

MENNESKET SOM SELVFORTOLKENDE VESEN – DEL 1

Et essay om drøm, vitenskap og psykisk realitet sett i lys av sentrale tema hos Charles Taylor og Donald Meltzer

Jon Morgan Stokkeland

Er det viktig å forstå, eller holder det å kunne telle? Spørsmålet, som er hentet fra baksiden av en bok av filosofen Gadamer, kunne passet fint som et memento for forskere i sinnets helse. I møte med psykologiske problemstillinger fordres det av undersøkeren at hun både kan telle og forstå. Dette utsagnet vil mange kunne istemme, uenighetene oppstår ofte når vi skal avklare hvor tellingen opphører og forståelsen tar til, og vice versa, og om dette er mulig å avgjøre. Et annet problem synes å være at mens mange finner tellingen, dvs. en vitenskapelig metode basert på empiri, eksperimentelle oppsett, etterprøvbare hypoteser etc., relativt klar og oversiktlig, oppleves forståelsens filosofi derimot ofte som uoversiktlig eller diffus. Kanskje er frykten for det vanskelige ved denne filosofien noe overdrevet. Min hensikt er å prøve å overkomme noen av disse hindringene slik at viktige sider ved forståelsens filosofi kan fremstå som mer overskuelige for leseren. Jeg forsøker i den første delen av denne artikkelen å møte disse utfordringene med utgangspunkt i tre beslektede innfallsvinkler:

For det første hevder jeg at det vil være avgjørende å prøve å sondre mellom hva som kan og hva som ikke kan telles. Jeg foreslår at dette arbeidet kan lettes ved å lage en distinksjon mellom to ulike beskrivelsesmåter som jeg her vil kalle for tegn- og symbolnivåer. Dette er en tenkning inspirert av filosofen Susanne Langer og psykoanalytikerens Donald Meltzer.

For det andre presenterer jeg bidrag fra den kanadiske filosofen Charles Taylor i et forsøk på å redegjøre for noen av hovedpunktene i det som kjennetegner en forstående praksis. Denne delen kretser særskilt rundt det faktum at menneskets livsverden på en avgjørende måte formes av hvilke betydninger vi legger til den; at vi er meningsskapende og fortolkende vesener. Jeg synes Taylor har lyktes i å ta opp i seg mange av hovedstrømmingene i en rik sentraleuropeisk filosofi med Heidegger, Gadamer, Wittgenstein og Merleau-Ponty som sentrale navn, og at han klarer å presentere disse tankene på en tilgjengelig måte. Mange av Taylors bidrag forsøkes illustrert

gjennom utdrag fra et lite kjent essay av den norske forfatteren Arnulf Øverland. Jeg dveler her særskilt ved språkets viktige rolle.

Dette bringer oss videre til det tredje og siste grepet, der jeg tar utgangspunkt i Gadammers tanke om at all forståelse kan sies å ha karakter av en hendelse. Jeg peker på den psykoterapeutiske situasjonen som en slik hendelse, og jeg foreslår at rammene for det psykoterapeutiske arbeidet kan ses som tilrettelagt med hensikt på å synliggjøre og finne ord for psykiske realiteter som ellers lett unnslipper oss. Det er virkeligheter som unnslipper oss selv om vi lever i dem i det daglige, mellommenneskelige foreteelser som det er vanskelig å få øye på i klar form. Den psykoterapeutiske situasjonen kan sies å danne forutsetninger for å studere og tydeliggjøre dette allmenne, mellommenneskelige. Det kan dreie seg om realiteter som kjærlighet, hat, oppriktighet, forstillelse, takknemlighet, misunnelse, generøsitet m.m.

I annen del av artikkelen vil jeg så ta for meg drøm som et eksempel på hvilke problemer som kan oppstå hvis vi ikke har klart for oss om vi teller eller prøver å forstå. Jeg hevder at drømmen, *par excellence*, er blant de psykologiske fenomener som krever av oss at vi tar i bruk en forstående praksis. Jeg forsøker å vise hvordan de tre grepene jeg skisserte opp i del 1 kan hjelpe oss i å beskrive hva vi gjør når vi prøver å forstå drømmer i psykoterapi. Artikkelen er derfor ikke en innføring i drømmefortolkning, jeg tar derimot et steg tilbake for å se på hva vi gjør når vi arbeider med drøm psykoterapeutisk, dvs. at vi her befinner oss på et metanivå. Jeg peker på hvordan vi i en hovedsakelig beskrivende og forstående praksis må gi avkall på en god del av den sikkerheten som kjennetegner det å telle, måle og veie. Ofte har psykoanalysen – kanskje av frykt for å bli kalt en pseudovitenskap – søkt en slik sikkerhet ved å betegne seg som en vitenskap på telle-måle-veie nivå. En del av den kritikken som er rettet mot psykoanalysen fra vitenskaps-teoretisk hold synes i lys av dette forhold berettiget. Men psykoanalysen er ikke en pseudovitenskap, det er en annen slags vitenskap. Dette essayet kan sies å handle om at psykoanalysen er en vitenskap på andre premisser enn de som kjennetegner en tellende og årsaksforklarende disiplin, og jeg forsøker å vise at disse premissene bl.a. inneholder fenomenologiske og hermeneutiske redskaper.

Men det knytter seg også begrensninger til det å anvende slike redskaper fra forståelsens filosofi i møte med psykoterapeutiske problemstillinger. Vi kan si at farer truer fra to hold. Etter mitt skjønn er det en tendens innen for de fenomenologiske og hermeneutiske tradisjoner til å legge en for stor vekt på språk og tekst. Disse begrensningene vil berøres til slutt i den andre delen.

1. Noen grunnleggende spørsmål til innledning

Martin Heidegger (1927) hevdet at vitenskapene og filosofien hadde viet seg til det *værende* og glemte selve *væren*. Wilfred Bion (1965) skriver at *væren* ikke kan erkjennes, den kan bare *væres*. Emmanuel Levinas (1948) minner oss om at ingen kan vite hvordan det er å *være* en annen.

Jeg tror at Heideggers påpekning har en særlig relevans for et fag som har satt seg fore å forstå menneskets tanke- og følelsesliv; psykologien. Kanskje det, slik Bion og Levinas hevder, aldri vil være mulig å erkjenne selve *væren* eller helt å vite hvordan den andre føler og opplever *sin* *væren*, men at det er et avgjørende mål å forsøke å nærme seg en beskrivelse og forståelse av denne *væren*. Slik jeg ser det har psykologien, snarere enn å prøve å beskrive denne opplevelsesdimensjonen, oftere beskjeftiget seg med å undersøke og forklare *betingelsene* for at den kan komme i stand. Dette er en viktig og legitim aktivitet som har brakt oss avgjørende resultater i arbeidet for psykisk helse, men den ligger nærmere fysiologien enn en egentlig psykologi (sjelelære). Kanskje er denne vektleggingen av de nevrobiologiske forhold og fokuseringen på hjernens funksjoner sterkere i dag enn noensinne innen for det psykologiske fagfelt. Sammen med alle de verdifulle innsiktene som dette arbeidet medfører, synes det å følge med en viss tendens til å utviske eller overse det viktige skillet mellom hjerne og sinn. Jeg vil her forsøke å vise at vi i mange tilfelle undersøker de psykologiske fenomener på et tegnnivå, et nivå der vi kan være på ganske sikker vitenskapelig grunn, men der vi må oppgi å beskrive avgjørende sider ved menneskelivet, sider som vi kun kan nærme oss på et symbolnivå. På dette symbolnivået av forståelse må vi derimot legge til side ambisjonene om sikker viten og entydige årsaksforklaringer, men vi kan gi gode beskrivelser og bygge vår forståelse på erfaringer. Fenomenene vi beskriver her er like reelle, men de lar seg vanskelig telle, måle eller veie.

Jeg vil nå forsøke å forklare hva jeg mener med henholdsvis tegn- og symbolnivåer.

2. Forskjellen på tegnets og symbolets nivåer

– springet fra øje til blik er bedst –
Søren Ulrik Thomsen

Den sondringen jeg her vil foreta mellom tegn- og symbolnivåer er sterkt inspirert av tenkningen til Donald Meltzer (1922-2004) (Meltzer, 1984, 1988, 1997) og Susanne Langer (1895-1985) (Langer, 1942). Det er viktig å understreke at jeg snakker om tegn- og symbolnivåer. Det er altså en spesiell bruk av ordene tegn og symbol som menes her. I dagliglivet og i visse vitenskapelige diskurser vil disse ordene brukes mer om hverandre eller gis

andre innhold¹. Det som kjennetegner forskjellene mellom tegn- og symbolbruk i den tradisjonen jeg presenterer her, vil være følgende:

Tegnet er entydig, det står i en en-til-en relasjon til det det betegner og lever dermed ingen tvil: Det er grønn mann; vi går over veien.

Symbolet er mangetydig, det kan romme lag på lag av mening. Dikteren Vjateslav Ivanov (1866-1949) (hos Dalsgaard, 2002) betegnet symbolet som *polyvalent*; det kan vise til ulike innhold alt etter hvilken sammenheng det inngår i. Det kan være vanskelig å finne relasjonen mellom symbolet og det symboliserte, finnes det i det hele tatt noe bånd? Fra et dikt av Rainer Maria Rilke (1875-1926)²:

*Und wenn sie weint, so weht ein
weicher Schauer
schräglichen Regens an des
Herzens Sandschicht.*

*And when she weeps, the gentle
raindrops fall,
slanting upon the sand-bed
of her heart.*

Hvor er hjertets sandbunn? Poesien makter ofte gjennom en original symbolbruk å beskrive realiteter som det ikke er mulig å se eller peke direkte på.

Tegnet derimot, *peker* mer eller mindre direkte til dets gjenstand: Det piper og vi trekker kjelen av ovnen.

Symbolet vekker i oss en stemning, en følelse, et minne – assosiasjoner løsner i skred. Symboler evner å sette noe i spill i oss.

Tegnet benytter seg ofte av konvensjoner og er dermed forutsigbart; vi har blitt enige om at ringing signaliserer friminutt.

Tegnet kan nyttes av både mennesker, dyr og maskiner på en mekanisk måte. En termostat vil kunne slå av strømmen når ovnen når en viss temperatur. Apparatet er i stand til å registrere tegn på økt temperatur, men – og det er avgjørende – vi vil ikke si at det *oplever* varme. Etter mitt skjønn vil det også være galt å beskrive denne registreringen av økt temperatur som en form for bevissthet.

Symbolet fordrer fantasi og forestillingsevne, det fordrer et menneskelig sinn.

Symbolet er nemlig virksomt på et nivå av *subjektiv mening og betydningsdannelse*, det krever en evne i oss til å se noe *som* noe (Taylor, 1985a).

-
- 1 En innvending mot denne oppdelingen mellom tegn- og symbolnivåer vil kanskje være nærliggende i forhold til franske tenkere som Saussure, Lacan, Deleuze med flere, hvis arbeider nettopp har kretset mye om tegn, om distinksjoner mellom signifianter, signifiéer m.m. I denne og andre tradisjoner, vil ordet tegn kunne gis et annet innhold enn det som menes her.
 - 2 Utsnittet er fra diktet *O Lacrimosa* (Rilke, 1980).

Vi kan drømme at vi er en prinsesse, at vi ser oss selv *som* en prinsesse. Vi tillegger verden betydning og dette blir bestemmende for hvordan vi opplever livet. Spillet mellom menneske og symbol forandrer vår livsverden.

Tegnets verden er en verden av *brute facts*, objekter blant objekter (Taylor, 1977).

Vi kan imidlertid se for oss at noen av de eksemplene vi her har gitt på tegn og tegnets nivå, kan sette i spill det symbolske nivå i oss. Ta pipingen fra kjelen som et eksempel. Kanskje minner denne lyden oss på en lyd fra barndommen, kanskje fremkaller den i oss bilder og stemninger fra bestemor's kjøkken og hennes kaffekjele. Eller ringingen til friminutt. Hvor lett vekker ikke slike lyder minner om en svunnen skoletid. Men forandringen kan også gå motsatt vei; symboler kan omdannes til tegn, de blir konvensjoner og registreres uten at de går veien om et engasjert, innfølelse sinn. Dette er kanskje en av utfordringene ved å undervise i lyrikk på skolen; musikken og poesien står i fare for å forsvinne, kun notene står igjen, men livløse og likesom frarøvet muligheten av igjen å forløses i klingende toner. Jeg har tidligere benevnt dette som døde metaforer (Stokkeland, 2003 a og b).

Tegnet kan meningsfullt betraktes som biologiske systemers minste enhet, noen snakker om semiosfæren (Hoffmeyer, 1993) – et univers av tegn. Vi kan tenke på tegn som DNA-molekylet, hormoner, nevrottransmittorer, second messengers, elektriske signaler osv. En omfattende trafikk av budbringere med meldinger i livets tjeneste.

Tegnets nivå er ideelt i forhold til de naturvitenskapelige metodeidealer: 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.

Symbolets 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.

Både tegnet og symbolet representerer eller viser til noe annet. Men mens tegnet viser relativt entydig til en konkret eller avgrensbar realitet, synes symbolet å ha en langt mer kompleks tilknytning til noe ennå mer omfattende som vi kan kalle en *psykisk realitet*.

I naturvitenskapene har man med stor fremgang undersøkt biologiske systemer på tegnets nivå. Vi kan tenke på enkle eksempler som at piping fra luftveiene kan være tegn på astma, forhøyet kreatinin i blodet kan tyde

på nedsatt nyrefunksjon osv. Dette er tegn som er relativt entydige, de er reproduerbare og uavhengige av undersøker og den undersøkte. De gir oss gode redskaper for å forklare og behandle sykdommer. Et eksempel på et fenomen i den psykiske realitet kan være to mennesker som snakker med hverandre, der den ene, eller begge, merker at den følelsesmessige kontakten svekkes. På et symbolsk nivå kan vi forsøksvis beskrive det som om man ble lukket ute i kulden, kanskje ble det for hett mellom de to? Nå kan det tenkes at en tredje, utenforstående observatør vil kunne registrere, gjennom adferd eller kroppslige tegn fra dialogparet, forandringer i den materielle realitet som svarer til den psykiske; at det fant sted en reduksjon i det emosjonelle nærvær. Men vi kan også tenke oss, og dette er et avgjørende poeng, at denne viktige forandringen kun ble oppfattet av de involverte personene, ja, at de er prinsipielt uobserverbare for andre enn dialogparet. Det finnes visse subjektive realiteter vi muligens aldri vil kunne kartlegge på tegnets nivå selv om vi i fremtiden sannsynligvis vil utvikle langt mer sofistikert apparatur enn det vi har i dag. Vi vender litt tilbake til dette i del 2. Min foreløpige påstand vil her være at mange slike forandringer – slike psykiske realiteter – best, ja kanskje utelukkende, lar seg beskrive på det jeg her kaller det symbolske nivå. Videre hevder jeg at ledsagende forandringer som det er mulig å kartlegge på et tegnnivå, i mange tilfeller vil være vanskelig registrerbare, men også prinsipielt uforståelige uten at vi sammenstiller funnene med forståelsen av de «symbolske ekvivalenter»³. Gitt at disse påstandene har noe for seg vil det være betenkelig å ha funn på tegnets nivå, f.eks. adferd, som sitt eneste undersøkelsesfelt, selv om dette er enklere og sikrere vitenskapsmetodisk. Vi kan selvfølgelig også tenke oss det omvendte, at en for ensidig fokusering på symbolske nivåer medførte at viktige funn på tegnets nivå ble oversett, f.eks. at svekkelsen i den følelsesmessige kontakten skyldtes noe som hadde sitt utspring i den materielle realitet, f.eks. søvnmangel.

Jeg vil hevde at vi forholder oss til det jeg her har kalt tegnets nivå når vi teller, måler og veier. Vi er da ofte på relativt sikker vitenskapelig grunn, og denne fremgangsmåten har innkassert betydelige behandlingssmessige resultater innen f.eks. psykiatrien. Begrensningene ligger i at vi ikke fyldestgjørende kan kartlegge de fenomenene som befinner seg på det symbolske nivå, fenomener som krever at vi prøver både å beskrive og å forstå. Når vi gjør det må vi gi avkall på sikker bevisførsel og årsaksforklaringer. Hvis vi ikke er villige til å undersøke fenomener på et symbolsk nivå, risikerer vi etter mitt skjønn at store deler av psykologien blir liggende i mørke. Vi kan da bli å ligne med den fulle mannen som ikke lette etter nøklene der han hadde mistet dem, men kun i lyset fra gatelampen.

3 Hva som menes med dette vil forhåpentligvis bli klarere når vi senere skal se på eksempler på kliniske problemstillinger knyttet til drømmemateriale.

Etter dette foreløpige forsøket på å sondre mellom fenomener som kan beskrives på tegnets nivå og de som krever symbolske former, vil jeg i det følgende prøve å beskrive nærmere hva som kjennetegner sistnevnte. Symbolets nivå synes å kalle på både et fenomenologisk blikk – hvordan verden fremtrer for oss – og en fortolkningslære, en hermeneutikk, som innfanger det at mennesker tillegger verden mening. Vi skal nå med utgangspunkt i Taylors verk se hvordan slike tilganger kan være betydningsfulle i å beskrive og å forstå psykologiske fenomener.

3. Charles Taylor

En filosofisk antropologi

Charles Taylor (1931-) er en nålevende, kanadisk filosof som har beskjeftiget seg med et bredt spekter av tema som politikk, etikk, språkfilosofi, modernitetsteori, multikulturalisme osv⁴. I sentrum for interessen er et ønske om å forstå dels det særegent menneskelige, samt det vi kan kalle det moderne selvet. Taylor kalles kommunitarist⁵ og vektlegger ofte menneskets avhengighet av andre mennesker; hvordan en blir seg selv i et fellesskap. For å forstå det menneskelige må vi redegjøre for hvordan våre liv er innvevd i kultur, språk og historie⁶. Hans egen filosofi er på mange måter en god illustrasjon til dette poenget, han synes å bygge videre på en lang tradisjon av europeiske tenkere som Herder (1744-1803), Hegel (1770-1831), Heidegger (1889-1976), Wittgenstein (1889-1951), Merleau-Ponty (1908-1961) og Gadamer (1900-2002)⁷.

Mye av Taylors filosofi kan kalles en filosofisk antropologi, den søker å redegjøre for menneskevitenskapenes grunnlag. Typiske Taylorske spørsmål kunne være:

-
- 4 For en god oversikt over Taylors filosofi henvises til to ferske, norske bøker. (Fossland/Grimen, 2001 og Nyeng, 2000).
 - 5 Kommunitarisme kommer av det latinske *communitas* som betyr fellesskap. Litt grovt sagt er dette en filosofi som i sin søken etter den optimale balanse mellom frihet og fellesskap har særlig blikk for menneskers gjensidige avhengighet av hverandre.
 - 6 Dette kan som flere av Taylors poenger synes veldig basalt, for ikke å si banalt. Likevel ser en stadig at disse sammenhengene overses eller ikke vektlegges tilstrekkelig. Det skal vi vende tilbake til.
 - 7 To filosofer som ikke nevnes av Taylor, men som han etter mitt skjønn har mye til felles med, er Martin Buber (1878-1965) og Emmanuel Mounier (1905-1950). Buber (1923, 1932, 1953) er særlig kjent for sitt arbeid med jeg-du-forholdet og det dialogiske. Mounier (1950) er opphavsmann til *personalismen*, en filosofi som bl.a. viste hvordan vi som personer trekkes mellom på den ene siden å gå opp i det kollektive, i massen, og på den annen side å isoleres i en ufruktbar individualisme.

- Hvorfor er ikke en naturvitenskapelig metode alltid tilstrekkelig for å beskrive alle sider ved mennesket?
- Hva kjennetegner de sidene ved det menneskelige som går tapt i en tradisjonell, empirisk forskningstradisjon, og hvordan få grep om dette særegent menneskelige?

Taylors svar på disse spørsmålene fyller flere tykke bind. Vi skal her se kort på noen få av hans sentrale begreper og prøve å vise hvordan disse kan anvendes som gode redskaper for å belyse psykologiske fenomener.

Den best mulige redegjørelse – best account

For å kartlegge fenomenene vitenskapelig må vi ifølge Taylor (1989) kunne gi en *best account* av dem, en best mulig redegjørelse. Dette kan synes enkelt, men viser seg fort å stå i kontrast til tradisjonelle vitenskapelige krav om å danne hypoteser i en «nøytral» eller «objektiv» språklig form som er uavhengige av den enkelte observatør samt etterprøvbare. Taylor (ibid.) hevder at slike krav ofte stenger for en *best account* (BA-prinsippet) fordi de ikke tar høyde for den menneskelige *meningsdimensjon*, samt at de menneskelige fenomener er *erfaringsrelative* og *situasjonsbestemte*. Mennesker tillegger objektene i verden og de begivenheter vi tar del i *betydning*. Derfor kan vi vanskelig få fatt i disse sammenhengene i vår *livsverden* (kjent fenomenologisk uttrykk) ved å fastholde en rent objektiv, nøytral posisjon i et «renset» språk. Vi må i tillegg til et slikt vitenskapsideal, som er legitimt og nyttig i mange sammenhenger, supplere med en metodikk som har grep om de fenomenene som er uforståelige uten en slik meningsdimensjon.

Selvfortolkende vesener

Et krav om å komme ned til en «rock bottom» «virkelighet» vil ofte være en vitenskapelig misforståelse, fordi mennesker tillegger objektene i verden (hvorav det viktigste er oss selv?) *betydning*. En betydning som blir avgjørende for hvem vi er og hvordan vi oppfatter våre omgivelser. Dette bringer oss til en av Taylors (1977) hovedteser, den at *mennesket er et selvførtolkende vesen*^{8 9}. Vi kan si at vår bruk av språk og symboler, i den hensikt å forstå oss selv og verden, å gjøre livet meningsfullt, denne selvførtol-

8 Jeg har valgt å oversette *animal* med *vesen* i stedet for det vanligere *dyr*. Det latinske *animal* betyr *et levende vesen*. Ordet *vesen* stammer etymologisk fra det latinske *essentia*, *essens* – som vi har i sammenstillingen *vesenskjerne* – og *esse*, *væren*. Ordet *vesen* betegner bl.a. vår *vesenskjerne*, vår innerste egenart og det i oss som er i sin vorden, som er latent som potensialer. Det symbolske nivå fanger etter mitt skjønn bedre enn tegnets nivå inn de erkjennelsene om menneskets *væren* som ligger bak et ord som *vesen*.

9 Taylor kan her misforstås slik at han hevder mennesket som en slags halvgud som skaper seg selv av intet i *splendid isolation*. Dette er imidlertid svært langt fra hans intensjon. Taylor viser nettopp at vi i vår selvførtolkning er helt avhengige av de

kende virksomhet blir bestemmende for og konstituerer vår identitet. Taylor (1985a, 1985b) vektlegger både det autentiske ved denne artikuleringen, det unike hos den enkelte, samtidig er han kommunitarist idet han peker på at vi tar i bruk uttrykksformer som er fellesmenneskelige, og som viser seg i kulturarven. Å skulle undersøke mennesket vitenskapelig uten å ha en metodikk for å fange inn denne meningsdimensjonen vil simpelthen ikke gi en *best account*. Vi er nødt til å ha blick for mennesket som symbolbrukende og meningsskapende vesen, og kan dermed ikke stille oss helt utenfor vårt forskningsobjekt, noe den norske filosofen Hans Skjervheim (1926-1999) (1976) allerede i 1957 fanget fint inn i essayet (og i tittelen!) *Deltakar og tilskodar*¹⁰. Vi må ta i bruk oss selv som måleinstrumenter for å forstå følelser, noe f.eks. Heinz Kohut (1913-1981) (hos Karterud, 1995) har påpekt i en artikkel om vitenskap og empati. Og vi må ta på alvor de betydningsdannende uttrykk som mennesker fortolker sine liv i, for eksempel hverdags-språket. For å gi en *best account* av mennesket som selvfortolkende vesen må man ta i bruk dets eget språk, vi har ikke noe annet. Vi kan ikke lik baron von Münchhausen trekke oss selv og hesten opp av myra etter vårt eget hår. Vi kan ikke fullt og helt dra oss selv opp i tørrdokk (Taylor, 1985a) for å studere oss selv «objektivt». Vi må til en viss grad være deltaker for å forstå oss selv. Hvordan forklare et fenomen som misunnelse for et vesen som ikke kan være misunnelig? Er ikke det egentlig umulig? Taylor (1985a) gir følgende eksempel: Forestill deg at vi kunne besøke Alpha Centaurianere. Disse er, som vi alle vet, legger Taylor spøkefullt til, store gasskyer med en form for intelligens, men uten at vi kan gjenkjenne dem som levende vesener med individualitet og sanseorganer. Han forestiller seg at vi muligens kunne ha utvekslet informasjon med disse gasskyene om f.eks. bølgelengder fra ulike lyskilder og andre målbare fenomener. Derimot kunne vi ikke ha formidlet hvordan vi opplever farger eller en følelse som skam. Kanskje kan vi supplere Taylor ved å foreslå at vi kunne kommunisert om tegnets nivå med Alpha Centaurianerne, men ikke om det symbolske nivå.

fellesmenneskelige symboler, den kulturelle arv, samt anerkjennelsen fra andre for å bli trygg på egen identitet og de valg vi har tatt. Han peker også på spedbarnets og barnets avhengighet av foreldrene/omsorgspersonene på en måte som kan minne om f.eks. Donald Winnicotts (1896-1971) arbeider. Taylor forsøker her i sin filosofi om det autentiske selv et både å vise på det unike ved hvert enkelt menneske, samt dets avhengighet av andre for å kunne utfolde denne autenticiteten. Det er særlig her han peker på modernitetens styrker og svakheter og søker en vei mellom (eller et annet sted, som han (1998) sier) autoritær reaksjonisme og egoistisk nihilisme.

10 Det er en klar parallell til Harry Stack Sullivans (1953) begrep fra omtrent samme tid, *participating observer*. Jeg tror neppe Skjervheim har kjent til Sullivans begrep. Sullivan (1892-1949) var psykiater og pioner innen for den interpersonlige gren innen psykoterapien.

Ekspressiv kontra designativ språkfunksjon

Taylor (1985a) viser hvordan språket ikke kun på en nøktern måte kan brukes til å betegne objekter, det han kaller designativ eller representativ språkfunksjon. Like viktig er språket som redskap for å kunne gi uttrykk for følelser, stemninger, holdninger – det han kaller ekspressiv språkfunksjon. (Sammenlign med det forrige kapitlet om forskjellen mellom tegn- og symbolnivåer.) Vi kan kanskje sammenligne dette med noe så prosaisk som et postkontor. Det vil ikke bare kunne ses i lys av de funksjonene som skal utføres, som forsendelser og pengeoverføringer – en parallell til den designative språkfunksjon. Vi kan også se på postkontoret i lys av hvordan det arkitektonisk er utformet og dermed gjenspeiler holdninger og verdier, hvordan noe uttrykkes – det ekspressive. De gamle postkontorene hadde gjerne en sentral plassering i bybildet, de var viktige. Kommunikasjon og fellesskap er betydningsfullt, synes de å si. De var høyloftede og med et rikt innslag av marmor og søyler, for å understreke at her var kong Salomo og Jørgen Hattemaker på samme plan, et plan med plass til både det elegante og det solide. Slik er det ikke lenger. Nå må postens kunder brøyte seg vei mellom hyller av askens krimskrams for i kassen å bli møtt av spørsmålet: Har du nettbank? Taylor (1985a, 1998) peker på at de verdiene som rommes i det ekspressive er vanskeligere å måle i kroner og øre, og derfor ofte taper terreng i en tid preget av den instrumentelle fornuft. Slik er det også med språket. Det har så mange slags anvendelser, men det er ikke fredet fra forfall og uthuling. Det er avhengig av at de som bruker det vet å anerkjenne disse verdier.

Sterke og svake vurderinger

Et annet av Taylors (1985a) sentrale begreper er det han kaller *sterke vurderinger*, til forskjell fra *svake*. Taylor viser hvordan våre moralske valg er avgjørende elementer i vår selvfølgelig virksomhet. Hvilke verdier vi setter høyt blir bestemmende for hvem vi er og blir. Disse verdiene har imidlertid ulik karakter og innflytelse på identitetsdannelsen. Grovt sagt, om vi foretrekker Honda eller Mazda, en svak verdivurdering, er mindre avgjørende for selvet enn om vi velger å redde et druknende barn eller ikke, noe Taylor ville kalt en sterk verdivurdering (strong evaluations of worth)¹¹. Vi ser at Taylor her nærmer seg en moralsk dimensjon, og at han peker på i hvor stor grad menneskets identitet må ses i lys av moralske eller etiske kategorier.

11 En kritiker av Taylor vil her kunne hevde at såkalte svake vurderinger nettopp kan være avgjørende for en moderne identitetsdannelse, f.eks. vil visse Vålerengatilhengere knytte mye av sin selvforståelse til deltagelse i supporterklubben kalt «Klanen», en tilsynelatende svak vurdering i Taylors forstand. (Se Nyeng, 2000 for en nærmere redegjørelse, samt f.eks. Bollas, 1992 for en fin beskrivelse av samspillet mellom selvet og omgivelsene.)

Følelsene åpner opp en forståelse

Taylor (1985a) viser hvordan *følelsene* vanskelig kan forstås uten at vi har øye for de sterke vurderinger samt *situasjonen* følelsen oppstår i. Følelsen skam kan vanskelig forstås fullstendig løsrevet fra en situasjon der den skamfulle opplever at noe betydningsfullt, de sterke vurderinger, er på spill. Taylor (ibid.) påpeker imidlertid at det ikke er snakk om enkle kausale sammenhenger eller årsaksrekker her. Det er jo ofte ikke slik at vi tenker at fordi vi har handlet slik eller slik har vi grunn til å skamme oss og deretter setter i gang med å føle skam. Snarere er det slik at *følelsene åpner opp et felt for oss*, gjør oss oppmerksomme på eller viser oss hva som har betydning for oss. Deretter kan vi klargjøre for oss selv, *artikulere* som Taylor (ibid.) sier, hvilke betydninger som situasjonen innebærer og hvilke verdier vi setter høyt. F.eks. at andre liker og respekterer oss, og at vi skammer oss når vi opplever det motsatte. I denne artikuleringen starter vi ikke på bar bakke, men har for oss et språk og en kulturarv som kan hjelpe oss i å klargjøre for oss selv hva vi opplever. Denne felles kultur vil altså både sette premisser for hva vi opplever (hva som er skamfullt varierer mellom tider og steder), hjelpe oss til å sette ord på, formulere dette, samt bidra med en forforståelse eller fordom, som også kan skygge for nye aspekter som ville krevd andre uttrykk. Uten at vi er oss bevisste og har et redskap for å få grep om disse sammenhengene, vil vi ikke forstå vårt forskningsobjekt – mennesket. Det er innlysende, men det gjøres likevel stadig feil når de sammenhengene vi skal undersøke blir mer uoversiktlige.

Etter denne korte redegjørelsen over de av Taylors begreper jeg mener har størst relevans for psykologien, vil jeg forsøke å illustrere tankene hans med utgangspunkt i et utsnitt fra et essay av Arnulf Øverland. Eksemplet er ikke vilkårlig valgt, jeg tror Øverland på mange måter er ute i samme ærend som Taylor.

4. Øverland og ordene

Samtidig med at forfattere som Sigurd Hoel (1890-1960) og Arnulf Øverland (1889-1968) på '30-, '40- og '50-tallet sendte ut pamfletter mot nazisme og fascisme, skrev de brennende engasjerte innlegg i språkstriden. I kampen mot det de opplevde som språkets forfall, ja undergang, er det som om det er livet selv det gjelder. Temperaturen er like høy som i motstanden mot de totalitære tendenser i samtiden. Man kan glede seg over mye saftig polemikk i disse artiklene, (Øverland: «Riksmål, landsmål og slagsmål») men mer verdifullt er det kanskje å studere hvordan dikterne argumenterer for hvorfor vi mister noe av oss selv når vi uthuler språkskatten. Arnulf Øverland skriver i essayet «*Hvor ofte skal vi skifte sprog*» fra 1948, jeg siterer fra starten:

«Det hender ingenting i et menneskes liv, uten at han føler eller tenker noe ved det. Føler han eller tenker han ikke, da går hendelsene forbi ham, da lever han ikke. Men dette at han føler eller tenker, det vil si at han taler med seg selv. Han erindrer i bilder, som han gir navn; han former sitt liv i ord.

Som barn hører vi de voksne tale sammen, og vi lærer å lese; men vi forstår ikke alle ordene, ofte tar det lang tid før vi fatter deres fulle mening.

La oss ta for oss et eksempel. Vi tar ordet *ynde*. Adjektivet *yndig* brukes flittig og er nokså utslitt, det har mistet sitt preg, det betyr nesten ingenting. Substantivet *ynde* brukes sjelden; vi våger oss ikke på det, det er litt for høytidelig og fint til daglig bruk. Barn bruker det ikke, det er for abstrakt.

Men en gang blir gutten voksen, og en dag får han forhåpentlig besøk av en ung pike. Han står og ser på henne, mens hun tar av seg hatt og kåpe og retter på håret. Og en eller annen uvilkårlig bevegelse hun gjør, den rører ham, så han kjenner det gjennom hele kroppen, den er full av *ynde*. Nu skjønner han hva *ynde* er.

Om et slikt møte leder til en varig forbindelse, eller det blir en skuffelse, et nederlag, det får i begge tilfeller en psykisk eftervirkning. Den unge mannen husker, billedene blir ord som han bærer i seg, og det hender at han sier dem til seg selv i en aftenstund, når han er alene.

Om der har skjedd ham en urett, da setter den også spor i sinnet. Den dukker opp av glemselen, han tar den frem av mørket, han ser den for seg, han gjenforteller den, han dramatiserer den og filosoferer over den.

Kanhende fører dette bare til at han blir en selvmedlidende og kronisk forurettet person. Men det kan også føre til en beslutning: *Han* skal iallfall ikke være den første til å gjøre et annet menneske urett.

Om han siden er istand til å holde et slikt løfte, er en annen sak; men det kan muligens bremse ham, om det trenges.

Nok om det: Slike, og andre opplevelser blir det materiale som han bygger opp sitt liv av.

Ordene er til fra før; men hans egne opplevelser gir dem farve og mening. De blir *hans* ord, *hans* sprog, *hans* sjel.

Den behøver ikke å være så uhyre fin; men den er det fineste han har. Det er den arv han har å gi sine barn, og som skal gjøre dem til mennesker, slik som han selv en gang ble menneske.

Hvis han nu ikke har ordene – hvis de er fremmede og ubrukbare for ham, og hvis han bare råder over ord for mat og klær og arbeide og sport, men ikke har noe uttrykk for sorg eller for virkelig dyp og inderlig glede, da går livets høytidsstunder forbi ham; han møter dem umælende, han kan ikke oppta dem i seg som en varig livsverdi, – hele

hans tilværelse blir fattig, tom, vegetativ; og han kommer til å stå utenfor det menneskelige fellesskap, som kalles åndsliv.

Først ved å festes til ordet blir opplevelsen en erfaring som kan stilles i forhold til andre erfaringer. Slik blir vi i stand til å tenke. All vår tanke, hele vår sjel ligger i sproget, som våre barn skal ha i arv etter oss. Og det vokser i rikdom og klarhet for hver generasjon som har arbeidet med det og lagt sin sjel ned i det¹².»

Det er mye det er verdt å dvele ved i disse linjene. Det mest iøyenfallende er kanskje Øverlands voldsomme tiltro til språket som bærer av menneskelige verdier. Det skal vi vende tilbake til. Jeg synes avsnittet på en forbløffende måte illustrerer mange av Taylors poenger. La oss se på det mere i detalj.

Selvfortolkende vesen

Idet den unge mann gir ord til sin opplevelse, blir dette konstituerende for hvem han er. I motsatt fall, hvis han ikke kan fortolke sine opplevelser, går det ham ifølge Øverland slik: «Hvis han nu ikke har ordene – hvis de er fremmede og ubrukbare for ham, og hvis han bare råder for ord for mat og klær og arbeide og sport, men ikke noe uttrykk for sorg eller for virkelig dyp og inderlig glede, da går livets høytidsstunder forbi ham; han møter dem umælende, han kan ikke oppta dem i seg som en varig livsverdi, – hele hans tilværelse blir fattig, tom, vegetativ; og han kommer til å stå utenfor det menneskelige fellesskap, som kalles åndsliv¹³.»

Taylors tanke om at mennesket er selvfortolkende, er særlig inspirert av Heidegger og Gadamer (Taylor, 1977). Gadamer (1960, Vetlesen og Stånicke, 1999) er kritisk til en enkel arbeidsdeling mellom naturvitenskap og hermeneutikk, som to ulike metoder som dekker hvert sitt felt. Han

12 Øverland skifter etter dette gir, tonen går over fra en mer meditativ, rolig, til en polemisk og vittig. Fortsettelsen lyder: «Slik var det i ti tusen år. Men i 1938 besluttet Stortinget at nu skulle det bli annerledes.....

Av historiske grunner som er kjent, hadde vi to sprog her i landet. To fullgode sprog med hver sin fullgode litteratur. Men to sprog var for meget, så derfor besluttet Stortinget at der skulle lages ett til: Nu har vi tre.

Det tredje sprog har ingen litteratur, derfor kalles det bokmålet. Ingen kan tale det, ingen kan skrive det, derfor skal barna lære det. Samtidig er riksmålet, det sprog som tales, leses og skrives av det overveiende flertall, avskaffet ved lov. Og i neste omgang gjelder det antagelig landsmålet. Skulle vi et øyeblikk ofre en vemodstanke på dem som har arbeidet med våre to sprog, inntil de fikk den skriftlige form de har hatt til i dag? – Vi behøver jo ikke nevne dem alle, bare noen få navn:

Holberg, Wergeland, Welhaven, Camilla Collett, Asbjørnsen, Ivar Aasen, Vinje, Ibsen, Bjørnson, Kielland, Garborg, Amalie Skram, Gunnar Heiberg. Og i vår egen tid Olav Duun og Sigrid Undset. Farvel, farvel!» osv.

13 I dette avsnittet tangerer Øverland etter mitt skjønn et slags åndssnobberi der det språklige vektlegges for sterkt. Mer om dette i slutten av del 2.

påpeker at vi står overfor en *dobbel* hermeneutikk: å forstå mennesket er å nærme seg et vesen som forsøker å forstå seg selv. Hermeneutikken er for Gadamer ikke først og fremst en metode til å forstå noe, det er å dvele ved den kjensgjerning at mennesket selv er uopphørlig selvførtolkende (ibid.). Denne fortolkningen blir bestemmende for hvem vi er, den er også konstituerende. Ofte handler dette om liv og død. Vi kan tenke på hvordan det kunne oppleves å være alenemor for en til to generasjoner tilbake, eller på våre dagers tragiske æresdrap. I begge tilfeller blir en viss fortolkning – og dermed betydningen – av ulike måter å organisere parforhold på et spørsmål om liv eller død.

Artikulasjon og ekspressiv språkfunksjon

Den ordløse opplevelse av pikens nærvær artikuleres i ord – «Og en eller annen bevegelse hun gjør, den rører ham, så han kjenner det gjennom hele kroppen, den er full av *ynde*. Nu skjønner han hva *ynde* er.» «Først ved å festes til ordet blir opplevelsen en erfaring som kan stilles i forhold til andre erfaringer. Slik blir vi i stand til å tenke.» Denne artikulasjonen er ikke en tørr eller mekanisk konstatering av et faktum, en type *designativ* eller *representativ språkfunksjon*. Nei, det er en *artikulasjon* og et *uttrykk* for *hans* opplevelse, det er en tilleggelse av mening til hans livsverden og det påvirker hans identitet. Han kunne ha sagt: *Jeg er en person som kan oppleve ynde, dette er gitt meg å erfare.*

Etter mitt skjønn legger Øverland og mange av filosofene for ofte og ensidig vekt på det språklige i denne artikulasjonen. Særlig Gadamer og Ricoeur snakker mye om tekst. Vi kan tenke oss at mange andre uttrykksformer enn språk og tekst kan være i stand til å romme og gi form til slike menneskelige erfaringer. Fenomenologen Maurice Merleau-Ponty utgjør i så måte et gledelig unntak. Han (Merleau-Ponty, 1994) lærer oss noe om kroppen som uttrykksrom, de kroppslige gester taler og vet noe om oss.

Autentisk og kommunitaristisk

«Ordene er til fra før; men hans egne opplevelser gir dem ny farve og mening. De blir *hans* ord, *hans* sprog, *hans* sjel.» «...sproget, som våre barn skal ha i arv etter oss.» Vi ser at Øverland får frem det unike hos denne unge mannen, at det er *han* som føler og tenker om *ynde*. Samtidig kan han ta i bruk noe som er *felles*, nemlig språket. Det autentiske og særegne står ikke alltid i kontrast til det kommunitaristiske, for å artikulere det egne trenger vi de andre. Dette blir særlig viktig i Taylors (1985a, 1985 b, 1989, 1995, 1998) drøftinger av det moderne, både dens styrker og svakheter¹⁴.

14 Det er kanskje særlig her han kan minne om Mounier og Buber. Se fotnote 7.

Situasjon og kropp

Følelsen og artikulasjonen skjer ikke i et vakuum, den må ses i forhold til en *situasjon* eller *begivenhet* – *Ereignis*, for å tale Heideggersk (1973). Følelsen av ynde må ses i forhold til de to unge mennesker som møtes, deres forventninger og varhet for hverandre. Det som artikuleres, skapes ikke av intet, det er knyttet til akkurat *denne* piken i *dette* rommet. Følelsen er ikke grepet ut av luften, men oppstår av just *denne* mannens *kroppslige erfaring* – «...han kjenner det gjennom hele kroppen, den er full av ynde». Vår selvfølgelig er altså ikke en slags Sartresk å *velge seg selv av intet*. Nei, den er knyttet til en bestemt situasjon og kropp, og den artikuleres i et felles uttrykk, her det språklige. Dette er et særdeles viktig punkt. Kritikere (se f.eks. Steiner, 1995) til en hermeneutisk vending i psykoanalysen har hevdet at man står over for en slags *kreasjonisme* der analytikers tolkninger kan lage om på virkeligheten. Som vi ser vil Taylor (1995) opponere mot et slikt syn, vår artikulasjon står alltid i forhold til det gitte. Han (*ibid.*) skiller her lag med mer radikale konstruktivister som f.eks. Michel Foucault, som synes å hevde at artikulasjonen betyr alt og stiller oss svært frie med tanke på hvilket liv vi kan konstruere. Dette knytter an til en kritikk av narrativ psykoterapi, man kan ikke skape en hvilken som helst fortelling, den må ha sannhetsverdi.

Understrekingen av *situasjonens* betydning impliserer også en kritikk av en psykologi som vurderer følelser løsrevet fra personers situertethet, det tidlige og historiske. Det vender vi tilbake til i annen del.

Følelser og det erfaringsrelative

Det er *følelsen* som gjør ham oppmerksom på betydningen av situasjonen. Først når han selv har kjent pikens ynde, skjønner han til fulle meningen av dette ord: «Nu skjønner han hva ynde er.» Ynden er *erfaringsrelativ*. Kan vi forstå og beskrive dette fenomenet, den unge manns opplevelse av pikens ynde, uten å ta hensyn til det subjektive og at vi mennesker tillegger våre omgivelser *betydninger*? Mitt svar vil med Taylor være nei, det kan vi ikke. Kan vi forklare og beskrive fenomenet ynde til et vesen som ikke kan føle dette? Ikke til fulle, det er umulig. Vi er kanskje heller ikke noe lenger om vi kaller ynde noe annet, f.eks. 2333xy. Vi må likevel veien om ordet ynde for å forklare hva 2333xy er. For å parafrasere Øverland – hverdagsordene er kanskje ikke så uhyre fine, men de er det fineste vi har! Dette får avgjørende betydning for synet på vitenskapelig språkførsel. Jeg tror man har undervurdert betydningen av å bruke hverdagens ord i psykologien. Kanskje har vi først til fulle forstått noe når vi kan si det på vårt eget morsmål (Eivind Haga, personlig kommunikasjon, 2001). Øverland gjør oss senere i sitt essay oppmerksom på en viktig side ved dette:

«All denne usalige ordlisteskrivning beror på den fundamentale misforståelse at et ord kan bety det samme som et annet. Men det er så

sjelden at to ord dekker hverandre til kongruens at man i praksis kan bortse fra det. *Der finnes ikke synonymer i sproget.*» (Min utheving.)

Narrativitet, tid og sterke vurderinger

Taylor (1985a) har i likhet med andre nyere filosofer vært opptatt av det narrative og viser hvordan vår selvføltolkning utmeisles i fortellinger. «Om det har skjedd ham en urett, da setter den spor i sinnet. Den dukker opp av glemselen, han tar den frem av mørket, han ser den for seg, han gjenforteller den, han dramatiserer den og filosoferer over den.» «Først ved å festes til ordet blir opplevelsen en erfaring som kan stilles i forhold til andre erfaringer. Slik blir vi i stand til å tenke¹⁵.»

Sitatene viser fint hvordan det narrative, å lage en fortelling om sitt liv og dets enkelthendelser, gjør oss i stand til å se hva som har skjedd oss, få et grep om det tidlige. Fortellingen rommer også en vurdering av *betydningen* av hendelsen. Det som åpner opp betydningen, er *følelsen*, den viser oss, idet vi klarer å artikulere den, at vi er *indignerte*. Vi har blitt utsatt for en urett. Vi har foretatt en *sterk verdivurdering* som viser at de menneskelige situasjoner bærer på moralske innhold.

Men hva med den unge manns erfaring av ynde, er det en sterk vurdering i Taylors forstand? Hva har ynde med moral å gjøre? Her er vi kanskje ved en avgjørende svakhet i Taylors (ibid.) bestemmelse av hva som gjør oss til personer. Han synes å legge noe ensidig vekt på våre moralske valg. Vi kan tøye dette ved å si at mannens opplevelse av ynde kalte på hans respekt og bluferdighet, at den vekket hans varhet for ikke å krenke eller såre piken. Men dette er sekundære moralske virkninger av den primære mottagelighet for noe estetisk. Taylor (1985a) har etter mitt skjønn for lite øye for vårt liv som sansende og estetiske vesener når han skriver om sterke verdivurderinger. Begreper som ynde, skjønnhet og gru hører etter min mening virkelig hjemme blant de sterke vurderinger; betydningsdannelser som blir avgjørende for den menneskelige identitet. Kanskje ville Taylor vært enig i denne innvendingen. I annen halvdel av sitt store verk om den moderne identitetsdannelsens historie, *Sources of the Self* (1989), vier Taylor mye plass til mennesket som estetisk vesen.

Best account

Oppsummerende kan vi si at for å gi en best mulig redegjørelse for fenomenet *ung mann møter sin utkårede på hybelen for første gang*, må vi ha et språk for å fange inn *det erfaringsrelative* og *kontekstavhengige* ved mennesket. Vi må ha et språk som minner oss om at vi er *sansende, følende, selvføltolkende* og *artikulerende* vesener.

15 Sitatet har likhetstrekk med Bions (1967) teori om tenkning og hans begrep om *linking*.

5. Psykisk realitet, den psykoterapeutiske situasjon og de menneskelige grunnvilkår

Envy is typical of other elements of the structure 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.

Wilfred Bion

Etter å ha laget en distinksjon mellom tegn- og symbolnivåer, så vi på noe av det som kjennetegner dette symbolnivået av beskrivelse gjennom bidrag fra Charles Taylor og andre filosofer. Jeg antydte at vi med de symbolske former til en viss grad blir i stand til å beskrive og forstå psykiske realiteter, men at vi da må oppgi ambisjonene om entydige årsaksforklaringer. Jeg vil i dette kapitlet drøfte hvorfor visse sider ved den psykoterapeutiske situasjon bidrar til å tilrettelegge for muligheten til å få grep om psykiske realiteter som ellers lett unnslipper våre forsøk på kartlegging og representasjon. Videre vil jeg se på hvordan den psykoterapeutiske prosessen, hvis den forløper gunstig, kan sies å være en undersøkelse av hvordan vi i vår psykiske realitet og i vår ubevisste fantasi forholder oss til og fortolker de menneskelige grunnvilkår. Jeg vil videre peke på hvordan det som vil være i fokus for del to av denne undersøkelsen; nemlig drømmen, kan sies å synliggjøre disse psykiske realiteter.

Forståelsen er en hendelse

Vi skal vende tilbake til Øverlands eksempel og spørre: Hvilken realitet refererer begrepet ynde til: En handling? En gest? Et trekk ved en person? En vurdering?

Kanskje blir et ord som ynde meningsløst uten at vi forankrer det til ideen om en psykisk realitet. Da kan vi si at ordet ynde refererer til en hendelse og en mentalitet som kan, men ikke nødvendigvis vil, ytre seg i *fysis*, i den materielle verden, i tiden og i rommet, men som *i seg selv* er uten for rekkevidden av våre måleapparater. Vi kan ikke telle, måle eller veie ynde. Spørsmålet om tid og rom er også ytterst problematisk i dette tilfellet: Hvor finner ynden sted: I den unge mannens sinn? I pikens bevegelse? I feltet mellom dem?

Før vi går videre, la oss ta et steg tilbake og se på et noe enklere eksempel: Den samme unge mannen går dagen etter en tur over en blomstrende eng. Han gleder seg over fargene og luktene, og vi spør: Var engen grønn før den unge mannen så på den? Farger kalles sekundære sansekvaliteter (Taylor, 1985a), de oppstår i møte mellom mennesker og verden. Farger eksisterer i en viss forstand ikke uten seende mennesker.

Nå er grønnfargen på sett og vis mindre problematisk enn ynden, for å se grønnfargen må vi ha fargesyn. Men ville alle mennesker med bevart

fargesyn ha oppfattet pikens ynde? Neppel! Denne realitet synes å fordre en form for varhet eller medskapen hos oss, en evne i oss til å motta estetiske inntrykk og (ubevisst) gi dem en form som gjør dem tilgjengelige for sinnet. Kanskje kan vi si at ynden svarer til en realitet som omfatter både guttens mottagelige sinn og kropp, pikens ditto og rommet og tiden deres nærvær finner sted i. *Ynden er en mening som felles ut i levende kropp, konkret og materielt, men som samtidig er avhengig av ett eller flere mottagelige og abstraherende sinn for å vinne realitet.* Ordet ynde synes å referere til en psykisk realitet vi ikke kan fange og nagle til papp som en annen sommerfugl – hvis ynde nettopp utfolder seg i vingeslagenes flukt. Yndens karakter legger begrensninger på våre muligheter til å kartlegge den, den lar seg sannsynligvis ikke årsaksforklare eller entydig representere i et tegnsystem. Den synes som andre psykiske realiteter å fordre følgende av den som skal forstå den: At vi i en viss forstand *hengir* oss til den (ynden), at vi som forstående lar den *sette noe i spill hos oss*, og at vi dermed selv blir berørte og engasjerte. Da kan vi med Gadamer (1960) si at *forståelsen er en hendelse*; at vi lar oss gripe like mye som vi griper¹⁶. På mange måter kan den psykoterapeutiske situasjon sies å være en tilretteleggelse av og et forsøk på å muliggjøre at en slik hendelse og forståelsesakt kan folde seg ut. Ved at dialogparet gjennom en felles samtale kan tydeliggjøre eller avdekke de hendelser i det terapeutiske rom vi kaller overføringer og motoverføringer, kan en forståelse av pasientens psykiske liv settes i gang. Som i eksemplet med ynden vil denne psykiske realitet ofte ytre seg ordløst, og det blir derfor viktig, som Klein (1952) beskrev, å se overføringen som en total situasjon. Vi må ha øye for alt som ikke sies, alt det som formidles uten ord, men som er reelle hendelser i det terapeutiske rom. Vi vil i del to se nærmere på hvordan drømmer kan sies å billedgjøre for oss disse situasjonene, disse psykiske realitetene, og jeg vil peke på kleinianernes tanke om at det som overføres ikke så mye er fortidige situasjoner, som aldri hvilende forløp på det indre teatrets scene; de ubevisste fantasier.

Psykisk realitet og ubevisste fantasier

Hva er så denne psykiske realitet? Hva menes med ubevisste fantasier? Undersøkelsen av begrepet psykisk realitet er et grunnmotiv i Donald Meltzers forfatterskap (se f.eks. Meltzer, 1965). For Meltzer er begrepet psykisk realitet nært knyttet til Melanie Kleins (1882-1960) tenkning om ubevisste fantasier og indre objektreasjoner. De indre objektreasjoner avspeiler det sansende menneskes helt unike og individuelle måter å innoppta sitt

16 Ordet forståelse synes etymologisk å peke på det å stå på samme plass som den andre for en stund, for å se ting fra hans perspektiv eller dele en opplevelse, en hendelse. De engelske og tyske ord for å forstå, *understand* og *verstehen*, peker i samme retning. Således er det i slekt med ordene innføling, innlevelse eller empati.

samspill med omverdenen. Disse for individet helt særegne innforlivelser – psykoanalysen bruker gjerne ord som internaliseringer eller introjeksjoner – av møtene med personer og steder lagres eller innleires så å si i den indre verden. Dermed blir de del av en indre virkelighet av uopphørlig pågående ubevisste fantasier, et slags 24-timers teater av indre objektrelasjoner. De ubevisste fantasier er i denne tenkningen krumtappen hvorom alt psykisk liv utfolder seg. Denne indre verden er like konkret og sanselig som den ytre, og de indre ubevisste objektrelasjoner er like levende som alt annet levende, like kroppslig og stofflig! Samtidig er det abstrakte, mentale realiteter vi står overfor. Meltzer (1978) skriver om Klein og hennes tenkning om en indre verden av psykisk realitet i *The Kleinian Development*: «Dette er på mange måter hennes minst omtalte, men vesentligste bidrag til psykoanalysen – denne utviklingen av en svært konkret begrepsliggjøring av den indre verden.» Og videre i «*Dream-Life*» (Meltzer, 1984): «Følgene var at denne indre verden måtte gis full betydning som et *sted*, et livs-rom, kanskje selve *stedet* der mening blir dannet¹⁷.»

Hvorfor er fantasiene ubevisste¹⁸? Freud (f.eks. 1900) var opptatt av at psykisk materiale, ofte knyttet til seksuelle tema, ble fortrent til det ubevisste fordi innholdet kjentes forbudt eller uakseptabelt. Hos Klein, Bion og Meltzer legges betoningen like mye på det overveldende eller uutholdelige i hele det vell av psykisk realitet – som kjærlighet, hat, skjønnhet og gru – som vi prøver å forholde oss til og bearbeide i vår ubevisste fantasi¹⁹. De ubevisste fantasier inngår hele tiden i et vekselspill med bevisste sansninger og fantasier, og det er en uopphørlig trafikk mellom den indre og den ytre verden med påvirkninger begge veier.

I tradisjonen fra Klein gis disse fantasiene og denne indre verden altså en svært konkret beskrivelse basert på observasjoner og fortolkninger av barns lek, av drømmer og av forsøk på å forstå hva som foregår i overføring og motoverføring. Denne indre verden får i Kleins og Meltzers fremstillinger en romlig og sansenær utforming preget av kroppens stofflighet og dens

17 Et lengre sitat synes på sin plass her. Meltzer (ibid.) skriver samme sted: «... Melanie Klein...gjorde en oppdagelse som bidro til en revolusjonerende utvidelse av vår modell av sinnet, nemlig at vi ikke lever i én verden, men i to – at vi også lever i en indre verden som er et sted like virkelig som den ytre verden. (...) Det er i den indre verden av relasjoner at mening dannes og utplasseres i den ytre verdens relasjoner.» Og videre i *The Kleinian Development* (1978): «Det kreves et voldsomt skifte i ens bilde av verden for å kunne tenke at den ytre verden hovedsakelig er uten mening og uerkjennbar, at man mottar formene, men må tillegge meningen. Filosofisk er dette det store problemet med å få grep om kleiniansk tenkning og dens følger.» (Min overs.)

18 Begrepet ubevisste fantasier har vært et vedvarende stridsspørsmål innen psykoanalysen og holdt på å splitte den britiske foreningen på '40-tallet i de såkalte *controversial discussions* (King og Steiner, 1991).

19 Vi må huske at Freud (f.eks. 1905) hadde en vid definisjon av det seksuelle. Kanskje er ikke forskjellene mellom ham og kleinianerne så store.

dimensjonalitet. Det sansbare og konkrete, som samtidig er abstrakt og mentalt, gir beskrivelsene en nærhet til arkitektur, billedkunst, poesi og musikk. Meltzer bruker f.eks. Hieronymus Bosch' kjente bilde *Lystenens hage* som illustrasjon i sin bok *The Claustroom* (1992), og diktere og dramatikere som Shakespeare, Keats og Pinter er gjennomgangsfigurer i hele forfatterskapet.

La oss igjen vende tilbake til eksemplet med den unge mannen som erfarte ynden. Vi kan se hans kapasitet til og mottagelighet for å erfare pikens ynde i lys av det som her er beskrevet om kleiniansk tenkning om psykisk realitet og ubevisste fantasier. Vi kan da tenke oss at det i hans indre verden, i hans ubevisste fantasi, finnes et yndens sted. At dette stedet finnes inne i ham ser ut til å være en forutsetning for at han kan oppleve ynden i den ytre verden. Og jeg tror vi må tenke oss dette yndens sted som veldig konkret og stofflig, slik vi f.eks. kan møte det i en drøm, i en film eller i poesien – kanskje ligger det like i nærheten av Rilkes *Herzens Sandschicht*, hjertets sandbunn?

Vansker ved å kartlegge hendelser i den psykiske realitet

De foregående iakttagelser gjør det lettere for oss å forstå hvorfor visse fenomener, som f.eks. kjærlighet, hat, oppriktighet, forstillelse, anger, ansvarsløshet, takknemlighet og misunnelse²⁰, er hyppig beskrevet innen for mange psykoterapeutiske diskurser, men sjelden omtales, langt mindre indekseres, i mange vanlige lærebøker i psykologi. I den grad slike begreper brukes her vil det ofte være som forsiktige fortolkninger av observerbar adferd, det være seg bevegelser, kroppslige forandringer eller talehandlinger. Vi kan tenke oss analyser som dette:

- At Per sa unnskyld og betalte tilbake pengene kan være et tegn på anger.
- At barnet klenget seg til mor i flere minutter etter at hun var kommet tilbake kan tyde på uttrykkhet. Osv.

Det problematiske jeg vil peke på her er ikke usikkerheten i å tillegge ytre adferd et «indre innhold», snarere det motsatte; at vi begrenser vår egen tilgang til fenomenene ved å gjøre oss avhengige av ytre adferd. Jeg minner om eksemplet fra kapittel to, der to mennesker opplevde en svekkelse av den følelsesmessige kontakten, men der dette var umulig å stadfeste for en ytre observatør. Mange av de abstraktene jeg har listet opp ovenfor vil ha en slik karakter; de kan foreligge som levende realiteter og hendelser uten at vi på en god nok måte greier å registrere det i ytre atferd. Kun ved å

20 Listen kan gjøres lengre: Tillit, mistro, generøsitet, grådighet, trofasthet, svikefullhet, mot, feighet, bluferdighet, snerperi, ydmykhet, bedrevitenhet, selvstendighet, underkastelse, barmhjertighet, hensynsløshet, håp og mismot.

være deltagende og å lytte til og være var for egne fornemmelser – å bruke seg selv som klangbunn – det som kan kalles motoverføringer (Thorgaard, 1998), vil det være mulig å få øye på noen av disse psykiske realitetene. Og i psykoterapi synes nettopp denne situasjonen å forekomme ofte. Dialogparet kan f.eks. ha en vag fornemmelse av at samværet preges av forstillelse mer enn oppriktighet, og dette kan det bli svært viktig å sette ord på²¹. Samtidig blir ordvalget viktig, vi minnes Øverlands *punchline*: *Det finnes ikke synonymer i sproget!* Ord som sannruelighet, åpenhjertighet, ærlighet, utilsørthet osv., er ikke dekkende for just det samme fenomen som oppriktighet. Der er viktige nyanser. I den kliniske situasjonen er det ofte avgjørende å kunne bruke ord som vi er fortrolige med og som gir følelsemessig resonans hos oss. Her er ofte de enkle ordene de beste. Når vi så i etterkant prøver å beskrive hva som foregår, trenger vi hele tilfanget av ord som språket vårt byr på.

La condition humaine: De menneskelige grunnvilkår

Jeg startet denne artikkelen med Heideggers hjertesukk over vitenskapenes og filosofiens *værensglemsel*. Heidegger ville med begreper som *kastethet*, *eksistensialer* og *værens lysning* minne oss om hvilke vilkår menneskelivet leveres under. Poeten (Rilke, 1998) sier det presist: Vi er «udsat på hjertets bjerger...» På mange måter kan alle de ordene jeg listet opp ovenfor – taknemlighet, misunnelse, oppriktighet, forstillelse osv. – sies å stå i forhold til slike eksistensialer, Vetlesen og Stänicke (1999) benevner det som *menneskelivets ufravikelige grunnvilkår*, og nevner de følgende:

Avhengighet, sårbarhet, relasjoners skjørhet, eksistensiell ensomhet og dødelighet.

Alle disse vilkårene kan i en viss forstand sies å være tett knyttet til at våre liv alltid er et liv med *den* og *de andre*. Jeg vil hevde at det å gi og å ta imot er et grunnmotiv i livet med de(n) andre. Fra vi er nyfødte er vi prisgitt våre foreldres omsorg, vi gjør våre første erfaringer med den utsatte posisjonen det er å være avhengig og å måtte ta imot. Men også i intime forhold senere i livet står vi over for det vilkår at vi ikke kan kontrollere våre kjærestes, våre venner, våre givere. Det er så mange viktige ting som ikke kan tas, som bare kan tas imot: et kyss, et kjærtegn, en gave, den andres hengivelse... Vi kan ikke kjøpe oss kjærlighet. Men også skjønnet er et av menneske-

21 Vi merker her at jeg beveger meg i et område med nærmest uoverskuelige vanskeligheter. En av dem er spørsmålet om den realiteten vi prøver å begrepsfeste forandrer seg i det vi setter ord på den. Eller er det begrepsfestingen som gjør oss i stand til å få en oversikt som i seg selv virker oppkvikkende og gir et slags emosjonelt handlingsrom vi ikke hadde forut? Jeg er altså nødt til å forenkle ganske grovt for å fullføre argumentasjonsrekken.

livets ufravikelige grunnvilkår, i denne artikkelen har vi som et eksempel dvelt ved ynden. Kanskje er Meltzers (Meltzer og Williams, 1988) viktigste bidrag det han kaller den estetiske konflikten. Skjønnheten, sier han, har en overveldende virkning på oss. Ofte verger vi oss mot og prøver å flykte fra det estetiske i tilværelsen. Men skjønnheten består som en vedvarende utfordring i livene våre siden vi møtte den første gang i mors ansikt, hennes øyne, stemme, og sinn. Vår omverden skaper i oss en interesse, den trykker sin sanselighet mot oss og gjør oss øre. Våre omgivelser metter sinnet med følelser og stemninger. Særlig gjør dette seg gjeldende i møte med andre mennesker. *Det utgår fra den andre en flerfoldig appell: Etisk, estetisk, erotisk, ontologisk. Denne appellen kan anerkjennes eller avvises, men den opphører ikke å virke på oss.*

- Etisk: Den andre påkaller min barmhjertighet, min åpenhet, min tillit, min respekt.
- Estetisk/erotisk: Den andre åpenbarer en skjønnhet gjennom sitt ansikt, det lyser en eros fra hans og hennes vesen som vekker min ave, mitt begjær, min gru, ja, et vell av følelser.
- Ontologisk: Fra den andre utgår uopphørlig en evokasjon: Jeg er (også) til!

Vekten av den andres væren, hennes skjønnhet og ynde, hans kall til etisk ansvar, denne vekten kan tyngde oss ned, men også gi oss vinger. Som oftest vil vi verge oss mot mye av det den andre vekker i oss, det blir for overveldende.

Dette er blant de vilkår vi lever under, og i den psykoterapeutiske situasjonen vil vi forsøke å undersøke hvordan vi forholder oss og fortolker disse vilkårene idet livsfortellingen utfoldes og de ubevisste fantasiers objektre-lasjoner levendegjøres i møtet mellom pasient og terapeut i overføring og motoverføring. *I de ubevisste fantasiene arbeider vi med grunnvilkårene.* Her avspeiles hvordan livet har vært og hvordan det har blitt bearbeidet, mer eller mindre til berikelse. I løpet av det psykoterapeutiske arbeidet vil det være mulig å forstå noe av hvordan disse vilkårene har artet og arter seg for nettopp dette mennesket, og hvordan de har blitt fortolket og fortolkes nå. Selv om grunnvilkårene er felles, vil selvfølgelig arten og omfanget av omsorg, intimitet, tap, traumer etc., være forskjellig fra person til person. Ikke bare synes de menneskelige grunnvilkår tett knyttet til livet med de(n) andre. Objektre-lasjonstenkningen handler om at også den unike, individuelle representasjonen som fortolkningen av disse vilkårene gis, har indre konkret virkelighet, og i likhet med den ytre virkelighet har den form av et drama med to eller flere personer; den indre scene av objektre-lasjoner. Denne teorien synes å hevde at når vi føler eller tenker noe, er det alltid i relasjon til et annet menneske (dette kaller Klein helobjekter) eller noe menneskelig (det Klein kaller delobjekter), enten i den ytre eller i den indre ver-

den. Drømmene er som et blikk inn i denne indre verden, dette indre teater. I drømme er vi sjelden helt alene, og når vi er det, er som oftest lengselen etter en annen påtagelig.

Drømmene synliggjør hvordan vi forholder oss til de menneskelige grunnvilkår

Vi nærmer oss nå tema for del to av denne undersøkelsen, nemlig drømmer. I psykoterapi kan drømmenes billeddannelser hjelpe oss til å se hva som foregår av «usynlige» realiteter og hendelser i rommet mellom pasient og terapeut, jeg (Stokkeland 2003 a og b) har tidligere benevnt dette for *drømmen som metaforens arnested*. Når vi prøver å sette ord på noe, men ikke finner det riktige ordet, sier vi ofte at vi har det på tungen. Idet vi finner det ordet vi søkte etter, kan vi kjenne en lettelse over å ha nådd frem. Men kan vi ikke da i en viss forstand si at lettelsen skyldes at det ordet vi fant på en god måte samsvarer med noe inne i oss? Ja, at vi har et slags «sted» inne i oss hvor meningen allerede er dannet, og at gleden over å finne det rette ordet bl.a. skyldes muligheten til å dele denne meningen med andre, samt å holde den fast for seg selv i bevisstheten – «*det var det jeg mente!*» Dette «stedet» hvor mening oppstår har jeg kalt for arnestedet (ibid.), og jeg undret meg om ikke drømmen er noe av det nærmeste vi kommer dette stedet, denne kilden. Det er interessant når Platon i dialogen *Kratylus* lar Sokrates spekulere i om navnet til gudinnen for hjem og arnested, Hestia, etymologisk kan føres tilbake til ordet for væren eller essens (gresk: 'ousia' eller 'essia', er = 'estin')²². Det kan se ut som om visse fenomener, slike som ynde, først blir virkelige eller tydelige for oss idet vi kan gi navn til eller symbolisere dem og lage et sted for dem i sinnet.

Det utgår en tiltale fra våre omgivelser; verdens henvendelse til oss. Idet vi svarer på denne tiltalen oppstår det et felt av virkelighet mellom verden og oss. Vårt svar er både et tilsvarende og et ansvar. Drømmen kan ses som en fremstilling av dette feltet av virkelighet som oppstår mellom meg og verden idet jeg svarer på dens tiltale.

22 Og vi kan i forlengelsen spekulere i om denne sammenhengen mellom det moderlige/hjemlige og symboldannelsens oppståen, i Bions og Meltzers verker blir tydelige for oss. Bions (1962) alfafunksjon vekkes hos barnet i dets intime samspill med mor.

MENNESKET SOM SELVFORTOLKENDE VESEN – DEL 2.

1. Innledning

Jeg vil begynne andre del av essayet med et eksempel på en drøm fra en kvinne som har gått et halvt år i intensiv psykoterapi:

Jeg er i låven (lade/ladugård) hos mors foreldre. Et punkt på veggen med et tegn for elektrisitet bekymrer meg litt. Jeg går ut på gårdstunet. Det er kveld. Jeg vil inn i det opplyste våningshuset hvor jeg skimter mormor som står og arbeider på kjøkkenet, men en skygge eller liten djevel hindrer meg i å nå frem.²³

Jeg vil i denne delen drøfte hvorfor jeg mener det er avgjørende å ha med oss de redskapene vi så på i del 1 når vi skal forsøke å forstå en slik fortalt drøm. Jeg vil allerede her i innledningen foreslå at vi kan forstå drømmer som en måte som vi mennesker prøver å tenke om følelser på, som en måte vi fortolker, legger mening til og bearbeider vårt møte med virkeligheten. Jeg vil i fortsettelsen prøve å vise hvordan de psykologiske og filosofiske verktøyene vi så på i del 1 kan hjelpe oss til å gi en best mulig redegjørelse (Taylor, 1989) av innholdet og meningen i den fortalte drøm utfra den forståelsen jeg har skissert her, samt hvorfor vi kommer til kort uten disse redskapene.

2. Drøm og vitenskap

Vi så i del 1 på en sontring mellom to ulike måter å møte psykologiske fenomener på, nemlig tegn nivået og symbolnivået. Videre ga jeg en grov oversikt over Taylors viktigste bidrag til å forstå psykologiske grunnlagsproblemer. Til slutt drøftet jeg kort Gadammers tanke om at all forståelse kan sies å ha karakter av en hendelse, og jeg pekte på at den psykoterapeutiske situasjon kan synes å være tilrettelagt for å få grep om psykiske realiteter som ellers lett unnslipper oss og som er knyttet til de menneskelige grunnvilkår. Jeg vil nå forsøke å gjøre bruk av disse innfallsvinklene i møte med fenomenet drøm, og mer spesifikt det å forstå drømmen i psykoterapeutisk arbeid. Den oppmerksomme leser vil imidlertid, kommet så langt, kanskje allerede ha dratt de konklusjoner jeg vil nærme meg basert på det ovenstående. Grovt sagt kan en si at mye av uenigheten innen det psykologiske fagfelt om hvordan drømmen skal forstås bunner i at en gruppe forskere

23 Drømmen er hentet fra en annen artikkel, (Stokkeland, 2004 ?).

forholder seg til drømmen på et tegnnivå, mens en annen gruppe – i den grad det er meningsfullt å dele i to grupper – nærmer seg drømmen på det symbolske nivå. Dette er kanskje selvsagt, men denne viktige sondringen blir det etter mitt skjønn for sjelden gjort eksplisitt oppmerksom på i artikler og diskusjoner om drømmen. (Se f.eks. den omfattende diskusjonen i tidskriftet *Neuropsychoanalysis*, nr. 2, 1999 med påfølgende internettdebatt.) Det kan virke som om noen forskere som undersøker drømmer på tegnets nivå ikke kan anerkjenne at det er mulig å si noe meningsfullt og konsistent vitenskapelig om drømmen på et symbolsk nivå. Så lenge man i disse miljøene ikke anerkjenner hermeneutiske og fenomenologiske tilganger, vil man derfor etter mitt skjønn snakke forbi hverandre. Et eklatant eksempel på en slik manglende anerkjennelse gir J. Allan Hobson (1999) i sitt første innlegg i debatten i *Neuropsychoanalysis*, der han avslutter med følgende:

«Instead what we see is a tenacious adherence in the interpretability of dreams using vague and unscientific terms like *metaphors* and *hermeneutics* or, what is worse, we see recourse to the relativistic claim of *narrative truth*.»

Kanskje må Freud, og visse Freud-lesninger, ta noe av skylden for dette. Freud så på seg selv som naturvitenskapsmann, men var han også en hermeneutiker i forkledning? Vi skal se litt nærmere på det.

Kan det bygges bro mellom hjernen og sinnet?

Symboler og tegn i drømmen

Sigmund Freud (1856-1939) (Grubrich-Simitis, 2000) regnet sin forståelse av drømmen som sitt viktigste bidrag. Likevel er det usikkert på hvilket nivå av beskrivelse vi skal forstå Freuds (1900) ord om at drømmen er søvnens vokter og at drømmens mål er å oppfylle et forbudt, seksuelt ønske. Er dette «ønsket» å forstå i tråd med det å slukke tørsten? Eller kan det også omfatte mer komplekse ønsker, som lengsler etter anerkjennelse, samhörighet, å finne mening og skjønnhet i livet etc. Etter mitt skjønn er det en vedvarende spenning i Freuds verk, en spenning mellom den Freud som ønsket å være stringent naturvitenskapelig, som ville skape en psykologi for nevrologer, og en annen side ved ham som tillot seg å ta i bruk en rik fantasi og evnet å gjøre nyanserte kliniske observasjoner som ikke nødvendigvis harmonerte med den teorien han hadde for hånden. Leser man kun den «nevrologiske» Freud, kan man si at drømmebildene er mentale korrellater til biologisk gitte drifter, riktig nok maskerte for å slippe gjennom det han kalte sensuren. Skal vi forstå Freud slik og tenke at dette er et godt utgangspunkt for å forstå fenomenet drøm, ja da gir det mening som psykoanalytiker og hjerneforsker Mark Solms (Kaplan-Solms og Solms, 2000) gjør, å forsøke å vise at de deler av hjernen som kan knyttes til belønningssystemer og motivasjonelle funksjoner er aktive når vi drømmer. Solms (ibid.) viser at ascenderende,

dopaminerge baner fra kjerner i ventrale mesencephalon til limbiske strukturer som nucleus accumbens og gyrus cingulus, samt til ventromediale prefrontalcortex, er uomgjengelige for drømmeaktivitet. Han påpeker at disse banene er nært knyttet til motivasjon. Jaak Panksepp (1998), som forsker på affekter fra et nevrobiologisk ståsted, kaller dem *seeking- eller curiosity-interest-expectancy command systems*. Dette er ifølge Solms en klar indikasjon på at Freud hadde rett i sin beskrivelse av drømmen som ønskeoppfylgende. Han hevder videre at vi nå kan starte arbeidet med å forbinde nevropsykologisk kunnskap med psykoanalytisk, ja sågar at «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.» (Kaplan-Solms og Solms, 2000). Solms forskning er meget interessant. Han peker også på andre områder av hjernen som er nødvendige for bevart drømmeaktivitet, bl.a. deler av venstre parietallapp som er viktige for abstraksjonsevne – det å symbolisere og konseptualisere. Her ligger også grunnen til at Solms siktemål – «...to shift seamlessly between psychoanalytically concepts and their neurophysical correlates,...» – etter mitt skjønn er forfeilet, fordi vi aldri kan «oversette» en menings- og opplevelsesdimensjon sømløst eller restløst til et fysikalistisk språk. Det blir som å tro at vi kan beskrive og forklare meningen og opplevelsen av Bachs fiolinsonater ved å analysere lydbølger og skru fra hverandre en Stradivarius. *Dette kan bare peke på fysiske betingelser for meningsdimensjonen*. Uten en bue, en fiolin og en musiker blir det intet fiolinspill, uten en hjerne ingen drøm. Men meningen ligger ikke i buen eller i nevronene, det er å blande det symbolske nivå og tegnets nivå. Vi har imidlertid situasjoner der en slik forbindelse er langt på vei entydig. Det er i de mange tilfeller hvor kroppen benytter seg av tegnfunksjoner. Biologiske systemer kan sies å være gevaldige tegnprodusenter, tenk på de mange hormoner, nevrottransmittorer, second messengers etc. Her er det ofte en relativt klar forbindelse mellom det fysiske substrat, f.eks. et molekyl som fungerer som signalsubstans, og den subjektive fornemmelse eller mening.

Et eksempel: Økning av vasopressin i hypofysen forårsaker tørste. Her er det en forholdsvis entydig forbindelse mellom den nevrobiologisk målbare økningen av en signalsubstans og den subjektive fornemmelsen av tørste, hvor veien til en synlig handling som å drikke et glass vann, er kort. Faren i å forsøke å påvise en slik klar og entydig sammenheng mellom hjerne og sinn med det formål å forklare drømmens funksjon, er bl.a. at sammenhengene som oftest blir langt mer uoversiktelige når vi nærmer oss ønsker og lengsler som «meningstørst» og ønsket om å finne sammenheng i tilværelsen. Det betyr ikke at det ikke er noen forbindelse mellom aktiviteten i hjernen mens vi drømmer og det som sinnet er opptatt av, bare at denne forbindelsen ikke entydig kan trekkes uten å gå via et symbolsk nivå av beskrivelse. Inspirert av Taylor og nyere psykoanalyse kan vi tenke oss at

ett av menneskets fremste ønsker og lengsler er å forstå seg selv og det som skjer oss, en slags epistemofili. Vi kan påvise at visse deler av hjernen bidrar til symboldannelse og at motivasjonelle systemer er aktive idet vi drømmer, men har vi med dette kommet nærmere det å forstå drømmens utkast til en selvforståelse?

La oss se på et eksempel: En tenåring drømmer at hun er et flagg. Det synes å være et presist uttrykk for hennes tendens til lojalitet fremfor autonomi. Å finne noen «seamless»/sømløs forbindelse mellom drømmens meningsinnhold og «the minutiae of molecular biology» er i beste fall vanskelig, i verste fall nytteløst. Selv om vi kan vise aktivitet i, la oss si synscortex og motivasjonelle systemer, kommer vi kanskje ikke nærmere forståelsen av drømmens mening. I mange tilfelle vil et flagg være uttrykk for det motsatte av lojalitet og underkastelse, nemlig stolthet og autonomi, som i ordtaket «å tone flagg»²⁴. Vi må sammenholde drømmebildet med det vi forøvrig vet om pasientens liv, hennes formidling av følelsen i drømmen og assosiasjonene til den, og gjerne det vi har erfart om denne personen i terapirommet, i overføring og motoverføring. Og vi kommer ikke forbi å lage en fortolkning, gjerne i samspill med pasienten.

Hermeneutisk redningsaksjon:

Blir symbolet objektivt ved å reduseres til tegn?

En mann drømmer at han er i ferd med å falle utfor et stup. Kan vi forstå denne drømmens mening uten selv å ha hatt erfaring med å falle eller vært ved kanten av et stup?

Inspirert av Paul Ricoeurs (1913-) hermeneutikk slik den formidles av Sigmund Karterud (Karterud og Monsen, 1997), kan vi kanskje svare et betinget ja. Hvis vi anser den fortalte drøm som en slags foreliggende tekst vil vi kunne sammenholde denne teksten med andre foreliggende tekster. Vi vil i tråd med hele nettverket av kulturelle produkter kunne utforme en teori om «tekstens» mening som er koherent med denne felles meningsproduksjonen og -tradisjonen. Slik vil man til en viss grad, igjen ifølge Ricoeur (ibid.), kunne objektivere humanvitenskapene. Han skriver:

«Forståelse av andre er mulig fordi livet produserer former og ekster-naliserer seg i stabile konfigurasjoner; følelser, oppfatninger og vilje tenderer til å sedimentere seg selv i strukturerte dannelser som tilbys andre for fortolkning.» Og «I kontrast til tradisjonen fra Cogito og subjektets pretensjoner om å forstå seg selv ved umiddelbar intuisjon, må det understrekes at vi forstår oss selv bare gjennom den lange veien

24 Vi kan jo her tenke oss at det er mulig å avgrense områder i hjernen som har med stolthet og autonomi å gjøre, og likeledes områder som er aktive ved lojalitet og underkastelse. På denne måten kan nevropsykiatriske metoder kunne tenkes å bidra i fortolkningen, men ikke gi en restløs forklaring uten en fortolkning.

om de tegn som menneskeheten har deponert i kulturelt arbeid. Hva ville vi vite om kjærlighet og hat, om moralske følelser, og alt det vi kaller *selvet*, om ikke dette hadde blitt verbalisert og artikulert gjennom litteratur?» (Ricoeur sitert i Karterud og Monsen, 1997)

Kanskje tar Ricoeur oss her inn i en slags gråsoner, en gråsoner der symbolene forstås på tegnets nivå og derfor i større grad objektiviseres. Dette er høyst problematisk hva angår psykoterapi (og litteratur), noe jeg snart vil vende tilbake til ved å se mer på drømmen fra starten av artikkelen. Jeg tror det til en viss grad er mulig, slik sitatet fra Ricoeur antyder, å «tegnifisere» symbolet, og det er meget vanlig. Men det er ikke mulig uten omkostninger; det vi vinner i klarhet og objektivitet, taper vi i intensitet og presisjon hva angår den psykiske realitet. Det symbolske nivå og den psykiske realitet ser ut til å fordele en følelsesmessig anstrengelse for å bli tilgjengelig for oss. Dette engasjementet kan enten ha en mer passiv form, som ved mottagelse av projektive identifikasjoner²⁵, eller en aktiv innlevelse eller given-seg-hen til symbolets evne til å vekke forestillinger. Symbolet kan til en viss grad bearbeides på tegnets nivå uten en slik emosjonell investering, men vi står da i fare for å gå miss av, ikke bare en opplevelseskvalitet, men, *mutatis mutandis*, også essensiell informasjon. Den voldsomme interessen innen psykoanalysen for fenomener som motoverføring, projektiv identifikasjon og empati vitner om dette avgjørende poenget (se f.eks. Thorgaard, 1998, Gabbard, 1995). Det ser ut som om terapeuten ikke kan gripe vesentlige sider ved sin pasient uten selv å bli grepet. Ja, det er en forutsetning for å jobbe psykoterapeutisk. Dette så vi på i del 1 som ett av Gadammers viktige poenger, at forståelsen er en hendelse. Øverlands samtidige danske kollega, Paul la Cour (1902-1956) (la Cour, 1959), sier noe viktig om dette i essayet «*Klarhed og Dunkelhed*», hvor han bl.a. annet reflekterer over hvordan vi går et litterært verk i møte:

25 Projektiv identifikasjon er et begrep skapt av Klein (1946) som betegner en hendelse i det ubevisste hvor man i fantasien splitter/spalter av og forlegger deler av selvet – med følelser og tanker – hos en annen person og opplever og forholder seg til denne delen av seg selv som om det var en del av den andre. Begrepet har siden vært arbeidet mye med i kleiniansk tradisjon, og det har blitt et omdreiningspunkt for å forstå grunnleggende måter å kommunisere og dele ubearbejdede følelser og inntrykk på. Dette kan skje dels på en aggressiv (avmeiktig?), tvingende måte for å kontrollere eller skade objektet, med en påfølgende gjensidig opplevelse av ufrihet. Men det kan også ha en mer søkende, kommunikativ form som bærer på et håp om at den andre vil forstå. Hvis man som mottager av en annens projektive identifikasjoner er i stand til å romme, bearbejde og forstå det følelsesmessige innhold – f.eks. sinne, skam eller tilkortkommenhet – kan det i heldigste fall formidles tilbake i en form som gjør det mulig å leve med det. (Særlig Bion (1962) var sterkt medvirkende i å tilføre begrepet en intersubjektiv dimensjon.)

«Det maa ikke glemmes, at en Bog kun er en Bunke Papir med Tryk-svæerte paa, et ventende Nodesystem, indtil en Læser ved opladt at tage imod den og lukke den ind i sit Sind lader den opstaa som Musik, som Liv. Litteraturen er ikke blot en Flok Digtere, som skriver den. Endnu mere nødvendigt er Mennesker, som er villige til at leve med den og tage sig et Samlivs Forpligtelser paa. (...) At læse en Bog er dog egentlig en mærkelig sammensat Handling. Den rigtige Læser læser altid to Bøger paa een Gang, den ene den med Tryk-svæerte paa, den anden ham selv og hans eget Liv. Hvis han ikke har den Forestillingskraft, den medlevende Evne som faar ham til hele Tiden ubevidst at sammenholde de to Bøgers Tekster og lade dem lyse paa hinanden; hvis han ikke saa at sige læser med sit eget Liv, har Bogen kun et Handlingsforløb at meddele ham. [Kun tegn! Min anm.] (...) Den sande Læser er som et Menneske, der begiver sig ud paa en Rejse. Der findes farefulde Rejser, men han viger ikke tilbage for dem. Heller ikke har han altfor forudfattede Meninger om det Land, han vil gæste; netop derfor bliver alting Nyopdagelse. Han faar nye Sanser mens han læser. Han er ikke som Jyden, der paa Petersplassen i Rom udbryder: Næi, kom til Hobrow, min Far! Han er lutter Øjne, lutter Øren. Bagefter, naar han kommer hjem, kan han give sig til at bearbejde sine Indtryk, det vil sige vurdere Bogen kritisk, mens han rejser skænker han det fremmede Land den skønneste Gave der findes: et modtagende Sind. (...) Enhver som engang har været Barn, har en Stump af en Digter i sig, selv om det sommetider kan være mærkverdigt svært at faa Øje paa ham. Og enhver der engang har været Barn har Mulighed for at blive en fremragende Læser. Den gode Læser er medskabende. At forstaa et Digterværk kunstnerisk er at lade det opstaa inde i en selv, at genskabe det i sig ved Hjælp af sin Forestillingskraft. Den kunstneriske Forstaaelse er uadskilleligt forbundet med Evnen til at opleve.»

la Cours essay viser hvorfor Ricoeurs argumenter blir problematiske ikke bare i forhold til litteraturen, men også hva angår psykoterapi. En drøm er ikke bare en foreliggende tekst når den fortelles til et annet menneske, dette er å undersøke alt som foregår av liv mellom disse to idet drømmen formidles²⁶. Hva skapes av bilder og fornemmelser hos behandleren når pasienten

26 Freud (1992) skriver i 1912: «Han skal rette sit eget ubevidste som modtagende organ mod den syges ubevidste, indstille sig på den analyserede som telefonens højtaler («hørerør») er indstillet på mikrofonen («tragten»). Ligesom modtageren forvandler de af lydbølger igangsatte elektriske svingninger i ledningen til lydbølger igen, således er lægens ubevidste i stand til af de ham meddelte derivater fra det ubevidste at rekonstruere dette ubevidste, som har determineret den syges indfald.» Og i 1923 (Freud, 1923): «Experience soon showed that the attitude which the analytic physician could most advantageously adopt was to *surrender* [noten fortsætter næste side]

forteller om en drøm, og hvordan påvirker dette det som Thomas Ogden (1994) kaller *the analytic third*, et slags felles skapt intersubjektivt rom av fantasier og følelser?

Jeg vil be leseren å lese om igjen drømmen om låven og våningshuset. Prøv likeledes å undersøke hvilke bilder som farer gjennom sinnet ditt idet du leser. De fleste mennesker i Norden vil ha erfaring med låver, gårdsplasser og trivelige landsens hus. Hos meg blandet bildet av mine egne besteforeldres gård seg med hvordan jeg forestilte meg drømmens omgivelser. Et konkret minne trengte seg også på. En sen høstkveld, jeg kunne ha vært ti år, det er stor bursdagsfest for min bestemor, huset er fullt av slekt og venner. Jeg leker med søskenbarn på låven, etterhvert går vi ut på tunet. Det er stjerneklart, en flaggermus flyr over oss. Ingen har sett en slik før. Det er litt uhyggelig. Jeg går så inn i det varme, opplyste huset og oppdager til min store skuffelse at jeg kommer for sent til mors tale for bestemor.

Dette flyktige minnet pågikk vel kun i noen få sekunder og ble ikke fortalt til pasienten, det ville ha virket forstyrrende. Imidlertid påvirket det utvilsomt min måte å lytte på og stille spørsmål til pasientens assosiasjoner om sin mormors hus og skuffelsen ved ikke å komme inn. Slik kan vi med Ogden (1997) si at man snarere enn å tale *om sine private reveries*, lytter og taler *fra* dem. Ogden (1997, 2001) viser oss også hvordan måten slike minner, dagdrømmer, distraksjoner etc., farves emosjonelt på, påvirkes av det som foregår i den terapeutiske prosessen. Hos en annen pasient kunne det samme minnet ha spilt på andre toner, kanskje rivalisering eller flørtning med søskenbarna?

Kan vi lytte til drømmer eller andre av pasienters utsagn uten at våre egne erfaringer spiller med som en klangbunn? Nepe. Samtidig har vi jo med oss kulturens «sedimenteringer» av betydningene vi legger til figurer som djevler, flaggermus og hyggelige bestemødre. Deri har Ricoeur rett.

Men vil ikke dette personlige engasjementet og «meddiktningen» føre til en utillatelig subjektivitet? Nei, sier Ogden (2003) i en fersk artikkel, ikke nødvendigvis. Selv om terapeuten bruker sin egen forestillingsevne, sine egne minner og erfaringer, er den forståelsen av den emosjonelle realitet han søker sammen med sin pasient, egentlig uavhengig av hans person. Den er i en viss forstand universell, men på samme tid unik for nettopp denne pasienten. En annen terapeut ville sammen med denne pasienten ha sporet den emosjonelle realitet som drømmen rommer via andre veier, via andre minner og *reveries*. En emosjonell realitet som kanskje består i å lengte etter

himself to his own unconscious mental activity, in a state of *evenly suspended attention*, to avoid so far as possible reflection and the construction of conscious expectations, not to try to fix anything that he heard particularly in his memory, and by these means to *catch the drift of the patient's unconscious with his own unconscious.*» (min utheving.)

å komme inn til en morsfigur og til det kvinnelige, men føle seg utenfor og fremmed.

Jeg vil her vende litt tilbake til Solms' ønske om å bygge bro mellom hjernefysiologi og emosjonelle tilstander²⁷. I en annen artikkel (Stokkeland, 2004?) drøftet jeg hvordan denne drømmen synes å vise at det foreligger en situasjon i den psykiske realitet hvor en saboterende eller straffende instans hemmer en omsorgssøkende. Den tar her form av en liten djevil eller skygge. I andre drømmer syntes dette indre objektet, som vi også kan kalle det, å ta form av helt andre ting: Rulletrapper, en streng gammel kone, røykende tenåringer, prosjekttilskyttende gresshopper (!) osv. La oss si at vi med en langt finere funksjonell billeddiagnostikk enn det vi rår over i dag, var i stand til å fange inn disse figurene i bilder. Ville vi da ha bygget bro mellom drømmens meningsinnhold og «*the minutiae of molecular biology*»? Nei! Ikke uten å – for å parafrasere Hobson – ta tilflukt til vage og uvitenskapelige redskaper som metaforer og fortolkninger, eller hva som er enn verre, det relativistiske kravet om narrativ sannhet. I forhold til en undersøkelse på tegnets nivå ville Hobsons kritikk ha vært berettiget. Men når vi forsøker å forstå fenomener på det symbolske nivå blir redskaper som metaforer, narrativer og fortolkninger ikke uvitenskapelige eller noe vi tar vår tilflukt til. Det er derimot tale om fullt gyldige og nødvendige vitenskapelige metoder.

Jeg tror mange kan dele Solms' drøm om å bygge bro mellom nevrofysiologi og vår opplevelsesverden, f.eks. har mange psykoanalytikere grepet teorien om implisitt eller prosedural hukommelse (se f.eks. Pally, 2000) som en mulighet til bedre å forstå fenomener som overføring og gjentakelsestvang. Dette kan gi spennende muligheter i tilnærmingen mellom psykoanalyse og nevrovitenskaper. Men igjen står man i fare for å redusere sinnets kompleksitet, og vi må spørre i tråd med eksemplet som er anført ovenfor: Er det fyldestgjørende å forstå sinnet som utstrakt på denne måten? Jeg vil prøve å forklare nærmere hva jeg mener med det. De følgende linjer kan kanskje gjøre krav på en viss grad av originalitet.

Jeg vil begynne med et eksempel som musikkfilosofen Peder Chr. Kjer-schow (hos Kolstad og Aarnes, 1993) gir i et forsøk på å illustrere Bergsons begrep *la durée*, varigheten. Sæveruds lille stykke *Rondo amoroso* starter med elleve påfølgende like sekstendedelstoner, en ess, og følges av en fallende d og c. Vi holdes i en slags vedvarende spenning som delvis oppløses av den nedadgående bevegelse, samtidig som denne bevegelsen blir avgjørende for hvordan vi opplever de foregående elleve toner. Ja, i en viss forstand forandres fortiden med de fallende toner. Hadde de innledende esser fortsatt i det samme tempo *ad infinitum*, hadde vi i stedet for Sæveruds

27 Det bør nevnes at Solms i en artikkel om ubevisst fantasi (i Steiner, 2003) nettopp påpeker det prinsipielt umulige i å kartlegge det ubevisste.

skjønne melodi stått over for en monoton som ville vært nesten utholdelig. I stedet inngår de like²⁸ tonene i et dynamisk forløp som kan inngi en følelse av higen, lengsel eller vemod. Ja, er det ikke slik at vi allerede i innledningen, før de fallende toner, har en slags forventning om den påfølgende d og c, at forløpet ligger i kim helt i starten, at vi håper at det skal gå omtrent slik. Eksemplet illustrerer noe viktig om tid og rom som også arbeidet med å forstå drømmer reiser. De fleste drømmer oppleves å ha en utstrakthet i tid og rom, de har gjerne karakter av en kort fortelling med begynnelse og et sluttpoeng som – notabene – ikke kan forstås uavhengig av hverandre. Dette virker jo ganske tilforlatelig, men jeg vil hevde at det medfører at vi må trekke en konsekvens som på mange kan virke oppsiktsvekkende. Hvis sluttpoenget i drømmen så og si ligger ferdig i starten, må dét i oss som skaper drømmen allerede ha «tenkt» dette ut på forhånd. Om drømmen har en form for utstrakthet, er det slett ikke sikkert at drømmens essens, eller hva vi skal kalle det, foreligger i samme form. Freud (1900) sa at tydingen av drømmen er en kongevei til det ubevisste. Drømmen er altså ifølge ham ikke et innblikk i det ubevisste *per se*, men dens tyding peker dit. Den ovenfor angitte analyse indikerer at det meningsinnhold som drømmen formidler kan foreligge i en helt annen form i det ubevisste. De begrensningene som vår bevissthet pålegger oss hva gjelder å utforme mening i tid og rom – det er f.eks. kanskje noe begrenset hvor mange ulikeartede melodiske stemmer vi klarer å holde sammen og forholde oss til samtidig – trenger ikke gjøre seg gjeldende i det ubevisste. La meg prøve å illustrere det med et eksempel. Mens musikken utfoldes i tiden – vi ville ikke ha greid å oppfatte forløpet i en symfoni hvis absolutt alle notene ble spilt samtidig – er et maleri mer romlig. Likevel kan vi ikke se på alle detaljene i et stort bilde samtidig, si Brueghels *Dødens triumf*. Vi må la blikket hvile på ett sted om gangen. Våre symboldannende evner synes å låne elementer fra våre omgivelser for i f.eks. en drøm, et bilde eller en symfoni, å skape eller gi uttrykk for et meningsinnhold. Dette meningsinnholdet kan vi – med bakgrunn i argumentet om at drømmeren må ha planlagt slutten av drømmen på forhånd – tenke oss har en annen form i det ubevisste.

Dette knytter an til min kritikk mot forsøket på å sammenholde fenomener som overføring og gjentakelsestvang med teorier om f.eks. nevronale kretser og implisitt hukommelse. Meningsinnholdet i sinnet synes å være svært omskiftelig og komplekst. Sinnets hastighet setter krav til oss som vi kanskje ikke vil være i stand til å holde tritt med selv om vi var utstyrt med den aller fineste apparatur. I eksemplet ovenfor så vi hvordan en hemmende eller saboterende drømmefigur så ut til å innta stadig nye gestalter selv om det grunnleggende mønsteret eller scenariet gikk igjen. Med prosedural eller implisitt hukommelse tenker vi gjerne på innlærte motoriske programmer

28 De er jo i virkeligheten nettopp ikke like!

som f.eks. gange eller sykling. Kanskje er en bedre modell for det som kalles gjentakelsestvang hvordan enkelte malere, si en Munch, igjen og igjen vender tilbake til motiver som lengsel, begjær og sjalusi. Med stadig nye variasjoner over de samme tema synes de å ville lodde dybdene i en erfaring til fulle, kanskje for å forsones med den eller i håpet om at det skal gå bedre neste gang. Lengsel, begjær, sjalusi... Ofte er repetisjonstvangen en *Rondo amoroso*, en runddans av (ulykkelige) forelskelser.

3. Objektrelasjonsteori og følelser. Likheter og forskjeller mellom filosofen Taylor og psykoanalytikerne Klein, Bion og Meltzer

Vi skal her se litt på likheter og forskjeller mellom en filosofisk tilgang, slik den arter seg hos Taylor, og en psykoanalytisk, her representert ved Klein, Bion og Meltzer. Jeg vil forsøke å vise at det er klare, og tilsynelatende lite påaktede likheter mellom disse tradisjonene. Jeg tror også at forskjellene kan være interessante å grunne over.

Vi har sett hvordan Taylor viser oss at følelser ikke kan forstås isolert fra en situasjon, en hendelse, og måten subjektet tillegger mening og verdier til denne situasjonen på, hvordan den blir fortolket og artikulert. Det sies ofte at psykoanalysen mangler en god teori om følelser (se f.eks. Meltzer, 1984)²⁹. Jeg vil her hevde at objektrelasjonsteoriens implisitte teori om følelser tar høyde for Taylors poenger. Allerede ordet *objektrelasjonsteori* angir en tenkning der *forholdet* mellom personer gis en sentral plass³⁰. Hos Klein er følelser alltid knyttet til hvordan personen ubevisst tillegger mening til en situasjon mellom mennesker. Også i situasjoner hvor subjektet tilsynelatende er alene – fordi den indre verden alltid helt konkret er befolket! Klein (1975a, 1975b) viser også i sin tenkning om utvikling, samlet i begrepene om den paranoid-schizoide og depressive posisjon, hvordan menneskelig psykologi alltid innebærer verdivurderinger. Modning ses som en vei mot å kunne føle skyld og kjenne anger, ta ansvar for egne handlinger, ha omsorg for den andre, osv. – en moralsk streben. Dette er noe av bakgrunnen for at Meltzer (1978, 1984), kanskje noe provoserende, kaller

29 Meltzer (ibid.) hevder at i kleiniansk tenkning får følelser en helt sentral plass, i motsetning til hos Freud hvor de tenderer mot å ses som en slags epifenomener eller regelrett som sand i maskineriet: «Følelsene kan i denne modellen av sinnet (dvs. Kleins – min kom.) ikke lenger bli sett som en arkaisk manifestasjon av primitive kommunikasjonsprosesser: De må behandles som selve hjertet av det som har med mening å gjøre.» Og videre. «Bions arbeid plasserer følelsene i hjertet av meningen. (...) På et vis er følelsen meningen av erfaringen... (...) Mental helse består hovedsakelig i å kunne bevare dette området av lidenskapelige intime relasjoner, den estetiske siden ved erfaringen, av hvilke følelsen selv er meningen.» (Min overs.)

30 Bion (1962) skriver: «En emosjonell erfaring kan ikke tenkes isolert fra en relasjon.» (Min overs.)

Kleins modell for dels teologisk, dels geografisk. Vedrørende det teologiske vil barnet ubevisst forsøke å danne seg et slags livssyn, det fortolker sin livsverden. Utfra den geografiske dimensjon prøver barnet å orientere seg i sin verden, plassere følelser og handlinger der de hører hjemme eller er mulig å håndtere. Meltzer (ibid.) benevner videre Wilfred Bions (1897-1979) videreutvikling av Kleins psykologi for *epistemologisk*³¹. Hos Bion (1962, 1963, 1965, 1967, 1970) blir vår søken etter sammenhenger i livet, den veldige driften til å forstå og skape mening, et hovedtema; mennesket søker erkjennelse. Han kaller det K (det knytter an til ordet knowledge, men ikke som en enkel forkortelse). Han viser hvordan det å ta innover seg og fordøye det som møter oss ikke kan tas for gitt, at det fordrer at vi har ervervet oss denne evnen, det han kaller alfafunksjon (se f.eks. Stokkeland, 2003a) Og Meltzer (Meltzer og Williams, 1988) arbeider videre i denne tradisjonen når han vektlegger skjønnheten og det estetiske. Vi lever i en verden som gjør inntrykk på oss, en verden full av mening og skjønnhet, eller en fortærende mangel på dette, en uutslukkelig lengsel. Meltzer (1978, 1984) sporer denne utviklingen fra den tidlige Freud, hvor en mekanisk forståelse av psyken dominerer (eks. *Prosjektet* fra 1895), til en postkleiniansk tenkning der det menneskelige sinn huser en arena for uopphørlig meningsdannelse, *a theatre for the generation of meaning*. Hos Meltzer blir særlig drømmen en privilegert tilgang til dette stedet hvor mening skapes. Dette berører altså det han kaller den geografiske dimensjonen hos Klein og den indre verdens konkrete stofflighet, som vi dvelte ved i slutten av del 1. Men også mangel på mening eller forvirrede fortolkninger av livssammenhenger finner sted her³². Roger Money-Kyrle (1898-1980) (Money-Kyrle, 1978), som arbeidet i den samme tradisjonen, setter søkelyset på hvordan *misconceptions*, misforståelser, kan forvrengte opplevelsen av våre omgivelser. I en stadig pågående trafikk mellom den ytre verdens hendelser og denne indre verdens «meningsteater», vil disse misforståelsene – eller mis-fortolkningene, for å minne om båndet til Taylors filosofi – kunne medføre mye lidelse og svekkelse av livsmuligheter³³.

Vi har altså i postkleiniansk psykoanalyse en psykologi – så langt jeg kan se – som lik filosofen Taylor vektlegger at vi i den psykiske realitet fortolker, artikulere og legger mening til våre liv: En psykologi der følelser, situasjoner, medmennesker og våre tidligere erfaringer forstås og fortolkes som helheter.

31 Epistemologi betyr kunnskapslære.

32 Men selv mangelen på mening og forvirrede livsfortolkninger bærer bud om intense forsøk på å danne mening og sammenheng.

33 Her kan man også ane en parallell til den kognitive adferdsterapi teori om automatiske tanker, kognitive skjema, osv. (se f.eks. Young, 1990). Jeg tror Taylors filosofi kan egne seg som et godt rammeverk også for denne tradisjonen.

Hva med forskjeller mellom Taylor og postkleinianerne? Den mest åpnebare forskjellen er vel at psykoanalytikerne påpeker at denne meningsdannelsen ofte er *ubevisst* og at infantile deler av selvet er svært virksomme i den. Barnets måte å se og oppleve på lever videre i den voksne på godt og vondt. La oss se på noen viktige konsekvenser av dette.

Når Taylor, Heidegger, Gadamer, Ricoeur og de andre filosofene skriver om hermeneutikk og livsfortolkning, kan vi fort få tanker om en opphøyd aktivitet forbeholdt de få: Spesielt begavede tenkere eller kunstnere som gjennom sine frembringelser bibringer oss bilder og forståelsesformer vi andre kan tolke våre liv gjennom. Eller vi kan få tanker om førtiåringen som en dag meddeler sine omgivelser at han «*vil ta en liten pause, jeg trenger å tenke over saker og ting, reise bort for en tid og sortere litt...*» Dette er litt karikert, men poenget er at med fokus på en hovedsakelig *bevisst* og *verbal* meningsdannelse og livsfortolkning, kan det synes som dette er en virksomhet for de få, eller noe vanlige mennesker kan sette av tid til en gang i ny og ne, mellom alle dagligdagse gjøremål som krever vår oppmerksomhet. Det er således noe egentlig oppsiktsvekkende ved psykoanalysens insistering på at vi alle i vår ubevisste fantasi, og i drømmelivet, søker å være hermeneutikere, livsfortolkere, dramatikere, filmskapere – poeter. Særlig betagende synes jeg dette fremstilles i Meltzers mange beskrivelser av helt små barns meningsdannelse i lek, drøm og overføring. Les f.eks. om lille Claudia i *The Apprehension of Beauty* (Meltzer og Williams, 1988). Meltzer (ibid.) viser oss i sine fortolkninger hvordan denne multihandicappede piken i samspillet med en innfølende barneanalytiker berører mange av den store filosofis tema. Dette peker på en mulig avgjørende svakhet ved den filosofiske hermeneutikk, nemlig at den så ofte forholder seg til det ferdige produkt, som regel en tekst. I psykoterapi – som i livet selv – dannes fortellingen alltid underveis, og like så mye som det språklige står vi over for kroppslige nærvær, drømmebilder, vage gester, grove projeksjoner og et vell av psykisk realitet som kanskje ennå ikke er gitt en form, musikk som nesten er uhørbar og ennå unotert. Per-Einar Binder (2002), som har skrevet klokt om hermeneutikk og psykoanalyse, har skapt det fine uttrykket *den meningsbærende andre*. Et begrep som mer enn antyder hvordan mening i psykoterapien ofte oppstår gjennom samspillet mellom to mennesker, en mening Breuer og Freud (1895) begynte å oppspore da de spurte seg om de merkelige hysteriske symptomer kunne bære på betydning, om de kunne si oss noe.

Hva med det Taylor (1985a) kaller artikulasjon? Mange filosofer vektlegger ordenes betydning i artikulasjonen. Psykoanalysen foreslår at artikulasjonen for en stor del foregår ubevisst i et symbolspråk; som drøm eller ubevisst fantasi. Dette gjør det vanskelig å avgjøre hva som kommer først, følelsen eller fortolkningen. Hvordan vet vi at det følelsen «handler om» ikke allerede er gitt mening ubevisst, at vi har laget en fortelling i vår ubevisste fantasi som forandrer og påvirker kvaliteten av følelsen? Dette peker

også mot en problematisk side ved mange av de hermeneutiske tilganger, hvor det ofte blir et sterkt fokus på det språklige. Selv om Taylor (1985a) oftest snakker om språk, gjør han ved en anledning oppmerksom på at han med språk mener noe mer enn det verbale og viser til Ernst Cassirers³⁴ *symbolske former*, som inkluderer uttrykk som dans, musikk, maleri osv³⁵. Øverland overdriver dog etter mitt skjønn språkets rolle i denne prosessen. En ung mann som var mindre verbalt sterk, ville kanskje laget et annet uttrykk for det han hadde opplevd. Var han f.eks. håndverker ville kanskje møtet med pikens ynde sette kunstneriske spor etter seg i det han laget.

Solve et coagula – en modell av (en side ved) sinnet

Et av de bildene av sinnet som refleksjoner over drømmer skaper hos meg, er av noe både fast og flyktig; konfigurasjoner som uopphørlig oppløses og nydannes, men som har en tendens til å felles ut på noenlunde samme måte hver gang. For å illustrere en modell av sinnet jeg har kalt *Solve et coagula*, vil jeg bruke et eksempel fra musikken.

Det er noe forunderlig med musikken; den består av tegn som vi kan gjøre rede for i et matematisk system med høy grad av presisjon. Pythagoras (Sundberg, 1980) og hans elever klarte allerede på femhundretallet før Kristus å regne seg frem til de viktigste intervallene i vårt tonesystem og sammenlignet den grad av orden og harmoni de fant i musikkens verden, med den ytre verden, eller *kosmos*, som de kalte det: Et ordnet univers. Samtidig er musikken kanskje den kunstformen som lettest makter å sette det symbolske nivå i spill i oss, allerede de første tonene av et preludium av Chopin kan bringe oss ganske ut av fatning. Eller nettopp det motsatte; bevege oss til å hengi oss selv slik at vi kan oppdage noe nytt om vårt eget sinn.

Vi skal dvele kort ved musikk som tør være godt kjent for mange lesere, nemlig Bachs *Goldbergvariasjoner* og Beethovens *Diabellivariasjoner*. Dette er musikk som ble skrevet sent i livene til disse komponistene. For meg synes de to mesterverkene å romme en dyp hemmelighet og en forståelse av viktige sider av menneskesinnet. En forståelse vi kan nærme oss ved først å lytte nøye, og deretter stanse opp, kjenne etter og tenke over hva vi hører. Bach og Beethoven skrev også andre, sene mesterverk som ligger tett på variasjonsformen. Tenk bare på Bachs variasjoner over «*Von Himmel hoch da komm Ich hier*», hans *Ein Musikalisches Opfer* eller *Die*

34 Ernst Cassirer (1874-1945), tysk filosof som sammen med amerikanske Susanne Langer har vært en viktig inspirasjonskilde for Meltzer i tenkningen om tegn og symboler.

35 Jeg oppfordrer leseren til å gjøre det tankeeksperimentet å bytte ut *ord* og *sprog* i Øverlands tekst med symbolske former. Nærmer ikke Øverlands beskrivelse seg da det Bion (1962) kaller *alfa-funksjon*? Hanna Segal (1991) har pekt på ords evne til å være containere for våre opplevelser, idet vi klarer å formulere for oss selv hva vi har følt. Slik kan vi tåle livet og av og til til og med glede oss over det.

Kunst der Fuge. Også Beethovens sene sonater og kvartetter nærmer seg ofte variasjonsformer. Arne Nordheim (Daliot, 2001) hevder i et foredrag at Beethovens sene kvartetter ikke er variasjonsverk, men at han skaper en form for *metamorfoser*. Og ser vi nøyere på de originale tittelbladene til både *Goldbergvariasjonene* og *Diabellivariasjonene* bruker Bach og Beethoven begge betegnelsen *værenderungen!* Forandringer, metamorfoser! Den stakkars valsen til Diabelli er jo også ganske ugjenkjennelig allerede tidlig i verket. Er også sinnet slik: Stadig gjentatte – i det ubevisste en uoppørlig aktivitet – utkast over noen få tema som tenderer mot en likevekt, et ekvilibrium³⁶, og som gjennom modning inntar – langt om lenge – litt nye konfigurasjoner: *Solve et coagula*. Modellen knytter også an til et hovedtema i denne artikkelen, nemlig Taylors tese om at mennesket er et selvførtolkende vesen. Den indikerer at mennesket uoppørlig lager utkast til en fortolkning av hvem vi er og hvordan livet skal forstås. Disse fortolkingene blir så *konstituerende* for hvem vi blir. Jeg (Stokkeland, 2003 b) har tidligere lånt et uttrykk av Lars Thorgaard som berører noe av det samme: *Selvet skaper drømmen; drømmen skaper selvet*.

Selv om denne modellen kan synes å understreke sinnets flyktighet, noe nesten eterisk og ikke-håndfast, står den ikke i kontrast til en psykologi som anerkjenner betydningen av de partikulære og fysiske vilkår et liv springer ut av: Mors stemme og hårfarge, hennes huds mykhet og måten hun varsomt la deg til sengs på, din fars grove hender og ømme blick, nettopp denne svettelukten, denne måten å slurpe i seg kaffen på, talemålet i bygda du kom fra, jordsmonnet, værlaget, løpeturene ned til elva, måten snøen langs gatene gradvis ble skitnet til av trafikkosen, lukten av vått ulltøy utenfor klasserommet, det utstrakte øyeblikket idet det ringer til friminutt og korridorene fylles av tusen lyder – alt det stedege som er slik en uomgjengelig del av hver enkelts psyke, av hver enkelts psykiske realitet. Ja, for tenk igjen på jenta som i drømmen fra begynnelsen av artikkelen er på vei ut av låven, på vei over tunet i den stjerneklare natten, på vei inn til bestemors lune, lyse kjøkken. En drøm som blant annet synes å handle om abstraktene lengsel etter tilhørighet og bekreftelse, og om frykt for avvisning og utestengelse. Her blandes det stedege med de universelle livstema, det konkrete med det abstrakte, jord med himmel.

Menneskesinnet er sannsynligvis så komplekst at vi trenger mange modeller for å gripe dets ulike fasetter, modeller som både gir rom for tegn- og symbolnivåer.

36 Betty Joseph (1989): *Psychic Equilibrium and Psychic Change*.

ANERKJENNELSE

Takk til Lars Thorgaard for engasjert og klok veiledning. Takk til Arne Johan Vetlesen for synspunkter fra et filosofisk ståsted. Takk til Gro Lauvland for å ha gjort meg oppmerksom på Taylors filosofi. Takk til kolleger ved SiR for hjelp på forskjellig vis: Eivind Haga, Marthe Horneland, Lilian Stokkeland, Lars Tjemsland. Og takk til Meltzergruppen i Stavanger for et unikt læringsmiljø: Grete Tangen Andersen, Morten Andersen, Trond Holm, Randi Ronold, Astrid Sørbø og Eirik Tjessem.

LITTERATUR

- BINDER, P.-E. (2002) *Individet og den meningsbærende andre*. Oslo: Unipub forlag.
- BION, W.R. (1962) *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. (1967, svensk utgave 1993) *Vid närmare eftertanke (Second thoughts)* Malmö: Natur och Kultur.
- BION, W.R. (1970) *Attention and Interpretation*. London: Maresfield Reprints.
- BOLLAS, C. (1992) *Being a Character*. New York: Hill and Wang.
- BUBER, M. (1923, no. utgave 1992) *Jeg og du*. Oslo: J.W.Cappelens forlag AS.
- BUBER, M. (1932, sv. utgave 1993) *Dialogens Väsen*. Ludvika: Dualis.
- BUBER, M. (1953, sv. utgave 1990) *Det mellanmänskliga*. Ludvika: Dualis.
- DALIOT, Y. (2001) *Klingende ord. Samtaler med Arne Nordheim*. Oslo: Aschehoug.
- DALSGAARD, M. (2002) *Lad os blive som solen. Den russiske sølvalder 1890-1917*. København: Gyldendal.
- FOSSLAND, J. & GRIMEN, H. (2001) *Selvforståelse og frihet. Introduksjon til Charles Taylor*. Oslo: Universitetsforlaget.
- FREUD, S. (1900, norsk utgave 1969) *Drømmetydning*. Oslo: Cappelen.
- FREUD, S. (1905) *Three Essays on Sexuality*. i SE 7.
- FREUD, S. (1923) *Two Encyclopedia articles*. i SE 18.
- FREUD, S. (1992) *Afhandlinger om behandlingsteknik*. København: Hans Reitzel.
- GABBARD, G. (1995) *Countertransference: The Emerging Common Ground*. Int. J. Psycho-Anal. (1995) 76. 475- 485.
- GADAMER, H.-G. (1960, da. utg. 2004) *Sandhed og metode*. Århus: Systime academic.
- GRUBRICH-SIMITIS, I. (2000) *Metamorphoses of The Interpretation of Dreams*. International Journal of Psychoanalysis. 81, 1155-1183.
- HEIDEGGER, M. (1927, svensk utgave 1981) *Varat och tiden*. Göteborg: Daidalos.
- HEIDEGGER, M. (1973) *Oikos og techne*. Oslo: Johan Grundt Tanums Forlag.
- HOBSON, J.A. (1999) *The New Neuropsychology of Sleep: Implications for Psychoanalysis*. Neuro-Psychoanalysis, Volume 1, 1999, Number 2.
- HOFFMEYER, J. (1993) *En snegl på vejen*. København: Munksgaard/Rosinante.
- JOSEPH, B. (1989) *Psychic Equilibrium and Psychic Change*. London: Routledge.
- KAPLAN-SOLMS, K. & SOLMS, M. (2000) *Clinical studies in Neuro-Psychoanalysis*. London: Karnacbooks.
- KARTERUD, S. (1995) *Fra narssisme til selvpsykologi. En innføring i Heinz Kohuts forfatterskap*. Oslo: Gyldendal.
- KARTERUD, S. & MONSEN, J. (red.) (1997) *Selvpsykologi. Utviklingen etter Kohut*. Oslo: Gyldendal.
- KLEIN, M. (1946) *Notes on Some Schizoid Mechanisms*. i Klein, 1975 b.

- KLEIN, M. (1975a) *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945*. London: *Vintage*.
- KLEIN, M. (1975b) *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*. London: *Vintage*.
- KOLSTAD, H. & AARNES, A. (1993) *Den skapende varighet. En essaysamling om Henri Bergson*. Oslo: *Aschehoug*.
- LA COUR, P. (1959) *Solhøjde*. København: *Gyldendal*.
- LANGER, S. (1942) *Philosophy in a New Key*. Cambridge: *Harvard*.
- LEVINAS, E. (1948, svensk utgave 1992) *Tiden och den andre*. Stocholm/Stehag: *Brutus Östlings Bokförlag*.
- MERLEAU-PONTY, M. (1994) *Kroppens fænomenologi*. Frederiksberg: DET lille FORLAG.
- MELTZER, D. (1978) *The Kleinian Development*. Perthshire: *Clunie Press*.
- MELTZER, D. (1984) *Dream-Life*. Perthshire: *Clunie Press*.
- MELTZER, D. (1992) *The Claustrium*. Perthshire: *Clunie Press*.
- MELTZER, D. (1997) *Concerning Signs and Symbols*. *British Journal of Psychotherapy* 14 (2), 1997, 175-181.
- MELTZER, D. & WILLIAMS, M.H. (1988) *The Apprehension of Beauty*. Perthshire: *Clunie Press*.
- MONEY-KYRLE, R. (1968) *Cognitive Development, i The Collected Papers of Roger Money-Kyrle*. (1978) Perthshire: *Clunie Press*.
- MOUNIER, E. (1950, da. utgave 1952) *Personalismen*. København: *Det Danske Forlag*.
- NYENG, F. (2000) *Det autentiske mennesket – med Charles Taylors blikk på menneskevitenskap og moral*. Bergen: *Fagbokforlaget*.
- OGDEN, T. (1986) *The Matrix of the Mind*. Northvale: *Jason Aronson*.
- OGDEN, T. (1994) *Subjects of Analysis*. Northvale: *Jason Aronson*.
- OGDEN, T. (1997) *Reverie and Interpretation*. Northvale: *Jason Aronson*.
- OGDEN, T. (2001) *Conversations at the Frontier of Dreaming*. Northvale: *Jason Aronson*.
- OGDEN, T. (2003) *What's true and whose idea was it?* *Int J Psychoanal* 2003; 84: 593-606.
- PALLY, R. (2000) *The Mind-Brain Relationship*. London & New York: *Karnac*.
- PANKSEPP, J. (1998) *Affective Neuroscience*. New York/Oxford: *Oxford University Press*.
- RILKE, R.M. (1980) *The selected Poetry of Rainer Maria Rilke*. New York: *Picador*.
- RILKE, R.M. (1998) *Udsat på hjertets bjerge*. København: *Gyldendal*.
- SEGAL, H. (1991) *Dream, Phantasy and Art*. London: *Routledge*.
- SKJERVHEIM, H. (1976) *Deltakar og tilskodar og andre essays*. Oslo: *Johan Grundt Tanums Forlag*.
- STEINER, R. (1995) *Hermeneutics or Hermes-mess?* *Int.J. Psycho-Anal.* (1995) 76, 435-445.
- STEINER, R. (2003) *Unconscious Phantasy*. London: *Karnac*.
- STOKKELAND, J.M. (2003a) *Drømmen som metaforens arnested, del 1*. *Matrix* 2003; 1, s. 55-90.
- STOKKELAND, J.M. (2003b) *Drømmen som metaforens arnested, del 2*. *Matrix* 2003; 2, s. 115-147.
- STOKKELAND, J.M. (2004?) *Jeg hadde slik en underlig drøm i natt... Innsendt til vurdering for publisering*.
- SUNDBERG, O.C. (1980) *Pythagoras og de tonende tall*. Oslo: *Tanum-Norli*.
- TAYLOR, C. (1977) *Self-interpreting animals*, i Taylor, 1985a..
- TAYLOR, C. (1985a) *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: *Cambridge University Press*.

- TAYLOR, C. (1985 b) *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (1989) *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (1995) *Philosophical Arguments*. Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (1998) *Autentisitetens etikk*. Oslo: Cappelen.
- THORGAARD, L. (1998) *Psykoterapeutens utvikling gjennom modoverføring*. Psyke & Logos, 19, 121-137.
- YOUNG, J. (1990) *Cognitive therapy for personality disorders: A schema focused approach*. Sarasota: Professional Resource Press.
- VETLESEN, A.J. & STÄNICKE, E. (1999) *Fra hermeneutikk til psykoanalyse*. Oslo: Gyldendal.
- WINNICOTT, D.W. (1965) *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison: IUP.
- ØVERLAND, A. (1948) *Hvor ofte skal vi skifte sprog?* Oslo: H. Aschehoug & Co.