til de indre objektene utgjør kjernen av personligheten, og denne relasjonen hviler på en tillitsfull, mottagende, takknemlig form for avhengighet. Når Segal (Quinodoz, 2008, s. 51) presiserer at analytiker ikke *er* foreldrene, men står som representanter for dem, mener jeg at hun uttrykker et syn som er på linje med Meltzers i sitatet over. Men hun går ikke like langt, det jeg kan se, som ham i å hevde at analytiker blir bærer av verdier og ideer som han eller hun ikke selv forføyer over. Dette synes å være et originalt bidrag fra Meltzer som fortjener en grundigere undersøkelse.

Intervjuet dreier deretter over til inntrengende former for projektiv identifikasjon og narsissistiske relasjonsmåter – dette er tema for mitt neste kapittel, men tråden med den gode avhengigheten tas opp igjen mot slutten:

- JF: I'd like to end by asking you about what I think is a particularly important, even radical, view about the adult part of the self, the achievement of what one might call an "adult sense of identity". You linked this intimately with introjective identification, in particular introjective identification with the combined object. It suggests that in one way dependence is at the heart of the human experience because in the end we are dependent on our internal objects.
- DM: Quite right. And they are either apprehended on account of their superego functions, or they are apprehended primarily on the basis of their ego-ideal functions. And it is the latter that gives stability to the personality.
- JF: It gives stability because there can be a kind of aspiration.
- DM: That's right, it generates feelings of unworthiness and inferiority, which generates growth and development.
- JF: A particular sense of unworthiness – not the kind of unworthiness that one would get in a paranoid-schizoid state of mind, where there's a kind of hopelessness, but a kind of unworthiness that includes strivings to emulate the object.
- DM: Yes, it grows out of appreciation, gratitude, and recognition that you have been treated according to your needs and not according to your worth. This is the essence of the good parental position – responding to the child's neediness.
- JF: In a way this narcissistic state of mind is an attempt to have arrived, whereas this introjective identification state of mind is recognition that one never arrives, but one is always striving.
- DM: That's right. That one's internal objects are always ahead of you in their development and therefore in a position to teach you – and the growing person is constantly finding new teachers.
- JF: And the growing person may also seek to find a loving partner, a relationship with another that has these qualities of humility, of unworthiness, of striving.
- DM: It seems more than likely.
- JF: It's almost a way of defining the intimate relationship of the adult couple – to be in that state of mind.
- DM: Yes, that there is some sort of reverberation that has to do with relating to one another's internal objects. And it is my view of the transference that the analyst offers a share of his internal objects to his patients, and the transference is to his internal objects.
- JF: Known through the relationship to the analyst?
- DM: Well, experienced, experienced with the analyst as the priest or mouth-piece of these internal objects – not claiming to have these qualities for himself. (sst., ss. 142-144)

Jeg synes dette sitatet er overmåte interessant og har derfor valgt et langt utsnitt. Mye i det siterte er klart, og vil derfor ikke kommenteres ytterligere. Jeg synes det delvis utgjør et svar på Segals kritiske bemerkning som samtidig tar den på alvor: Man kan kanskje komme til å anklage Meltzer for ikke å skille godt nok på det å være foreldre og å være analytiker, om man misforstår eller ikke har godt nok øye for de distinksjonene han trekker her. Det Meltzer sier her mener jeg også kan forstås som en påminning om at foreldrene ikke eier barna, men er gitt det store ansvar og privilegium å skulle tilrettelegge for et trygt rom for intime relasjoner der barnas modning og utvikling kan finne sted. Videre sier han om overføringen at den er rettet mot analytikers indre objekter – *som analytiker ikke selv eier eller kan kontrollere, bare tilby seg å dele*. Denne formuleringen er sinnrik, og den kan lett misforstås. Men jeg tror den er særdeles viktig både hva angår synet på personligheten, og på teknisk-kliniske spørsmål for analytiker. Den mer enn antyder

i hvilken grad mye av det viktige som skjer i en analyse eller en intensiv terapi ikke lar seg kontrollere av det bevisste sinn.

Og nettopp dette siste poenget angår også i høy grad noe av vanskene ved å forsøke å beskrive og avgrense innholdet i den estetiske konflikten gjennom bruk av ord; dette innebærer et paradoks all den tid det fenomenet som undersøkes sannsynligvis er mer kongruent til det Susanne Langer (del 3, s. 184) kaller presentasjonelle former – musikk, poesi, billedkunst – enn skriftens diskursive. Hvordan skal man i skrift formidle noe av det fenomenet som Meltzer kaller *the nuptial chamber*? Det ville i tilfelle ha fordret en poetisk tilnærming som ikke har vært mitt siktemål i denne avhandlingen, som tross alt streber mot det analytiske og diskursive.

La meg derfor på bakgrunn av disse overveielsene ta en liten pust i bakken, og nærme meg mitt tema via et kunstverk som kanskje bedre enn ordene makter å fange inn både de finere nyanser og å vekke følelsene våre i møte med den estetiske konflikten. Jeg vil se nærmere på et kunstverk, Tarkovskijs film *Stalker*. Det følgende forutsetter at man kjenner filmen; for den leser som ikke har sett den, gir det neste avsnittet lite eller ingen mening, og han eller hun bes om å hoppe over det. Jeg har tillatt meg, eller bedre; kjent det nødvendig, å legge meg i et noe annet stilleie når jeg tar dette ekskurset.

### *Ekskurs: Den estetiske konflikten i Tarkovskijs Stalker*

Andrej Tarkovskijs film *Stalker* ble laget i Sovjetsamveldet og ferdigstilt i 1979, etter mange års arbeid og tallrike problemer underveis. Den kan åpenbart leses inn i en teologisk referanseramme, kanskje også en politisk og en økologisk, men jeg velger å utelate disse perspektivene her og konsentrerer meg om en psykologisk forståelse. Selv om filmen gir mange assosiasjoner til sovjettidens mange misèrer, synes den å handle om noe universelt; den har et tydelig metaforisk anslag. Den handler ikke i første rekke om sovjetmennesket, den handler om mennesket.

*Vi er i et gudsførlatt landskap, i rester av gammel bebyggelse og ruiner av industri – som etter en kjernefysisk katastrofe. Et enkelt rom med et foreldrepar som sover med datteren mellom seg i en stor jernseng. Mannen våkner tidlig og lister seg ut på kjøkkenet, forbereder seg til reisen. Kona våkner og bønnfaller ham om ikke å dra; du kommer i fengsel igjen! Stalkeren: Jeg er i fengsel overalt<sup>126</sup>.*

Vi forstår at stalkerens – veiviserens – reise innebærer en risiko og et offer, men at han ikke kjenner livet verdt å leve om ikke han våger dette – igjen og igjen. Parallellen til kunstnerens situasjon er åpenbar. Det er noe viktig som står på spill, og det gis ingen garantier. Ingen vet hvordan utfallet vil bli. For ham handler det om å våge spranget, ha tillit, hengi seg til oppgaven. Men han vet han vil bli anklaget for dumdristighet, for latskap, for toskeskap, for egoisme.

Slik Meltzer (Meltzer & Williams, 1988, ss. 19-20) leser Bion, hevder sistnevnte med sitt begrep om katastrofepregede forandringer at alle nye situasjoner, for å kunne tas om bord mentalt sett, fordrer en bevegelse i sinnet som innebærer en omfattende usikkerhet. Ja, i grunnen må alle gamle mentale konstruksjoner demonteres i sin helhet for at det kan bygges opp nye fra grunnen av som er i stand til å symbolisere, og dermed ta innover seg, den nye erfaringen. Og det er her det er bud på Keats' negative kapasitet; evnen til å vente i usikkerhet inntil det nye kan gis en form. *Stalker* – i likhet med *Hamlet* – er om noe en film som handler om denne ventingen; hvor vanskelig den er, og

<sup>126</sup> Her hører vi et ekko fra Shakespeares *Hamlet*; "Danmark er et fengsel." (*Hamlet*, Folioutgaven, 2.2.234-5) Det er mange paralleller mellom *Stalker* og *Hamlet*.



hvor stor vår tilbøyelighet er til ikke å utholde den usikkerheten som ventingen innebærer. Tarkovskij ikke bare sier det, han viser det.

### *En kopp kaffe før avreise*

*Lüger skjenker i kaffe i baren. De er stille, bøyer hodene. Forfatteren, vitenskapsmannen og veiviseren, stalkeren. Alle er spente og engstelige foran reisen, de snakker om hverdagslige bekymringer og fortredeligheter.*

Forfatteren prøver seg med en spansk en, han vil ha med seg en ung, vakker, pelskledd kvinne inn i sonen. Hun blir bryskt avvist av stalkeren; dette er ingen safari. Forfatteren er på en måte oss; han er feig, kynisk, morsom, redd, livstrett, bare med rester av håp igjen. Han vil ta rulletrappen inn til det aller helligste.

### *Inn i Sonen*

*Tåke, grålysning. Tre menn på en dressin, tause. Den jevne lyden av slag mot svillene - kadong kadong kadong. Sonens pulsslag, det metalliske hjerte? Usikre blikk, rygg mot rygg, håret klistrer seg til pannen, fuktperler på kinnene. Hva venter oss der inne, der ute, i hjertet av Sonen? Tre voksne menns tause, redde ansikter - de vekker vår ømhet. Forfatterens kynismer stilner, forskerens trette resignasjon stilles i bero for en stund, de deler stalkerens forventning, halvt nysgjerrighet, halvt andakt, men mest usikkerheten i møte med det helt ukjente, det absolutt andre – Sonen. Vi har alle engang kommet nakne til verden.*

Hva er Sonen? Sonen er livet, sier Tarkovskij, et sted der alt kan skje. Sonen møter deg slik du møter den. Vi får høre at det har skjedd underlige ting her inne, hendelser som går ut over vår forstand, mirakuløse. Myndighetene ble redde, de fryktet at Sonens krefter kunne falle i hendene på fiender. De stengte av Sonen og gikk inn med soldater og tanks. Alle omkom, bare rester av våpen og kjøretøyer står igjen i landskapet. Sonen møter deg slik du møter den. Noen kom ut av sonen helbredet for sykdom, eller styrtrike. Det ryktes at det skal finnes et rom innerst i sonen der dine innerste ønsker går i oppfyllelse. Det er målet for mennenes reise; det innerste rommet. Men, spør forfatteren, hvem får sine ønsker oppfylt? ”Jeg vet ikke”, svarer stalkeren, ”kanskje de mest ulykkelige, de som alt håp synes ute for.”

### *En liturgisk handling*

*Dressinen stanser, mennene går av, et landskap med grønt i grønt. Stalkeren ber dem vente litt, går et stykke ned mot elva og legger seg i det høye gresset. Han puster dypt, en åme kryper over huden hans. Tilbake hos de andre starter han med å knytte gazebind til svære muttere. Da de starter vandringen kaster han disse prøvende innover landskapet og følger forsiktig etter.*

Da jeg første gang så filmen opplevde jeg denne handlingen betagende på en ganske overveldende måte, en fornemmelse av en slags skjønnhet som også er sannhet. Men hva er dette; å hive muttere med hale av gazebind på kryss og tvers rundt i et landskap og følge etter? En banal, ja, nesten absurd, handling. Som et barns ritual; naivt, tilsynelatende uten hensikt eller retning. Dette er liturgiens vesen. Tarkovskij viser oss den liturgiske handling, Stalker er liturg i møte med det som er større enn ham selv: De skapende kilder, det innerste rommet i sonen. Skal vi ikke bare gå rett frem, sier forfatteren, huset ligger jo rett der oppe på vollen. Ja, slik gjør vi det i vårt praktiske liv;

vi tar jo raskeste vei. Vi er rasjonelle, effektive, instrumentelle. Ofte intet galt i det. Men her står vi på hellig grunn; vi blottes hodet og tar skoene av: Age, undring og beundring.

Men; steget fra liturgisk handling til tvangshandling kan være kort: Vi undrer oss underveis, hvorfor er stalkeren så redd? Er det sann ærefrykt? Eller er det bare frykt? Forsøker han å kontrollere sonens krefter ved ritualisert adferd? Griper han til det som funket sist, nesten på en mekanisk måte, snarere enn å være åpen for nuet? Og hvor blir gleden av?

Også stalkeren tviler, også han er redd – og det bringer ham nærmere de to andre i reisefølget, samt oss som tilskuere. Forfatteren, forskeren, stifinneren; de er alle oss selv.

## *Hvilen*

*Om lag halvveis i reisen, tre menn på et bed av mose, sovende. Bildet hviler også. Men så, langsomt, uhyre vart, begynner det å bevege seg over bassenget fylt av gammelt avfall; sprøyter, ampuller, et maskingevær, rustent skrot, men også noen mynter, små fisker og et bilde av Johannes Døperen av van Eyck. En mørk væske blander seg i vannet; blekk, blod? Hvilket øye skuer denne skjønnheten, hvem våker over de hvilende mennene, hvilken ånd svever over vannene?*

I flere av Tarkovskijs filmer er det som om kameraet selv er den tause hovedperson som i lange passasjer overtar der hvor menneskenes språk og handlinger ikke strekker til. Det er som om kameraøyet med ømt blick bivåner scenene, som om det i sin langsomme bevegelse varsomt kjærtegner personer og landskap. Det er som om det forsiktig tar oss til side og sier: Se! Vann. Gress. Lys. Regn. Trær.

I *Stalker* spør forfatteren forskeren hva nå all denne vitenskapen skal være godt for; jobbe mindre og spise mer? Fysikeren spør tilbake om han har falt ned fra månen, vet han ikke at det fremdeles er mennesker som sulter?

Kanskje et nærgående spørsmål også for Tarkovskij når vi vet hvor kostbart det er å lage filmer. Har det noen hensikt? Er det virkelig verdt det?

Noen spørsmål kan en ikke vike unna, for eksempel om det kan forsvares å bruke hundrevis av timer, år av et liv, på en psykoanalyse. Spørsmålene krever svar, men kanskje i en annen form enn de ble stilt i.

Jeg tror stalkeren gir oss et slags svar da han ber dem om å hvile seg litt, og etter at de har våknet begynner å snakke om musikk:

Dere snakket om meningen... med livet ...vårt... Om det uselviske ved kunsten... For eksempel musikken. Mindre enn alt annet er den knyttet til virkeligheten. Rettere sagt; om den er knyttet på noen måte, er det mekanisk, ikke gjennom ideer, bare gjennom ren lyd... uten... uten assosiasjoner. Men musikken kan likevel, som ved et mirakel, trenge inn i selve hjertet av sjelen! Hva er det i oss som svarer på denne støy omskapt til harmoni, som forandrer det til en kilde for den største glede og fryd, som både ryster oss og bringer oss til samling? Hva behøves dette for? Og det viktigste, hvem behøver det? Dere vil svare: "Ingen. Og til ingen grunn. Uselvisk." Nei. Ikke i det hele tatt. Fordi alt, når det kommer til stykket, har en mening. En mening og en grunn. (Tarkovskij, 1979, ca. 23-25 min. ut i del 2)

Når stalkeren uttaler disse ordene hviler Tarkovskijs kamera over et vakkert landskap med en stilleflytende elv omkranset av grønne løvtrær. Vi hører fuglesang og insektsumming. Hvor kommer all denne skjønnheten fra, og hva er den godt for?

### *Om å våge å tre inn i rommet*

*Det regnar i mitt hjärta, också i mitt, enkelt och trevande  
still. Taggarna vissnar och faller bort, men höstens ros  
gungar sakta kvar.*

Erik Lindegren

Foran rommet blir de tause, selv forfatterens kynismer og vittigheter stilner. Lenge blir de sittende der ved inngangen inntil kameraet selv uhyre langsomt beveger seg innover. Nå er vi, tilskuerne, der inne! Det regner stille.

Hva er dette rommet innerst i sonen? Det er det gåtefulle stedet der de gode indre objektene skaper og elsker. Et sted inne i oss selv vi ikke kan kontrollere eller beherske, men må stole på, hengi oss til, som et barn til sine foreldre. De indre objekter må gis frihet til å få komme og gå. Rommet skjenker sin gave til den som kan ta imot. Her kan det ikke tas, bare gis og bli tatt imot.

Da heller ødelegge, sier forskeren, med sin ryggsekk og sin stusselige bombe. Da heller la være å tre inn, sier forfatteren. Og hvem er du stalker som leker med vår sårbarhet, er du noe bedre? Forfatterens dype fortvilelse synes å bestå i at han nok har et spakt håp om at det gode og skapende kan finnes, men ikke inne i ham selv! Han våger ikke å tro at han kan huse en slik kjærlighet. De har alle tre hørt fortellingen om han som ble kalt pinnsvinet, *Dikó-obraz*, som ved å gjøre en feil – kanskje drevet av grådighet for penger – var kommet til å bli skyld i brorens død. Han gikk inn med håp om å få se sin døde bror i live igjen. Da han kom tilbake fra sonen oppdaget *Dikó-obraz* at han var blitt styrtrik, broren var fremdeles like død. I fortvilelse tok han sitt eget liv. Det hjertet er fullt av, taler munnen.

Tarkovskij viser oss i *Stalker* hvor vanskelig det er for oss å leve med gaven som skjenkes oss uten krav om gjenytelse – den vekker vår misunnelse, den vekker redselen ved at det viktigste ikke kan styres, ikke kan forføytes over. Det er så annerledes mange av livets forhold; vår verden av forhandlinger og kontraktsinngåelser, av gi og ta.

\*

Jeg vil etter dette ekskurset inn i Tarkovskijs sone, se på et element i Meltzers estetiske konflikt som er antydnet hos ham, men som det ikke finnes så sterkt belegg for i tekstene som for de punktene vi allerede har dvelt ved. Jeg tenker på det som handler om etiske aspekter ved den estetiske konflikten.

### *Elementer i den estetiske konflikten 9: Etiske aspekter*

Jeg annonserte flere steder i del 3 at den estetiske konflikten i virkeligheten også innehar viktige etiske elementer. Jeg har nå, etter å ha drøftet en rekke sider ved den estetiske konflikten, en bedre

forutsetning for å redegjøre for hva jeg mener med dette. Jeg tenker ikke i første rekke på at dette fenomenet angir rettesnorer eller regler for etiske valg, men at det antydes noe om hva som kan utgjøre – dels grunnlaget for, dels hindringer for – muligheten til å foreta etiske handlinger. La meg illustrere dette poenget med kort å minne om refleksjonene i del 3 (for eksempel s. 130) rundt det utfordrende ved at vi ikke forføyer over egne spontane reaksjoner. I eksemplet dreide det seg om takknemlighet i møte med andres sjenerøsitet. Jeg foreslo at denne usikkerheten er del av den estetiske konflikten, og at vanskene med tålmodig å vente på at det spontane tilsvaret blir formet av ubevisste krefter i sinnet, kan vi komme til å forsøke å overta kontrollen over dette forløpet ved bevisste, overlagte handlingsvalg *som kan komme til å forpurre en mer ekte og kraftfull respons*. På vestlandet er det vanlig på mange mindre steder å bli budt kaffe og kaker om man kommer på besøk etter middag. Om man da i sin uvitenhet skulle komme til å takke vennlig ja til et slikt tilbud, har man brutt en uskrevet regel – man kan bli tatt for å være frekk – om først å gå en fem-seks runder med ”Å nei, det er da alt for mye!”, ”Å jo, det er da så lite!”<sup>127</sup>. Tendensen til å ritualisere de vanskelige gi-og-ta-imot- situasjonene er markant. Vi verger oss mot nakenheten i dette.

Videre har vi i avsnittene over undersøkt hvordan Meltzer skiller mellom to ulike måter å utforske objektets innside på, der den ene formen er inntrengende og voldelig, mens den andre formen respekterer objektets integritet. Denne beskrivelsen innehar selvsagt viktige etiske elementer, vi så for eksempel i del 3 hvordan den dannet grunnlaget for Meltzers definisjon av vold.

James Fisher (2000), har henledet oppmerksomheten på at vi finner en liknende problemstilling i Shakespeares *King Lear*. Stykket åpner med at den aldrende kongen proklamerer at han vil abdisere og overlate tronen til sine tre døtre, Regan, Goneril og Cordelia. Med utsikt til å arve makt, rikdommer, land og eiendommer ber han dem etter tur å beskrive hva de føler for ham, hvem som elsker ham mest. De to eldste døtrene er med på dette opplegget og smigrer ham overmåte, mens den yngste, Cordelia, nekter å delta i spillet – hun forholder seg taus på tross av at hun er den av søstrene som virkelig synes å være glad i faren. Plotet kan forstås som enkelt og kraftfullt; Shakespeare viser hvordan kongen prøver å kontrollere den følelsesmessige responsen han ønsker seg fra døtrene – beundring, kjærlighet og takknemlighet, og dermed kommer i skade for å ødelegge enhver mulighet for et ekte og oppriktig svar. Fisher (sst.) sier presist at det Lear abdiserer fra, er den estetiske konflikten. Han utholder ikke usikkerheten ved ikke å vite hva andre føler for ham, han forsøker å tvinge frem kjærlighetserklæringer.

Men vi kan også tenke oss at Lear gjør dette delvis med viten og vilje, kanskje som en måte å unngå en situasjon der det blir åpenbart at noen faktisk *er* glad i ham; at han frykter kjærligheten. Hvorfor frykte kjærligheten? Ved å arrangere dette opplegget der det blir umulig for Cordelia å vise hvor glad hun er i ham – alt hun sier etter Regan og Goneril vil lyde hult, unngår han det som nager ham: At det skal bli åpenbart at han kanskje ikke selv rommer en slik kjærlighet som datteren; at han ikke kan svare Cordelia på en måte som matcher styrken i hennes følelser. Dette er et hovedtema i Stanley Cavells (1969) kjente essay om *King Lear; The avoidance of love*, slik jeg leser det. Vi kan altså se for oss at dette berører også den siden ved den estetiske konflikten som handler om å bli kjent på dypet når man åpner seg for den andres kjærlighet, det vi så på i avsnittet med tittelen ”Elementer i den estetiske konflikten 6: Å bli kjent på dypet”. Vi frykter og unngår kjærligheten fordi vi er redde for hva dette møtet ”på dypet” vil komme til å avsløre om oss.

Som vi har sett anvender Meltzer (for eksempel i Meltzer & Williams, 1988, s. 27) en rekke steder formuleringen om at selvet må gi objektet dets frihet. Bare slik kan det skjenke sine gaver. Et av de stedene Meltzer uttrykker disse sammenhengene tydeligst, er i teksten *A note on introjective processes*, fra 1978. Artikkelen handler om det gåtefulle ved det at vi er i stand til å ta imot noe fra andre, og dermed vokse som mennesker: ”(W)hen an object can be given the freedom to come and

<sup>127</sup> Takk til Eivind Ormøy for eksemplet, og til Arne Andreas Døske som ertende foreslo at dette scenariet nesten er som et slags forspill.

go as it will, the moment of experience of relationship with that object can be introjected” (Meltzer, 1978b, s. 468).

Dette peker også tilbake på Kleins påpeking av sorgprosessen som betingelser for internalisering av det gode bryst (del 2, ss.81-83). Men det er likevel en viktig nyanseforskjell her, og det er Fisher (2000) som gjør oppmerksom på dette. Han foreslår at dette ikke handler mest om et tap; om å måtte si farvel til brystet og den tidligste relasjonen med mor – som om all annen form for menneskelig kontakt som vi kan oppleve i fortsettelsen av livet er sekunda vare i forhold til denne tidlige erfaringen. Nei, avvenningen og sorgprosessen, sier Fisher (sst.) – inspirert av Meltzer, er i virkeligheten en erkjennelsesprosess som handler, ikke så mye om å måtte oppgi brystet, som å måtte oppgi illusjonen om å *eie* brystet, at babyen og mor er ett, at det eier andre mennesker, at andre står til ens forføyning og er del av selvet. Denne måten å se det på har blikket rettet fremover, det handler ikke om en tapt gullalder sammen med brystet, men om utviklingsmessige oppgaver det er maktpåliggende å løse for å danne et grunnlag for å kunne oppleve varme, sødme, hengivenhet, erotikk og gjensidighet i relasjonen til et annet menneske. Disse oppgavene handler om å kunne respektere at den andre er forskjellig fra en selv, har sine egne behov og begjær, sin egen subjektivitet. Disse utfordringene dreier seg om å oppdage at selv om vi er forskjellige, er det likevel mulig å dele, ja, at dette virker berikende, at det er noe av det fineste i livet<sup>128</sup>. Slik blir de følgende linjene av Meltzer (Meltzer & Williams, 1988) lettere å forstå – jeg vil snart kommentere et lengre utsnitt av dette sitatet i avsnittet under om at den depressive posisjonen kommer først:

But this entailed a tragic view of the depressive position, a relic of the ‘romantic agony’ which plays such a role in Freud’s thought about the Oedipus Conflict. It stands human values on its head, looking back at the relinquished object instead of forward to development and the possibility of an enriched object which the very relinquishment makes attainable. (ss. 26-27)

Disse problemstillingene henger intimt sammen med tematikken i det neste avsnittet som handler om det Meltzer kaller *a consortium of L, H and K*.

### *Elementer i den estetiske konflikten 10: Om lidenskap som et samspill av L, H og K – betinget av tillit og oppriktighet*

Jeg henledet tidlig i avhandlingen oppmerksomheten på hvordan *det lidenskapelige* blir en hovedkategori hos Bion og Meltzer, og at denne betoningen forandrer tyngdepunktet i psykoanalysen fra Freuds ofte nevrofysiologisk pregete måter å omtale affekter på, til en synsmåte som er nært beslektet med det vi kan finne i skjønnlitteraturen og i de estetiske disiplinene. Meltzer (sst.) definerer det lidenskapelige som en forening eller et samspill mellom L, H og K:

Certainly one of the aims of this book is to establish the term ‘passion’ as a specific response to aesthetic objects: as a *quantitatively* distinct consortium of L, H and K, which is therefore subject to very specific forms of attack by negative links. (s. 135)

Han (sst.) utdyper dette noen sider senere:

This seemingly banal statement about poetry and the power of its aesthetic impact, that it makes everything interesting, I take to mean ‘makes it food for thought’. This seems to me to be the nub of the matter, the core of my thesis. The most adequate description of ‘passion’ would seem to be that our emotions are engaged in such a way that love, hate and the

<sup>128</sup> Her kan vi se en felles tematikk hos en forfatter som Luce Irigaray (1996, 2001, 2002).

yearning for understanding are all set in motion. The quantity or intensity can be disregarded. It is the consortium that is essential. Many objects and events arouse one or the other; we love this, hate that, wish to understand the other. Our passions are not engaged. Our interest is in abeyance; we wish to engage with the object of love, to avoid or destroy the object of hate, to master the object that challenges our understanding. But when we encounter something that engages our *interest*, when we see it as a fragment or instance or sample of the beauty of the world, we wish to ascertain its authenticity, to know it in depth. And at that moment we encounter the 'heart of (its) mystery', along with the severe limitations in our capacities for knowledge. We enter upon the realms of science and art, the cathedral of the mind hidden in the forest of the world. (ss. 143-144)

Slik jeg forstår Meltzer her, ser han det lidenskapelige som kjennetegnende for den respektfulle måten å utgrunne det gåtefulle ved objektets innside på, som anerkjenner objektets frihet og integritet. Dette innebærer et overveiende kreativt forhold til den estetiske konflikten, og virker dermed nærende for sinnets utvikling.

Jeg synes det er vanskelig helt å gripe hva Meltzer formidler med tankene om det lidenskapelige som et samspill av L, H og K. Samtidig synes det å være et av hans sentrale og originale bidrag vi står overfor her. Med fare for å svekke det radikale og nytenkende ved dette bidraget, vil jeg komme med en fortolkning som jeg håper kan kaste lys over i det minste *deler* av dette området. En innvending mot denne fortolkningen, er at den kan synes å bygge på noe opplagt, naivt, gammelkjent, lite oppsiktsvekkende. Det vil i så fall i det minste være sammenfallende med mitt forsett om ikke å være for redd for disse epitetene, om ikke å vike tilbake for å snakke om det enkle og grunnleggende.

Jeg foreslår derfor at *samspillet mellom L, H og K hviler på den forutsetningen at man i den indre verden har tillit til at det er mulig å være åpen og oppriktig*. En annen måte å si det samme på er at *man stoler på at de indre objektene vil fortsette å være glad i en også etter at man har turt å være ærlig med seg selv (og andre) om hva man egentlig føler, at man ikke er så redd for å bli kjent på dypet*. Om denne synsmåten kan synes enkel inntil det banale, tror jeg likevel det er slik at de fleste av oss strever gjennom et helt liv med de utfordringene som formuleringen rommer.

Jeg synes det er meningsfullt å se disse tankene i relasjon til noe som ser ut til å være et hovedtema i Shakespeares *Hamlet*. Allerede i Hamlets første replikk til moren, anslås konflikten mellom oppriktighet og forstillelse:

'Seems', madam – nay it is, I know not 'seems'. Det "virker" ikke slik madame, slik er det!

(*Hamlet*, 1.2.76)

Det er selvfølgelig ikke tilfeldig at jeg her trekker frem *Hamlet*. Som vi så av sitatet over parafraiserer Meltzer Hamlets uttrykk *heart of mystery*, og stykket refereres til flere ganger i både *Dream-life*, *Studies in extended metapsychology* og i *The apprehension of beauty*. Ja, i sistnevnte finner vi et femti sider langt kapittel om *Hamlet* midt i boken. Dette er skrevet av Meg Harris Williams, og jeg synes hun på en overbevisende måte viser hvordan dramaet kan ses i forhold til den estetiske konflikten. Fordi dette kapitlet er skrevet av Harris Williams, og ikke Meltzer selv, vil jeg ikke gå tett på teksten her. Det ville også fordret kunnskaper i engelsk litteratur som jeg ikke besitter. Men jeg vil prøve å si noe – inspirert av denne og en annen, lengre tekst om *Hamlet* av Harris Williams (1997) – om hvordan jeg forstår *Hamlet* i relasjon til den estetiske konflikten og den formuleringen jeg ga over om tillit og oppriktighet som forutsetning for et harmonisk samspill av L, H og K.

Om man ser alle personene i stykket som bilder på sider ved Hamlet selv eller hans indre objekter<sup>129</sup>, er det som om vi som tilskuere får del i det kolossale mentale arbeidet det er virkelig å føle og tenke sine egne følelser og tanker. Vi trekkes inn i Hamlets strev med å holde ut konflikter mellom motsetningsfulle følelser, la disse følelsene som står i strid med hverandre leve side om side. Vi kjenner nærmest på kroppen hvordan han kjemper med å kunne leve med det ennå ikke forståtte, det uklare, og å holde ut tvetydigheter uten å gripe til konvensjoner og sjablonger, uten å handle overilt, uten å agere instrumentelt verken i forhold til egne eller andres følelser. Og det er mer *strevet* enn et vellykket resultat vi da engasjeres i; likeså mye de mange måtene vi feiler på, som det at vi finner løsninger. Desto sterkere virkning. Kanskje iscenesettes den estetiske konflikten i *Hamlet* mest tydelig i prinsens selvforhold: Dels oppgaven med å kunne ha tålmodighet til å vente på at det blir tydeligere for ham hva han egentlig føler, hva som er rett og galt, sant og falskt. Dels den nagende tvilen på om det er mulig å ha tiltro til at om disse følelsene og erkjennelsene får komme frem, da vil han ikke bli avvist av de gode indre objektene, men akseptert og tilgitt. Og her handler det om følelser som er avspaltet og projisert, og dermed forvrent: I Claudius' maktsyke, falskheter og kynisme, i Gertrudes begjær og lettsinn, i gjenferdets *machismo*, sjalusi og hevntørst, etc. I mindre fordreid form kan vi se dette som ynglingens oppgaver med å akseptere og holde ut følelser som handler om å bli voksen<sup>130</sup>:

- å kunne ta beslutninger og ansvar
- å kunne utøve makt
- å holde ut følelser som handler om å ta andre av dage
- å innforlive seg med egen seksualitet og dens konsekvenser
- å akseptere den annen som forskjellig fra en selv, med sin egen vilje, seksualitet, tanker og følelser, og å kunne finne glede i denne ureduserbare forskjelligheten gjennom kreative møter
- å vokse inn i en foreldrerolle
- å tåle å være sjalu
- å kunne handle i verden uten noen garanti for ikke å såre andre
- å akseptere at det å velge alltid også er å velge bort, osv. osv.

Om vi ser tilbake på en formulering fra starten av kapitlet: "Det er (...) tale om den formen for mening som kun kan oppstå gjennom det enkelte menneskes helt egenartede møte med sin omverden, når dette mennesket gjennom å gjøre seg erfaringer, via et mentalt arbeid, svarer på den appellen som utgår fra dets omgivelser; vår respons på livets tiltale.", synes *Hamlet* å være en personifisering av et slikt forløp. Mon tro om ikke noe av den voldsomme appellen hos karakteren Hamlet, noe av det som er så skjønt og betagende ved ham, har å gjøre med at vi her møter et sinn som er uhyre mottakelig og vart overfor den verden som kommer ham i møte, og som – i deler av stykket – har kapasitet til å vente for å se hvordan inntrykkene kan bearbeides i sinnet, og dermed bidra til sinnets vekst. I *Hamlet* er det som om vi som tilskuere nesten fysisk kan kjenne hvordan en personlighet vokser og utvikler seg, men også hvordan veksten stagnerer.

Jeg vil la disse refleksjonene danne avslutningen på denne sekvensen om elementer i den estetiske konflikten. I fortsettelsen vil det handle om de konsekvensene, mest teoretiske, men også noen teknisk-kliniske, som Meltzer trekker av disse synsmåtene og erkjennelsene.

<sup>129</sup> Denne lese måten utelukker ikke det å se Hamlet som ynglingen som med uovertruffent intellekt og følsomhet gjennomskuer falskheter, hulheten, kynismen, hykleriet og pompøsiteten i sine omgivelser, eller som den vare tenkeren og eksistensialisten, den slagferdige, vittige, etc. etc. Slike synsmåter ser jeg som komplementære stilt overfor det kanskje rikeste og mest komplekse drama som er skrevet.

<sup>130</sup> Takk til Lilian Stokkeland for spennende synspunkter på *Hamlet*.

### *Konsekvenser av erkjennelsene rundt den estetiske konflikten*

Hva blir i følge Meltzer konsekvensene av disse beskrivelsene av den estetiske konflikten for vår teori og praksis? Innebærer disse synsmåtene en revisjon av metapsykologien? Bidrar den til å endre den måten vi forstår klinisk materiale på? Det vil jeg nå se nærmere på i en rekke avsnitt.

### *Brudd med Klein: Den depressive posisjon kommer først. Farvel til dødsdriften*

Meltzer presenterer sitt bidrag om den estetiske konflikten som et supplement til den allerede foreliggende metapsykologi; Freuds økonomiske, dynamiske, strukturelle og genetiske dimensjoner, Kleins teologiske og geografiske, samt Bions epistemologiske dimensjon. Han foreslår at hans egen estetiske dimensjon kan føyes til de andre og gi et ekstra perspektiv, uten at disse anses som overflødige eller ugyldige. Samtidig blir det klart at denne nye estetiske dimensjonen også innebærer noen brytninger med gammel teori. I forrige kapittel så vi på forskjellene mellom Meltzer og Freud, med den estetiske konflikten tydeliggjøres det noen bruddlinjer i forhold til Klein. For meg ser det ut som om disse forskjellene har vært tilstede i hele forfatterskapet, men først fra midten av '80-tallet uttrykkes de helt eksplisitt. Det er særlig på to punkter dette skillet blir tydelig; ved at Meltzer påpeker at den depressive posisjonen kommer før den paranoid-schizoide posisjonen, og det at han tar avstand fra teorien om en dødsdrift. Om man skulle ha beholdt dette begrepet med den nye metapsykologien, måtte det være som en beskrivende, fenomenologisk størrelse. Også dette tar Meltzer avstand fra.

Forståelsen av den depressive posisjonen som den primære, er intimt knyttet til den estetiske konflikts fenomenologi. Det er i første rekke det overveldende i møte med det hele objektet, og de angstene dette gir opphav til, som får det gryende selvet til å igangsette spaltningsprosesser for å holde ut denne smerten og usikkerheten: Den paranoid-schizoide posisjon er et vern. Slik beskriver Meltzer (Meltzer & Williams, 1988) dette:

I think Melanie Klein was wrong to assume that the paranoid-schizoid in object relations was anterior to the depressive position. This preconception coloured her language and distorted her thought about the processes of development. The depressive position was 'reached', or 'attained' or 'achieved' by three months, she thought; and the evidence for it was a noticeable change in the baby's eyes. But this entailed a tragic view of the depressive position, a relic of the 'romantic agony' which plays such a role in Freud's thought about the Oedipus Conflict. It stands human values on its head, looking back at the relinquished object instead of forward to development and the possibility of an enriched object which the very relinquishment makes attainable. It has, as it were, a linear structure of possession and loss, rather than a complex image capable of gathering both past and future into the immediacy of a present experience. Bion has seen it more correctly in his little formula  $Ps \leftrightarrow D$  as the repeated oscillation in integration and values that must be traversed with every 'catastrophic change' throughout life<sup>131</sup>. (ss. 26-27)

Med Bions formular  $ps \leftrightarrow d$  tydeliggjøres det hvordan enhver situasjon i livet innebærer en utfordring til å møte denne fra en depressiv posisjon; åpent, tillitsfullt, realistisk, og med en tilsvarende tilbøyelighet til å gli inn i et paranoid-schizoid forholdningssett. Hvordan kan det være mulig å la de følelsene som fødes ut av situasjonen få lov til å bare være – selv om dette skulle være følelser vi tenderer til å forsvare oss mot og gjerne viker unna, som skam, tilkortkommenhet,

<sup>131</sup> Det viktige poenget som Meltzer berører i dette sitatet om å stille verdier på hodet, og om å se tilbake i stedet for å se fremover, har jeg drøftet under avsnittet om etiske aspekter av den estetiske konflikten, ss.280-282.



tristhet? Hvordan hengi seg til en aksept for å føle det man faktisk føler, den depressive posisjons "la det skje, som skjer"? Meltzer (sst.) legger her sterk vekt på Bions K, viljen til å kjenne objektet, også når det stormer på med kjærlighet (L) og vrede (H), dette muliggjør skiftet fra ps til d:

Melanie Klein spelled out, that the shift involves the transformation from self-interest in safety and comfort to concern for the welfare of the object. But that does not describe the modus operandi of the shift. For in the interplay of joy and pain, engendering the love (L) and hate (H) links of ambivalence, it is the quest for understanding (K-link) that rescues the relationship from impasse. This is the point at which negative Capability exerts itself, where Beauty and Truth meet. (...) If, in fact, for the ordinary beautiful baby with his ordinary devoted beautiful mother, this aesthetic impact is what greets his emergence into the world outside the womb, then the aesthetic conflict and the depressive position would be primary for development, and the paranoid-schizoid position secondary – the consequence of his closing down his perceptual apertures against the dazzle of the sunrise. (s. 28)

Meltzer (sst.) peker videre på hvordan alle mulige mangler, traumer, tap og belastninger forsterker vanskene i den estetiske konflikten. Han (Meltzer & Williams, 1988) mener at disse synsmåtene kan bidra til å gjøre det noe lettere å utholde all negativiteten og destruktiviteten som utspilles mellom analysand og analytiker i det terapeutiske arbeidet:

The psychopathology which we study and allege to treat has its primary basis in the flight from the pain of the aesthetic conflict. The impact of separation, of deprivation – emotional and physical, of physical illness, of oedipal conflict – pregenital and genital, of chance events, of seductions and brutality, of indulgence and over-protection, of family disintegration, of the death of parents and siblings – all of these derive their core of their significance for the developmental process from their contribution as aspects of the underlying, fundamental process of avoidance of the impact of the beauty of the world, and of passionate intimacy with another human being. It is necessary for our understanding of our patients, for a sympathetic view of the hardness, coldness and brutality that repeatedly bursts through in the transference and countertransference, to recognize that conflict about the *present* object is prior in significance to the host of anxieties over the *absent* object. (s. 29)

I et foredrag utdyper han (Meltzer, 2004a) hvordan synet på den paranoid-schizoide posisjon som sekundær til den depressive, får konsekvenser for det kliniske arbeidet:

It seems to me that it makes a big difference if in your clinical approach you think in those terms: that is, if you think of the paranoid-schizoid position not as primitive, but as the position in which one retreats in order to protect oneself from the impact of the beauty of the object, from the emotions, from the problems and the questions raised by this impact. The schizoid-paranoid position is a defensive position, it is always a defence against the pain of the depressive position.

The very essence of the depressive position is this question: "Is it beautiful inside?" – and it seems to me that this has some important repercussions on our way of working. If you think of the schizoid-paranoid position as the one which is primary from the point of view of development and which will later lead to the depressive position, you will pay much attention to the phenomenology of the schizoid-paranoid position (to all processes of scission, of projective identification, etc.) and you will work it out in all details, thinking that in this way the transfer will develop naturally. But if, on the contrary, you think that the first experience in development is that of the explosive beauty of the object, with this distressing question: "Is it so beautiful inside?", then while observing the material your attention will always go to the traces of the impacts with aesthetic objects and also to the

defences against these impacts. You will observe your material in a very different way. In addition it seems to me that if you explore the material of a schizoid-paranoid character with much interest for detail, this will have the effect of giving to this level of phenomenology a status of respectability, with a tendency to prolonging its existence. It is almost a perversion of the analysis. Much attention paid to the details of the perverted sexual activities of a patient, to the small details of his/her obsessive activities, to the rational mixing up of his/her paranoid ideas, etc. is almost a secret complicity with the patient for preserving the ignorance of the depressive phenomenon. (ss. 150-151)

Meltzer advarer i dette sitatet mot faren for at interessen for den paranoid-schizoide posisjons fenomenologi kan komme til å overskygge den depressive; resultatene av spaltningsprosesser og projeksjoner kan komme til å fange analytikers oppmerksomhet i den grad at han eller hun ikke får øye på de depressive fenomenene som befinner seg like i nærheten, men midlertidig skjult, tildekket. Jeg mener at vi kan se en tilsvarende holdning hos Klein, når hun beskriver hvordan analytiker må ha blikk for det tidspunktet i kontakten der de depressive angstene blir for voldsomme, og pasienten tar sin tilflukt – paradoksalt nok – i de persekutoriske.

Jeg berørte kort i del 2 hvordan Klein i økende grad vektla *forvirring* som en måte å forstå psykopatologi på. For Meltzer (2000a) blir dette grunnleggende i bevegelsen henimot å forlate dødsdriften som metapsykologisk begrep:

The implication of there being a negative grid for the creation of lies and propaganda, as against a method for digesting thoughts into processes of thinking, made it unnecessary to think of destructiveness as anything other than a way of describing behaviour, and that one didn't need something like a death instinct or "*Homo homini lupus*", that "nothing is as vile as man" and things of that sort – that one did not need this kind of pessimism, that distinguishing between behaviour, thinking and emotions was good enough to differentiate between thinking and lies, confabulations, propaganda, statistics, and so on. Thinking of this differentiation as the basis of behaviour, one could derive from it all of the vicious actions and genocide that you wanted to account for. One didn't have to posit an instinct of viciousness. I don't suppose I was ever very convinced about the death instinct anyhow, having never had to kill anybody. Although I did feel inwardly prepared to do so under various kinds of necessity, I never really felt it as a necessary piece of my equipment for surviving in the world, so I was very happy to find a way of letting it go as a concept, and it greatly facilitated the abandoning of being judgmental and of needing to construct moral grounds for feeling superior to other people. That letting go of the theory of the death instinct was a great relief, and, of course, it plays a very great part in analysing your patient and recognizing the problems of a patient's dreams. (ss. 10-11)

I dette sitatet, som er hentet fra et foredrag fra seminaret som ble holdt for å feire Meltzers 75-årsdag, forteller han litt om sin personlige vei i arbeidet med disse begrepene og viser hvor viktig Bions *the grid*, rutenettet, var for tenkningen. Andre steder (Meltzer, 1981b) knytter han også an til Money-Kyrles bidrag om *misconceptions*, misforståelser eller forvirringer, som et viktig utgangspunkt. Dette så vi kort på tidligere i denne delen (s. 217).

Jeg synes at sitatene over viser noe om hvordan Meltzer vektlegger det sentrale i hvordan barnet faktisk blir møtt; hvilke tap og traumer det er utsatt for, hvordan mangelen på kontakt med foreldrene, eller mangler i foreldrenes kontakt, har avgjørende betydning for muligheten det gis til å kunne løse den estetiske konflikten på en noenlunde god måte. Dette er ett av temaene for det neste avsnittet.

### *Barnets opplevelse og meddelelser trenger et gjensvar fra foreldrene*

Om Meltzer har rett i at møtet med verdens skjønnhet kan overvelde oss i den grad at det kan medføre alvorlig psykopatologi; hvorfor skjer ikke dette med alle barn? Hva er det som gjør et barn i stand til å tåle denne påkjenningen? Hva beskytter det mot å bli overveldet?

Det er nødvendig, sier Meltzer, at barnets respons på den estetiske påvirkningen fra verden og fra møtet med mors skjønnhet, blir møtt av et tilsvarende svar fra foreldrene. Dette svaret må inneholde en form for gjensidighet som uttrykker at barnets opplevelse av undring, beundring og awe blir anerkjent. Ja, kanskje vi bør bruke ordet feiret. Videre trenger barnet – slik jeg leser Meltzer – å oppleve at foreldrene uttrykker en gjensidighet i dette estetiske, på den måten at de viser barnet at det er overmåte vakkert; både barnets kropp og bevegelser, dets produksjoner – avføring, lyder, gester – og dets sinn. Og kanskje innebærer et slikt gjensvar fra foreldrene – når det er ekte og troverdig, at de samtidig viser barnet sin kjærlighet for hverandre, og dermed hjelper det å kunne danne en urscene i sin psykiske realitet, et indre foreldresamleie, som er hengivent, lidenskapelig og vakkert. Om dette tilsvaret fra foreldrene mangler, blir det mye vanskeligere for barnet å nærme seg den estetiske konflikten.

Meltzer (Meltzer & Williams, 1988) uttrykker noen av disse sammenhengene slik, i forbindelse med den gripende fortellingen om Claudia:

The class of questions that preoccupy this child, as Claudia shows us, include such particularities as: 'Why do I feel ugly?', 'What kind of conjunction of my parents has produced this, either ugliness, or feeling of ugliness?' This can be translated into terms applicable to any child in a manner forming a series of propositions: 'If I could see babies as beautiful, I would be able to see myself, as a member of that class, to be beautiful; if I could imagine the conjunction of my parents to be a mysterious process possessing a degree of beauty that I cannot as yet imagine, I would be able to see their babies as beautiful, including myself; if my parents cannot convey to me that they experience me as beautiful, I cannot then imagine myself to be the product of a beautiful and mysterious conjunction but only of an ugly secret one.' (s. 56)

Han (Meltzer & Williams, 1988) peker videre på en rekke faktorer som henholdsvis kan styrke eller svekke foreldrenes muligheter til å gi barnet denne formen for gjensvar:

This brings us to the second theme: the factors which encourage or inhibit the tendency of parents to see the newborn as an aesthetic object. The accumulating wealth of infant observation experience leaves little doubt that this is, in many cases, perhaps most, a delicately balanced situation existing in both parents faced with the newborn. Behind, in the background, and perhaps most important of all, is the quality of the parents' relation to one another, the degree of passion of their sexual union, the extent to which a child, and one of this sex, was yearned for. But then there are factors related to the baby itself. Of course the general formal qualities of a baby – its proportions, its helplessness and vulnerability, its delicacy of texturing and colouring – have a universal impact; even baby snakes and alligators have a share of this charm. But specific to the individual situation, and crucial, are items related to family resemblance and the absence of blemish or damage. Claudia, of course, was both so blemished and damaged that family resemblance was quite obscured; even her viability was in great doubt. (ss. 56-57)

Men kanskje den viktigste faktoren som bidrar til et lykkelig utfall, er noe ved babyen som ikke skyldes dens ytre kvaliteter, men snarere noe indre; en gryende personlighet som er kommet inn i verden og som vekker henrykkelse hos foreldrene, gitt et heldig forløp:

So it is, beyond all explanatory reference to instinct, racial inheritance or hormones, with the baby. Its interior qualities, in which it excels all other creatures, deliver a corresponding blow to the parents. What it possesses that is the essence of baby-ishness is the potentiality to become a Darwin, a George Eliot, a Rembrandt, a Mme. Curie, a human being. Its baby-ishness impinges directly on the imagination and sets us peering into its future. This ravishment, the love-at-first-sight that it can evoke is, I contend, the *sine qua non* of the baby's tolerance to the aesthetic blow it receives from the mother. (sst., s. 57)

Meltzer er her svært eksplisitt; han sier faktisk at foreldrenes gjensvar er et *sine qua non*, en nødvendig betingelse, for at barnet skal ha mulighet til å håndtere den estetiske konflikten på en noenlunde god måte.

Dette dramaet starter tidlig:

In the first blush of this love-at-first-sight on the part of the baby and mother alike, the first feed, as love-making, is crucial to their continued hopefulness and toleration of the passion. Small wonder it is awaited with such anxiety and misgiving, such virginal anxiety, one might say. When this mysterious conjunction is consummated, a process of development ensues... (sst., s. 57)

Og det fortsetter selvsagt gjennom livsløpet. Senere i boken gjøres listen av hemmende faktorer som barnet møter på sin vei, lengre:

... prolonged separations, physical illnesses, weaning, birth of the next baby, the advent of social experiences (crèche, school, etc.) To this list of experiences which have a certain traumatic impact we must add the great continual factor of the family culture. Every family is divided in its ethos to some extent between the task of helping children to develop their individuality and the intention of training them for obedience to the adaptational demands of the community at large. This pressure towards obedience, sanctified as it is in all sorts of irrefutable ways, offers the child a ready-made escape from feeling and thinking for himself. The most striking example is the loss of imagination and emotional vibrance in the latency period of adaptation to the requirements of school-type education. (sst., s. 159)

Det er et hverdagens under at dette ofte går relativt bra, gitt de mange hindrene på veien.

Meltzer (2002) understreker i et sent foredrag dette med at barnets produkter og oppdagelse av egen kreativitet må møte et gjensvar hos foreldrene, for eksempel den begivenheten det er for en baby å lage en velformet avføring – en liten gutt sa overstrålende og stolt etter å ha vært på potten; ”Eg har lagt ein mann!”:

I think I have discovered something about the creativity of small children, and how it is connected with their earliest experiences of defecation: with what an achievement and triumph it is for a small child to produce a firm stool, and how it is required that this achievement be recognised. And most mothers do automatically recognise this achievement. (s. 44)

Mødre og fedre flest feirer denne begivenheten, og det er en tragedie når det ikke skjer:

And for a child to produce a well-formed stool and to have a mother who doesn't notice is to my mind real emotional deprivation. My clinical experience tells me that emotional deprivation is the main thing that our patients are suffering from. (sst., s. 49)

Meltzer sier altså her at hans kliniske erfaring forteller ham at det viktigste som våre pasienter lider av er emosjonell underernæring. Jeg understreker og gjentar dette bl.a. pga. den stadige kritikken mot kleiniansk tenkning om å se bort fra eksterne faktorer.

La meg i det neste avsnittet – med dette viktige sitatet om det ulykksalige i et manglende gjensvar fra foreldrene som bakteppe – anføre kort noe om de ulykkelige forløpene av forsøkene på å løse den estetiske konflikten, slik Meltzer beskriver dem i denne boken.

*For di den estetiske konflikten er en konflikt, har den ulykkelige løsninger: Om degradering og vulgarisering av det estetiske, og kort om klaustrum*

Vi har sett over hvordan Meltzer skiller mellom to typer av kunnskapssøking og utforskning av objektet, der den ene formen respekterer objektets integritet, den andre ikke. Vi så videre i del 3 (ss. 148-153) hvordan det å trenge seg ubedt inn over den andres grenser, ble utgangspunkt for Meltzers definisjon av vold. Og vi skal i det neste kapitlet undersøke videre hvordan dette danner grunnlaget for de mentalitetsformene som han benevner for klaustrum. Jeg vil derfor i dette avsnittet bare helt kortfattet se på hvordan Meltzer (sst.) et par steder i *The apprehension of beauty* beskriver hvordan denne ulykkelige løsningen av den estetiske konflikten forandrer utformingen av den psykiske realitet, av drømmens landskap.

I det følgende sitatet beskriver Meltzer (sst.) hvordan vi på denne bakgrunn kan forstå spaltningsprosesser:

Through the concept of aesthetic conflict, we are in a position, to add yet another theoretical dimension, albeit one which is in fact familiar to every analyst who examines dream material closely. The concept of splitting processes, which gave such clinical point to Abraham's theory of whole- and part-objects, finds its clearest representation in dreams. For not only do they make explicit the planes of cleavage (good-bad, male-female, top-bottom, front-back) by which the self and objects are cleft from whole to partial states, but dreams also show clearly the process of degradation. This follows a clear path of internal logic, moving from identifiable person to unidentifiable person, to animal to vegetable to inanimate machines and matter like faeces. When on the other hand non-human objects are utilized as symbol (of the beauty of nature or of man's ingenuity, for instance), it is necessary to distinguish such representations from the concreteness of degradation of the self or objects in psychic reality. But alertness to the manifestations of aesthetic conflict soon makes one recognize that the most important aspects of the degradation occur in this very dimension: degraded beauty of the objects and degraded capacity to experience the aesthetic impact in the self. (ss. 73-74)

Gjennom at spaltningsprosessene fragmenterer det estetiske objektet, "løses" den estetiske konflikten – det er ikke lenger et estetisk helobjekt man står overfor, og dermed intet å overveldes av. Men omkostningene er store; verdens skjønnhet forsvinner, samt selvets mulighet til å erfare den. En særlig pregnant utforming av denne vulgariserings- og degraderingsprosessen, består i følge Meltzer (sst.) i et angrep i den indre verden på prototypen på det estetiske objektet; mor-baby paret:

But the theory of aesthetic conflict adds another facet: the new baby as aesthetic object. Not merely can it be seen to have the import of an aesthetic object, but the mother-baby unit may be suspected of playing the role of prototype of all aesthetic objects. How this can be, would bear further investigation; but at this point one can at least say from clinical experience that the economic role of sado-masochism within the total personality has the significance of vandalism. By destroying the prototype it is possible to destroy, at least temporarily, the capacity to apprehend beauty and to be impinged upon by the aesthetic conflict. (s. 146)

Er dette en av bakgrunnene for vandalisme? Hvorfor ser vi stadig at kunstverk eller vakre gjenstander ødelegges eller tilsvines?

Et annet tema som Meltzer berører i det ovenstående sitatet, er hvordan man gjennom det sado-masochistiske spillet holder den estetiske konflikten på avstand. Dette synes jeg man kan kjenne igjen i mange, kanskje de fleste, terapier, og jeg tror det er viktig å forsøke å ane den sårbarheten, sorgen og det overveldende i den estetiske konflikten og møtet med objektet, som ligger bak det fastlåste og utmattende i de sado-masochistiske maktkampene. Kanskje kan dette gjøre det noe lettere å holde dem ut, ha tålmodighet og overbærenhet?

I det neste avsnittet vil jeg se nærmere på et viktig tema hos Meltzer som er nært knyttet til oppdagelsene og erkjennelsene rundt den estetiske konflikten, nemlig spørsmålet rundt når meningsdannelsen starter.

### *Meningsdannelsen starter i fosterlivet*

Meltzer har blitt kjent for å interessere seg for fosterets psykologi og opplevelsesverden, ja, i den grad at denne siden av ham kan tendere til å overskygge andre av hans bidrag (se for eksempel Olsen & Kjøppe, 1996, ss. 505-506). Og dette utgjør da også en viktig del av hans forfatterskap som hadde fortjent en langt grundigere drøfting enn det jeg kommer til å gi det her. Jeg mener at denne interessen for hvordan den tidligste delen av livet erfares, følger logisk av de overveielserne og erkjennelsene omkring symboldannelse og estetisk konflikt som vi nå har sett på: Fordi sinnet anses som vår individuelle respons på appellen som utgår fra vår verden, ikke som et utviklingsprogram diktert av hjernens lovmessighet – en slags avansert mekanikk, må vi undre oss over hvor tidlig denne utviklingen henimot å danne mening starter. Vi vet at det allerede i fosterlivet foregår en hel del sansning; kan det tenkes at fosteret allerede så tidlig forholder seg mentalt til de inntrykkene det mottar? Erfarer det i det hele tatt noe, eller bare registrerer og reagerer det, etter et ferdig biologisk program? Hvordan opplever en baby å bli født? Kan den undre seg over hva slags sted den er kommet til?

Slike typer spørsmål synes å ligge til grunn for Meltzers utforskning og spekulasjoner rundt tidlige opplevelser og hvordan det gryende sinn kan tenkes å bearbeide dem<sup>132</sup>. Han hadde i en årrekke anledning til å følge den italienske pediateren og psykoterapeuten Romana Negri i hennes forskning og arbeid med omfattende ultralydundersøkelser gjennom lengre deler av svangerskapet, som også inkluderte oppfølging av barna etter at de ble født. Også tradisjonen fra Esther Bick og Martha Harris på Tavistock med spedbarnsobservasjoner har spilt en viktig rolle.

I *The apprehension of beauty* gir Meltzer (Meltzer & Williams, 1988, ss. 43-44) en livfull beskrivelse av hvordan et spedbarn kan tenkes å oppleve de siste ukene i fosterlivet og den

<sup>132</sup> Også hos Bion ser vi en interesse for fosterets psykologi og for overgangen mellom tilværelsen i livmoren til livet utenfor, særlig sent i forfatterskapet (Bion, 1989, 1990, 1991, 2005 b).

påfølgende fødselen. Han kaller dette *a silly Kafka-esque tale*, men det er samtidig en nydelig og interessevekkende fortelling som kan bidra til at en forstår mer av hvorfor Meltzer ble så opptatt av disse fenomenene, og på hvilken måte de er knyttet til den estetiske konflikten. I stedet for å gjengi denne beskrivelsen, vil jeg her sitere fra et foredrag Meltzer (2007) holdt i Stavanger i 1993 med tittelen *Estetikk og kreativitet*. Foredraget er transkribert fra bånd og oversatt av Trond Holm og Eirik Tjessem. Jeg har valgt et ganske langt utsnitt fordi jeg synes det så presist gir uttrykk for både Meltzers tanker om opplevelsene i fosterlivet og ved fødselen, hvordan disse igjen er knyttet til den estetiske konflikten, om samspillet mellom L, H og K som grunnlaget for lidenskap, samt om nødvendigheten av gjensidighet i dette forløpet, viktigheten av foreldrenes respons:

Noe annet som nylig har influert meg er å arbeide sammen med en pediater og psykoterapeut; Romana Negri i Milano; det å observere spedbarn in utero og se på deres atferd der. Dette var spesielt interessant fordi vi studerte samspillet mellom ikke-identiske tvillinger in utero og fulgte dem videre i spedbarnsperioden, inn i barnehagene og utover. Dette har vært en overbevisende opplevelse; at det mentale liv, dannelsen av personlighet og bildet av verden starter svært tidlig. I hvert fall rundt tre måneder vil jeg si. Tre måneder etter unnfangelse. Disse er allerede uhyre velutviklet ved fødselen. Romana Negri har studert premature barn over lang tid og har skrevet en vakker bok om kampen de kjemper ved å fødes inn i verden for tidlig, før de er utstyrt for en slik overgang. Dette gir rik innsikt inn i denne overgangens natur. Og det er virkelig denne overgangens natur, fra livet in utero til livet på utsiden, som i stor grad er nøkkelen til mine idéer om estetikk og det jeg kaller estetisk konflikt og dens rolle under de menneskelige betingelser og absolutt; dens rolle i søken mot kreativitet.

Det er veldig overbevisende at livet der inne er herlig inntil et visst tidspunkt når det blir ubehagelig trangt. Det er herlig fordi barnet har alle sansene tilgjengelig i en myk, lys og veldig neddempet auditiv kobling med moren og verden. Fellesskapet med livmoren tilfører alt det trenger inntil fødselsøyeblikket når det virkelig blir smertefullt for barnet. Denne smerten er ukjent for fosteret under et normalt svangerskap, men en antar at det er en ting som mangler i fosterlivet og det er interesse. Rytmene, kosen ved denne situasjonen, vekker sannsynligvis ikke tilstrekkelig angst til å fokusere mentale prosesser som kan kalles interesse. Så snart barnet er født blir det utsatt for et intenst bombardement av auditive, visuelle, gustatoriske, olfaktoriske sansestimuleringer. Dette blir akkompagnert av en ny opplevelse av hjelpeløshet. Spesielt må gravitasjonskraftens virkning på barnet komme som et grusomt sjokk. Som om det plutselig ble paralyisert og alle dets krefter tatt bort. Mens det in utero er ekstremt aktivt, fritt og vektløst. Dette sjokket blir akkompagnert av andre sjokk: tapet av livmoren, det intense strevet som setter i gang pusting, sjokket ved temperatur endringen som bare kan bli moderert i den grad mors eller andres oppmerksomhet forsøker å redusere dette temperatursjokket. Barnet har en forferdelig sjokkerende opplevelse som, dersom barnet er heldig, fører til brystet og til brystkontakt med mor. Dette er, slik Wilfred Bion har lært oss, ikke bare en kontakt med mors bryst og med melken, men det er en kontakt med mors sinn som gjør seg gjeldende i alle hennes responser til barnet; måten hun holder barnet på, måten hun ser på det, måten hun snakker med barnet, måten hun tenker om barnet, måten hun deler barnets angst. Denne opplevelsene, det å komme ut av dette bombardementet og sjokket og funnet av brystmoren, denne tenkende brystmoren, innebærer en sidestilthet i tid og rom som synes å sette i gang interesse som mental prosess. Den interessen, som Bion kalte K; tørsten etter kunnskap, begjæret etter å forstå, begjæret etter å bli kjent med en annen person, trekker sammen alle barnets emosjonelle potensialer, noe som vi i følge Bion deler inn i to store kategorier: Kjærlighet og hat. Denne interessen trekker dem sammen mot å danne en blanding eller integrasjon som rimelig nok kan kalles en lidenskapelig respons. Ved at den består av det å elske og det å hate samt at den holdes sammen av en intens interesse for dette objektet og forholdets natur, gjør at det kan kalles et nærende fellesskap. Dette betyr å gi næring til kroppen, men i en mer viktig betydning; å gi næring til sinnet i form av kontakt sinn mot sinn, noe som er en ny opplevelse. Jeg forstår dette

som et velbehagelig gys av en opplevelse og årsaken til at jeg ser det slik, er i grunnen trukket ut av psykoanalytisk erfaring. (ss. 3-5)

Dette estetiske synet på verden synes å være en naturlig start for heldige spedbarn, med den skarpe sidestilthet av det kaos og den krise det er å bli født, det å komme frem fra mors liv og å finne dette nye og intenst interessante objekt som holder sammen dets emosjonalitet og på et vis påfører barnet en lidenskapelig opplevelse. Men problemet synes å være at den lidenskapelige opplevelsen bare tolereres i det øyeblikk der spedbarnet opplever at dets lidenskap blir gjengjeldt. I de øyeblikk der moren gir full oppmerksomhet til barnet, når hun gir mat både fysisk og mentalt, når hun er henrykt av å se spedbarnet som et estetisk objekt, som et under av verdens kreativitet. Selvsagt kan ikke en mor kontinuerlig nære barnet med slike opplevelser. Heldigvis har spedbarn i hvert fall øyeblikksopplevelser av dette, av den sort gjensidighet som fyller det med håp og gjør det i stand til å tåle noe som vokser ut av dets tidligere opplevelser, fordi dets tidligere opplevelser har vært å leve innenfor det øyeblikket. (sst., ss. 6-7)

Jeg synes dette sitatet oppsummerer flere av de punktene jeg har undersøkt i dette kapitlet. At dette foredraget handler om estetikk og kreativitet, leder tankene mot et punkt jeg har berørt så vidt tidligere, om hvorvidt psykoanalysen mer er å anse som en kunstform enn en vitenskap. Det er tema for det neste avsnittet.

### *Psykoanalysen som majeutikk og kunstform*

De norske psykoanalytikerne Torberg Foss og Anne Kristin Rustad (Foss & Rustad, 1989) spurte Meltzer i et intervju i forbindelse med et veiledningsseminar i Oslo, om hvorvidt han anser psykoanalysen som en kunstform eller en vitenskap. Svaret til Meltzer er omfattende – jeg gjengir bare et kort utdrag her, og det inneholder så langt jeg kan se et både-og. Han kommer i denne forbindelse også inn på hvordan han i *The apprehension of beauty* nærmer seg fenomener det er riktig å benevne for *mysteriøse*:

M: Som dere vet vender kunstneren seg mot sitt indre, mens vitenskapsmannen oppsøker det utenfor seg selv. Disse to forskjellige måtene å erfare på må forenes for at det skal være mulig for vitenskapsmannen å lykkes i sitt arbeide med å skape mening, og ikke bare avdekke naturens hemmeligheter.

En av hensiktene med denne boken [*The apprehension of beauty*] er å gjeninnføre begrepet om mysteriet, som har gått av moten i takt med at den religiøse tro har avtatt. I tillegg har den vitenskapelige og teknologiske utviklingen de siste 100-150 år bevirket at vi stilltende har antatt at alt om Universet kan oppdages eller forklares. Det ble derfor viktig for meg å slå fast at i arbeidet med å skape mening gjør ikke *forklaringer* noen nytte. Der har man nemlig ikke med et system av årsaksforhold å gjøre, og derfor er det heller ingenting der som kan forklares. Det åpner bare for muligheten til å *beskrive*. Og når man for å gå enda et skritt videre ender opp med spørsmål om de ting som virkelig er mysterier kan du ikke engang beskrive dem – du kan bare prøve å nærme deg dem ved å peke ut hvor de befinner seg hen.

Prototypen på dette er barnets forhold til det som foregår i foreldrenes soverom. Det er som om denne begivenheten blir prototypen på selve mysteriet. Der finnes det som barn ikke kan avdekke, bare *bli*. (ss. 122-123, min kommentar i klammeparentes)

Vi er nødt til å arbeide både som kunstnere og som vitenskapsmenn – som kunstnere for å kunne trenge igjennom til objektets indre og som vitenskapsmenn for å kunne beskrive og forstå meningen med objektets måte å opptre på. (sst., s. 125)



Når Meltzer såpass sterkt understreker at psykoanalysen også er en kunstart, tror jeg det er viktig å minne om hvilket syn på kunst som ligger til grunn her. Slik jeg leser Meltzer er kunstneren en person som i tillegg til å besitte tekniske ferdigheter, i sitt arbeid er i stand til å vente og å lytte, slik at hun eller han kan bli et talerør for musene. Det er avgjørende at psykoanalytikerens som kunstner betraktet ikke er en oppfinner, men en oppdager (Meltzer, 2002). Men det som skal oppdages kan altså ikke avdekkes slik vitenskapene kan gjøre det med sine undersøkelsesmetoder.

Jeg mener at disse distinksjonene også kan knyttes til den tidlige Meltzer (1967) som så sterkt advarte mot terapeutisk ildhu, *therapeutic zeal*, men oppfordret til å stille seg åpen for å bli en katalysator for de helbredende krefter i pasienten selv. Slik føyer han seg inn i en sokratisk tradisjon som vektlegger lærerens rolle som jordmor; man forføyer ikke som terapeut over det voksendes prinsipp. Også på denne måten likner psykoanalysen og den psykoanalytiske psykoterapi på kunstartene, på den måten at dens resultater ikke kan komme på bestilling eller operasjonaliseres som manualbaserte terapier. Videre fordrer den analytikers subjektivitet og individualitet:

If the practice of psycho-analysis is an art, as I firmly believe, and its findings are those of a descriptive science, it is essential that it be done by individuals that can think for themselves. This means loneliness, uncertainty and an inescapable sense of incipient persecution by the group – the people who think alike and can say ‘we’ instead of ‘I’. (Meltzer & Williams, 1988, s. 204)

Og videre, idet man beskriver psykoanalysen som en kunstform, er man også mer utsatt for kritikk og tap av anseelse:

It is not possible for an art form, however precise its descriptive methods or systematic its collation of findings, to be respectable. The reason is clear. An art form must be highly individual and its oeuvres unrepeatably. Its arbiter of value, whether applied to the individual analysis of a patient or to a contribution to its literature, must be aesthetic, and its impact must therefore vary with the receptiveness of its recipient. There can be no arguing, only evocation. (sst., s. xii)

Dette er konsekvenser som få institutter eller foreninger er villige til å trekke, og man kan godt forstå hvorfor. Det ville fordret et samfunn som var mindre opptatt av å tallfeste alle sider ved livet, enn det vårt for tiden er.

Jeg vil avslutte dette kapitlet med et lengre klinisk eksempel som jeg håper kan tjene som illustrasjon til viktige tema både i dette og det forrige kapitlet.

### *Et klinisk eksempel: Drøm og estetisk konflikt*

Vi møtte denne kvinnen mot avslutningen av del 3 (s. 210) samt i starten av kapittel 2 i denne delen (s. 226). Jeg vil her presentere en serie drømmer fra hennes terapi der jeg utvider de perspektivene som ble trukket opp der. Jeg fokuserer særlig på den følelsesmessige kontakten med den andre, med objektet, slik det kommer til syne i drømmematerialet og slik jeg mener å ha observert det i den terapeutiske relasjonen. Gjennom utvalget av drømmer prøver jeg å illustrere hvordan det ser ut som om drømmeren arbeider både med temaene avhengighet og autonomi, og det å holde sammen og finne rom til sterke følelser som vekkes i møtet med objektet. Jeg forsøker å vise hvordan drømmene synes å billedgjøre visse elementer i det samspillet som finner sted mellom pasient og terapeut, og på hvilken måte de kan være en hjelp til å forstå hvilke følelser som er virksomme i overføringen.

Kvinnen, jeg kaller henne P, ble henvist i forbindelse med en svær krise med angst- og depresjonssymptomer, men formidlet tidlig at hun ønsket å arbeide med å forstå sider ved seg selv som hun tenkte hadde rot i opplevelser fra langt tilbake. P er nummer to av tre søsken som ble født i løpet av fire år. Det skiller bare 11 måneder mellom henne og den yngre søsteren, broren er to år eldre. Hun har gode minner om faren fra de første årene, men fra puberteten av ser han ut til å ha blitt en mer fjern figur i hennes liv. P er ambisiøs og har lyktes på mange felt, likevel kjenner hun seg ofte usikker og sårbar i sosiale sammenhenger.

I de første månedene av terapien uttrykker P at hun gruer seg til timene, det knytter seg i magen – må hun være flink her også? Hun kjenner det som om hun forsvinner, at hun ikke har verken betydning eller makt. Hun snakker om benken som en pinebenk, at det er håpløst. Terapeuten kjennes langt borte. Hun møter likevel til alle timene. Av og til når det er som om vi kommer hverandre nærmere og hun dveler ved ting hun strever med eller er opptatt av, blir hun fjern og stopper opp. P sier da at hun mister konsentrasjonen, eller at det hun snakker om føles som pjatt og uvesentligheter. Jeg biter meg merke i at hun forteller at det er vanskelig å si ”ha det” når hun går, og at hun gremmes over det. En måte å forstå dette på er en manglende aksept på et følelsesmessig plan av at terapeuten er en separat person, en person som har begynt å få betydning for henne, men som hun ikke forføyer over. Senere formidler hun stadig en fornemmelse av å være kald og alene på benken, hun får ofte en impuls til å gå. Jeg undrer meg om hun da gjenlever en opplevelse av å være helt nær mor uten å få egentlig emosjonell kontakt. Jeg, på min side, opplever at jeg er til lite hjelp. Jeg har ofte en følelse av å være en elefant i glasshus, som om mye av det jeg sier er klossete eller feil, og at jeg bare ødelegger med mine innspill. Av og til har jeg også en fornemmelse av å bli oppfattet som en som tror han er en smarting som serverer ”dype” tolkninger som ikke er til hjelp i det hele tatt, men at hun ikke kan si noe om dette fordi hun tenker at jeg ikke vil tåle det eller ikke er villig til å ta hennes perspektiv. En annen fornemmelse, som jeg etter hvert velger å dele med P, er at det noen ganger er som om hun serverer meg noe som er tilrettelagt og tilberedt, at hun ikke kan plumpe rett ut med ting, men blir veldig pedagogisk overfor meg. Litt som om det hun sier er mest for min del, snarere enn at hun har noe på hjertet hun vil dele med meg.

*Her er to drømmer fra denne perioden: Jeg er hos svigerforeldrene mine, sover der sammen med mannen min. Svigermor forteller at jeg har gått i søvne og inn i kirken. Jeg føler meg veldig blottstilt og skamfull, som om jeg er utlevert uten å ha kontroll. Jeg tar en mer beroligende rolle overfor svigermor, nesten som om det ikke var meg selv som hadde gått i søvne og følt meg avkledd. Jeg er tvert imot pedagogisk og rolig.*

I assosiasjonene til drømmen foreslår hun selv at det handler om at hun ikke slipper til følelser, at hun ofte kjenner seg bundet og tung. Hun er fornuftig og voksen overfor svigermor, men hvor blir følelsene av? Det er som om hun skammer seg over hva hun føler. Hun kjenner også igjen noe som handler om relasjonen til meg; at hun blir litt pedagog, og at det kjennes ubehagelig å vise frem følelser også her.

Jeg spør om hva som skjedde i kirken. Hun tenker seg om litt, kommer så på at det var som om hun der var to personer: *Ei jente på ti-tolv år kledd i lyse, flagrende klær går opp midtgangen mot alteret, en lys, lett stemning. Det er på en måte meg, men samtidig er jeg en mye mørkere, tung person, som står bak i skyggene.*

Jeg får en assosiasjon til et bilde av Picasso av en pike i hvit kjole som kneler ved alteret med faren ved sin side, bildet kalles *Konfirmasjonen*. Jeg tenker for meg selv om dette berører en farsoverføring som bl.a. kan handle om et håp om å få mer kontakt med far idet hun trer inn i tenårene og blir kvinne. Har faren kjent seg usikker i denne rollen og fjernet seg emosjonelt? Har hun trodd at far ikke takler dette? En kombinasjon?

Den neste drømmen – som vi allerede har sett litt på (s. 226) – gjorde sterkt inntrykk på meg, den synes å berette om en svært pinefull og vanskelig indre situasjon – og samtidig utsi noe om hva hun strever med overfor meg: *Jeg står foran et slags operasjonsbord. Det ligger et barn der, utsultet med utstående vom og som om det ikke har hud. Det har store, brune øyne. Det er kanskje døende, uhyre sårbart. Ved siden av meg står en mann og en kvinne. De virker dyktige, mens jeg føler meg liten og vet ikke hva jeg skal gjøre. Fokuset på barnet forsvinner litt, i stedet blir jeg stående med en slags måleinstrument som viser et utslag som indikerer at jeg har svært mye skyld, de andre bare litt. Jeg kjenner stor skyld- og skamfølelse.*

I assosiasjonene nevner hun at mannen i drømmen minner om en hun kjenner som er dyktig i jobben sin, men også utilnærmelig. Hun har tanker om at det svært syke barnet også er henne. Det minner om en sårbarhet hun kjente på før hun kom til behandling, men også i timene her. Følelsene av å være usikker og å komme til kort kjenner hun igjen fra sosiale sammenhenger. Hun er overrasket over skylden, kjenner ikke det igjen på samme måte som andre følelser i drømmen. Jeg sier at for meg ser det ut som om mannen og kvinnen i drømmen nok er kompetente, men samtidig utilgjengelige. Det er som om det ikke kjennes mulig for henne å be dem om hjelp og veiledning, at de snarere forventer det umulige av henne. Kanskje er dette et bilde på en del av det hun kjenner overfor meg: Det finnes kompetente terapeuter, men de er ikke tilgjengelige for henne. Kanskje er jeg en som kan hjelpe, men det gjelder andre, ikke henne; hun må snarere prestere overfor meg. Jeg undrer meg i det stille om ”skyldmåleren” betegner hennes bidrag til at hun ikke får hjelp. At denne delen av drømmen peker på at hun har en andel i og dermed mulighet for å påvirke situasjonen. Samtidig tenker jeg at drømmen kanskje også taler om erfaringer av at mor og far i viktige perioder har vært utilgjengelige for henne, eller ikke har hatt god nok forståelse for hennes behov, og dermed behandlet henne som voksne enn det hun har vært; en opplevelse av forventninger om å bli stor for tidlig. Slike forventninger kan også innebære en forlokkelse for et barn, muligheter for å ses som spesiell og dyktig.

Før jeg går videre i serien, vil jeg stoppe litt opp her. Denne drømmen, og mange av dem som følger, kan også tjene som en illustrasjon til flere av de emnene jeg berørte i del 2 om Klein. Vi husker hvordan Klein beskrev en indre verden av gode og onde objekter som jeget inngikk i ulike relasjoner til. Videre så jeg på hvordan Klein la avgjørende vekt på det å etablere en tillitsfull relasjon til det gode bryst og til gode foreldreliknende objekter; dette er i følge henne grunnlaget for den mentale helse. Hun pekte videre på at de utfordringene som ligger i denne relasjonen vil spille seg ut i kontakten med terapeuten, i overføringen, og der gi mulighet til å påvirke relasjonene i den indre verden – der er en toveiskommunikasjon: Dels vil den indre verdens kontaktformer avspeiles i og gi form til den terapeutiske relasjonen, dels vil sistnevnte kunne modifisere utformingene av den indre verdens relasjoner. Inspirert av Kleins teori og språk kan vi foreslå at denne drømmen viser frem en indre situasjon med en (sårt) hjelpetrengende del av selvet (det syke barnet), en annen del som er forvirret med tanke på om den må gi, eller snarere kan ta imot hjelp (P selv), og videre et godt bryst (det kompetente paret) som ikke synes umiddelbart tilgjengelig, og som snarere ser ut til å kunne vende seg mot selvet som en fordømmende instans hvilket øyeblikk som helst. Dessuten har vi en slags observerende del av selvet som synes å påpeke at subjektet også er en aktør i denne situasjonen, og dermed har ansvar for og mulighet til å påvirke den (skyldmåleren).

Selv om P selv kjente seg noe fremmed overfor denne skyldfølelsen, håpet jeg at den bar bud om en gryende innsikt i og tro på at det kan finnes andre måter å relatere seg til paret i drømmen på – og til meg; at hun bl.a. kan tillate seg å ta imot, snarere enn alltid å være den som føler hun må gi.

Det neste halvåret opplever hun også som svært vanskelig. Hun forteller om en del drømmer der det opptrer en svært usympatisk kvinnefigur, her er ett eksempel: *Jeg er på et handlesenter og triller på en slags vogn, kanskje en barnevogn. Da kommer det en eldre kvinne og stjeler håndvesken min på*

*en utrolig frekk og kald måte. Jeg prøver å få hjelp av en politimann, men han vil ikke høre på min versjon. Kvinnen opptrer ekstremt kynisk og får overbevist politimannen. Det kjennes helt nytteløst på tross av at tyveriet skjedde for åpen scene.*

I samtale om drømmen forteller hun at den rystet henne. Den eldre kvinnen var helt jævlig, ekstremt kynisk og frekk. Jeg undrer på om denne kvinnen er en del av henne selv som ikke kan tillate kvinnelighet (håndvesken) og som hindrer kontakt med en mann og en hjelper (politimannen/meg). Noen måneder senere drømmer hun om å være på kalde plasser med rotter og om å måtte legge en liten baby ned i snøen. Den kyniske kvinnen er igjen til stede i noen av drømmene hennes: *Jeg er i et rom med mange lik. En kvinne i frakk som jeg kjenner igjen fra tidligere drømmer går rundt og flytter på likene, hun har ryggen til meg.* Et par netter senere drømmer hun om noe liknende: *Igjen er det lik der. Jeg må slå noen store bolter eller spikre gjennom likene, som en jobb.*

Dette er ubehagelige drømmer å snakke om. Jeg kjenner meg usikker på hva de mon handler om, assosiasjonene hennes er sparsomme; kan det være følelsen av å ha drept søsknene – eller noe svakere; å ha hatt mordønsker overfor dem? Arbeider hun her med å integrere aggressive impulser og følelser, å bli mer fortrolig med eget sinne og hat? Eller handler det mer om instanser i personligheten som stenger for en varm og vital kontakt med de gode objektene, dreier det seg om en livløshet i relasjonen til viktige andre samt fortvilelsen over dette? Underveis i samtalen får jeg en sterk følelse av at jeg burde ha forstått hva dette handler om. Jeg kjenner på et press om å skulle vite, at det ikke er akseptabelt at jeg ikke skjønner dette. Jeg velger å dele med P noen av disse refleksjonene; har hun selv i perioder følt det på liknende måte, at hun burde ha visst? Hun dveler da ved at hun ofte har kjent det som om det er lite rom for å være i tvil, være usikker. Det er som om samtalen om dette løser litt opp i noe mellom oss, som om det gir en større frihet i relasjonen.

Noen måneder etter disse drømmene har det skjedd en endring; hun opplever det nå mindre pinefullt å komme til timene, noen ganger kan hun se frem til dem. Drømmene er også i endring: *Jeg er i bestemors hus, både bestemor og mor er der. Det er et gammelt, fint hus med fine ting. Alt er gjort med omhu. Solide gode rom, vakre. Jeg får en følelse av at mors blick spør hva jeg gjør der, skal jeg ikke komme meg videre?*

I samtale om drømmen er hun først opptatt av at hun ikke kjente seg velkommen der. Ettersom hun snakker, får hun mer tak i følelsen av skjønnhet som preget rommene. Jeg trekker parallellen til at hun i noen timer slapper bedre av og ser ut til å føle seg mer forstått. Omtrent samtidig som dette drømmer hun den drømmen som ble gjengitt i slutten av del 3, der hun er på reise og får hjelp av en annen kvinne, men føler seg liten og ydmyket. Det å ta imot hjelp er vanskelig. Den neste drømmen er som en slags variasjon over de to første: *Jeg intervjuer kronprins Haakon. Det er begrenset tid og jeg må passe på å fremstå som interessant for ham for å holde på oppmerksomheten, tenke på hva han kan være interessert i. Jeg snakker også med en venninne som jeg ser litt opp til. Jeg har samme følelse overfor henne av å måtte tenke på å være kul eller interessant. Så er det som om jeg sover og Mette-Marit kommer og bøyer seg over meg og gir meg en god klem, det er veldig behagelig og litt overraskende.*

Hun har tanker om at hun overfor Mette-Marit fikk god oppmerksomhet og kroppskontakt uten å måtte gjøre seg fortjent til det gjennom å være interessant eller smart i hennes øyne; hun sov jo, initiativet kom fra Mette-Marit. Det minner henne om kontakten med far, det med å måtte fremstå som interessant for å vinne hans oppmerksomhet. Igjen tenker jeg på om far har strevd med nærhet til henne, og om disse følelsene er aktive i overføringen nå? Kanskje var ikke far så redd for kontakt som hun har trodd? Er det skremmende å komme nærmere meg? Må hun sove eller bedøve seg selv for å kunne tillate seg å forvente at jeg kan bry meg om og ha omtanke for henne? Vi kan nå snakke mer om det narssistiske temaet som tegner seg i denne og andre drømmer; hvordan det å være flink, spesiell og ”kul” kan synes nødvendig for å oppnå kontakt og oppmerksomhet – at det ikke er

nok å være seg selv for å bli sett og møtt. Denne narsissistiske fremgangsmåten kan bidra til en følelse av at det aldri blir godt nok, den innebærer umåteholdne krav til egne prestasjoner og medfører ofte en selvnedvurdering, særlig i situasjoner der egen tilkortkommenhet overfor disse kravene kommer til syne. Den kan videre bidra til en fordømmende holdning overfor andre, og den kan hindre ekte hengivenhet. For meg som terapeut kjennes det som om det er mye lettere å introdusere disse ubehagelige temaene, eller fremheve dem der P selv er i berøring med dem, nå når håpet om å bli forstått og møtt – og kanskje også en reell erfaring av dette – har blitt sterkere. Kanskje kan man påpeke at den narsissistiske fremgangsmåten faktisk er en blindvei først når en reell objektrelasjon foreligger som et alternativ i horisonten – ikke bare i terapeutens horisont, men også i pasientens<sup>133</sup>?

I takt med at P opplever det mindre skremmende å åpne opp for egne følelser overfor objektet, synes det å fremtre nye utfordringer i terapirelasjonen og i drømmene. Dette er utfordringer som jeg mener har del i den estetiske konflikten: Hva skjuler seg bak mors (og fars?) ansikt? Hva er på innsiden? Hvordan holde de sterke følelsene samlet, de følelsene som er vekket av møtet med og appellen som utgår fra dette ansiktet, dette andre menneskesinnet?

*Jeg er på en elvebåt et varmt og fuktig sted, mye vekster – som i Indokina eller en liknende plass. Det er to menn der som er svært vakre. Kjærestene eller konene deres er et annet sted. Jeg har en følelse av å være bedre enn dem (konene), som om de ikke fortjener disse flotte mennene – samtidig en kjent følelse av at jeg ikke kan nå opp til dem. Jeg ligger så på en hems på loftet eller overetasjen på båten. Jeg ser ned på T. (en venninne som er varm, hjelpsom og sterk). Etterpå er det en scene lenger nede med en do eller en latrine. De andre har forlatt båten, men jeg kommer meg ikke i land.*

I assosiasjonene til P: Lummer følelse, men mye liv – vegetasjon, dyr, insekter. Mennene og T. var svært vakre. Jeg får tanker om en meget tidlig scene, delvis ødipal – kanskje med erotiske lengsler, vekslende både overfor far og mor? Står hemsens/overetasjen for det å bruke hodet/intellektet på bekostning av å slippe følelsene frem? Det er noe med gørr og dritt her, latrinescenen. Denne lummerheten, det varme og fuktige: Jeg undrer meg over hvordan en baby eller et lite barn opplever de første, gryende erotiske følelsene kroppslig og mentalt. Kan denne drømmen være i kontakt med en slik tidlig fornemmelse, samt det vedvarende mentale arbeidet det innebærer å bli fortrolig med slike impulser, å integrere dem i personligheten? *The love boat to China.*

Vi går noen få uker frem i tid. P forteller om en fantasi om bare å sovne på benken. Det er i slutten av ukens siste sesjon, og jeg annonserer at timen er over. P blir liggende helt stille uten mine til å reise seg. Vi har i noen tid arbeidet med hvor brutalt det kan kjennes for henne når tiden er over og hun må gå. Jeg undrer meg om hun ikke har hørt at jeg har sagt at timen er over, eller om dette er en åpen protest; at hun simpelthen nekter å gå. Jeg gjentar at timen er over. Hun reiser seg og går. Jeg tenker at jeg ikke fikk oppklart hva som skjedde, samtidig ville det å ha undersøkt dette nærmere ha innebåret å bryte med min vanlige praksis med å avslutte timene på tiden uten ytterligere kommentarer. Det er frustrerende. I starten av neste time tar hun selv opp hendelsen; hvordan hun ønsket å bli liggende og hadde fantasier om hvordan det ville være. Jeg spør om hun faktisk ikke hørte mitt; ”vi må bryte av der”? Hun er litt usikker på det, undrer seg på om fantasien om å bare bli liggende var såpass i fokus at hun ikke hørte etter det jeg sa. P kommer på en drøm hun har hatt i mellomtiden: *Jeg er på skitur, skal bestige en topp med to andre. Han ene minner om en ganske fin person, men noe paternalistisk. Hun andre er mer forsiktig, litt tynn. De kommer vekk fra meg. En pike i toårsalderen er latt alene, det opprører meg. Det er en hytte eller utedo der, svært mørkt. Jeg vet ikke hva jeg gjør der. Kjenner meg svært ensom, finner ikke igjen de to andre og det er en stemning av forvirring.*

<sup>133</sup> Dette er et mer teknisk-klinisk spørsmål av en type jeg ikke har tatt mål av meg å utforske videre her. Men se Brenman (2006) for en interessant drøfting.

P assosierer til påskeferien på ski, hun husker fine turer med far. Jeg tenker i mitt stille sinn at jeg er svært glad i å gå på ski. Det har jeg aldri sagt noe om, kan hun likevel ha fanget det opp ubevisst? Det er vanskelig å unngå å sammenlikne toppene med bryster. Jeg foreslår en dristig tolkning: I slutten av forrige time har hun tillatt seg fantasien om å ha meg – og på et dypere, infantilt, ubevisst plan; mor og mors bryst – for seg selv, å bare bli liggende på benken etter at timen er over. Dette vil innebære å ta den tiden som er bestemt for andre pasienter – igjen på et dypt ubevisst plan kan dette inneha betydningen å ta livet av de to søsknene; spjælingene som kommer vekk. Er doen lasarettet, åstedet for myrderiene, eller mindre dramatisk; pottetrening, det å bli stor (alt for) fort?

I noen av de drømmene som følger etter denne, ser P ut til å utforske tema knyttet til befruktning og fødsler. Det er som om hun dveler ved om foreldrene visste hva de gjorde da de fikk tre barn på såpass kort tid, alvoret i det. I en del andre drømmer opptrer det svært gode figurer som hjelper henne, men de virker også noe idealiserte og litt utenfor rekkevidde, som om de ikke kan være opptatt av hverdagslige saker, slike ting et liv består av. Jeg strever med å kommentere på dette slik at det idealiserte og narsissistiske i materialet blir poengtert, uten at det jeg også anser som gryende spirer av håp og lengsler blir tråkket på og ødelagt. Den estetiske tematikken synes å bli tydeligere, hun drømmer bl.a. om å sitte utenfor en svært vakker bygning med kupler som hun ikke kommer inn i. I stedet må hun gå ned til en flat, liten gymsal hvor hun må prøve å imponere den mannlige gymlæreren. Hun har imidlertid glemt gymsko og treningstøy. Hvordan skal hun da få vist frem hva hun kan? Er hun i ferd med å oppdage at i terapien handler det ikke om å måtte imponere terapeuten, men snarere om å finne et rom for å kunne føle og tenke, et sted for det musiske? I en drøm noen måneder senere synes dette temaet å varieres: *Jeg blir kjørt av K til hans kone. K oppleves som lite oppriktig, litt frekk, men egentlig selvusikker. K forsvinner da kona dukker opp. Hun er vennlig og viser meg rundt i et svart hus som minner litt om stedet jeg bodde da jeg var liten. Det er mange rom, jeg kan ikke se alt som er der.*

I assosiasjonene kommer det frem gode minner om faren og av hjemstedet. Hun er stolt over ting faren har oppnådd i arbeidet sitt. Det var en svært god følelse å møte K's kone, men litt fremmed også – hva var det i alle de rommene hun ikke så? K har et navn som minner om ordet kvasi, og han opptrer av og til lite ærlig, gjerne som mer selvsikker enn det P tror han i virkeligheten er. Mitt forslag til tolkning går i retning av at hun her legger av seg egen uoppriktighet og forsøk på å være bedre enn det hun er (relasjonen til K) og går objektet (K's kone) mer tillitsfullt i møte. Det medfører en annen og rikere kontakt med objektet (K's kone og hennes hus), og det vekker også nysgjerrighet på hva objektet rommer av gode saker. Det er både fascinerende og skremmende: *Jeg skal føde igjen. Jeg får epidural, opplever jordmødre og leger som vennlige og ivaretagende, men så er jeg oppe i gangene alene og finner ikke frem dit jeg skal: Noen narkomane sitter forhutlete langs veggen.*

P assosierer til utsattheten i det å føde, gode og dårlige erfaringer med det; dels å føle seg latt i stikken, dels å bli veldig godt ivaretatt. Hun dveler ved om hun kan bli tydeligere på hva hun selv trenger i en del situasjoner. Jeg foreslår at hun her kan oppleve kontakten med objektet som noe som bærer muligheter i seg, også til å bli møtt vennlig og med omtanke. Men dette er skremmende, må hun heller selv ta mer kontroll? Det er også berusende inntil det narkotiske; kan det bli hennes undergang?

Sammen med en større åpning overfor objektet følger andre vanskelige følelser i kjølvannet, for eksempel sjalusi; er det rom for slike følelser? *Jeg ligger i samme seng som X og Y. (To barndomsvenninner. X er mest en rival, Y mer en nær venninne.) De ligger tett inntil hverandre under dyna, mens jeg ligger litt for meg selv. Jeg opplever en sterk følelse av avvisning og sjalusi.*

Dette sjalusitemaet dukker opp i flere drømmer, for eksempel denne: *Jeg går en spasertur i lag med en nær venninne. Det er i grunnen fint, men det er veldig vondt for meg at hun synes å skotte bort på noen andre jenter i nærheten, og at jeg ikke føler meg trygg på at hun virkelig liker meg og ikke dem bedre. Jeg undrer på om hun er med meg bare av plikt.*

P vektlegger sjalusifølelsene, og det kommer minner om søsknene og venninner. Hun dveler ved at sjalusi har vært en veldig forbudt følelse å ha, men kan man egentlig unngå den om man lar andre få betydning? Er det som om denne drømmen også sier, henvendt til objektet: Er det ekte, liker (elsker) du meg virkelig, er det fra hjertet, eller er det bare av plikt?

Hun er nå inne i en periode hvor timene kjennes viktige og gode. Men fremdeles strever hun med de temaene vi så på tidligere, særlig ved begynnelse og avslutninger, som her: I starten av den første timen i uken er hun taus, jeg fornemmer en anspent atmosfære, helt ulikt den varmen og fortroligheten som var der i forrige uke. P begynner etter en stund å snakke, men stemmen er uten glød, flat, og igjen merker jeg den lett pedagogiske holdningen overfor meg gjennom ordvalg og toneleie. Jeg foreslår at hun noen ganger opplever at hun ikke kan ta mitt nærvær og min oppmerksomhet for gitt, at hun må vekke min interesse gjennom å fortelle noe som jeg kan forstå og som er passe viktig.

I neste time har hun tak i en følelse av at jeg behandler henne som en ting, at jeg analyserer henne som et objekt. Jeg foreslår at hun er redd for at hennes varme ikke blir gjengjeldt, at hun ikke betyr noe for meg, bare er en ting, at jeg ikke vil savne henne etc., men kanskje også lengselen etter at jeg faktisk vil synes at det er trist at hun en gang slutter i terapien, at hun ikke er en ting, men en levende person. Hun kommer på en drøm: *Jeg har en liten datter, og en mann har kidnappet henne og prøver å vinne hennes tillit. Han er i en slags T-banekupé. Jeg får et gløtt inn, det er rotete der inne. Plutselig går dørene igjen. Det er som om jenta vil legge seg tett inntil brystet hans med armene tett omsluttet. Jeg synes det er ubehagelig. Igjen får jeg et glimt inn i vogna, nå er det mer sterilt, kaldt. Dørene klapper igjen.*

Hun forteller at drømmen inneholdt veldig blandede følelser. Mannen fremsto ikke som ond, han virket snarere hyggelig, og den lille jenta virket fortrolig, men P synes likevel det var ubehagelig. Jeg foreslår at drømmen kan omhandle forholdet til meg – og i den psykiske realitet en farsoverføring, kanskje også en morsoverføring under der igjen; vekslingen mellom å tillate seg å bli glad i, la få betydning, og tvilen på at det kan være gjensidig og trygt. Igjen er det som om spørsmålet om objektets innside tematiseres; kreativt rot eller steril orden og kald analyse? Jeg foreslår også at kupédørene som lukkes raskt igjen er hennes opplevelse av at jeg sier at nå er timen over, og det harde i det. Sinnet det kan vekke i henne er kanskje projisert inn i situasjonen med kidnappingen? Det kan også være en måte både å fraskrive seg dette sinnet, samt følelsen av å være nær, hengi seg, ha tillit. For meg er det som om P i denne drømmen og i flere av de foregående, arbeider intenst i sitt mentale liv med å kunne integrere ulike type følelser i møtet med objektet, å gi plass til både kjærlighet, hat og interesse i deres mange ulike nyanser. Dette synes jeg blir særskilt tydelig i følgende drøm som også kom i en periode med en overveiende positiv overføring: *Jeg kommer til min bestemor. Jeg kjenner en sterk og god følelse av samhörighet med henne. Hun har en veldig ung kjæreste, det forstyrrer meg litt. Han har visst slått henne i ansiktet.*

P assosierer til bestemor og det gode forholdet til henne. Den sterke følelsen av gjensidighet i drømmen var svært god, det var den dominerende følelsen. Hun ble likevel litt forstyrret av den unge kjæresten som hun ikke fikk noe tydelig bilde av. Var hun også litt beskjemet over bestemors dristighet, og misunnelig på henne og hennes unge elsker? Jo, det er ikke fremmed for henne. Hva med slaget i ansiktet? Jeg knytter bånd til slutten av forrige time der hun var redd for å arrestere meg på noe jeg åpenbart strevde med; kan hennes kvasse tunge være som et slag i ansiktet på meg? Frykter hun kraften i egen verbal slagferdighet? Eller kan mitt; ”nå er timen over”, være et

slag for henne? Mitt forslag til tolkning er at hun har god kontakt med en sterk følelse av samhörighet og gjensidighet med en morsfigur her – kanskje meg i overføringen, og at hun arbeider med å integrere også erotiske og aggressive følelser i dette forholdet. Kanskje er det plass til også disse?

Jeg runder av denne vignetten her og foreslår samtidig at arbeidet med å integrere L, H og K i stadig rikere former, er en livslang oppgave i vårt mentale liv.

## Kapittel 4. Om klaustrum – en introduksjon

Boken *The claustum – an investigation of claustrophobic phenomena* (Meltzer, 1992) ble den siste fra Meltzers hånd. Her er det som om mange av hans tanker om den projektive identifikasjon og den indre verdens geografi føres frem og gis et samlet uttrykk. Begrepet klaustrum og erkjennelsene rundt disse mentalitetsformene må anses som ett av Meltzers helt sentrale og originale bidrag, og det at jeg velger å gi denne delen av forfatterskapet noe mindre plass enn det foregående betyr altså ikke at jeg anser dette for mindre betydningsfullt. Selv om jeg ikke gir en inngående presentasjon av klaustrum, er det viktig for meg å kunne gi en viss orientering i begrepet, det er nært knyttet til den estetiske konflikten, som det kan anses som en ulykkelig løsning på. I drøftingen av klaustrum vil jeg forsøke å redegjøre for det jeg anser som kjernen i begrepet. Det blir gitt mindre plass til å spore opp historiske forutsetninger og utviklingen av begrepet, enn det som har blitt temaene drøm og estetisk konflikt til del. Som ledd i et forsøk på å tydeliggjøre et hovedtema i avhandlingen, nemlig forholdet mellom psykoanalytisk tenkning og noen grunnleggende mellommenneskelige vilkår, vil jeg vektlegge de mer allmenne, kulturelle og filosofiske sidene ved fenomenet klaustrum noe på bekostning av de mer kliniske. Dette betyr ikke at jeg anser at begrepet ikke har store kliniske potensialer, men det er et valg om å se klaustrum i lys av undersøkelsene fra del 3, og med det holde frem den røde tråden i avhandlingen som handler om forholdet mellom psykoanalytiske erkjennelser og et allmenmenneskelig nivå som beskrevet i kunsten og i filosofien.

### *Hva er klaustrum, og hvordan oppstår det?*

Hva legger Meltzer i begrepet klaustrum, hva betyr det? Ordet er en nydannelse på engelsk, men finnes på latin og har der flere betydninger. Vi har selvfølgelig ordet i vårt *klaustrofobi*, og det gir assosiasjoner til betydningen lukket rom.

Om vi tar dette som et utgangspunkt, kan vi spørre: Hvordan oppstår dette lukkede rommet?

Som med den estetiske konflikten ser vi spor av tenkningen rundt klaustrumsfenomenet allerede tidlig i Meltzers forfatterskap, særlig i den viktige artikkelen fra 1966, *The relation of anal masturbation to projective identification* – jeg vender snart tilbake til noen av poengene derfra. I *Studies of extended metapsychology* (Meltzer, 1986a) finner vi noen distinksjoner som hjelper oss til å svare på spørsmålet om hvordan dette lukkede rommet oppstår. Meltzer (sst.) tar her utgangspunkt i Bions begrep konteiner, som jo er et åpent rom, og stiller dette i kontrast til det lukkede klaustrumet. Han skiller her mellom to former for projektiv identifikasjon, og dermed to ulike måter å relatere til objektet, til den andre, på – overveiende et indre objekt, men med store konsekvenser for relasjonene i den ytre – og viser hvordan disse ulike relasjonsformene vil ha karakter av henholdsvis konteiner eller klaustrum. Om vi har en ekte objektrelasjon vil denne ha en



kommunikativ kvalitet der det er åpenhet, frihet og tillit til at det er mulig å dele tanker og følelser som dominerer. Her har vi en konteinersituasjon, en kommunikativ form for projektiv identifikasjon, der rå inntrykk – det kointede, ♂ – finner et sted – en konteiner, ♀ – der det kan bearbeides til følelser som kan tenkes om og deles. På den andre siden har vi den narsissistiske relateringen der objektet ikke anerkjennes som separat og fritt, men behandles som del av selvet, og der det finner sted en inntrenging til objektets innside med store og negative følger for kvaliteten av tanker og følelser hos inntrengeren. Her er det ingen utveksling mellom to personer, det er et lukket kretsløp. Meltzer (sst.) betegner dette for en inntrengende form for projektiv identifikasjon, *intrusive identification*, og viser hvordan dette forløpet gir opphav til et klaustrum, og med dette de mentalitetsformene som kjennetegner dette lukkede rommet i den indre verden. Klaustrum blir altså resultatet av det å trenge seg ubedt inn på innsiden av et indre objekt. Det betegner dermed en utdypning av Melanie Kleins tanker om projektiv identifikasjon der man særlig undersøker konsekvensene for det bildet av verden som oppstår etter at man har trent seg inn.

Igjen ses kvaliteten i kontakten med den andre, objektrelasjonen, som det avgjørende i dannelsen og utformingen av sinnets geografi, av den indre verden. Og jeg tror vi må forestille oss dette som å kunne være veldig omskiftelig, litt som hvordan et landskap brått kan endre karakter når solen forsvinner bak skyene, når det uventet starter å regne, når vinden tar tak i kornet og bølger gjennom åkrene. Andre ganger er situasjonen mye mer fastlåst, som en evig gråværsdag.

La meg prøve å beskrive det samme med litt andre ord, og dermed med viten og vilje repetere viktige tema ennå en gang: For å kunne tenke og føle om alt som personligheten møter i sin omverden, for å kunne gjøre disse inntrykkene til egne, genuine erfaringer, er det nødvendig for det voksende selvet å kunne gå til et sted i den indre verden for å få hjelp til å bearbeide disse opplevelsene. Dette ”stedet” kan på ett nivå – mer abstrakt – kalles en konteiner der det er mulig å begynne å føle og tenke. På et mer billedlig, konkret nivå kan vi kalle dette for det gode brystet eller en indre mor og far i kreativt samspill. Når måten selvet tar kontakt med denne instansen på bærer preg av åpenhet, tillit og respekt for dennes grenser og frihet – noe som også innebærer en viss erkjennelse av egen avhengighet, avmakt og litenhet – gis det mulighet for en ekte objektrelasjon der en slik kommunikativ deling, utveksling og modning av tanker og følelser kan finne sted. Men der denne kontakten tar form av en ubedt inntrenging i objektet, vil det ikke skje en virkelig deling av mentale fenomener, og dermed vil muligheten for å få tilført noe fra dette stedet gå tapt. Den potensielle konteineren forandrer seg til et lukket klaustrum, og opplevelsen av verden endres.

Slik beskriver Meltzer (sst.) dette:

It has often been argued that the pathological use of projective identification, that is as a mechanism of defence, would better be called ‘intrusive identification’ since this term catches the essential motive of invasion of an alien personality and body as originally described by Melanie Klein. In that case the term, projective identification, could be preserved for the more Bionic use, as a primitive and largely unconscious mode of communication central to learning from experience. (ss. 66-67)

I den videre drøftelsen peker han også på at begrepet konteiner har et noe mer abstrakt, tenkt preg enn klaustrum, at sistnevnte ligger nærmere drømmens, fantasiens og lekens mer konkrete, kroppslige uttrykk:

(...) for the sake of conceptual clarity the term ‘claustrum’ should be used when talking of the object of projective and intrusive identification operating at the level of the unconscious phantasy (Row C, Dream-Thoughts and Myths) while reserving the name “container” for a more abstract level of discourse (...) (sst., s. 67)

Han (sst.) oppsummerer slik:

Projective identification – the unconscious phantasy implementing the non-lexical aspects of language and behaviour, aimed at communication rather than action (Bion).

Intrusive identification – the unconscious omnipotent phantasy, mechanism of defence (Melanie Klein).

Clastrum – the inside of the object penetrated by intrusive identification.

Container – the inside of the object of projective identification. (s. 69)

Et naturlig spørsmål å stille seg på dette punktet i drøftelsen, er: Hvorfor trenger selvet seg inn i objektet når det med dette avstenger muligheten for en virkelig berikende kontakt med det?

### *Hvorfor ”velger” vi klastrum?*

Overskriftens spørsmål er formulert kortfattet, men svaret vil ha omfattende implikasjoner for vårt menneskesyn: Hvorfor ”velger” vi dødgjørende, livsbegrensende kontaktformer i stedet for de åpne og livgivende? Hvorfor er vi fulle av fordommer snarere enn åpne og nysgjerrige? Hvorfor søker vi måter å være sammen på som virker isolerende og ødeleggende, i stedet for slike som bidrar til at vi kan se verden som rik og skjønn, relasjonsformer som gjør oss i stand til å erfare dyp og ekte glede og sorg? Ligger det virkelig i oss å søke død likeså mye som liv?

Jeg har satt velger i hermetegn her. Sier jeg med det at vi ingen frihet er gitt i denne saken, at vi blåser dit vinden vil, sakesløse? Jeg forstår Meltzer slik at han beskriver at vi av ulike grunner ikke ser de åpne, gode relasjonsformene som en reell valgmulighet, og at det er først idet de foreligger som valg for oss at graden av frihet øker. Igjen blir forvirring et nøkkelord; vi er ofte forvirret med tanke på, vi misforstår og ser ikke klart, de reelle mulighetene som foreligger til å bli del av mer kreative og åpnende kontaktformer både i den ytre og i den indre verden. Dette poenget berøres allerede i artikkelen fra 1966 med (den noe avskrekkende) tittelen *The relation of anal masturbation to projective identification*. Her beskriver Meltzer (1966) en situasjon hvor babyen eller det lille barnet som er latt alene i sengen, i stedet for å danne seg en forestilling om at mor vil komme tilbake – en tanke som kunne bidratt til å trøste det og vært en hjelp til å utholde alenefølelsen – i sin ensomhet og fortvilelse gjør seg til både konge og dronning i sin indre verden, i den ubevisste fantasi. Han (sst.) forestiller seg at det forvirres med tanke på forskjellen mellom sin egen og mors kropp, og at mors bryster i fantasien forveksles med dets egen bakende. Parallelt vil barnet helt konkret i følge Meltzer (sst.) gjennom selvstimulering – ofte i form av anal masturbasjon – oppnå en type opphisselse som pisker opp stemningen og som ledsager de ubevisste fantasiene om å trenge inn i og besette objektets innside, og som pga. de konkrete sansningene dette skaper underletter allmaktsfantasiene. I sin ensomhet og fortvilelse og sinne har barnet dermed i den indre verden skapt en illusjon om selvtilstrekkelighet, det har gått fra avmakt til (tilsynelatende) allmakt. Meltzer (sst.) setter dette i sammenheng med beskrivelsene av as-if personlighet (Helene Deutsch) eller et falskt selv (Winnicott). Pga. høy intelligens eller følsomhet hos disse personene, kan graden av tilpasning til ytre forventninger og normer være så vellykket at man vanskelig får øye på at de mer vitale, oppriktige, spontane og autentiske deler av personligheten stenges av fra kontakt med sine omgivelser, både de ytre og de indre. Dette utgjør særskilte utfordringer i en analyse fordi det kan se ut som om prosessen forløper på beste måte, mens man ikke egentlig har lyktes i å nå analysandens virkelige følelser. Å påpeke at en slik situasjon foreligger vil i følge Meltzer (sst.) som oftest avføde en vegg av anklager, kynismer og forurettethet.

Når Meltzer utover 70-, 80- og 90-tallet arbeider videre med disse observasjonene og innsiktene og samler dem i bokform i *The claustrum* (1992), ser vi hvor mange av poengene fra denne tidlige artikkelen som allerede var uttrykt på dette tidspunktet – Meltzer (sst., s. 29) kaller det også sin beste artikkel. Samtidig er det kommet til mye nytt, ikke minst i beskrivelsene av hvordan den indre geografi vil komme til å se ut etter at den inntrengende formen for projektiv identifikasjon har funnet sted. Dette vender vi snart tilbake til. Noe annet som er delvis nytt, er betoningen av hvordan denne situasjonen der vi står overfor ”valget” mellom åpen kommunikasjon eller inntrengning, ikke er avgrenset til tidlige episoder i livet, men i virkeligheten innebærer noe som representerer en kontinuerlig utfordring i sinnet vårt. Også det uintenderte eller uskyldige i dette ulykkelige forløpet understrekes; i sitatet som følger ser vi at han kaller det for ”det mest forstyrrende type eksperiment som barnet utfører”, og i stedet for å snakke om barnet som ondt eller liknende, beskriver han at det ”blir kaldt”. Jeg har igjen valgt et langt sitat fra foredraget *Estetikk og kreativitet* (Meltzer, 2007) hvor vi også får en beskrivelse av starten på spaltningsprosesser; hvordan d blir til ps, og hvor vi igjen ser at Meltzer vektlegger betydningen av (de ofte midlertidige, men alltid uunngåelige) bruddene i gjensidighet og respons fra mor:

Det andre problemet er; hva som går for seg når mor og brystet og hennes sinn ikke er umiddelbart tilgjengelig for ham og gir denne gjensidigheten. Og mellom disse to konfliktene og den periodevise fremkomsten av virkelig belastning; sult, kulde, bevisstheten om at noe foregår i rumpen som han aldri var oppmerksom på in utero, noe som føles sansemessig ganske behagelig og så blir merkbart ubehagelig i bleien. Disse opplevelsene, sammenslutningen av disse spørsmålene og opplevelsene, opprører barnets evne til å opprettholde denne lidenskapelige tilknytningen fordi gjensidigheten mistes i disse øyeblikkene og all slags tvil og bange anelser oppstår. Denne svingningen mellom øyeblikk av inderlig og gjensidig kontakt og andre øyeblikk; timer, år, dager, tidsperioder hvor kontakten er fraværende, opprører barnet ut over dets kapasitet til å holde sammen en lidenskapelig tilknytning.

Og alle de vansker og følelser knyttet til sjalusi, misunnelse, ensomhet, forfølgelse, mistenksomhet har en tendens til å fremtre i disse øyeblikkene. Og det som skjer er at barnet ikke kan opprettholde denne lidenskapelige tilknytningen til dette ene objektet, men begynner å spre sine bånd, noe det først av alt gjør ved å bryte opp denne sammenslutningen av interesse, kjærlighet og hat. Ved å bryte denne lidenskapelige tilknytningen opp i ulike aspekter, først inn i tre ulike kategorier og spre dem til ulike objekter i verden rundt barnet eller til dets egen kropp, dets egne funksjoner og så videre. Det å dele disse tre kategoriene; kjærlighet, hat og interesse er begynnelsen på det Melanie Klein har beskrevet som den paranoid-schizoide posisjon, hvor forskjellige objekter blir opplevd som idealiserte gode og forfølgende onde. Verden blir svært konfliktfylt og upålitelig. En annen ting skjer også; en viss motvilje eller reversering i forhold til den følelsesmessige virkning mor har. Hun fortsetter å ”samle inn” denne lidenskapelige tilknytningen. Barnet utvikler så en negativ holdning mot objektets inngripen som kan vekke alle slags følelser. Barnet blir kaldt, kan man si, emosjonelt kaldt og kan begynne å bite i brystet eller drive objektet bort ved å skrike til det. Eller det kan bli veldig stille og forveksles med å være et snilt barn. Det viktigste er at det blir kaldt og det er selvfølgelig det mest alvorlige aspektet av det Melanie Klein beskriver som; den paranoid-schizoide posisjon. Men så langt som barnet kjemper med denne svingningen mellom øyeblikk av å komme sammen i gjensidig lidenskap og øyeblikk av separasjon eller et mislykket fellesskap, så kjemper det for å holde sammen dette lidenskapelige båndet og spesielt med det å holde denne stormende sammenføyingen av det å elske og det og hate under kontroll. Dette blir rommet og holdt sammen av barnets interesse. Denne interessen dirigerer, som jeg sier, dets oppmerksomhet også mot innsiden av objektet; til stedet der han pleide å være i tiden før fødselen, til stedet der morkaken kanskje fremdeles hadde vært hvis den ikke var blitt drept, til stedet som muligens er okkupert av alle slags andre objekter, der vanligvis far er hovedmistenkt som okkupant av

dette rommet. Men det viktige er at det rommet og dets kvaliteter og dets okkupanter skaper tvil om hvorvidt mors gjengjeldelse av barnets lidenskap er autentisk. Mistillit fødes og barnet har omtrent ingen andre måter å etablere denne mistilliten i sinnet på, enn å tenke om dets erfaringer eller ved å gjøre visse eksperimenter som er ment å teste ut objektets autenticitet. Hovedtypen av disse eksperimentene er eksperimenteringen med å trenge inn på innsiden av objektet, det Melanie Klein i 1946 beskrev som proaktiv identifikasjon; det å nå innsiden av objektet i fantasien. I fantasien, i betydningen den ytre moren, men svært konkret i betydningen den indre moren, som har blitt formet og internalisert på grunn av disse øyeblikkene av gjensidighet og lykkelig lidenskap. Den indre moren blir, på en svært konkret måte, trengt inn i og utforsket. Men på en måte, dessverre, blir denne verdens karakter senere i barndommen svært forskjellig fra hvordan barnet opplevde den da det var foster. Det barnet oppdager er en høyst strukturert og avdelingsinndelt verden som har alle slags likheter i sine formmessige kvaliteter til verden utenfor. Imidlertid har denne verdenen en helt ulik sosial organisering og en ulik etos i seg. Dette er det jeg har beskrevet som den klaustrofobiske verden, det er det viktigste, og når det gjelder utvikling, det mest forstyrrende type eksperiment som barnet utfører. Det er vanligvis ledsaget av dets tidligste masturbasjonsaktiviteter, inntrengningen inn i sin kropp eller som en igangsetting av disse fantasiene; inntredenen i mors kropp. Slik at denne eksperimentelle tilnærmingen til problemet om mors pålitelighet, ærlighet og autenticitet er i konkurranse med den andre tilnærmingen og det er den observerende og tenkende tilnærming omkring barnets opplevelser i moren. (ss. 7-10)

Jeg vender snart tilbake til beskrivelser av den klaustrofobiske verden og dens avdelinger som Meltzer nevner her. Noe jeg finner særskilt verdifullt i dette foredraget er hvordan forholdet mellom den estetiske konflikten og klaustrum kommer så tydelig frem – hvordan klaustrum er en ulykkelig løsning på den estetiske konflikten. I fortsettelsen av teksten utdypes Meltzer (sst.) dette aspektet og viser hvordan enhver ny opplevelse innebærer en utfordring til oss om å hengi seg til det inne i oss som drømmer, føler og tenker, og at denne utfordringen like gjerne kan medføre at vi viker tilbake fra noe vi har mulighet til å vokse på, og beveger oss inn i den klaustrofobiske mentaliteten av fordommer, kalkulasjoner og ferdige løsninger som klaustrumet representerer:

Det å observere og det å tenke viser seg å være svært vanskelig å gjøre, ikke bare for spedbarn, men for alle. Og det er vanskelig å gjøre fordi det ikke kan bli gjort på en bevisst måte. Det er absolutt avhengig av operasjonene til et mentalt system som er så forskjellig fra kalkulasjon og beregning. Det å observere og det å tenke er så avhengig av opplevelsen av kvalitet, og spesielt de følelsesmessige kvalitetene til objekter og forhold, at de ikke levner noe rom for kvantifisering som ikke er så enkel at resultatene av kalkulasjonen alltid er de samme. Resultatene av kalkulasjonen omkring følelsesmessige forhold er alltid de samme fordi de alltid betyr å vinne eller å tape. Du vinner enten og den andre taper eller du taper og den andre vinner. Man kan ikke komme unna med å håndtere tingene kvantitativt, uten å komme borti å vinne eller tape-bildet av verden. For å kunne tenke om følelsesmessig erfaring på en måte som kan bidra i utviklingen av barnets personlighet, må det stole på en annen funksjon som er ytterst ubevisst og som det ikke har noen kontroll over og det er funksjonen symboldannelse. Når denne funksjonen, som Bion kalte alfa funksjonen, har gitt barnet symboler, så er det i stand til å tenke. Dette betyr å finne opp historier, som virkelig er ”finne opp drømme historier” og dernest tenke om dem. Så kan bevisstheten og sofistikeringen av denne tre inn, samt evnen til å generalisere til abstrakte sammenligninger i minner og alle slags aspekter av vurdering. Idet barnet har symboler å operere med, så kan det operere på en intelligent måte. Og problemet er selvfølgelig: hvem lager disse symbolene, hvor kommer de fra, hvorfor kommer de ikke, hva skjer med dem og hvorfor er det slik at de kommer noen ganger og så forsvinner de? Vel, implikasjonene synes å være at symboldannelse er noe som barnet får fra mor. Fra moren som selv fungerer følelsesmessig

og kvalitativt gjennom symboldannelse, drømming og tenkning og så videre. Barnet får noe fra mor, som først er ytre og kommer fra mor, men som snart er etablert inni som en indre mor, indre bryst, indre tenkende bryst. Dette er et indre objekt, ikke selv, men et objekt som produserer symboler og tilfører dem på samme måten som en mor tilfører barnet melk, som det stoffet der tenkning kan finne sted. Denne modellen av barn/mor forholdet som det primære følelsesmessige forholdet i livet, blir så utvidet, uthevet og repetert gjennom livet på et fundament av muligheten for tenkning, via dette forholdet til en indre mor, til en indre brystmor (hode, tenkning, følelse). (sst., ss. 10-11)

Ved å forstå mer av hvor risikabelt, usikkert og skremmende det i virkeligheten er å kunne stole på at det dannes nye tanker og følelser, og at disse tankene og følelsene kan være forenlig med fortsatt liv og trygghet – sannheten om livet kan ofte synes gruoppvekkende, blir det lettere å forstå noe av bakgrunnen for de uheldige forløpene med inntrengende, proaktiv identifikasjon som fører inn i klaustrum:

Denne modellen gjør oss også i stand til å anerkjenne den kampen barnet har for å opprettholde dets tillit til moren og ikke fortsette med å utføre disse eksperimentene og trenge inn i henne i fantasien, for å prøve å finne sannheten, som om sannheten var noe som kunne bli oppdaget som gull i fjellet. Barnets konflikt dreier seg om å kjempe med denne mistilliten; mellom dets heller svake evner til å observere og tenke og det å ikke gi etter for fristelsene til mer eksperimentell, konkret og inntrengende måter å relatere seg til både den indre og den ytre moren. Den konflikten blir sett på som noe som fortsetter gjennom livet og blir intensivert på hvert utviklingstrinn. Hvert utviklingstrinns muligheter er i kontakt med verdens kompleksitet, med dens tilegnelse av ny informasjon, nye erfaringer og produserer det Bion kaller øyeblikk av katastrofal endring. I disse øyeblikkene av katastrofal endring, møtes de nye opplevelsene barnet har hatt, som i en viss betydning er en repetisjon av de første opplevelsene av fødselen og de øyeblikk av kaos før barnet fant dets tenkende brystmor. Disse øyeblikkene av katastrofal endring oppløser hele apparatet og produserer en tilstand, ikke av galskap, men bare av total forvirring. Noe som er, og igjen er det Bion som peker på dette, et øyeblikk både for fare og lovnader. Et øyeblikk som han kaller et øyeblikk der både sammenbrudd og gjennombrudd er mulig og bundet sammen på en delikat måte. Det synet på utviklingsprosessen og synet om at glede er opplevelsen av å utvikle seg, har lite eller ingenting med lyst og smerte å gjøre, men har å gjøre med denne utviklingsprosessen som betyr å utvikle en forståelse av verden og en forståelse av seg selv i relasjon til verden, som i første omgang betyr spedbarnet i deg selv med din mor og så videre. (sst., ss. 11-12)

Jeg har betont dette punktet med barnets strev, og hvor nærliggende klaustrum som alternativ er, fordi jeg ser dette som noe av et hovedpunkt i *The claustrium* også hva angår klinisk-tekniske utfordringer knyttet til klaustrum. Dette vil jeg se kort på i neste avsnitt.

### *Kort om klinisk-tekniske utfordringer knyttet til klaustrum*

Store deler av Meltzers bok kan sies å dreie seg om nettopp dette, her vil jeg behandle det helt kort. I kapittel seks, *Technical problems of the claustrium* (Meltzer, 1992, ss. 97-107), utdypes beskrivelsene fra artikkelen fra 1966 om vanskene med å analysere pasienter som overveiende anvender inntrengende former for proaktiv identifikasjon – som lever i klaustrum. Meltzer (sst.) advarer mot å tro at en egentlig psykoanalytisk prosess er kommet i gang, det som foregår har bare et skinn av en analyse, og ingen egentlige endringer kan således finne sted. Så lenge pasienten befinner seg inne i et klaustrum, er det ingen egentlig emosjonell kontakt mellom partene. Det foreligger ingen tillit til at analytiker kan være en person som virkelig prøver å forstå og leve seg

inn i analysandens verden, og som kan være oppriktig med hensyn til å dele hva han har observert av følelser i timene. Analytiker fremstår tvert imot som kun en representant for en tvilsom institusjon – også i de forhåpentligvis mange tilfellene der hun ikke er nettopp dette, men snarere ærlig og autentisk. Jeg drøftet i delen om Klein hvordan spaltningsprosessene og den projektive identifikasjonen bidrar til å forandre hvordan vi erfarer verden, og i klastrumet er man langt på vei avstengt fra å se annet enn det man har ført inn selv, og kan dermed vanskelig få øye på kvaliteter av oppriktighet og omtanke hos analytiker der dette faktisk er til stede som en sann kvalitet. Dette skaper i følge Meltzer (sst.) en svært vanskelig situasjon med tanke på å komme i gang med en utviklingsbefordrende analytisk prosess; det foreligger ennå ikke en egentlig overføringssituasjon der du har mulighet til å arbeide med de forskjellige følelsene som finnes i analysandens relasjon til sine indre objekter. Og det er her det forrige avsnittets poeng med å forstå barnets strev med å unngå å trenge seg inn i objektet, blir så avgjørende, i følge Meltzer (sst.): For å kunne mobilisere den tålmodigheten, utholdenheten og håpet som trengs i denne vanskelige situasjonen, er det nødvendig å kunne forestille seg at det finnes en mer levende, spontan og oppriktig side ved pasienten som har vært skjult bak den forstilte, foraktfulle, uoppriktige siden du har møtt inntil nå. Det er nødvendig å holde for sitt indre øye det barnet i pasienten som ennå ikke har tatt kontakt, og som kanskje har mistet håpet om å finne veien hjem:

From the patient's point of view it is a purely contractual relationship and it is the task of the analyst to make an analysis of this exercise. He cannot do it if he cannot find the child in the patient, for the carapace resists intimacy as terra incognita, a poetic myth, a denial of the essentially solipsistic nature of the human condition. (...)

... it is a view that makes it apparent that the person on your couch is an absolute stranger who is not displaying his personality but only his techniques of adaptation to the claustrophobic world that he inhabits. The moment an analyst can recognize the incarcerated quality and the essential struggle for survival in an unliveable situation, he sees a child who has lost his way, strayed from home, who has even forgotten the qualities of the home he once knew, perhaps in the most severe cases only the womb. (Meltzer, 1992, ss. 102-103)

Om dette kan lykkes, er det nye utfordringer som dukker opp knyttet til sorgen over all den tiden som er mistet, og kanskje å måtte forholde seg til ubotelige skader man har påført andre som følge av det bildet av verden man hadde i klastrum.

Med dette er bare antydning noen av de kliniske problemstillingene som Meltzer behandler i denne boken, det er først og fremst et verk om kliniske emner. Han drøfter bl.a. hvordan erkjennelse vedrørende klastrum berører forståelsen av schizofreniene (sst., ss. 117-126) og synet på ulike perversjoner og misbrukstilstander (sst., ss. 149-152). Videre reflekterer han om hvordan dette kan belyse visse sider ved normalfenomener som adolescensen (sst., ss. 143-147), og han ser på aspekter ved politikk, organisasjons- og samfunnsliv i lys av klastrum (sst., ss. 153-157). Et eget kapittel er viet hvordan disse mentalitetsformene påvirker forløpet av den psykoanalytiske prosessen (sst., ss. 135-141), og det finnes også et kapittel der han drøfter en mulig distinksjon mellom på den ene siden det at deler av selvet trenger seg inn i objektet eller ei, og på den andre siden at det foregår en veksling mellom ulike deler av selvet, en veksling så å si mellom hvilke deler av personligheten som sitter ved roret, som styrer bevisstheten (sst., ss. 111-115). Meltzer (for eksempel sst., ss. 4-5, s. 13) understreker flere steder nokså sterkt at det han ønsker å formidle om klastrum i denne boken, kom som en følge av observasjoner i konsultasjonsværelset, uventede funn som overrasket ham. I den første delen av boken gjennomgår han kort utviklingen av begrepet projektiv identifikasjon hos Klein og nevner også den rivende utviklingen etter henne med sentrale navn som Segal, Bion, Money-Kyrle, Joseph og Rosenfeld (sst., ss. 7-11). Han nevner her at han ikke på noe måte tar sikte på en grundig gjennomgang av dette emnet, og ber om unnskyldning (sic) for at han i det videre forløpet konsentrerer seg om sine egne oppdagelser uten særlige sideblikk til samtidige bidrag av andre postkleinianere. Videre viser han gjennom å trykke opp avsnitt fra gamle

tekster hvordan han har balet med disse problemstillingene gjennom hele forfatterskapet (sst., ss. 13-53). Jeg tror noe av bakgrunnen for disse valgene har å gjøre med at Meltzer på denne tiden var 70 år gammel og måtte samle kreftene om det han anså som det viktigste, dette ble også hans siste bok. Videre ser det for meg ut til at han med dette understreker at de innsiktene han ønsker å formidle ikke i første rekke kom som frukter av teoretisk arbeid, men var kliniske oppdagelser. Nå kan man imidlertid innvende at det nesten ikke er mulig å gjøre slike oppdagelser uten å ha en teori, og selv om jeg gjerne vil følge Meltzers oppfordring om å være overbærende med hans egosentrisitet i denne boken, tror jeg en nærmere undersøkelse av begrepet klaustrum enn det jeg vil forsøke på her, vil kunne tjene på særlig å drøfte Herbert Rosenfelds (1965, 1971a, 1971b, 1987; Steiner, 2008) sentrale bidrag om narsissistiske former for proaktiv identifikasjon. Videre vil det være interessant å sammenstille John Steiners (1993) begrep om psychic retreats med Meltzers klaustrum: Hva er felles, og hva skiller disse begrepene? Slike undersøkelser ville imidlertid ha sprengt rammene for min avhandling, der jeg ikke ønsker å drøfte begrepet klaustrum så inngående.

På denne bakgrunnen kan det synes problematisk når jeg i den følgende orienteringen om de ulike avdelingene av klaustrumet særlig vil legge vekt på hvorvidt disse mentalitetsformene kan bidra til å kaste lys over allmennmenneskelige fenomener. En viss støtte til et slikt grep finner jeg imidlertid i det kapitlet som omhandler hvor allestedsnærværende og alminnelige inntrengende former for proaktiv identifikasjon (dessverre) synes å være (sst., ss. 127-134), samt det faktum at boken avsluttes med et essay om Shakespeares Macbeth, forfattet av Meg Harris Williams (sst., ss. 157-185).

### *Om de ulike avdelingene i klaustrum*

Vi husker fra del 2 (s. 65) at Meltzer skilte seg noe fra andre postkleinianere ved i større grad å holde fast i beskrivelser av den indre verden i et språk som er nært til kroppens, lekens og drømmens. Dette er i eminent grad tilfelle hva gjelder boken *The claustrum* (Meltzer, 1992) der dialektikken mellom et abstrakt og et veldig konkret, kroppslig nivå blir særskilt tydelig. Meltzer påpeker at det er vanskelig å innforlive seg med disse erkjennelsene med mindre man har arbeidet psykoanalytisk med små barn eller med drømmer, men jeg vil gjette på at dette spillet mellom det konkrete og det abstrakte også vil kunne appellere til visuelt begavede mennesker, mennesker som mer tenker i bilder og former enn i begreper. Meltzer (1992) bekrefter og understreker både i denne boken og i resten av sitt forfatterskap Kleins observasjoner av hvordan moren og hennes kropp danner utgangspunktet for den ubevisste fantasiens verden. Denne verdenen er virkelig en moder jord, et underfullt rike fullt av gode og skremmende saker og steder. Men det er også – i følge Meltzer (sst., ss. 61-95) – et land delt inn i tre regioner eller avdelinger med hver sine kvaliteter og etos; hode/bryst, genitalier og rektum. Meltzer (sst.) vektlegger hvordan de kvalitetene som kjennetegner hver av avdelingene totalt vil forandre karakter avhengig av om de annammes utenfra – noe som krever forestillingsevne og symboldannelse – eller om de oppleves som følge av inntrenging, sett innenfra. I beskrivelsene som vi nå skal se nærmere på, som er beskrivelser av de ulike inndelingene i klaustrum samt de samme stedene sett utenfra, vil jeg særlig rette oppmerksomheten mot fire forhold:

- Hvordan det foregår en utarming, svekkelse eller forvrengning av de kvalitetene som disse rommene eier idet de gjennom inntrengende proaktiv identifikasjon trenges inn i, idet vi går fra kommunikasjon til tvang, fra objektrelasjon til narsissistisk relatering
- Hvordan det tilsynelatende er kort vei mellom utside og innside, tilsynelatende kort vei fra de verdifulle kvalitetene som disse stedene bærer i seg når de ses utenfra, til det som skjer ved inntrengningen

- Videre hvordan denne tilsynelatende korte veien eller lille forskjellen har en parallell i små, men uhyre viktige språklige nyanser; forskjellen mellom respekt og vold kommer også til syne i distinksjoner i språket
- Denne vektleggingen av nyansene i språket, denne understrekingen av det å trekke opp språklige distinksjoner som vi ser så tydelig hos Meltzer, og kanskje særlig i de avsnittene vi nå kommer til, peker tilbake på mye av det arbeidet jeg forsøkte meg på i del 3 ved å skille mellom nærliggende, men forskjellige fenomener som trusler og advarsler, lojalitet og underkastelse, skam og bluferdighet osv.

Jeg håper også at disse drøftelsene vil kunne bidra til å tydeliggjøre flere av de poengene jeg trakk frem i del 3, ikke minst hvordan de mellommenneskelige fenomenene som språket vårt beskriver eller viser frem for oss, ble forsøkt sett i lys av karakteren og kvaliteten på objektrelasjonene og den indre verdens symboldannelse i drøm og fantasi. Vi kan snakke om dette som et radikalt objektrelasjonelt perspektiv på den måten at disse ordene ikke kan forstås isolert fra relasjonen og fra mennesket sett som et meningsdannende vesen.

Slik beskriver Meltzer (sst.) hode/bryst - området sett utenfra:

Construed from outside, the mother head/breast is seen as an object, partial or later integrated with other aspects of the whole mother, eventually as a combined object, nipple/eyes and breast/head, whose primary quality is richness. This richness, at first concrete and related to urgent need for nourishment, becomes diversified in its nuances: generosity, receptiveness, aesthetic reciprocity; understanding and all possible knowledge; the locus of symbol formation, and thus of art, poetry, imagination. (s. 72)

Men sett fra innsiden har disse rike kvalitetene gjennomgått en utarming. Og som vi skal se, ikke en tilfeldig degradering, men av en type som nærmest parodierer den opprinnelige kvaliteten, og disse tydeliggjøres i de språklige distinksjonene:

Seen from the inside, influenced by the motives for the intrusion, the story is a very different one. Generosity becomes quid pro quo, receptiveness becomes inveiglement, reciprocity becomes collusion, understanding becomes penetration of secrets, knowledge becomes information, symbol formation becomes metonymy, art becomes fashion. (sst., ss. 72-73)

I sum:

Seen from outside, the mother's head/breast is industrious, burdened with responsibilities, prudent from foresight. Viewed from inside it is indolent, carefree, living only in the power of its momentary beauty and wealth. (sst., s. 73)

Slik jeg leser Meltzer her, er det ikke bare slik at disse kvalitetene undergår en utarming, dette forløpet hindrer også de delene av selvet som tar del i inntrengningen å kunne få øye på de opprinnelige rikdommene. I det bildet av verden som har oppstått finnes rett og slett ikke slike kvaliteter lengre; ekte sjenerøsitet eksisterer ikke, kun markedets forhandlinger.

La oss stoppe litt opp ved de enkelte distinksjonene som finnes i sitatet ovenfor:

- Sjenerøsitet blir *quid pro quo*  
*Quid pro quo* er latin og betyr noe for noe, i motsetning til det sjenerøse å få noe for ingenting. (Quid er også slang for pund, altså markedets viktigste objekt, pengeseddelen.)



Jeg tror ikke det er tilfeldig at Meltzer anfører denne distinksjonen først, og jeg har valgt det som omdreiningspunkt for avhandlingen som helhet, og i den tredje delens drøftelser av forskjellen mellom på den ene siden å gi og ta, og på den andre siden å gi og å ta imot. Kanskje er dette det gode brysts fremste kjennetegn, sjenerøsiteten som gir uten å forlange å få noe igjen

- Mottagelighet (receptiveness) blir lokking, å forlede (inveiglement)

Meltzer anvender ofte ord som nærmest ikke brukes lenger, *inveiglement* er et eksempel på det. Jeg forstår denne distinksjonen som å ha å gjøre med hvorvidt en intim relasjon kan ha den kvaliteten at man opprettholder respekten for partenes autonomi og frihet, og at det spilles med åpne kort – her; mottagelighet. Om dette skillet oppheves blir det som om enhver invitasjon til nærhet i virkeligheten innebærer å bli lokket inn i noe der man mister sin frihet og selvråderett, og at noen friere form for intimitet ikke finnes

- Gjensidighet blir sammenblanding

Som ved forrige punkt opprettholdes ikke grensene mellom individene; det er som om det ikke foreligger noen form for intersubjektivitet som innebærer at forskjeller kan respekteres, og at de mulighetene som ligger i at den andre er annerledes kan erfares som berikende

- Forståelse blir penetrasjon eller avsløring av hemmeligheter

På innsiden blir det vanskelig, nesten umulig, å forstå hvordan noen kan dele innsikt med andre, øse fritt av sin visdom

- Visdom blir informasjon

Når denne distinksjonen bryter sammen blir det vanskelig å forstå hvorfor noen mennesker kan sies å eie en dyp visdom selv om de ikke er i besittelse av så mange faktaopplysninger, og at man på den andre siden kan være en slags idiot samtidig som man har en hel del informasjon om mange ting. Det foreligger en fornektning av at mange erkjennelser bare kan nås ved hardt arbeid, tålmodighet og gjennom å engasjere egen personlighet på dypet. Her kan man spørre seg om vi som samfunn kan lide en del under denne villfarelsen for eksempel i vårt syn på og praktisering av skole og utdanning, i arbeidsliv og det offentlige rom – særlig innen ulike fora for politiske samtaler og debattkulturer, eller snarere mangel på slike

- Symboldannelse blir metonymi

Metonymi slik det er anvendt her, forstår jeg som å betegne et slags pseudo-symbol der det ekte symbolets karakter av å kunne være bærer av noe gåtefullt eller uutgrunnet, opphører. Respekten for det mysteriøse ved det som symbolet prøver å symbolisere utviskes; det foreligger et slags; ”vi har ham nå, og det er ikke noe mer”

- Kunst blir mote

Denne distinksjonen ble også kort drøftet i del 3 (s. 157). Dette synes jeg er et eksempel på hvor skjør balansen ofte kan være; hvor kort er ikke veien mellom kunst og mote? (Her menes mote i negativ forstand; ikke de gode kvalitetene av kreativitet og estetisk sans vi kan finne hos dyktige moteskapere.)

I bokens (sst., ss. 159-185) avsluttende essay, *Macbeth's equivocation, Shakespeare's ambiguity*, skrevet av Meg Harris Williams, finner vi en annen viktig distinksjon som kan nyansere for oss den språklige problematikken jeg undersøker her. Williams (sst.) peker på forskjellen mellom ordene *equivocation* og *ambiguity*. Begge kan oversettes med ordet tvetydig, men der førstnevnte for Williams betegner en ordbruk der forskjeller forsøkes utvisket eller vridd på slik at vold, løgn og svik forveksles med fred, sannhet og trofasthet. Her blir språklige nyanser tatt i bruk med den hensikt å utviske eller tildekke avgjørende forskjeller i virkeligheten – noe som i følge Williams er kjennetegnende for paret Macbeths måter å anvende språket på. Vi ser det også i heksenes strofer i innledningen, der rett blir galt og galt blir rett, og alt blir tåkelagt:

Fair is foul, and foul is fair:  
Hover through the fog and filthy air.

Stygt er skjønt og vranget er rett:  
svev igjennom skodden sur og tett.

(*Macbeth*, 1.1.11-12)

Som kontrast til dette vises til hvordan Shakespeares bruk av nyanser i språket, *ambiguity*, dels tydeliggjør viktige forskjeller, dels makter å opprettholde spenning og tåle usikkerhet overfor fenomener der vi ikke kan være skråsikre.

Meltzer beskriver litt ulike former som hode/bryst-klaustrumet kan ta, dette vil jeg ikke gå nærmere inn på. Men fordi jeg har et ekstra fokus på distinksjoner i denne drøftelsen, vil jeg sitere litt mer som handler om denne avdelingen:

They are voluptuous without eroticism, curious without interest, obedient from inertia and polite without consideration. What they enjoy seems to them what the whole world is striving for, an eternal holiday with companionship but without relationship, in a pretty world without disturbing aesthetic impact. (sst., s. 86)

Om manglende respekt for grenser og forskjeller kunne sies å være særlig karakteristisk for de første distinksjonene vi så på, er det fraværet av oppriktighet, engasjement og innsatsvilje som slår en her. Dette er mildt sagt lunkent. Samtidig som man kan samstemme med Meltzer (sst., s. 87) i at disse beskrivelsene er syrlige, har de også noe ubehagelig kjent ved seg: De berører det allmennmenneskelige ved disse mentalitetsformene; det at de fleste av oss strever med disse tingene.

Slik karakteriserer Meltzer (sst.) området eller avdelingen for genitaliene, når de forestilles utenfra:

In psychic reality the parental bedroom is a sanctum of mysterious and revered rites in which the father, with his penis and his semen nourishes, fertilizes and cleanses the mother's procreative organs through all three of her major orifices. She is full of babies. Love and work here reach their culminating integration. (s. 89)

Sett innenfra blir historien en helt annen:

Seen from the interior through the eyes of the intruder, it is Mardi Gras, a festival of priapic religion where the beauty of femininity has the irresistible power to produce the erection that is irresistibly fascinating and craved by every sense and orifice. Titian's "Offering to Venus" and Bosch's "Garden of earthly pleasures" (Prado) depict its pagan atmosphere. For the essence of this interior view is that the entry of the father's phallus is celebrated and enjoyed voluptuously by all the babies, while the mother calmly receives this homage. (...) The libretto of intrusion that accompanies the music of the adolescent community, constant and enveloping, is a simple one. The father's phallus enters in order to be entertained and

worshipped in Dionysiac fashion to the point of exhaustion after the fireworks of ejaculation. (sst., ss. 89-90)

Heller ikke denne beskrivelsen mangler punch eller syrlighet. Den kan også bringe tankene mot visse sider ved samfunnsutviklingen som for eksempel en pornografisk tendens i det offentlige rom.

Selv om begge disse mentalitetsformene i følge Meltzer (sst., s. 91) hindrer mulighetene for egentlige intime relasjoner, trenger de ikke å stå i veien for en tilpasning til de deler av samfunnslivet som er basert på tilfeldige eller avtalefestede kontaktformer. Her skiller de seg fra den tredje avdelingen, morens rektum, der det sadistiske elementet er overveldende, volden allestedsnærværende og den eneste verdi består i å overleve. Det som på utsiden var maskuline kvaliteter av mot, heroisme og offervilje, perverteres på innsiden til en tilstand av alles kamp mot alle, å spise eller bli spist, en tyrannisk og nådeløs verden der eneste mulighet til å overleve synes å bestå i å verve seg til tjeneste i diktatorens tropper. I en slik mentalitetsform gis det intet rom for kvaliteter som oppriktighet, tillit, hengivelse, spontanitet. Det blir verken mulig å vise ekte kjærlighet eller vrede, alt blir et spill for å overleve. Når det ikke blir mulig for disse sidene i personligheten å tre frem, gis det heller ingen mulighet for vekst og utvikling. I tillegg til at den indre situasjonen er meget skremmende, av og til med et preg av skrekkabinett, er den også svært fastlåst; den er vanskelig å forandre på.

Også i beskrivelsen av det som kjennetegner dette området synes jeg vi finner interessante distinksjoner, noen av dem ble drøftet i del 3:

Truth is transformed into anything that cannot be disproved; justice becomes talion plus an increment; all the acts of intimacy change their meaning into techniques of manipulation or dissimulation; loyalty replaces devotion; obedience substitutes for trust; emotion is simulated by excitement; guilt and the yearning for punishment takes the place of regret. (sst., s. 92)

Selv om dette er grimt, er det dessverre ganske gjenkjennelig. Noe av det nedslående med disse mentalitetsformene, for eksempel slik de beskrives i en tv-serie som *The Sopranos*, er at det virker så umulig å bryte ut av dem når de preger en hel gruppe eller et samfunn. Når juristen Eva Joly hevder at korrupsjon, globalt sett, er vårt største samfunnsproblem, kan det virke som om hun farges i overkant av sitt eget interessefelt. Men kanskje er hun inne på noe, beskrivelser av stater der korrupsjonen er blitt gjennomgripende etterlater en med en følelse av maktesløshet; et sant demokrati virker som en fjern drøm, situasjonen ytterst fastlåst. Kanskje er dette noe av bakgrunnen for den takknemligheten og det håpet vi kan kjenne overfor personer som har bidratt til å snu slike fastlåste situasjoner i et samfunn; en Gandhi, en Luther King, en Mandela?

Jeg vil med dette avslutte kapitlet om klastrum som kun er ment å gi en orientering om begrepet med særlig vekt på de allmenne sidene og tilknytningen til den estetiske konflikten, samt et forsøk på å utdype viktige tema i avhandlingen knyttet til språklige distinksjoner og allmennmenneskelige problemstillinger som særlig ble drøftet i del 3. Jeg valgte dermed å i liten grad drøfte de mer kliniske sidene ved begrepet klastrum, men har heller antydnet dets betydelige potensialer i så måte.

I det neste og avsluttende kapitlet vil jeg gi en kort oppsummering av noen hovedlinjer i avhandlingen, forsøke å si noe om Meltzers betydning og originalitet, samt berøre noen kritiske innvendinger til kleiniansk og postkleiniansk tenkning.

## Kapittel 5. Avslutning. Noen styrker og svakheter hos Meltzer.

Avhandlingen nærmer seg slutten. Den ble innledet med noen store og enkle spørsmål: Hvorfor er vi redde for kjærlighet? Hva er det som gjør at vi så ofte viker unna idet vi har mulighet til å komme nær?

Har teksten greid å svare fyldestgjørende på disse spørsmålene? Idet jeg spør slik blir vi klar over det umulige i en sånn oppgave. Ja, kanskje er den til og med forfeilet, gitt at vi har med oss Meltzers (s. 293, s.306) tanker om det mysteriøse og at sannheten neppe kan oppdages som gull i fjellet. Jeg kan i grunnen ikke håpe på mer enn å ha sagt noe interessant om temaet, og selv den målsetningen er temmelig ambisiøs. Det blir noe mer håndterbart om jeg bryter opp spørsmålet i mindre komponenter:

1. Har jeg funnet gode refleksjoner over disse spørsmålene hos Klein, Bion og Meltzer?
2. Om så er tilfelle; hvorfor vende seg til disse forfatterne i stedet for til andre tradisjoner som har arbeidet med tilsvarende problemstillinger – hva er styrkene ved Meltzers bidrag, og hva er svakheterne?
3. Er mitt forsøk på å sette Meltzers verk i relieff til filosofisk antropologi i tråd med forfatterens intensjoner, eller bryter det med verkets etos?
4. Om dette grepet er i samsvar med Meltzers tenkning; hvilke fordeler gir en slik synsmåte?

Spørsmålene henger nært sammen, og jeg mener at teksten til nå har gitt bekreftende og tilfredsstillende svar: Ja, Meltzer og Kleintradisjonen er etter mitt skjønn i stand til, med sin vektlegging av menneskets mentale liv, å si noe viktig om disse problemstillingene, og det er derfor ett av dens fortrinn fremfor andre tradisjoner. Selv om jeg ikke har hatt ambisjoner om i detalj å vise hvordan disse styrkene ved teorien er til god hjelp i det kliniske arbeidet, håper jeg likevel at kasusvignettene – som med jevne mellomrom har dukket opp i teksten – har gitt antydninger om disse erfaringene. Jeg vil om litt gi nok et par prøver på det.

Jeg håper at min måte å plassere Meltzers tenkning i relasjon til livslovene og filosofisk antropologi er i samklang med tonen i verket, og at jeg har klart å si noe om hvorfor og hvordan. Om det skulle vise seg at jeg har misforstått Meltzer her, kan det da tenkes at det dreier seg om misforståelser av den kreative sorten? Kan disse synsmåtene vise seg å være fruktbare, selv om de i noen grad skulle bryte med verkets intensjoner? Disse spørsmålene må inntil videre forbli ubesvarte.

Noen vil kunne savne en mer kritisk besinnelse overfor de fremlagte bidrag. Fordi jeg har presentert mye nytt stoff, materiale som jeg antar er lite kjent, har jeg bestrebet meg på den tydelige fremstilling, kanskje noe på bekostning av kritiske refleksjoner – jeg tror disse må komme med større tyngde på et senere tidspunkt. Jeg har likevel her mot slutten ønsket å trekke frem noen mulige svakheter ved teorien, spørsmål som har meldt seg for meg underveis.

Selv om jeg håper at styrkene i Meltzers verk nå er kommet frem, vil jeg også forsøke å tydeliggjøre noen poenger som kan trenge å bli mer eksplisitte. Og jeg vil ta tak i noen løse tråder som jeg tidligere i teksten har lovet å vende tilbake til. Jeg starter med et resymé av hovedpunktene i avhandlingen, nå med en forutsetning jeg manglet i starten – å ha arbeidet meg gjennom avhandlingens fire deler; vi kan se det hele i bakspeilet.

## Resymé av hovedpunktene

Med Meltzers *estetiske dimensjon* er det som om psykoanalysen tilføres et perspektiv som bidrar både til å bevare og å fornye. Freuds, Kleins og Bions sentrale innsikter bekreftes hos Meltzer, men de gis en noe annerledes innramming, en innfatning der mennesket som følende, tenkende, sansende, og meningsdannende vesen står i sentrum. Vi kan formulere dette estetiske perspektivet slik: Det utgår en appell fra vår omverden, en tiltale av estetisk, etisk og ontologisk art. Idet vi forsøker å gi et tilsvarende svar til denne appellen, dannes psyken. Sinnet anses som vårt svar på appellen fra vår omverden. Utformingen av dette svaret vil alltid være unikt, personlig, ikke-kalkulerbart.

Når vi nærmer oss spørsmål som: ”Hvorfor er vi redde for kjærlighet?” eller, ennå tettere på: ”Elsker du meg?”, kan det være nyttig å ha for seg distinksjonen mellom form og innhold.

Til formen: Hvilke midler har vi til rådighet for å svare på disse spørsmålene? Her er vi ved en av avhandlingens sentrale hypoteser; fenomener som kjærlighet og hat er ikke håndfaste, de lar seg ikke telle, måle eller veie. De kan bare gripes – ufullstendig, forsøksvis – av det mentale og subjektive i oss. Når Meltzer foreslår at Klein har en sterk teori om den indre verden, *den geografiske dimensjonen*, tydeliggjøres det hvordan slike fenomener på et formmessig plan trenger *et sted* for å bearbeides, en indre scene. Med den ubevisste fantasi og drømmens symboler kan vi nærme oss den usynlige, psykiske realitet.

Til innholdet: Dette berøres i det Meltzer kaller *den teologiske dimensjonen* hos Klein; kvaliteten på relasjonene mellom de indre objektene. Er forholdet mellom selvet og de indre objektene preget av tillit, omtanke, oppriktighet, eller snarere av mistillit, frykt, forstillelse? Her vektla jeg særlig hvilken sentral stilling kjærligheten har hos Klein, og at hun viser hvor vanskelig den er for oss. Hun gir mange interessante svar på hvorfor vi kan komme til å frykte kjærligheten. Alle Kleins sentrale begreper dreier seg rundt spørsmål som har med forholdet til de indre objektene å gjøre. Jeg ser derfor Klein som radikal objektrelasjonsteoretiker. Gjennom Bions og Meltzers optikk blir det klart at det hos Klein handler om verdier og mening snarere enn om biologiske programmer; det handler om psykologi snarere enn om fysiologi.

Hos Bion utdypes de *epistemologiske og ontologiske dimensjonene*: Hvordan blir vi i stand til å gripe disse delene av virkeligheten? Bion viser at vi ikke kan ta utviklingen av sinnet og personligheten for gitt; det fordrer at barnet kan leve i en nær relasjon til en voksenperson som lever seg inn i dets verden og hjelper det med å tenke og føle, slik at det kan gi mening og sammenheng til sine opplevelser, og dermed lære av erfaringer. I arbeidet med å forstå disse gåtefulle modningsprosessene, viser jeg hvordan Bion blant annet videreutvikler de potensialene som ligger i Kleins bidrag om den projektive identifikasjon, og hvordan han beskriver og utdypet de kommunikative sidene ved dette begrepet. Sagt på annen måte; gjennom den projektive identifikasjon gis det en mulighet for barnet i å kommunisere til moren noen helt ubearbejdede inntrykk som hun i heldigste fall er i stand til å motta, romme, bearbejde mentalt, og kommunisere tilbake til barnet i en form som hjelper det til å danne mening og sammenheng i tilværelsen. Mange av Bions viktigste begreper betegner sider ved denne prosessen: beta-elementer, alfa-elementer, alfa-funksjon, container-contained, reverie.

Jeg foreslo at Bions bidrag om tanker uten en tenker, *thoughts without a thinker*, handler om at det gis situasjoner i menneskelivet som vi trenger å tenke om og gi mening til, og at dette mentale arbeidet – om det forløper noenlunde gunstig – bidrar til å bygge opp og utvikle sinnet vårt. Det er på dette punktet jeg foretar et originalt grep i avhandlingen ved å hevde at Kleins, Bions og Meltzers tenkning på en givende og meningsfull måte kan settes i tilknytning til noen hovedtema i en kontinental, filosofisk tradisjon med sentrale navn som Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty. Selv om jeg mener at dette ikke bør være svært kontroversielt – jeg ser det mer som noe opplagt og

innlysende riktig, kan jeg ikke se at dette har vært gjort i noen særlig utstrekning tidligere. Jeg foreslo at de situasjonene det må tenkes om og den appellen som utgår fra verden særlig handler om det Vetlesen kaller menneskelivets ufravikelige grunnvilkår og Money-Kyrle *the facts of life*. Jeg prøvde ut ordet *livslover* som en samlende betegnelse, og jeg ga beskrivelser av noen av disse mellommenneskelige vilkårene i avhandlingens tredje del. Jeg vektla her særlig fenomener knyttet til området for å gi og å ta imot, noe som også gjenspeiles i tittelen på avhandlingen. Jeg forsøkte videre i denne delen å vise hvordan den fenomenologiske tradisjonen har levert ressurser til å forankre denne tenkningen vitenskapsfilosofisk, og hvordan bidrag fra forfattere som Buber, Arendt og Løgstrup kan hjelpe oss i å skissere opp konturene av en filosofisk antropologi. Her trakk jeg også inn Langer, og hennes ideer om symbolfunksjonen.

På bakgrunn av dette ga jeg så en presentasjon av Meltzers bidrag om drøm og estetisk konflikt. Jeg hevdet at Meltzers teori om drømmen tydeliggjør budskapet fra Klein og Bion om en indre verden av objektrelasjoner der det pågår en uopphørlig *meningsdannelse*. Dette mentale arbeidet bidrar til å danne og utgjøre hoveddelen av sinnet vårt, som derfor alltid har en unik og uforutsigbar utforming. Med teorien om den estetiske konflikten viser Meltzer at det ikke minst er forsøkene på å utgrunne hvilke følelser og tanker andre huser overfor oss, samt hva vi selv kjenner overfor andre, som drømmeprosessene arbeider med å skape mening til. Kanskje for første gang i psykoanalysens historie blir det sagt helt eksplisitt at ikke bare objektets fravær, men også dets nærvær, representerer en voldsom utfordring for sinnet vårt. Skjønnheten er gåtefull, kjærligheten vanskelig.

Med denne oversikten over hovedlinjene i avhandlingen som bakgrunn, la meg så ta opp et par av de løse trådene fra del 1, som handler om styrken ved at Meltzer har et skarpt blikk for skillet mellom hjerne og sinn, samt hvordan dette poenget, sammen med vektleggingen av den indre verden og mennesket som meningsdannende, bidrar til å holde ved like de viktige kliniske erfaringene om overføringsfenomenet. Først til dette om hjerne og sinn.

### *En fare ved å forankre psykoanalysen i nevrovitenskapene*

En kritikk av Meltzers posisjon ved å poengtere skillet mellom hjerne og sinn såpass skarpt, er at man mister muligheten for en sterkere empirisk forankring av en del av psykoanalysens erkjennelser. I litteraturen fra de siste år har man sett mange eksempler på en tilnærming mellom psykoanalysen og *neuroscience*, der fremtredende psykoanalytikere har tatt opp tråden fra Eric Kandels (1998, 1999) oppfordring om å gi psykoanalysen et nytt intellektuelt rammeverk. Mark Solms (Kaplan-Solms & Solms, 2000), som har bakgrunn både som psykoanalytiker og som forsker i nevrovitenskap, har hevdet at vi nå er i stand til å bygge bro mellom psykoanalysens begreper og konkrete hjerneområder. Glen O. Gabbard (for eksempel 2010, s. 9) er blant mange som har foreslått at nevrovitenskapenes teori om en *implisitt* eller *prosedural hukommelse*, har en direkte parallell i psykoanalysens teori om overføring, noe han mener styrker dette begrepets empiriske forankring. Jeg mener at begge tar feil, la meg kort si noe om hvorfor.

Når Solms (Kaplan-Solms & Solms, 2000) hevder at vi kan skifte sømløst, bygge bro, mellom hjerne og sinn; "This makes it possible to shift seamlessly between psychoanalytically concepts and their neurophysical correlates, from the global level of neurodynamic organization right down to the minutiae of molecular biology" (s. 55), begår han etter min mening et filosofisk feilgrep. Dette blir som å bygge bro mellom fastlandet og rentefoten. Det går ikke an å ferdes sømløst mellom fenomener som befinner seg på ulikt nivå av beskrivelse. I dette tilfellet; mellom et konkret og et abstrakt nivå. Man kan peke på sammenhenger og paralleller, men brobygging må oppgis. En av farene ved å overse dette sentrale filosofiske poenget, er at de kvalitetene som kjennetegner det abstrakte, mentale nivået – nivået for sinnet vårt – så fort mistes av syne. Blikket festes i stedet på

det konkrete, det håndfaste, som vi kan undersøke og kvantifisere, her er vi på sikker grunn vitenskapelig sett. Med en bro kjennes det ut som om vi har innlemmet også det abstrakte, at vi også her har fått fast grunn under føttene. Dette er en misforståelse. Det kanskje viktigste kjennetegnet ved det mentale, er at her foregår det dannelse av *mening*, vi kan se noe *som noe* (Heidegger, 1927/2007, Wittgenstein, 1953/1997, Taylor, 1985). Dette er en form for meningsdannelse som ikke dikteres av det materielle; den er uforutsigbar, overraskende, ikke-kalkulerbar, uendelig i sine variasjoner.

Et eksempel: En tenåringsdrømmer at hun er et flagg. Med Solms kan vi nok lete oss frem til hjerneområdene som produserer dette bildet av flagget, muligens også til hvilke områder som er aktive hva gjelder de ledsagende følelsene i drømmen. Dette kan være til noe hjelp. Men vi kan ikke ved bruk av slik apparatur med sikkerhet avgjøre hvilken *mening* flagget har for henne; om det for eksempel står for lojalitet til fedreland og foreldre, eller om hun tvert imot er i ferd med å "flagge ut", finne sin egen vei i livet. Mulighetene er mange og det fordrer subjektivitet og fortolkning om vi skal forstå meningen(e). Vi må basere oss på fortolkninger som ikke kan ha noen fasit, som alltid må forbli utprøvende, forsøksvise, men som sammen med andre symbolske uttrykk kan gi et mer koherent bilde. Kanskje har hun overfor terapeuten opptrådt svært autoritetstro? Eller tvert imot trassig og egenrådig? Eller kanskje selvstendig på en moden måte?

Eksemplet illustrerer i grunnen også problemet med å sette overføringen lik prosedural hukommelse. Man mister av syne mye av kompleksiteten i dette fenomenet, man står i fare for å overse i hvor stor grad meningsdannelse inngår i utformingen av overføringen. Knytter man overføringen for tett til modellen om prosedural hukommelse, ender vi fort opp med noe som minner mer om Pavlov og Skinner, enn Freud. Eksemplene som angis i litteraturen om prosedural hukommelse, har alle karakter av noe automatisert eller en slags fastlagte nevrologiske programmer – som det å sykle eller å gå på skøyter. Når vi arbeider med å forstå overføringen, så slår dette fenomenet meg som langt mer komplekst, kreativt og foranderlig enn sykling – selv om det også kan ha denne formen av noe seigt og repetitivt. Men selv det seige og repetitive, det tilsynelatende statiske, vil *i sinnet* varieres og fremstilles på stadig nye måter. I en drømmeserie vil vi kunne bivåne hvordan relasjonen mellom selv og objekt gjennom drømmearbeidet igjen og igjen gis nye visuelle uttrykk. De relasjonelle, emosjonelle konfigurasjonene finner gjennom drømmeprosessens billeddannelser stadig nye metaforer – også om innholdet i disse relasjonene forblir relativt uendret. Og, forhåpentligvis, i løpet av det terapeutiske arbeidet kan det som har vært fastlåst mykes opp, slik at nye måter å forholde seg til objektet på kan komme frem. Også dette vil gjenspeiles i drømmene; nye og annerledes møter mellom selv og objekt finner sted på den indre scene. Dette prøvde jeg å illustrere i drømmeserien mot slutten av kap. 3 i denne delen (ss. 294-301), samt tidligere, i artikkelen *Jeg hadde slik en underlig drøm i natt...* (Stokkeland, 2005).

Dette poenget vil kanskje bli klarere i det neste avsnittet, som handler om farene ved å overse overføringen i teoriene om utvikling.

### *Tilbøyeligheten til å overse overføringen i teoriene om utvikling*

Jeg påpekte mot slutten av kap. 1, del 1, at vi finner mange fellestrekk mellom Bions og Meltzers modell for utvikling og andre tradisjoners, både innenfor og utenfor psykoanalysen. Jeg stilte spørsmålet om hvorfor jeg prioriterer Bion og Meltzer fremfor disse andre bidragene, og forsøkte å gi et svar på det. Jeg ønsker her å utdype dette svaret noe. Jeg er nå – mot slutten av teksten – i en bedre posisjon til å kunne få frem noen poenger som jeg ser som vesentlige.

Noe av det som er felles mellom Bions og Meltzers modell om utvikling, og de forfatterne som ble nevnt i del 1 (Bowlby, Ainsworth, Fonagy, Winnicott, Kohut, Schore, Daniel Stern, m.fl.), er det nærliggende i å trekke paralleller mellom på den ene siden det i samspillet mellom foreldre og barn som fremmer barnets utvikling, og på den andre siden relasjonen mellom pasient og terapeut. Jeg tror vi vil ha en tilbøyelighet til å overse noen av de kompliserende faktorene som føyes til idet vi går fra den ene situasjonen til den andre, og at dette handler mye om overføringen som et fenomen som forvansker arbeidet med å tilrettelegge for utvikling som har stoppet opp. Etter mitt skjønn er denne tilbøyeligheten til å overse overføringen sterk og vedholdende, og ganske uavhengig av hvilken teori som er vår foretrukne: Om vi holder oss med Bions modell er det på ingen måte noen garanti mot å overse overføringen. Jeg mener likevel at noen av disse teoretiske modellene bedre enn andre har blikk for, og har artikulert tanker om, hvordan overføringen griper inn og forstyrrer våre empatiske bestrebelser. Etter mitt skjønn står vi med de teoriene som holder fast ved visse gamle psykoanalytiske innsikter bedre rustet til å oppdage dette problemet, enn de tradisjonene som lener seg mer mot den nyere empiriske spedbarnsforskningen og nevrovitenskapene. Det handler også om å holde fast i innsiktene fra Freud og Klein om det konfliktfulle i all utvikling, satt på kortformel: *Det er alltid konflikt i mangelen, alltid mangel i konflikten.*

Hva er det så jeg mener at vi som terapeuter vil ha en tilbøyelighet til å overse? Jeg vil dele det opp i tre punkter, alle er knyttet til det å se bort fra kraften og omfanget i overføring og motoverføring:

1. Vi kan komme til å nedtone at de følelsene terapeuten prøver å hjelpe pasienten til å bli bedre kjent med, ikke er følelser i et vakuum, men alltid følelser som er rettet mot et objekt. Jeg minner her om Bions sentrale poeng med at følelser alltid er knyttet til et indre, og ofte også et ytre objekt. Som regel er de rettet mot terapeuten, og det er en frykt for hva disse følelsene kan komme til å gjøre med relasjonen, om de kommer frem i lyset. Dette påpeker Freud i artikkelen *Om overføringens dynamik* fra 1912:

Hvoraf kommer det, at overføringen egner sig så fortræffelig som middel for modstanden? Man skulle mene, at svaret herpå ikke ville være svært at give. Det er jo klart, at tilståelsen af enhver ildesæt ønskeimpuls især vanskeliggøres, når den skal aflægges over for den person, som impulsen selv gælder. (ss.107-108)

Det er ikke så lett å bruke som fortrolig den samme person som man er forelsket i, rasende på, eller skuffet over. Sett slik vil det å dekke en mangel nesten alltid innholde en konflikt.

Nært beslektet med dette poenget er Kleins depressive angst: Om de avspaltede, og dermed uintegreerte følelsene kommer frem overfor objektet – som altså er det samme objektet som følelsene er rettet mot *og* som skal hjelpe med å romme dem – frykter man at objektet enten hevner seg (persekutorisk angst) eller går i stykker (depressiv angst).

Dette poenget kan synes svært banalt, men jeg tror faktisk at vi kan ha en tendens til å glemme at de følelsene som omsorgsgiver eller terapeut skal hjelpe med å romme og finne en form til, foregår i en relasjon. At det kan kjennes som en stor risiko hvilke konsekvenser det vil ha for denne relasjonen om disse følelsene kommer frem og blir uttrykt. Dette enkle poenget savner jeg ofte i litteraturen om utviklingspsykologi, for eksempel hos forfattere som Peter Fonagy og Daniel Stern. Det er som om terapeuten i disse teoriene blir en mer nøytral figur som relativt ukomplisert kan *tilføre* noe, det være seg mentalisering eller affektinntoning. Man står i fare for å overse at man i pasientens sinn alltid er et overføringsobjekt. Og man kan komme til å glemme kraften i motoverføringen; at man som terapeut uvilkårlig vil agere ut sider ved det objektet man er *castet* som i pasientens ubevisste fantasi.



2. Det andre punktet kan bare kort antydes her: Om pasient og terapeut greier å romme disse følelsene og dele dem, kan de i større grad integreres i personligheten i stedet for å fortrenkes eller spaltes fra. Men også dette lykkelige forløp av at en mangel etter forståelse i noen grad kan dekkes og realiseres sammen med terapeuten, mener jeg inneholder en iboende konflikt: Den smertelige erkjennelsen av det som aldri ble en virkelighet overfor mor, far eller andre som sto en nær. En stor sorg. Jeg har benevnt dette poenget for *Blod er tykkere enn vann*. Vi kan skimte denne problemstillingen i Å's drøm om strikkene og foreldrene på kjøkkenet fra starten av kapittel 2 i denne delen (s. 226): Om Å greier å finne nye veier i livet, innebærer det på et plan en skyld- og sorgprosess i forhold til de indre foreldreobjektene. Det å forlate de gamle relasjonsmønstrene, å slippe fri av overføringens fangenskap, vil på et plan innebære å ta farvel med gamle objekter som man er knyttet til på en slik måte at det vil kjennes som et svik, eventuelt som en slags død – som om de gamle objektene dør. Det kan derfor være tale om en komplisert sorgprosess, og en tilgivelsesprosess (Money-Kyrle, 1979). Blir man tilgitt at man lar dem dø, at man forlater dem døende? Dette er antydning hos Freud (1914, s. 157) idet han skriver om at man må forsones med det fortrenget; *Die Versöhnung mit dem Verdrängten*.

Dette poenget kunne fortjent en mer utførlig behandling enn det jeg kan gi det her, men vi ville da kommet for langt vekk fra avhandlingens hovedtema. Det jeg ønsket å illustrere her, var først og fremst noen av styrkene ved teorien om en indre verden av objektrelasjoner, og hvordan dette gir mulighet til å få øye på viktige og sinnrike sider i forholdet mellom pasient og terapeut. Det er her en intim forbindelse mellom teori og praksis.

3. Det tredje punktet handler om den måten pasienten opplever at terapeuten møter hans uttrykk for gryende følelser på, terapeutens evne til å oppfatte og romme pasientens kommunikasjoner – sagt med Bion, hans reverie og containment. Måten dette oppleves av pasienten på vil selvfølgelig farges av tidligere erfaringer og hans indre verden, kort sagt; av overføringen. Dette er også helt enkelt, nesten banalt, men jeg tror faktisk man som terapeut har en tilbøyelighet til å glemme eller overse dette grunnleggende poenget. Vi kan håpe på at vi greier å være mottakelige for pasientens ubearbejdede følelsesuttrykk og at vi evner å romme og bearbejde dem, men vi kan komme til å overse at pasientens opplevelse av oss kan være helt annerledes enn det vi oppfatter av egen adferd. At vi også selv ofte er blinde for de gangene vi agerer ut i motoverføringen, er et viktig tema for seg.

La meg gi et eksempel på dette med å ønske å fasilitere utvikling, men å bli hindret av overføringen. Eksemplet er hentet fra en veiledningskandidat:

Pasienten kommer med en lang utlegning på et høyt refleksjonsnivå. Kandidaten spør hva pasienten *følte*. Pasienten svarer med en ny utlegning. Terapeuten spør igjen om hva pasienten *kjente* da det og det skjedde. Pasienten svarer med omfattende, intrikate teorier om relasjoner mellom mennesker.

Kommentar: Terapeuten har en (god) tanke om å gi rom for pasientens følelser, å tilby et sted der de kan finne sin form og bli delt med et annet menneske som prøver å være aksepterende. Hun har sett at det blir mye ord, men at ordene ser ut til å ha lite kontakt med følelsene. Hun spør derfor hva pasienten kjenner. Denne klarer ikke å ta imot invitasjonen, men fortsetter med sine intellektuelle tirader. Selv om terapeuten tilbyr seg som et forstående, kointinerende, empatisk, affektintonende, mentaliserende, etc. objekt, ser det ut som om pasienten ubevisst tvinger henne inn i rollen som noe helt annet, kanskje en slags professorkollega – to briljante professorer i skolastikk.

Med teorien om at overføringen og motoverføringen vil gjøre seg gjeldende, er det lettere for terapeuten å få øye på det som foregår, og dermed unngå å miste motet. Vi kan så tenke oss flere ulike valg av intervensjoner, alt etter egen personlighet og foretrukket teori: Noen vil tålmodig vente, i tillit til at pasientens frykt vil klinge av etter hvert og gi rom for andre og rikere

samværsformer. Andre vil på et tidligere tidspunkt forsøke å tematisere overføringen – at pasienten behandler terapeuten som professorkollega i stedet for en å dele følelser med. Her mener jeg at det er flere veier til Rom, felles er at de alle er strabasiøse; de krever mot, utholdenhet og vennlighet. Vi trenger en teori om overføringen; den vil melde seg og gjøre seg gjeldende klinisk uansett hvilke teorier vi holder oss med. Her mener jeg at mange av de psykoanalytiske tradisjonene kommer oss til hjelp, dette gjelder ikke bare den kleinianske. Jeg synes særlig den interpersonlige retningen har gitt mange verdifulle bidrag rundt dette temaet, for eksempel Edgar Levensons (1991) og Stephen Mitchells (1997) tanker om *bootstrapping*<sup>134</sup>. Hos Donnel Stern (2010) finner vi en interessant kritikk både av Daniel Stern og The Boston Change Process Study Groups arbeider, samt Fonagy og mentaliseringstradisjonen, som berører liknende synspunkter som de jeg trekker frem her.

Dette poenget er såpass sentralt at jeg vil gi et eksempel til for å utdype det. Jeg vender tilbake til den mannlige pasienten jeg har kalt Å. I de påfølgende analysene anvendes begrepene til Klein, Bion og Meltzer for å illustrere styrken ved deres teori om en indre verden og overføringen.

Å synes å være mer følelsesmessig nærværende i timene enn i tidligere perioder da han presenterer følgende drøm: *Jeg sitter på et kontor som saksbehandler. En mann med lyst hår kommer inn og ber meg om hjelp. Han er veldig fortvilt og skaper sterk medfølelse i meg. Men så blir jeg redd for at jeg ikke kan hjelpe ham. Jeg får nærmest panikk; jeg kan intet stille opp!* Han assosierer mannen med lyst hår til Cato Zahl-Pedersen og snakker om hvordan han, på tross av et stort handikap og sannsynligvis mye lidelse, ser ut til å være en tillitsfull og livsbejaende person. Han undrer seg i våken tilstand over de sterke følelsene av å dele den andres lidelse for en stund, og fortviler over at han ikke fant ut hvordan han kunne hjelpe ham. I vår videre samtale dveler vi ved om drømmen kan handle om det å få kontakt og dele følelser, og om redselen for hva som da kan skje. Jeg påpeker at han i de siste timene har vært mer åpen overfor meg. Vi ser på hvordan Å synes å lage til en situasjon i drømmen der han ikke gir seg selv lov til å prøve og feile; et hovedtema i terapien. Spørsmålet dukker opp om frykten for å gjøre noe galt – les: alt må være helt rett – hindrer ham i å gjøre et forsøk på å oppnå kontakt. Å synes på et vis i drømmen å mangle tro på at han vil kunne finne kilder i seg selv til å hjelpe den andre mannen, eller at han til og med kan få hjelp av den andre til dette.

Mer teoretisk synes drømmen å reflektere over en container-contained (♀♂) - konstellasjon, en situasjon der mer eller mindre ubearbeidede følelser av fortvilelse trenger til å rommes og bearbeides hos og sammen med et annet menneske. Vi har i drømmen et par der den ene henvender seg til den andre med følelser han ikke kan bære alene. Drømmen kan tenkes å være et bilde på noen av Ås egne ubearbeidede følelser, og om håpet om og tvilen på at disse kan rommes av et godt indre objekt. Sett slik viser drømmen frem en hjelpsøkende, omsorgstrengende side av Å, og dennes møte med en indre omsorgsgiver. Det foreligger en begynnende kontakt og et håp i dette møtet, men det brytes idet en form for frykt og tilkortkommenhet trenger seg på. Frykten kan tenkes å ha to ulike sider: Dels en depressiv angst for at objektet ikke tåler hans følelser, at han blir for mye for den indre omsorgsgiver. Dels en persekutorisk angst for straff for å ha gjort noe galt. Med Klein; at disse vanskelige følelsene i møtet med objektet spaltes av og projiseres på objektet, som så vil fremstå som krevende, dømmende: "Har du gjort det helt rett?", i stedet for: "Fortell meg hvordan du har det!" Vi kan si at drømmen veksler mellom den depressive posisjons smerte, håp og forbundethet, til den paranoid-schizoide posisjons frykt for å gjøre feil og å bli straffet, og dens krav om å være perfekt. Idet de depressive og persekutoriske angstene blir for overveldende, forskyves tyngdepunktet fra d til ps, og kontakten mellom ♀ og ♂ brytes, og dermed meningsdannelsen gjennom alfa-funksjonen. For at konteineren, ♀, skal få mulighet til å gjøre et mentalt arbeid med beta-elementene og omdanne dem gjennom alfa-funksjonen til alfa-elementer, trenger den å grunne

<sup>134</sup> Ikke minst synes jeg vi i denne tradisjonen, samt i den kleinianske, finner mange gode refleksjoner over at vi ikke klarer å se hvordan vi i motoverføringen har kommet til å agere ut den rollen vi er tildelt – det Joseph Sandler (1976) kaller rolleaktualisering og rolleresponsivitet – og at det derfor blir viktig å granske egen adferd.

over dem en tid. Hvis denne tiden blir for kort, her avbrutt av overgangen fra d til ps, kan ikke ♀ få gjort jobben skikkelig, for å si det litt grovt. I drømmen får da heller ikke de to mennene kommet skikkelig i gang med noe felles arbeid. ♀ og ♂ er gjensidig avhengig av balansene i ps↔d.

Med fare for å bli overtydelig: Eksemplet er bl.a. ment å illustrere hvordan overføringen griper inn og påvirker forløpet med å romme og dele følelser. Idet objektet ikke lengre ses fra en depressiv posisjon – med det håpet og den tilliten denne posisjonen innebærer, men fra en paranoid-schizoid posisjon – med påfølgende frykt og tillitstap, svekkes muligheten for ekte følelsesmessig kontakt og bearbeiding. Disse innsiktene ser jeg som en av de store styrkene hos Klein, Bion og Meltzer.

Jeg ser på det jeg har skrevet her en gang til. Avsnittet er skrevet om en rekke ganger, tosifret. Likevel kjennes det som om det er noe som mangler også i dette utkastet. Hva da? Så demrer det; har jeg igjen kommet i skade for å overse den estetiske konflikten? Det kan se slik ut: Kan vi ikke se for oss at et vesentlig element i dette forløpet er at Å blir redd idet han får bedre kontakt med denne lyshårede, fortvilte, men vennlig utseende mannen? At frykten i første rekke handler om hva som skjer om han tar sjansen på å bli bedre kjent? Jo, det synes jeg gir god mening, det harmonerer også godt med andre erfaringer fra denne terapien. Og det supplerer fint synspunktene fra Klein og Bion. Overgangen fra d til ps i drømmen kan ses som en flukt fra den estetiske konflikten.

Men hvorfor har jeg ikke sett dette før, det er jo dette som er hovedtemaet for avhandlingen? Jeg skriver dette på denne måten for å illustrere hva jeg mener er den største utfordringen i å presentere Meltzers tanker om den estetiske konflikten: Det vanskeligste er ikke de intellektuelle eller kunnskapsbaserte problemene man støter på, det vanskeligste er følelsesmessige hindringer inne i en selv – konflikten gir seg til kjenne. Det er som om dette fenomenet står oss så nær at vi overser det opplagte, ser ikke det som er rett fremfor oss. Og jeg drister meg til å bruke vi-formen her, jeg tror ikke dette er vansker jeg er alene om å streve med. Dette vender jeg om litt tilbake til.

For å oppsummere hovedlinjen i de siste to avsnittene: En nærliggende kritikk av Meltzer og Kleintradisjonen er at den – i motsetning til andre teorier med nærhet til psykoanalysen, som mentaliseringstradisjonen og Daniel Sterns bidrag – mangler en empirisk forankring i utviklingspsykologisk forskning og nevrovitenskaper. Jeg foreslår her at denne tilsynelatende svakheten i virkeligheten er en styrke. Med en vitenskapsfilosofisk besinnelse over vanskene med å gripe usynlige, mentale fenomener står vi bedre rustet til å kunne beskrive dem, uten ambisjoner om fast evidens og solid empiri. Dette i motsetning til forsøket på å forankre fenomenene i en empiri som ikke evner å utsi så mye om de fenomenene vi undersøker. Da står vi i fare for å miste selve det mentale av syne, slik jeg har forsøkt å vise over. For å presisere; det er ikke nevrovitenskaper og utviklingspsykologi i seg selv jeg ser som problematiske, men en anvendelse av disse vitenskapene i en psykoanalytisk sammenheng der man ikke ser hvilke begrensninger disse tilgangene innebærer. Jeg foreslo tidligere at psykoanalysen er en vitenskap i sin egen rett, med sine egne metoder og vitenskapsfilosofiske rammeverk, men at den vil tjene på å være i dialog med andre tradisjoner – som fenomenologien og hermeneutikken. Det samme kan gjelde for disipliner som genetikken, utviklingspsykologien og nevrovitenskapene; en dialog her kan vise seg fruktbar, men jeg mener altså at denne dialogen er krevende og at den fordrer en sterk vitenskapsfilosofisk årvåkenhet. Tilbøyeligheten til at resultater fra disipliner som kan skilte med solid empiri får en for stor plass, synes å være overhengende. Her skal en heller ikke undervurdere krefter som har med makt, penger, anseelse etc. å gjøre. Teoridannelse foregår ikke i et vakuum.

Jeg har her altså hevdet at en tilsynelatende svakhet hos Meltzer – at han ikke anser psykoanalysen som en vitenskap som er i stand til å levere beviser og forklaringer, kun observasjoner og

beskrivelser – i virkeligheten innebærer en styrke. Hva med andre svakheter? Hvilke problemer finner jeg i hans posisjon og i kleintradisjonen for øvrig?

### *Noen svakheter hos Klein, Bion og Meltzer*

Uten ambisjoner om å gi noen omfattende oversikt, har jeg lyst til å trekke frem noen punkter som har dukket opp underveis i arbeidet, problemstillinger som har kommet ubedt, og som kanskje derfor fortjener litt plass.

#### **1. Skam**

Et spørsmål som har meldt seg for meg i møte med kleiniansk tenkning, er om den på en god nok måte ivaretar det viktige fenomenet skam, så allestedsnærværende i klinisk arbeid. Ordet *shame* er ikke indeksert i noen av hovedverkene til Klein, Bion eller Meltzer, og et raskt søk i de tekstene som nå er tilgjengelig på PEP i elektronisk form, ga faktisk ingen treff. Heller ikke hos Freud og i den tidlige psykoanalysen finner vi mye om skam, mens det har funnet en viktig plass i mange moderne psykoanalytiske retninger. Nå trenger ikke det bety at fenomenet skam ikke er behandlet hos Freud, Klein, Bion og Meltzer, men det gir en sterk indikasjon på at dette ikke har vært drøftet mye i denne tradisjonen. Skam synes særlig å være knyttet til den andres blick, eller mangelen på et sådant. En tenker seg gjerne også at om skyld er relatert til hva man har gjort eller ei, er skammen knyttet til det å være, og til kroppen. Her er det nærliggende å spørre om kleintradisjonens styrke med å fokusere på indre meningsdannelse og fantasi, også har den svakhet at man kan komme til ikke å betone sterkt nok betydningen av ytre faktorer, her; den andres blick.

Om vi skal lete etter ansatser til en tenkning om skam i denne tradisjonen, ville et sted å starte kanskje være Meltzers (Meltzer & Williams, 1988; Meltzer, 2002) vektlegging av det skadelige ved en manglende gjensidighet i barnets møte med foreldrene; det trenger et gjensvar som feirer dets forelskelse og lidenskap og undring. Dette så vi på tidligere i denne delen (ss. 288-290), og jeg mener at dette bidraget fra Meltzer representerer en viktig fordypning, kanskje utvidelse, av postkleiniansk tenkning. Slik det foreligger nå, er det imidlertid for sparsomt til å dekke opp for mine innvendinger om en manglende teoretisering om skam innen kleiniansk tenkning.

En stund etter at disse linjene ble skrevet, ble jeg var en artikkel av John Steiner (2006) som på mange måter bekrefter flere av disse antagelsene. Steiner (sst.), en av de fremste postkleinianerne i dag, medgir at fenomenet skam har vært underbelyst i den kleinianske litteraturen, og at dette er en mangel det er viktig å forsøke å bøte på. Artikkelen gir interessante bud på hvordan skam kan reflekteres inn i kleiniansk og postkleiniansk tenkning, men den synliggjør også at det nok ennå er mye arbeid som gjenstår.

#### **2. Individuasjon**

I slekt med dette perspektivet er at jeg savner et fokus hos Klein, Bion og Meltzer på det som handler om det egenartede ved en person, det Jung kaller *individuasjon* og Winnicott *det sanne selvet*. Hvorfor er det slik at noen mennesker er svært praktiske, mens andre heller til det teoretiske? Hvorfor har noen anlegg for billedkunst, mens andre er mer musikalske? Det synes å være både en klinisk og en allmenn erfaring at det kan ligge noe dypt helende i å gi plass i livet til det en har talent og interesse for. Ja, kanskje er det her også en sammenheng til skamtemaet, at en kilde til skam handler om ikke å kunne realisere sine potensialer i tilstrekkelig grad. Dette temaet mener jeg er underbelyst hos Klein, Bion og Meltzer. Jeg har heller ikke funnet mye om dette hos andre kleinianere. Etter mitt skjønn er det en mangel ved tenkningen at dette sentrale temaet ikke har fått mer plass. Et viktig spørsmål blir da om det er noe i kjernen av teoribygget som hindrer emnet i å komme frem, og at det dermed peker på et alvorlig sykdomstegn. Eller om det mer er tale om at andre tema har stått i fokus slik at dette emnet er blitt underbelyst, men at det etter hvert kan gis den

plassen og teoretiske refleksjonen det fortjener. Jeg tror det er tale om det siste, men vil holde det åpent, da dette er et spørsmål som jeg foreløpig ikke har noe godt svar på.

### **3. Innebærer Kleins teori om en indre verden en slags kolonisering av det ubevisste?**

Jeg hevdet over at det alltid er en fare innen psykoanalysen for at erkjennelsene og innsiktene rundt ubevisst mental fungering svekkes og utarmes. Hva med kleintradisjonen på dette punktet?

I perioder har denne tradisjonen blitt anklaget for å legge for stor vekt på det ubevisste, man har snakket om en "idmytologi" og liknende, og hevdet at Klein ble for radikal i sine beskrivelser av barns indre verden. I dag tror jeg faren ligger i det motsatte; i at alle erfaringene fra arbeid med lek og drømmer kan bidra til en slags "vi har ham nå" - holdning i forhold til det ubevisste. Dette vil i tilfelle bryte med mye av tonen i Bions verk, som ikke minst handler om å understreke hvor mye vi ikke vet. Her kan kanskje kleiniansk og postkleiniansk tenkning tjene på å la seg inspirere av fransk psykoanalyse, der spesielt Lacantradisjonen har holdt det ubevisstes fane høyt.

En kort kommentar til dette siste: Man kan savne i teksten at jeg ikke i større grad har trukket inn og sammenlignet bidrag fra andre psykoanalytiske tradisjoner, som her; den lacanianske. Jeg har bare i helt begrenset omfang bedrevet komparativ psykoanalyse, og jeg ser at det er en svakhet med teksten. For eksempel kunne jeg ønsket å trekke linjer mellom den estetiske konflikten og Jean Laplanches (1997, 1999) viktige bidrag om en generell forførelsesteori; om de enigmatiske budskap til barnet fra morens ubevisste som bidrar til å sette i gang søken etter svar i barnets psyke. Her er det opplagt paralleller til Meltzers tenkning, men jeg har altså valgt dette bort, dels av plasshensyn – teksten ville blitt svært lang. Et annet emne jeg har måttet legge til side, er en sammenligning av Kleins narsissismebegrep med Bela Grunbergers (1979/1971, 1989), der jeg tror at sistnevnte kunne ha hatt noe å tilføre i det å nyansere den kleinianske tenkningen om narsissisme. Heller ikke dette sentrale temaet fant jeg plass til denne gang.

### **4. Manglende dialog med sentrale kleinianere**

Til sist vil jeg nevne et viktig aspekt som jeg mener har bidratt til å svekke mulighetene til å modifisere og utdype Meltzers bidrag til psykoanalysen. Dette har å gjøre med det bruddet med den engelske foreningen og IPA som skjedde på begynnelsen av 80-tallet. Jeg foreslo at dette kunne innebære den fordel at det stilte Meltzer svært fritt med tanke på å utforske radikale ideer, samtidig har det nok bidratt til å svekke innflytelsen hans innen de psykoanalytiske miljøene. Jeg mener at noe av det mest alvorlige ved dette er at hans egne bidrag ikke i samme grad vil brytes mot de mange betydelige nåtidige kleinianerne som er toneangivende innen IPA og den engelske foreningen. Alle teoretiske bidrag har godt av å møte motstand, om denne er respektfull og kreativ. Jeg tror det vil være utviklende for det videre arbeidet med Meltzers bidrag at det brynes av samtidens fremste klinikere og teoretikere.

Blant de emner jeg da kunne ønsket meg bedre belyst, er særlig spørsmål knyttet til hvordan Meltzers teknisk-kliniske arbeidsmåte – noe som ikke har vært hovedtema for min avhandling – står i forhold til andre kleinianeres. Jeg tenker her særskilt på de etter mitt skjønn helt vesentlige bidrag fra forfattere som Betty Joseph (1989), Irma Brenman Pick (1985), John Steiner (1993, 2011) og Michael Feldman (2009). Jeg kunne også ønsket meg at Meltzers begrep *klaustrum* ble undersøkt i lys av bidragene fra Rosenfeld og Steiner om narsissistiske og patologiske organisasjoner. Er *klaustrum* det samme som det Steiner kaller *psychic retreats*? Dette savner jeg i Meltzers egne tekster, og jeg har heller ikke kunnet undersøke det i noe særlig omfang her. På den andre siden er Meltzers bidrag om den estetiske konflikten, med enkelte få unntak (Mitrani, 2001, Caper, 1999), nesten oversett i samtidens kleinianske litteratur. Det er etter mitt skjønn en alvorlig mangel.

Jeg har her bare kunnet gi en liten prøve på noen kritiske innvendinger, uten i detalj å undersøke disse mer inngående. Jeg tror at teoriene vil utvikle seg videre ved å inngå i kritiske og kreative diskurser, det er et håpefullt perspektiv. Kun ved å våge å gi slipp kan vi både bevare og fornye.

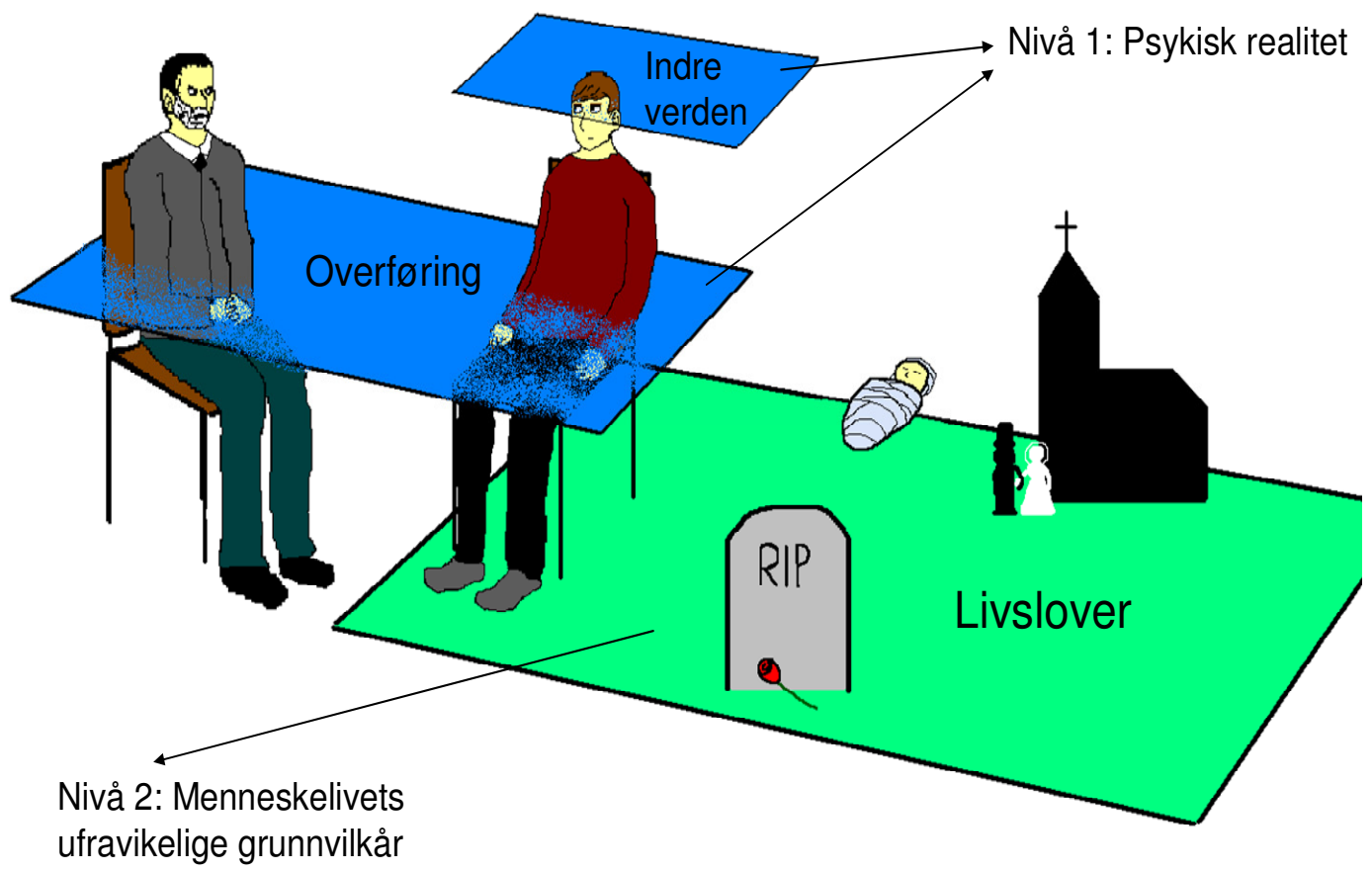
### *Psykoanalyse og livslover – noen avklaringer*

Jeg har hevdet at det er et originalt grep i avhandlingen å sette psykoanalytisk tenkning i sammenheng med bidrag fra kontinental filosofi. Men hvor nytt er egentlig dette, det må da ha blitt gjort tidligere? Det mulige originale ligger i måten jeg ser for meg denne sammenheng på. Her ønsker jeg å gjøre noen avklaringer som kan bidra til å oppklare mulige misforståelser som kan ha oppstått på dette punktet.

Jeg mener at mine synsmåter skiller seg fra dem vi for eksempel kan se i såkalte eksistensielle psykoterapiretninger, der navn som Ludwig Binswanger, Medard Boss, Rollo May og Irvin Yalom har vært sentrale. For meg ser det ut som om man i denne tradisjonen – og her må jeg ta et stort forbehold, da jeg ikke kjenner den inngående – til en viss grad har trukket inn vesentlige bidrag fra Heidegger og andre filosofer og anvendt disse innsiktene i terapiene ganske direkte. Dette vil etter mitt skjønn kunne bryte med et grunnleggende prinsipp i psykoanalysen om å oppfordre pasienten til å assosiere fritt og deretter analysere det som da viser seg. Det å anvende eksistensielle bidrag kan komme til å innebære det å bringe inn et pedagogisk element som bryter med psykoanalysens etos. Det er altså ikke en slags form for filosofisk rådgiving jeg gjør meg til talsmann for. Ved å sette psykoanalytisk tenkning i relieff til filosofiske bidrag, ønsker jeg å vise både likheter og forskjeller mellom disse disiplinene: Jeg har prøvd å sortere ut et allment og filosofisk nivå som skiller seg fra det psykoanalytiske, men som jeg mener at sistnevnte implisitt forholder seg til. Her vil jeg minne om figur 1 fra side 210, (se motstående side).

Etter mitt skjønn kan denne sondringen mellom ulike nivåer hjelpe oss til både å unngå uheldige sammenblandinger mellom et filosofisk og et psykoanalytisk nivå, men samtidig belyse hvordan psykoanalysen analyserer et sinn som forholder seg til og utformes på bakgrunn av dette allmenne nivået. Konsekvensene av en slik distinksjon blir etter mitt skjønn at det kan hjelpe psykoanalysen til å holde fast ved sitt særpreg: Den må ikke forankres i nevrovitenskaper, utviklingspsykologi, etologi eller lignende, den kan få være seg selv. Samtidig blir det tydeliggjort at det ikke dreier seg om en type hermeneutikk der alt er lov og alt er relativt; det fins en historie, det fins grunnvilkår. For meg ser det ut som om noe av det første som skjer idet psykoanalysen mister sin egenart, er at erkjennelsene og innsiktene rundt det at så mye av menneskets psyke arbeider på et ubevisst nivå, svekkes og underkjennes. Det gjelder ikke bare i psykoanalysens kontakt med nevrovitenskapene og utviklingspsykologien, men også i dialogen med fenomenologien og hermeneutikken. Denne faren synes mindre hva gjelder inspirasjonen fra kunsten og skjønnlitteraturen; kanskje fordi de beste forfatterne og kunstnerne arbeider så intuitivt, og dermed implisitt og i sin praksis anerkjenner det ubevisstes kraft og betydning?

Hva med spørsmålet om dette grepet med å stille psykoanalysen generelt, og den estetiske konflikten spesielt, i relieff til livslovene virkelig er i samsvar med Meltzers tenkning? Det vil jeg avslutningsvis se litt nærmere på. Til slutt gjør jeg meg noen tanker om Meltzers mulige betydning og originalitet.



Figur 1.

### *Om vanskene med å nærme seg den estetiske konflikten.*

Jeg tror den største utfordringen ved å presentere Meltzers estetiske konflikt handler om å tørre å være radikal nok. Jeg mener at vanskene ikke først og fremst er knyttet til de temaene jeg kort har berørt i avsnittene over, for eksempel dette med å redegjøre for forholdet til utviklingspsykologien og nevrotenskapene. Nei, utfordringen ligger etter mitt skjønn et annet sted. Det handler om å ta inn over seg et perspektiv som er så nær oss, og som i så stor grad utfordrer oss følelsesmessig, at vi vil være tilbøyelig til å skyve det vekk. For egen del kan jeg i ettertid, nå mot avslutningen, se at visse strukturelle vansker som jeg har hatt med teksten, spørsmål særlig knyttet til disposisjon av stoffet, ikke i første rekke har vært av intellektuell og kunnskapsmessig natur, men av emosjonell karakter. Den estetiske konflikten har gjort seg gjeldende i arbeidet med stoffet og skapt omfattende problemer for meg. Jeg håper at noen av disse vanskene nå har funnet en bedre løsning, men jeg tror samtidig at en mer tilfredsstillende tekst først er mulig å realisere når disse følelsesmessige utfordringene har blitt arbeidet mer med. Det er en oppgave som man ikke kan gjøre på bestilling, det kan ikke presses frem. Jeg håper dog at det muligens dristige grepet med å sette den estetiske konflikten i sammenheng med fenomenologiske tema og filosofisk antropologi, å se den i tilknytning til livslovene, kan sies å representere en slik radikalitet som emnet fortjener.

Det er her på sin plass å ta frem en sentral distinksjon hos Meltzer jeg bare så vidt har berørt tidligere (s.294). Jeg tenker på forskjellen mellom det å oppdage noe, og det å gjøre oppfinnelser. For Meltzer (2002) var det av største betydning at det han la frem hadde karakter av oppdagelser, ikke oppfinnelser. Mens oppfinnelser er sterkt knyttet til personen, er det man oppdager fristilt fra oppdageren. Emnet har forrang, ikke personen. Thomas Ogden (2003) har skrevet en interessant artikkel om dette, der han peker på det sentrale i at selv om psykoanalysens oppdagelser vil være tettere knyttet til personer enn i en del andre fag, er det like fullt snakk om oppdagelser, ikke oppfinnelser. Med dette som bakgrunn kan vi våge oss til å spørre følgende spørsmål: Har den estetiske konflikten også spilt Meltzer selv et puss, i hans eget verk? Sagt på annen måte; kan det tenkes at også Meltzer har strevd med å fremstille dette fenomenet med den enkelhet og klarhet det fortjener? Det vil jeg anta, hvorfor skulle ikke også den som først satte navn på fenomenet ha hatt vansker med å forstå det? Kanskje er dette noe av bakgrunnen for at jeg kan savne at Meltzer i boken *The apprehension of beauty* (Meltzer & Williams, 1988) simpelthen har et kapittel med tittelen *Love is the premier question of human being* – utsagnet hans fra Utstein kloster.

### *Om Meltzers originalitet og mulige betydning*

Hva med Meltzers originalitet og betydning? Jeg tror det er for tidlig å si noe om dette ennå, det blir bare gjetninger. Jeg bygger her på en sammenligning med Bions virkningshistorie. Bion utga sine viktigste tekster på 60- tallet og døde i 1979. Selv om hans innflytelse har gjort seg gjeldende helt siden 50-tallet, er det slående hvordan det først i løpet av de seks, syv siste årene har funnet sted en nærmest eksponentiell vekst i artikler og bøker som omhandler Bion. Det har tatt tid å ta inn over seg denne tenkningen og å bli fortrolig med den, og det vil ikke være overraskende om noe liknende blir Meltzers bidrag til del. En kompliserende faktor her er at Meltzer gikk ut av IPA, og med dette svekket sin innflytelse hos et stort antall analytikere verden over. Det vil ta tid før disse sårene leges, det viser all historie. Vi har likevel sett, særlig i land som Italia, Spania og Argentina, at Meltzers tenkning har hatt en sterk appell, noe som gjenspeiles i at det jevnlig arrangeres konferanser med utgangspunkt i Meltzers verk i disse landene.

Men disse refleksjonene angir jo mest noe ytre; hva med vurderingen av verket slik det nå foreligger: I hvilken grad representerer det noe nytt og originalt? Og på hvilken måte vil dette kunne ha konsekvenser for klinisk praksis?



La meg anføre noen helt løse refleksjoner rundt disse spørsmålene og kun konsentrere meg om det som etter mitt skjønn utgjør noe av kjernen. Jeg mener at Meltzers verk representerer det mest originale psykoanalytiske bidraget fra hans generasjon, med et mulig unntak for den noe eldre Françoise Dolto (1908 - 1988). På hvilken måte er det originalt? Jeg har prøvd å vise til kontinuiteten i tenkningen fra Freud, via Klein og Bion frem til Meltzer. Er det ikke da å slå seg på munnen å hevde at Meltzer bringer noe nytt? I en viss forstand er det jo det, fordi jeg vil hevde at Meltzers vesentligste bidrag består i å vise frem noe som har vært der hele tiden. Jeg mener at han bringer frem noen stemmer i psykoanalysen som alltid har vært til stede, men som noen ganger har blitt overdøvet. Disse stemmene taler om noe som i en viss forstand er helt enkelt, men samtidig så uhyre komplisert: Om de menneskelige følelser, erfaringer og relasjoner; om denne verdens skjønnhet som presser seg på det gryende sinn og setter i gang en omfattende utvikling; om skjønnet i den metoden Freud oppdaget; om hvor vanskelig det er å utholde det som vekkes i oss i møte med den andre, den mysteriøse andre; om at mennesket trenger poesien, dansen og musikken for å kunne tenke om alt dette. Jeg mener at Meltzer hjelper oss til å få øye på noe som er rett foran oss, men som vi i perioder kan komme til å overse. Han hjelper oss til å tenke metodisk og vitenskapsfilosofisk om hva slags disiplin psykoanalysen er, og hva den ikke er. På den måten styrker han mulighetene for at vi kan tørre å snakke om ting som det etter min mening er psykoanalysens oppgave å snakke om, fenomener som dette håndverket gir en særskilt privilegert posisjon til å kunne uttale seg om. I en viss forstand mener jeg at Meltzers verk kan bidra til å bevege psykoanalytisk teori nærmere det som foregår i konsultasjonsværelsene. For meg ser det ut som om de kvalitetene av intimitet – følelser som ømhet, omsorg, skuffelser, sårhet, sinne, sorg, begjær og lengsler – som terapier ofte rommer, strever med å kunne finne sted og komme til uttrykk i teoriene på samme naturlige måte. Det er ofte som om språket har hardnet til underveis, blitt slipt av, blitt mer upersonlig, kaldere, og at dette spriket mellom de kvalitetene som finnes i levende terapier på den ene siden, og teoriens verden på den andre, bidrar til å svekke mulighetene til å formidle hva psykoanalyse og psykoanalytisk psykoterapi på sitt beste handler om. Jeg mener at et verk som Meltzers kan bidra til å gjøre dette spriket mindre, gi oss redskaper til å bringe teoriene tettere på den kliniske virkelighet. I dette ligger ikke noen teorifiendtlighet; det at jeg mener at vi trenger teori fremgår vel tydelig av denne avhandlingen. Men Meltzers verk kan i beste fall hjelpe oss i retning av det som var hans (i Smith, 1998) uttrykte målsetning; *at psykoanalysen må bli mer poetisk og mer presis.*

## Referanser

- Abraham, K. (1924). A short study of the development of the libido, viewed in the light of mental disorders. I Abraham, K. (1979). *Selected papers on psychoanalysis*. London: Karnac.
- Agassi, J. B. (red.) (1999). *Martin Buber on psychology and psychotherapy*. New York: Syracuse.
- Alvarez, A. (1992). *Live company*. London & New York: Brunner-Routledge.
- Alvarez, A. & S. Reid (1999). *Autism and personality: Findings from the Tavistock autism workshop*. London & New York: Routledge.
- Arendt, H. (1978). *The life of the mind: Two/Willing*. New York: Harcourt. (Opprinnelig verk publisert 1971)
- Arendt, H. (1996). *Love and Saint Augustine*. (J.V. Scott & J.C. Stark, overs.) Chicago: Chicago University Press. (Originalt verk publisert 1929)
- Arendt, H. (1996). *Vita activa: Det virksomme liv*. (A. J. Vetlesen, forord. C. Janss, overs.) Oslo: Pax. (Originalt verk publisert 1958)
- Armstrong, D. M. (1989). *Universals: An opinionated introduction*. Oxford: Westview Press.
- Aristoteles (2000). *Etikken*. (S. Porsborg, overs.) Frederiksberg: DET lille FORLAG.
- Askay, R. & J. Farquhar (2006). *Apprehending the inaccessible: Freudian psychoanalysis and existential phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Balint, M. (1952). *Primary love and psychoanalytic technique*. London: Maresfield Library.
- Balint, M. (1994). *Grundbristen*. (K. Ibsen & A. Bonnevie, overs.) København: Hans Reitzels Forlag. (Originalt verk publisert 1968)
- Baranger, W. & M. Baranger (2008). The analytic situation as a dynamic field. (S. Rogers & J. Churcher, overs.) *Int J Psychoanal*, 89, 795-826. (Originalt verk publisert 1961-1962. Revidert 1969)
- Baranger, M., W. Baranger, & J. Mom (1983). Process and non-process in analytic work. *Int J Psychoanal*, 83 (64), 1-15.
- Bick, E. (1968). The experience of the skin in early object relations. *Int J Psychoanal*, 49, 484-486.
- Bion, W. R. (1957). *On arrogance*. I Bion (1967b)
- Bion, W. R. (1959). *Attacks on linking*. I Bion (1967b)
- Bion, W. R. (1993). *Erfaringer i grupper*. (A. Bonnevie, overs.) København: Hans Reitzels Forlag. (Originalt verk publisert 1961)
- Bion, W. R. (1962a). *A theory of thinking*. I Bion (1967b)
- Bion, W. R. (1962b). *Learning from experience*. London: Maresfield Reprints.
- Bion, W. R. (1963). *Elements of psychoanalysis*. London: Maresfield Reprints.
- Bion, W. R. (1965). *Transformations*. London: Maresfield Reprints.
- Bion, W. R. (1967a). Notes on memory and desire. I Spillius (1988b).
- Bion, W. R. (1967b). *Second thoughts*. London: Karnac.
- Bion, W. R. (1970). *Attention and Interpretation*. London: Maresfield Reprints.
- Bion, W. R. (1977). *Seven servants*. New York: Jason Aronson, Inc.
- Bion, W. R. (1980). *Bion in New York and São Paulo*. Perthshire: Clunie Press.
- Bion, W. R. (1989). *Two papers: The grid and Caesura*. London: Karnac Books.
- Bion, W. R. (1990). *Brazilian lectures*. London: Karnac Books.
- Bion, W. R. (1991). *A memoir of the future*. London: Karnac.
- Bion, W. R. (1992). *Cogitations*. London: Karnac.
- Bion, W. R. (2005a). *The Tavistock seminars*. London: Karnac.
- Bion, W. R. (2005b). *The Italian seminars*. London: Karnac.
- Blass, R. B. (2001). The teaching of the Oedipus complex: On making Freud meaningful to university students by unveiling his essential ideas on the human condition. *Int J Psychoanal*, 82, 1105-1121.
- Blomberg, W. (2007). *Litterturlisteguiden VADE MECUM*. Oslo: Transit.
- Bollas, C. (1987). *The Shadow of the Object*. New York: Columbia.
- Bollas, C. (1989). *Forces of destiny*. London: Free Association Books
- Bollas, C. (1992). *Being a charachter*. New York: Hill and Wang
- Bollas, C. (2007). *The Freudian moment*. London: Karnac.
- Bowlby, J. (1994). *En tryk base. Tilknytningsteoriens kliniske anvendelser*. Frederiksberg: DET lille FORLAG. (Originalt verk publisert 1988)
- The Boston Change Process Study Group (2010). *Change in psychotherapy. A unifying paradigm*. New York and London: W.W. Norton & Company
- Brenman, E. (2006). *Recovery of the lost good object*. (Red. av G. F. Spoto) Hove & New York: Routledge.
- Britton, R. (1989). The missing link: parental sexuality in the Oedipus complex. I Steiner, J. (red.) (1989)
- Bronstein, C. (red.) (2001). *Kleinian theory. A contemporary perspective*. London & Philadelphia: Whurr Publishers.
- Buber, M. (1990). *Det mellommännskliga*. (P. Sällström, overs.) Ludvika: Dualis. (Originalt verk publisert 1953)
- Buber, M. (1992). *Jeg og du*. (H. Wergeland, overs.) Oslo: Cappelen. (Originalt verk publisert 1923)
- Buber, M. (1997). *Distans och relation*. (P. Sällström, overs.) Ludvika: Dualis. (Originalt verk publisert 1951)
- Buber, M. (2005). *Människans väsen*. (P. Sällström, overs.) Ludvika: Dualis. (Originalt verk publisert 1948)

- Caper, R. (1999). *A mind of one's own. A kleinian view of self and object*. London & New York: Routledge
- Cassese, S. F. (2002). *Introduction to the work of Donald Meltzer*. London: Karnac.
- Cassirer, E. (1999). *De symbolske formers filosofi: udvalgte tekster*. (A. Jørgensen, innledning. A. Jørgensen & P. F. Bundgård, overs.) København: Samlerens Bogklub.
- Cavell, S. (1969). *The avoidance of love: a reading of King Lear*. I Cavell, S. (2003). *Disowning knowledge in seven plays of Shakespeare*. New York: CUP.
- Cederberg, C. (red.) (2007). *At läsa Platon*. Stockholm/Stehag: Symposion.
- Chasseguet-Smirgel, J. (red.) (1970). *Female sexuality. New psychoanalytic views*. London: Karnac. (Originalt verk publisert 1964).
- Chasseguet-Smirgel, J. (1985). *Creativity and perversion*. London: Free Association Books.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1986). *Sexuality and mind. The role of the father and the mother in the psyche*. London: Karnac.
- Christiansen, A. (1994, 5. september). Med rosen som tverrbjelke: Intervju med Søren Ulrik Thomsen. *Klassekampen*, ss. 14-15.
- Cohen, M. & A. Hahn (red.) (2000). *Exploring the work of Donald Meltzer. A festschrift*. London: Karnac.
- Cooper, J. (red.) (1997). *Plato. Complete works*. Indianapolis: Hackett.
- Descartes, R. (1992). *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*. (A. Aarnes, overs.) Oslo: Aschehoug. (Originalt verk publisert 1641)
- Dolto, F. (1988). *Samtaler om barn og psykoanalyse*. (M. K. Weeke, overs.) København: Hans Reitzels Forlag. (Originalt verk publisert 1981)
- Faimberg, H. (2005). *The telescoping of generations. Listening to the narcissistic links between generations*. London: Routledge.
- Fairbairn, W. R. D. (1952). *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Routledge.
- Feldman, M. (1990). Common ground: The centrality of the Oedipus complex. *Int J Psychoanal*, 71, 37-44.
- Feldman, M. (2000). Some views on the manifestation of the death instinct in clinical work. *Int J Psychoanal*, 81, 53-65.
- Feldman, M. (2009). *Doubt, conviction and the analytic process. Selected papers of Michael Feldman*. (B. Joseph, red.) Hove & New York: Routledge.
- Ferro, A. (1999). *The bi-personal field: Experiences in child analysis*. London: Routledge.
- Ferro, A. (2002). *In the analyst's consulting room*. (P. Slotkin, overs.) London: Routledge.
- Ferro, A. (2005). *Seeds of illness, seeds of recovery*. (P. Slotkin, overs.) London: Routledge.
- Fisher, J. (1995). Donald Meltzer in discussion with James Fisher. I S. Ruzsyczynski & J. Fisher (red.) (1995). *Intrusiveness and intimacy in the couple*. London: Karnac Books.
- Fisher, J. (2000). A father's abdication: Lear's retreat from 'aesthetic conflict'. *Int J Psychoanal*, 81, 963-982.
- Kirkeby, O. F. (2005). *Eventum tantum – begivenhedens ethos*. Frederiksberg: Forlaget Samfunnslitteratur.
- Fonagy, P., G. Gergely, E.L. Jurist & M. Target (2002). *Affect regulation, mentalization and the development of the self*. New York: Other Press.
- Foss, T. (1990). *Psykoanalysens hemmelighet. Samtaler med åtte franske psykoanalytikere*. Oslo: Tiden Norsk forlag.
- Foss, T. & A. K. Rustad (1989). Glimt av det skjønnne; En samtale med Donald Meltzer. I Gilbert, Haugsgjerd & Hjort (red.) (1989). *Livslinjer: Psykiatri og humanisme. Festschrift til Endre Ugelstads 70-årsdag*. Oslo: Tano.
- Freud, S. (1923). Two encyclopaedia articles. S.E., 18
- Freud, S. (1927). Fetishism. S.E., 21
- Freud, S. (1930). *Civilization and its discontents*. S.E., 21
- Freud, S. (1951-74). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Translated from German by James Strachey. London: Hogarth/Vintage.
- Freud, S. (1969). *Drømmetydning*. (T. Winje, overs.) Oslo: Cappelen. (Originalt verk publisert 1900)
- Freud, S. (1983). *Lille Hans. Analyse af en femårig drengs fobi*. (O. A. Olsen & S. Kjøppe, utg. E. A. Jensen, overs.) København: Hans Reitzel. (Originalt verk publisert 1905)
- Freud, S. (1983). Formuleringer om de to prinsipper for psykiske prosesser. I O. A. Olsen, B. Kjær & S. Kjøppe (1983a) og S.E., 12 (Originalt verk publisert 1911)
- Freud, S. (1983). *Det ubevidste*. I O. A. Olsen, B. Kjær & S. Kjøppe (1983a) og S.E., 14 (Originalt verk publisert 1915)
- Freud, S. (1983). Jeg'et og det'et. I O. A. Olsen, B. Kjær & S. Kjøppe (1983b) og S.E., 19 (Originalt verk publisert 1923)
- Freud, S. (1984). *Ulvemanden. Af en infantil neuroses historie*. (O. A. Olsen & S. Kjøppe, utg. L. Andersen & H. Gesang, overs.) København: Hans Reitzel. (Originalt verk publisert 1918)
- Freud, S. (1985). Tre afhandlinger om seksualteori. I S. Freud (1985) og S.E., 7 (Originalt verk publisert 1905)
- Freud, S. (1985). *Afhandlinger om seksualteori*. (O. A. Olsen & S. Kjøppe, utg. L. Andersen, H. Gesang & O. Pedersen, overs.) København: Hans Reitzels Forlag.
- Freud, S. (1990). *Samlede forelæsninger*. (M. Boisen, overs.) København: Hans Reitzel. (Originalt verk publisert 1933)

- Freud, S. (1992). Råd til lægen ved den psykoanalytiske behandling. I O. A. Olsen & S. Kjøppe (1992) og S.E., 12 (Originalt verk publisert 1912)
- Freud, S. (1992). Om indledningen af behandlingen. I O. A. Olsen & S. Kjøppe (1992) og S.E., 12 (Originalt verk publisert 1913)
- Freud, S. (1992). Erindren, gentagen og gennearbejden. I O. A. Olsen & S. Kjøppe (1992) og S.E., 12 (Originalt verk publisert 1914)
- Freud, S. (1994). Humoren. I Freud, S. (1994). *Vitsen og dens forhold til det ubevisste*. (G. Farner, overs.) Oslo: Pax. og S.E., 21 (Originalt verk publisert 1927)
- Freud, S. (2007). *Bruddstykket av en hysterianalyse*. (E. Tjønneland, overs.) Oslo: J. W. Cappelens Forlag. (Originalt verk publisert 1905)
- Gadamer, H.-G. (2004). *Sandhed og metode*. Århus: Systime academic. (Originalt verk publisert 1960)
- Gabbard, G. O. (2010). *Long-term psychodynamic psychotherapy. A basic text*. Washington and London: American Psychiatric Publishing, Inc. (2. utgave)
- Gay, P. (1988). *Freud: A life for our time*. New York: Norton.
- Gosso, S. (red.) (2004). *Psychoanalysis and art. Kleinian perspectives*. London: Karnac.
- Green, A. (1983). *The dead mother*. I Green (1986) *On private madness*. London: Karnac
- Green, A. (1996). Has sexuality anything to do with psychoanalysis? *Int J Psychoanal*, 76, 871- 83.
- Green, A. (1997). The primordial mind and the work of the negative. I P. B. Talamo, F. Borgogno & S.A. Merciai (red.) (1997). *W.R.Bion: Between past and future*. London: Karnac.
- Green, A. (2001). *The chains of Eros. The sexual in psychoanalysis*. London: Karnac.
- Greenberg, J. R. & Mitchell, S. A. (1983). *Object relations in Psychoanalytic theory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard.
- Grosskurth, P. (1986). *Melanie Klein. Her world and her work*. Northvale & London: Jason Aronson Inc.
- Grubrich-Simitis, I. (2000). Metamorphoses of The Interpretation of Dreams. *Int J Psychoanal*, 81, 1155-1183.
- Grunberger, B. (1979). *Narcissism. Psychoanalytic essays*. (J.C. Diamanti, overs.) Madison: IUP. (Originalt verk publisert 1971)
- Grunberger, B. (1989). *New essays on narcissism*. (D. Macey, overs.) London: Free Association Books
- Haglund, D. A. R. (1996). Intentionalitet som medvetandets väsen: det fenomenologiska synsättet. I A. Orlowski & H. Ruin (red.) (1996)
- Hahn, SA. (2005). Obituary – Donald Meltzer (1922-2004). *Int J Psychoanal*, 86, 175-178.
- Hansen, K. M. (1996). *Skapelsestankens kritiske funksjon i K.E. Løgstrups forfatterskap med særlig henblikk på den unge Løgstrup*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Haugsgjerd, S. (1983). *Psykoterapi og miljøterapi ved psykoser. Del 1 og 2*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Haugsgjerd, S. (1990). *Grunnlaget for en ny psykiatri*. Oslo: Pax. (Opprinnelig verk publisert 1986)
- Haugsgjerd, S. (1990). *Lidelsens karakter i ny psykiatri*. Oslo: Pax.
- Haugsgjerd, S. (2005). *Kjærlighetens kraftlinjer*. Oslo: Pax.
- Heidegger, M. (1973). *Oikos og techne*. (A. Bø-Rygg, utg. og overs.) Oslo: Johan Grundt Tanums Forlag.
- Heidegger, M. (1994). *Kunstværkets oprindelse*. (J. M. Lambert, overs.) København: Gyldendal. (Originalt verk publisert 1950)
- Heidegger, M. (2001) *Zollikon seminars*. (M. Boss, red. F. Mayr & R. Askay, overs.) Evanston, Illinois: Northwestern University Press. (Originalt verk publisert 1987)
- Heidegger, M. (2007). *Væren og tid*. (L. Holm-Hansen, overs.) Oslo: Pax. (Originalt verk publisert 1927)
- Heimann, P. (1950). On counter-transference. I Heimann (1989). *About Children and Children-No-Longer. Paula Heimann: Collected papers 1942-1980*. (M. Tonnesmann, red.) London: Routledge.
- Hinshelwood, R. (1989). *A dictionary of Kleinian thinking*. London. Free Association Books.
- Hinshelwood, R. (1994). *Clinical Klein*. London. Free Association Books.
- Irigaray, L. (1996). *I love to you*. (A. Martin, overs.) London & New York: Routledge.
- Irigaray, L. (2001). *To be two*. (M. M. Rhodes & M. F. Cocito-Monoc, overs.) London & New York: Routledge.
- Irigaray, L. (2002). *The way of love*. (H. Bostic & S. Pluháček, overs.) London & New York: Continuum.
- Isaacs, S. (1948). The nature and function of phantasy. I M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs & J. Riviere (1952)
- Jensen, I., I. Hansen, & T. Nielsen (red.) (2002). *Mangfoldighedsmusik: Omkring Per Nørgård*. København: Gyldendal.
- Jensen, O. (2007). *Historien om K.E. Løgstrup*. Frederiksberg: Anis.
- Joseph, B. (1986). Envy in everyday life. I Joseph (1989)
- Joseph, B. (1989) *Psychic Equilibrium and Psychic Change. Selected papers of Betty Joseph*. (Feldman, M. & E. B. Spillius., red.) London: Routledge.
- Jørgensen, A. (1999). Indledning. I Cassirer (1999)
- Jørgensen, C. R. (2002). *Psykologien i senmoderniteten*. København: Hans Reitzels Forlag
- Kandel, E. (1998). A new intellectual framework for psychiatry. *American Journal of Psychiatry*, 155, 457-469.
- Kandel, E. (1999). Biology and the future of psychoanalysis: A new intellectual framework for psychiatry revisited. *American Journal of Psychiatry*, 156, 505-523.
- Kaplan-Solms, K. & M. Solms (2000). *Clinical studies in Neuro-Psychoanalysis*. London: Karnacbooks
- Karlsson, G. (2004). *Psykoanalysen i ny belysning*. Stockholm/Stephag: Symposion.

- King, P. & R. Steiner (red.)(1991). *The Freud-Klein controversies 1941-45*. London: Routledge.
- Klein, M. (1929). Infantile anxiety situations reflected in a work of art and in the creative impulse. I Klein (1975b)
- Klein, M. (1930). The importance of symbol-formation in the development of the ego. I Klein (1975b)
- Klein, M. (1975). *The psycho-analysis of children. The writings of Melanie Klein Volume II*. London Hogarth Press/Karnac Books. (Originalt verk publisert 1932)
- Klein, M. (1935). A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states. I Klein (1975b)
- Klein, M. (1936). Weaning. I Klein (1975b)
- Klein, M. (1937). Love, guilt and reparation. I Klein (1975b)
- Klein, M. (1940). Mourning and its relation to manic-depressive states. I Klein (1975b)
- Klein, M. (1945). The Oedipus complex in the light of early anxieties. I Klein (1975b)
- Klein, M. (1946). Notes on some schizoid mechanisms. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1948). On the theory of anxiety and guilt. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1952a). The mutual influences in the development of ego and id. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1952b). On observing the behaviour of young infants. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1952c). Some theoretical conclusions regarding the emotional life of infants. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1952d). The origins of transference. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1955a). The psycho-analytic play technique: its history and significance. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1955b). On identification. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1957). Envy and gratitude. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1958). On the development of mental functioning. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1959). Our adult world and its roots in infancy. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1963). Some reflections on The Oresteia. I Klein (1975a)
- Klein, M. (1975a). *Envy and gratitude and other works 1946-1963. The writings of Melanie Klein. vol III*. London: Hogarth/Vintage.
- Klein, M. (1975b). *Love, guilt and reparation and other works 1921-1945. The writings of Melanie Klein. vol I*. London: Hogarth/Vintage.
- Klein, M. (1975c). *Narrative of a child analysis. The writings of Melanie Klein. vol IV*. London: Hogarth Press/Karnac Books. (Originalt verk publisert 1961)
- Klein, M., P. Heimann, S. Isaacs & J. Riviere (1952). *Developments in psycho-analysis*. London: Hogarth Press.
- Kohut, H. (1990). *Selvets psykologi*. København: Hans Reitzels Forlag. (Originalt verk publisert 1977).
- Langer, S. K. (1953). *Feeling and Form*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Langer, S. K. (1957). *Philosophy in a New Key*. (Rev.utg.) Cambridge: Harvard. (Opprinnelig verk publisert 1942)
- Laplanche, J. (1990). *Nye fundament for psykoanalysen*. Århus: Klim. (Originalt verk publisert 1987)
- Laplanche, J. (1997). The theory of seduction and the problem of the other. I *Int J Psychoanal*, 78, 653-666.
- Laplanche, J. (1999). *Essays on otherness*. (J. Fletcher, overs.) London: Routledge.
- Laplanche, J. & J.-B. Pontalis (1973). *The Language of Psychoanalysis*. (D. Nicholson-Smith, overs.) London: Karnac Books.
- Likierman, M. (2001). *Melanie Klein: Her work in context*. London & New York: Continuum.
- Loewald, H. (2000). *The essential Loewald*. Hagerstown, Maryland: UPG.
- Lynch, D. (1986). *Blue velvet*. DVD.
- Lynch, D. (1990). *Wild at heart*. DVD.
- Lynch, D. (2001). *Mulholland drive*. DVD.
- Løgstrup, K. E. (1972). *Norm og spontaneitet*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K. E. (1978). *Skabelse og tilintetgørelse*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K. E. (1994). *Opgør med Kierkegaard*. København: Gyldendal. (Originalt verk publisert 1968)
- Løgstrup, K. E. (1995). *Den etiske fordring*. København: Gyldendal. (Originalt verk publisert 1956)
- Løgstrup, K. E. (1995). *Kunst og etik*. København: Gyldendal. (Originalt verk publisert 1961)
- Løgstrup, K. E. (1996). *Etiske begreber og problemer*. København: Gyldendal. (Originalt verk publisert 1971)
- Løgstrup, K. E. (1997). *System og symbol*. København: Gyldendal.
- Marion, J.-L. (2002). *Being given. Toward a phenomenology of givenness*. (J. L. Kosky, overs.) Stanford: Stanford University Press.
- Matthews, E. (2006). *Merleau-Ponty: A guide for the perplexed*. London: Continuum.
- McDougall, J. (1995). *The many faces of Eros*. London: Free Association Books.
- Mehren, S. (1980). *Myten og den irrasjonelle fornuft. Del 2. Det levende univers og rasjonalismens krise*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Meltzer, D. (1966). The relation of anal masturbation to projective identification. *Int J Psychoanal*, 47, 335-342. Også i Meltzer (1992) og Spillius (1988a)
- Meltzer, D. (1967). *The Psycho-Analytic Process*. Perthshire: Clunie Press.
- Meltzer, D. (1968). An interruption technique for the analytic impasse. I Meltzer (1994)
- Meltzer, D. (1971a). Sincerity: a study in the atmosphere of human relations. I Meltzer (1994)
- Meltzer, D. (1971b). Towards an atelier system. I Meltzer (1994)

- Meltzer, D. (1973a). *Sexual states of mind*. Perthshire: Clunie Press.
- Meltzer, D. (1973 b). Routine and inspired interpretations. I Meltzer (1994)
- Meltzer, D. (1976). Temperature and distance as technical dimensions of interpretation. I Meltzer (1994)
- Meltzer, D. (1978a). *The Kleinian development*. London: Karnac Books.
- Meltzer, D. (1978b). A note on introjective processes. I Meltzer (1994)
- Meltzer, D. (1981a). The Kleinian expansion of Freud's metapsychology. *Int J Psychoanal*, 62, 177-185.
- Meltzer, D. (1981b). Does Money-Kyrles concept of misconception have any unique descriptive power? I Meltzer (1994)
- Meltzer, D. (1984). *Dream-Life*. London: Clunie Press.
- Meltzer, D. (1986a). *Studies in extended metapsychology: Clinical applications of Bion's ideas*. London: Clunie Press.
- Meltzer, D. (1986b). The psychoanalytic process twenty years on, the setting of the analytic encounter and the gathering of the transference. I Meltzer (1994)
- Meltzer, D. (1992). *The claustrium: An investigation of claustrophobic phenomena*. London: Clunie Press.
- Meltzer, D. (1994). *Sincerity and other works. Collected papers of Donald Meltzer*. (A. Hahn, red.) London: Karnac.
- Meltzer, D. (1997). Concerning signs and symbols. *British Journal of psychotherapy*, 14 (2), 175-181.
- Meltzer, D. (2000a). A review of my writings. I Cohen & Hahn (2000)
- Meltzer, D. (2000b). On symbol formation and allegory. Upublisert manuskript.
- Meltzer, D. (2002). The role of projective identification in the formation of *Weltanschauung*. Upublisert foredrag.
- Meltzer, D. (2004a). The aesthetic object. I Gosso (2004)
- Meltzer, D. (2004b). New considerations on the concept of the aesthetic conflict. I Gosso (2004)
- Meltzer, D. (2005). Creativity and the countertransference. I Williams (2005)
- Meltzer, D. (2007). Estetikk og kreativitet. Foredrag holdt i Stavanger i 1993, transkribert og oversatt av T. Holm & E. Tjessem. Stavanger: Foreningen Tenkerom.
- Meltzer, D., J. Bremner, S. Hoxter, D. Wedell & I. Wittenberg (1975) *Explorations in autism*. Perthshire: Clunie Press.
- Meltzer, D., R. Castellà, C. Tabbia & L. Farré (2003) *Supervisions with Donald Meltzer*. London: Karnac.
- Meltzer, D. & E. O'Shaughnessy (red.) (1978) *The Collected Papers of Roger Money-Kyrle*. Perthshire: Clunie Press.
- Meltzer, D. & Psychoanalytic group of Barcelona (2002) *Psychoanalytic work with children and adults. Meltzer in Barcelona*. London: Karnac.
- Meltzer, D. & M. H. Williams (1988) *The Apprehension of Beauty*. London: Clunie Press.
- Merleau-Ponty, M. (1994) *Kroppens fænomenologi*. (B. Nake, overs.) Frederiksberg: DET lille FORLAG. (Opprinnelig verk publisert 1945)
- Merleau-Ponty, M. (1960) Phenomenology and psychoanalysis: Preface to Hesnard's *L'Oeuvre de Freud*. I A. L. Fisher (red.) (1969). *The essential writings of Merleau-Ponty*. New York: Harcourt.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The visible and the invisible*. (A. Lingis, overs.) Evanston, Illinois: Northwestern University Press. (Opprinnelig verk publisert 1964)
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Om sprogets fænomenologi*. (P. A. Brandt, forord. innl. og overs.) København: Gyldendal.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Øyet og ånden*. (M. Tin, forord og overs.) Oslo: Pax.
- Mitchell, S.A. (1997). *Influence and autonomy in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Mitrani, J. (2001). *Ordinary people and extra-ordinary protections. A post-kleinian approach to the treatment of primitive mental states*. Hove & Philadelphia: Routledge.
- Money-Kyrle, R. (1956). Normal counter-transference and some of its deviations. I Meltzer & O'Shaughnessy (1978)
- Money-Kyrle, R. (1961). *Man's picture of his world*. Aylesbury, Bucks: Duckworth.
- Money-Kyrle, R. (1968). Cognitive development. I Meltzer & O'Shaughnessy (1978)
- Money-Kyrle, R. (1971). The aim of psycho-analysis. I Meltzer & O'Shaughnessy (1978)
- Norman, J. (1994). Intervju med Donald Meltzer, Oxford 1994. Bulletin, Svenska analytiska föreningen, nr. 16.
- Ogden, T. (2003). What's true, and whose idea was it? *Int J Psychoanal* 2003; 84: 593-606
- Ogden, T. (2005). *Subjects of analysis*. London: Routledge.
- Olsen, O. A., B. Kjær & Kjøppe, S. (red. og overs.) (1983a). *Sigmund Freud: Metapsykologi 1*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Olsen, O. A., B. Kjær & S. Kjøppe (red. og overs.) (1983b). *Sigmund Freud: Metapsykologi 2*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Olsen, O. A. & S. Kjøppe (red.) (1992). *Sigmund Freud: Afhandlinger om behandlingsteknik*. (H. Stokholm, overs.) København: Hans Reitzels Forlag.
- Olsen, O. A. & S. Kjøppe (1996). *Psykoanalysen efter Freud*. København: Gyldendal.
- Orlowski, A. & H. Ruin (red.) (1996). *Fenomenologiska perspektiv: Studier I Husserls og Heideggers filosofi*. Stockholm: Thales.
- Pahuus, A. M. (2006). *Hannah Arendt*. Frederiksberg: Anis.

- Pick, I.B. (1985). Working through in the counter-transference. *Int J Psychoanal*, 66: 157-166
- Platon (1963). *Laches*. (E. A. Wyller, overs.) Oslo: Aschehoug.
- Platon (1973). *Faidon*. (A. Stigen, overs.) Oslo: Samlaget.
- Platon (2005). *Kratylos*. (J. Braarvig, overs.). I Platon (2005) *Samlede verker 7*. Oslo: Vidarforlaget.
- Quinodoz, J.-M. (2008). *Listening to Hanna Segal. Her contribution to psychoanalysis*. Hove, East Sussex: Routledge.
- Racker, H. (1957). The meanings and uses of countertransference. I Racker (1968)
- Racker, H. (1968). *Transference and countertransference*. Boston: IUP.
- Ramberg, L. (1995). Forord og etterskrift i Meltzer (1995) *Den psykoanalytiska processen*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Ramberg, L. (2008). Meltzers estetiske konflikt och dess avspglingar i klinisk arbete – Del 1. *Matrix*, 25, 2, 120-145.
- Rilke, R. M. (1942). *Sonnets to Orpheus*. (M. D. H. Norton, overs.) New York: Norton. (Originalt verk publisert 1923)
- Riviere, J. (1936). A contribution to the analysis of the negative therapeutic reaction. I Riviere (1991). *The inner world and Joan Riviere. Collected papers 1920-1958* (A. Hughes, red.) London: Karnac Books.
- Rodley, C. (red.) (1997). *Lynch on Lynch*. (rev. utg., 2005) London: Faber and Faber.
- Rosenbaum, B. (2000). Objektrelasjonens struktur, etik og æstetik. Et forsøg på at placere Donald Meltzers psykoanalytiske tænkning. *Psyke & Logos*, 21, 2, 443-469.
- Rosenfeld, H. (1965). *Psychotic states*. London: Hogarth/Karnac Books.
- Rosenfeld, H. (1971a). Contribution to the psychopathology of psychotic states: the importance of projective identification in the ego structure and the object relations of the psychotic patient. I Spillius (1988a)
- Rosenfeld, H. (1971b). A clinical approach to the psychoanalytic theory of the life and death instincts: an investigation into aggressive aspects of narcissism. I Spillius (1988a)
- Rosenfeld, H. (1987). *Impasse and interpretation*. London & New York: Routledge.
- Rusbridger, R. (2004). Elements of the Oedipus complex. A Kleinian account. *Int J Psychoanal*, 85, 731-748.
- Safranski, R. (1998). *En mester fra Tyskland: Heidegger og hans tid*. (H. C. Fink, overs.) Oslo: Gyldendal. (Opprinnelig verk publisert 1994)
- Schanz, H.-J. (1999). *Selvfølgheder*. Århus: Modtryk.
- Schanz, H.-J. (2000). *Platon*. Århus: Forlaget Modtryk.
- Schanz, H.-J. (2005). Løgstrup, metafysik og originalitet. *Slagmark*, 42, 39-45.
- Schanz, H.-J. (2007). *Handling og ondskab: en bog om Hannah Arendt*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Schore, A. (2003a). *Affect regulation and the repair of the self*. New York and London: W.W. Norton & Company.
- Schore, A. (2003b). *Affect dysregulation and disorders of the self*. New York and London: W.W. Norton & Company.
- Schuback, M. S. C. (2006). *Lovtal till intet*. Göteborg: Glänta.
- Schuback, M. S. C. (2007). Inledning. I Cederberg, C. (red.) (2007) *At läsa Platon*. Stockholm/Stehag: Symposion.
- Segal, H. (1952). A Psychoanalytic Approach to Aesthetics. I Segal (1981)
- Segal, H. (1957). Notes on symbol formation. I Segal (1981)
- Segal, H. (1979). *Klein*. London: Karnac.
- Segal, H. (1981). *The Work of Hanna Segal*. London: Free Association Books.
- Segal, H. (1991). *Dream, phantasy and art*. London & New York: Routledge.
- Segal, H. (1993). On the clinical usefulness of the concept of the death instinct. I Segal (1997)
- Segal, H. (1997). *Psychoanalysis, literature and war. Papers 1972-1995*. (J. Steiner, red. og innl.) London & New York: Routledge.
- Segal, H. (2001). Symbolization. I Bronstein (2001)
- Shakespeare, W. (2007). *The Arden Shakespeare complete works*. London: Thompson.
- Shakespeare, W. (1996). *Kjøpmannen i Venedig*. (A. Bjerke, overs.) Oslo: Aschehoug.
- Siegel, D. (1999). *The developing mind. How relationships and the brain interact to shape who we are*. New York and London: The Guilford Press.
- Sigurdson, O. (2006). *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kropslighet*. Göteborg: Glänta.
- Skjervheim, H. (1957). Deltakar og tilskodar. I Skjervheim, H. (1976). *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo: Johan Grundt Tanums Forlag.
- Smith, C.M. (1998). "I've been done it's way" An interview with Donald Meltzer. I Cassese (2002)
- Smith, N. (1996). Är Husserls meningsteori platonistisk?: En analys av *Logische Untersuchungen*. I Orlowski & Ruin (1996)
- Spillius, E. B. (red.) (1988a). *Melanie Klein Today: Developments in theory and practice. Volume I: Mainly theory*. London: Routledge.
- Spillius, E. B. (red.) (1988b). *Melanie Klein Today: Developments in theory and practice. Volume II: Mainly practice*. London: Routledge.
- Spillius, E. B. (1993). Varieties of envious experience. *Int J Psychoanal*, 74, 1199-1212. og i Spillius (2007)
- Spillius, E. (2007). *Encounters with Melanie Klein*. Hove, East Sussex & New York: Routledge.
- Steiner, J. (red.) (1989). *The Oedipus complex today. Clinical implications*. London: Karnac.
- Steiner, J. (1993). *Psychic retreats*. London: Routledge.
- Steiner, J. (1996). Revenge and resentment in the Oedipus situation. *Int J Psychoanal*, 77, 433-443.

- Steiner, J. (2006). Seeing and being seen: Narcissistic pride and narcissistic humiliation. *Int J Psychoanal*, 87: 939-951.
- Steiner, J. (red.) (2008). *Rosenfeld in retrospect. Essays on his clinical influence*. London & New York: Routledge.
- Steiner, J. (2011). *Seeing and being seen. Emerging from a psychic retreat*. Hove & New York: Routledge.
- Stern, D. (1991). Barnets interpersonelle univers. København: Hans Reitzels Forlag. (Originalt verk publisert 1985).
- Stern, D. B. (1997). *Unformulated experience: From dissociation to imagination in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Stern, D. B. (2010). *Partners in thought. Working with unformulated experience, dissociation, and enactment*. New York: Routledge
- Stokkeland, J.M. (2003a). Drømmen som metaforens arnested, del 1. *Matrix*, 1, 55-90.
- Stokkeland, J.M. (2003b). Drømmen som metaforens arnested, del 2. *Matrix*, 2, 115-147.
- Stokkeland, J.M. (2004). Mennesket som selvfortolkende vesen. *Psyke & Logos*, 2, 762-801.
- Stokkeland, J.M. (2005). Jeg hadde slik en underlig drøm i natt... *Nordisk Psykologi*, 4, 345-364.
- Strachey, J. (1934). The nature of the therapeutic action of psycho-analysis. *Int J Psychoanal*, 15. 127-159.
- Stänicke, E & A. J. Vetlesen (2002). Bruken av hermeneutikk i norsk psykoanalytisk debatt. *Tidsskrift for Norsk Psykologforening*, 39, 208-217
- Sullivan, H. S. (1997). *The interpersonal theory of psychiatry*. New York: Norton. (Opprinnelig verk publisert 1953)
- Symington, N. (2007). A technique for facilitating the creation of mind. *Int J Psychoanal*, 83, 1409-1422.
- Symington, J. & N. Symington (1996). *The clinical thinking of Wilfred Bion*. New York: Brunner Routledge.
- Søltoft, P. (2000). *Svimmelhedens etikk: Om forholdet mellem den enkelte og den anden hos Buber, Lévinas og især Kierkegaard*. København: Gads forlag.
- Tarkovskij, A. (1979). *Stalker*. DVD.
- Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thorgaard, L. (1998). Psykoterapeutens utvikling gjennom modoverføring. *Psyke & Logos*, 19, 121-137.
- Thorgaard, L. (2006a). *Relationsbehandling i psykiatrien, bind II: Empatiens bevarelse i relationsbehandlingen i psykiatrien*. Stavanger: Hertervig Forlag.
- Thorgaard, L. (2006b). *Relationsbehandling i psykiatrien, bind III: Dynamisk psykoseforståelse og dynamisk relationsbehandling*. Stavanger: Hertervig Forlag.
- Thorgaard, L. (2006c). *Relationsbehandling i psykiatrien, bind IV: Individuel mestring og mestring i relation*. Stavanger: Hertervig Forlag.
- Thorgaard, L. & E. Haga (2006). *Relationsbehandling i psykiatrien, bind I: Gode relationsbehandlere og god miljøterapi*. Stavanger: Hertervig Forlag.
- Tin, M. (2000). Forord. I Merleau-Ponty (2000)
- Tolstoj, L. (1931). *Krig og fred*. (E. Krag, overs.) Oslo: Gyldendal. (Opprinnelig verk publisert 1869)
- Tustin, F. (1972). *Autism and childhood psychosis*. London: Hogarth.
- Tustin, F. (1981). *Autistic states in children*. London and Boston: Routledge.
- Tustin, F. (1986). *Autistic barriers in neurotic patients*. London: Karnac.
- Tønseth, J. J. (2005). *Dikteren på terskelen*. Oslo: Forlaget Oktober.
- Vetlesen, A. J. (1996). Forord. I Arendt (1958/1996)
- Vetlesen, A. J. (red.) (1997). *Dydsetikk*. Oslo: Humanist Forlag.
- Vetlesen, A. J. (2003). *Menneskeverd og ondskap: essays og artikler 1991-2002*. Oslo: Gyldendal.
- Vetlesen, A. J. (2004). *Smerte*. Oslo: Dinamo Forlag.
- Vetlesen, A. J. (2005). *Evil and human agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vetlesen, A. J. (2007). *Hva er etikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Vetlesen, A. J. & P. Nortvedt (1996). *Følelser og moral*. Oslo: Gyldendal.
- Vetlesen, A. J. & E. Stänicke (1999). *Fra hermeneutikk til psykoanalyse*. Oslo: Gyldendal.
- Vetlesen, A. J. & J.-O. Henriksen (2003). *Moralens sjanser i markedets tidsalder: Om kulturelle forutsetninger for moral*. Oslo: Gyldendal.
- Våpenstad, E.V. (2007). "Har du lest om meg?" Et moderne kleiniansk bidrag til den relasjonelle vendingen i psykoanalysen. *Tidsskrift for norsk psykologforening*, 44, 1239-1248.
- Wiese, J. (1990). *Kvinnen som kledte seg naken for sin elskede*. Oslo: Gyldendal.
- Williams, M. H. (1997). *A trial of faith: Horatio's story. Hamlet in analysis*. London: Karnac/Clunie Press.
- Williams, M. H. (2005). *The vale of soulmaking. The post-Kleinian model of the mind*. London: Karnac.
- Winnicott, D.W. (1947). Hate in the countertransference. I Winnicott (1958)
- Winnicott, D.W. (1958). *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. New York: Bruner/Mazel.
- Winnicott, D.W. (1959). Review of *Envy and gratitude*. I Winnicott (1989)
- Winnicott, D.W. (1965). *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. IUP.
- Winnicott, D.W. (1990). *Leg og virkelighed*. (S. Aagaard, overs.) København: Hans Reitzels Forlag. (Opprinnelig verk publisert 1971)
- Winnicott, D.W. (1989). *Psychoanalytic explorations*. (C. Winnicott, R. Shepard & M. Davis, red.) London: Karnac Books.
- Wittgenstein, L. (1997). *Filosofiske undersøkelser*. (M. Tin, overs.) Oslo: Pax. (Opprinnelig verk publisert 1953)



- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus Logico-Philosophicus*. (T. Ødegård, overs.) Oslo: Pax. (Opprinnelig verk publisert 1921)
- Zahavi, D. (2001). *Husserls fænomenologi*. København: Gyldendal.
- Zahavi, D. (2003a). *Fænomenologi*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Zahavi, D. (2003b). Refleksiv fænomenologi vs. hermeneutisk fænomenologi. I Zahavi, D., S. Overgaard, & T. S. Wentzer (red.) (2003). *Den unge Heidegger*. København: Akademisk Forlag.
- Østerberg, D. (1999). *Det moderne*. Oslo. Gyldendal.

*English summary*

To give and to receive. Donald Meltzer's psychoanalytic thinking in the tradition of Melanie Klein and Wilfred Bion.

**By Jon Morgan Stokkeland**

The thesis examines some of Donald Meltzer's original contributions to psychoanalysis focusing on his views on dreaming, symbol-formation and what he calls the aesthetic conflict. Because Meltzer's work builds intimately on Klein and Bion, the author gives thorough introductions to some main themes in their thinking in part 1 and 2. Part 1 deals with Bion and gives a presentation of his work on thinking, emotionality and development. The focus is on how the baby relates to the mother in order to receive help from her to modulate unmodified sense impressions. If she manages to contain, recognize and think about the feelings that the baby struggles with, and communicate her emotional understanding to the baby, she can help it to learn from experience and develop the capacity for dreaming, thinking and feeling. Seen in this light, the mind is not taken for granted: The mind develops if life experiences can be felt and thought about. Bion points out that one can also evade this psychic work, but not without negative consequences for the development of the mind. Bion claims that the phenomenon that Klein described as projective identification is central to understand how the baby communicates unmodified feelings and sense impressions to the mother, and in this way projective identification is seen as the origin of thinking about emotional experiences. These themes underlie much of the thinking regarding Bion's original concepts that are presented, among others: beta-elements, alpha-elements, alpha-function, container-contained, reverie, contact-barrier, beta-screen. In part 2 about Klein, special emphasis is laid on her conceptualization of an inner world of good and bad objects that the self constantly relates to. Klein's main concepts are elaborated: the paranoid-schizoid and depressive positions, splitting, idealization and projective identification, envy and confusion, reparation, good and bad breast. The author focuses on Klein's ideas about love, both its significance and all the difficulties inherent in love and dependence. An original idea in the treatise is the claim that Klein's, Bion's and Meltzer's conceptualizations of the mind all can be seen in juxtaposition to some main themes in a continental, phenomenological philosophical tradition. Bion's "thoughts without a thinker", to give an example, is interpreted as a relation between our basic human condition and the need to develop a feeling and thinking mind to be able to position oneself in the world. Here, Money-Kyrle's ideas about cognitive development and the *facts of life*, have served as an important inspiration. In part 3 the author discusses a series of basic situations between humans; to give and to receive, threats and warnings, forgiveness, violence, passion vs. sentimentality etc., and relates these reflections to philosophers like Plato, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Cassirer, Langer, Løgstrup, Arendt, Buber and Vetlesen. These discussions also serve as an important background to part 4 about Meltzer, and especially in discussing his original concept of the aesthetic conflict. The author focuses on Meltzer's conceptualization of psychoanalysis both as a science and as an art form, and gives examples from Tolstoy, Shakespeare, Tarkovsky and Lynch – among others – in order to illustrate some of the ideas. Throughout the treatise the author also gives examples from his own work as a psychotherapist.





ISBN xxx-xx-xxxx-xxx-x