

Ego og nafs

En komparativ analyse av Freuds teori om psykens struktur og islamske sjelsbegreper

Osamah Rajpoot



Veileder: Professor Oddbjørn Leirvik

Mastergradsoppgave i religion og samfunn

Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2014

© Forfatter

År 2014

Tittel: Ego og nafs

Forfatter: Osamah Rajpoot

<https://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Forord

Denne masteroppgaven har hatt en lang tilblivelsesprosess. Både teori, innhold, tema og valg av tekster har gjennomgått mange revisjoner, om enn ikke alt i papirform, så i hvert fall utallige ganger i mitt hode.

Oppgaven har vært en personlig eksistensiell reise i en søken etter menneskets «indre»; hva er et menneske og hva er dets essens? Dette er spørsmål som for meg søker etter en dyptgående identitetsforankring i en ellers omskiftelig verden med dens sprikende ideologiske/religiøse og kulturelle uttrykksformer.

Det har vært ytterst spennende å grave seg ned i kildematerialet som er utgangspunktet for oppgaven. Det har betydd en nærlesning av Freuds verker, og en dypere forståelse av psykoanalysen som en helhetlig teori for det menneskelige sinn. Ikke minst har det vært like spennende å sammenlikne dette med islamsk litteratur og forståelsen av menneskets indre sjelsliv.

Jeg ønsker å takke min veileder, Oddbjørn Leirvik, for en eksepsjonell sympati og tålmodighet under hele dette arbeidet. Jeg har hele tiden følt meg betrygget av hans støtte og motivasjon til å fortsette, i noe som viste seg å være et svært krevende prosjekt. Hans tro på dette prosjektet har derfor vært en stor psykisk og følelsesmessig støtte. Ikke minst har det betydd mye at han hele tiden har vært tilgjengelig for mine spørsmål, enten i form av utallige e-poster, eller personlig veiledning. At en så profilert forsker og professor som Oddbjørn, med sitt store mangfold av arbeidsoppgaver, har vist en slik vedvarende interesse, kan jeg ikke gjøre annet enn å føle en dyptfølende takknemlighet overfor.

En stor takk ønsker jeg også å rette til psykiater og psykoanalytiker Svein Haugsgjerd, som jeg kom i kontakt med gjennom min veileder. Han er et svært sympatisk menneske som umiddelbart viste en stor interesse for prosjektet. Til tross for sin tunge psykologiske fagbakgrunn og ekspertise, møtte han meg med en helt spesiell og usedvanlig faglig ydmykhet. Hans støtte, veiledning og det at han hele tiden har vært tilgjengelig, har betydd svært mye.

En spesiell takk går også til Hamzah Rajpoot for grundig gjennomlesning av manuskriptet og konstruktive kritiske merknader. Likeså går en takk til Ayyad Ahmad Zartasht Khan for konstruktive kommentarer. Jeg ønsker også å takke Frédéric Larsen for en stadig påminnelse

om å bli ferdig. En stor takk er jeg skyldig min far og mor, min svigerfamilie og alle de jeg har rådført meg med i oppgavens løp.

Til slutt vil jeg takke min kjære kone, Hibbi, for hennes klokkeklare tro på meg. Hennes varme og kjærighet har betydd, og betyr svært mye, ikke minst i den siste meget hektiske skriveperioden. Dette har innebåret et nærmest aleneansvar for vår nydelige sønn, noe jeg er henne evig takknemlig for.

Osamah Rajpoot

Oslo, juli 2014

Sammendrag

Ved å ta utgangspunkt i en komparativ analyse av Freuds syn på psyken og synet på *nafs* (sjelen) hos to islamske tenkere, søker denne oppgaven å undersøke hvorvidt det eksisterer en likhet mellom disse to begrepene. Den komparative analysen, som består av en deskriptiv tilnærming, argumenterer for hvorfor en slik sammenligning er plausibel.

I dette henseendet tar oppgaven for seg en redegjørelse av Freuds syn på psyken. Her viser jeg til hans teoretiske utvikling, i det som kulminerer i psykens strukturelle inndeling, bestående av et *id*, *ego* og *superego*. Deretter tar oppgaven hovedsakelig for seg hvordan det islamske begrepet *nafs*, som vanligvis oversettes med sjelen, fremstilles hos de to islamske tenkerne Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmad. Utgangspunktet for disse fremstillingene er Qur'anens tre sjelsbegreper; *al-nafs la-ammara bi-l-su*, *al-nafs al-lawwama* og *al-nafs al-mutma'inna*.

Disse redegjørelsene av begrepene psyken og *nafs*, har til hensikt å etablere grunnlaget for den komparative analysen. Hypotesen som ligger til grunn for analysen er hvorvidt disse ulike fremstillingene omtaler de samme prosesser i mennesket.

Freud søkte gjennom psykoanalysen å forstå psykens mekanismer og virkemåter. Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmad søkte gjennom islamske teologiske tekster å belyse sjelens attributter og aspekter. Gjennom å se på sentrale aspekter ved disse ulike beskrivelsene forsøker jeg i denne oppgaven å underbygge min påstand om en mulig likhet mellom psyken og *nafs*, forstått i lys av Freud, Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmad.

Et illustrerende eksempel på en slik sammenheng mellom Freuds syn på psyken og sjelens beskrivelse i den islamske tradisjonen kan vi se i fenomenet *dårlig samvittighet*; hvordan dette påvirker oss kan både forklares psykologisk, så vel som sjelelig. I Freuds terminologi forklares det som et motsetningsfullt forhold mellom to av psykens instanser, nemlig *id* og *superego*, som oppleves av egoet. I følge Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmad forklares *dårlig samvittighet* med sjelens oppfattelse av en umoralsk handling, som det så føler en forferdelse over. Det er først på det sjelelige stadiet *al-nafs al-lawwama* at sjelen bevisstgjøres skillet mellom det gode og det dårlige.

Hvorvidt det eksisterer likheter mellom psyken og *nafs*, slik disse begrepene presenteres i oppgaven, skal på ingen måte begrunnes vitenskapsteoretisk, men forsøksvis gjennom en *deskriptiv komparativ analyse*.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning og problemstilling	1
1.1	Oppsummering	2
2	Oppgavens teoretiske grunnlag, perspektiver og metode.....	3
2.1	Teoretisk grunnlag	3
2.2	Teoretiske perspektiver.....	4
2.3	Metode	5
2.3.1	Sammenligningsmetoden	7
3	Supplerende litteratur; en kort redegjørelse av begrepet <i>selvet</i>	10
3.1	En kort idéhistorisk oversikt over <i>selvet</i> , i lys av den moderne identitet; Charles Taylor og <i>Sources of the Self</i>	10
3.1.1	Noen andre idéhistoriske perspektiver på selvet	14
3.2	Noen filosofiske refleksjoner rundt begrepet <i>identitet</i> ; Brian Garrett og <i>Personal Identity and Self-Consciousness</i>	22
3.2.1	Oppsummering	24
3.3	Ulike perspektiver på selvet; <i>Self and Identity. Fundamental Issues</i>	26
3.3.1	Kort introduksjon	26
3.3.2	Dan P. Mcadams and <i>The Case for Unity in the (Post) Modern Self</i>	26
3.3.3	Oppsummering	29
4	Freuds teori om psyken	30
4.1	En kort innledende sammenfatning av Freuds syn på psyken.....	30
4.2	Freud og psyken.....	31
4.2.1	<i>Project For A Scientific Psychology</i>	32
4.2.2	<i>The psychology of the dream-processes</i>	35
4.2.3	<i>On Narcissism</i>	43
4.2.4	<i>Papers on Metapsychology</i>	44
4.2.5	<i>The Ego and the Id</i>	52
4.3	En enhetlig teori om psyken?	58
5	Nafs - En analyse av de islamske sjelsbegrepene	62
5.1	Innledning	62
5.2	Al-Ghazali og synet på nafs.....	64
5.2.1	Tenkeren Al-Ghazali	64

5.2.2	Bok 22; <i>Disciplining the soul</i>	66
5.2.3	Bok 23; <i>Breaking the two desires</i>	72
5.3	Mirza Ghulam Ahmads syn på nafs	75
5.3.1	Tenkeren Mirza Ghulam Ahmad.....	75
5.3.2	<i>The philosophy of the teachings of Islam</i>	75
6	Komparativ sammenligning og analyse	81
6.1	En avklaring i forhold til oppgavens mål	81
6.2	Tolkning og utlegning av de to fremstillingene i en komparativ analyse	81
6.2.1	Innsikt i ens «indre»; «Den psykoanalytisk metode» versus «ransakelsen av ens hjerte»	82
6.2.2	Psyken og nafs.....	83
7	Et kritisk blikk på oversettelsen av Freuds verker; Bruno Bettelheims kritikk av Standard Edition	97
7.1	Er psyken det samme som sjelen?	97
7.2	Freud og menneskets sjel.....	98
7.3	Noen eksempler på feilaktige oversettelser	99
7.4	Relevansen av Bettelheims kritikk for oppgavens problemstilling	101
8	Konklusjon	103
8.1	Sentrale funn.....	103
8.2	Kort om valg av tenkere og tekster.....	104
8.3	Videre forskning og noen personlige betraktninger	105
9	Litteraturliste	106

1 Innledning og problemstilling

Denne oppgaven er todelt; dens *mål* er å forsøke å etablere et sammenligningsgrunnlag mellom det jeg oppfatter som to tilsynelatende ulike forståelser (psyken og nafs) av menneskets “vesen”. Dette forsøkes her å presenteres gjennom Sigmund Freuds teori om den menneskelige psyke og synet på den menneskelige sjel, *nafs*, slik dette kommer til uttrykk hos de islamske tenkerne Abu Hamid Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmad. Dette søkes å gjøres gjennom en selvstendig og inngående fremstilling av henholdsvis psyken og nafs. Dens *problemstilling* er å argumentere for hvorvidt en slik komparasjon er plausibel.

Et mulig problematisk aspekt her er oppgavens ulike tekstgrunnlag, altså religiøse og psykoanalytiske tekster. Samtidig er en del av det islamske tekstmaterialet skrevet i en annen tid (tidlig middelalder). Noe av dette søkes løst ved å ta i bruk en deskriptiv analyse av selve tekstene, slik jeg presenterer de i oppgaven. Formålet i den komparative analysen er ikke å fastslå absolutte begrepsmessige likheter. Det jeg derimot søker å undersøke er hvorvidt det man i islamsk terminologi kaller for nafs, *sjelen*, har fellestrekk med den betegnelsen som man i en psykologisk (Freud) forstand omtaler som sinnet eller det mentale/psykiske.

Et spørsmål jeg ønsker å se nærmere på er i hvilken grad de ulike måtene å omtale menneskets natur på (sjel/psyke) kun skyldes språklige (begrepsmessige) forskjeller, og at de egentlig omtaler de samme «fenomener», hvor da sjelen hypotetisk tilsvarende psyken. En undersøkelse av sjelens og psykens *mekanismer* og *virkemåter* blir av den grunn sentrale her.

Den generelle forståelsen som ligger til grunn for hvordan jeg oppfatter disse begrepene, og slik jeg kommer til å bruke dem i oppgaven, er at dette er noe som på en eller annen måte betegner menneskets «indre», i oppgaven forstått ut fra intrapsykiske og/eller sjelelige strukturer.

For bedre å kunne plassere min komparative analyse i en bredere sammenheng, vil jeg redegjøre for en kort idéhistorisk gjennomgang av ulike syn og perspektiver på *selvet*. Meningen med dette er å få inn flere perspektiver på menneskets «vesen». Ved å trekke paralleller mellom disse perspektivene og oppgavens to fremstillinger, psyken og nafs, ønsker jeg å bedre få frem den implisitte hypotesen bak oppgavens komparative analyse; nemlig at

det til tross for et bredt spekter av filosofiske, sekulære og religiøse syn på mennesket, er mulig å finne likheter mellom disse. Men strengt tatt så foretar denne oppgaven kun en reell sammenligning av to slike syn; et psykologisk og et religiøst syn.

1.1 Oppsummering

Oppsummert vil jeg i denne oppgaven belyse forskjellige aspekter ved nafs og psyken, med islamsk litteratur og Freuds psykoanalytiske teorier som teoretisk grunnlag. Hva består menneskets innerste “vesen” av, i henhold til disse to tilnærmingene? Forstås de ulikt gjennom begrepene psyke og nafs? Består menneskets vesen, sett gjennom Freud og to islamske tenkere, av ulike intrapsykiske eller sjelelige strukturer, eller er det likheter her? Dette vil forsøkes å besvares gjennom en komparativ analyse.

2 Oppgavens teoretiske grunnlag, perspektiver og metode

2.1 Teoretisk grunnlag

Som nevnt er oppgavens teoretiske utgangspunkt todelt. Den første består av en utlegning av de tre sjelstilstandene som beskrives i Qur'anen, slik disse har blitt tolket i islamsk tradisjon, gjennom Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmad. De islamske sjelsbegrepene¹ er; *al-nafs la-ammara bi-l-su* (forstått som den naturlige tilstand eller den sjel som oppfordrer til det onde), *al-nafs al-lawwama* (forstått som den selvanklagende sjel) og *al-nafs al-mutma'inna* (forstått som den sjel som har funnet fred). Den andre består av Freuds syn på psyken, som etter en lang utvikling, kulminerer i den strukturelle tredelingen av psyken i et *id* (forstått som instinktenes mentale representanter i psyken²), *ego* (selvet³) og *superego* (samvittigheten⁴, det moralske selvet).

Dette danner to deler i oppgavens første del. Her vil jeg ta utgangspunkt i relevant litteratur og presentere hver del så grundig som mulig, hver for seg.

Den andre delen av oppgaven vil forsøke å se på likheter og forskjeller i disse to fremstillingene av henholdsvis psyken og nafs. Her vil jeg også gå utførlig til verks, hvor formålet hele tiden vil være se på fremstillingene av psyken og nafs i et større helhetlig perspektiv. Med tanke på at oppgaven har en komparativ og analytisk tilnærming, så vil sammenligningsgrunnlaget for disse to ulike fremstillingene ha en avgjørende plass i oppgaven. Hvorvidt menneskets vesen består av en sjel eller en psykisk kjerne er de to verktøyene som danner basisen for dette sammenligningsgrunnlaget, i henhold til oppgavens mål.

I forlengelsen av denne problemstillingen, hvorvidt en sammenligning av psyken og nafs er

¹Oddbjørn Leirvik. *islamsk etikk – Ei Idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, 2002, 1-2 og 12. Mirza Ghulam Ahmad transskriberer disse samme tre sjelsbegrepene på en litt annerledes måte.

² Leirvik 2002: 50.

³ Leirvik 2002: 59.

⁴ Leirvik 2002: 63.

mulig, vil jeg også ta med en kort problematisering av viktige begreper i Freuds teori om psyken. Dette er ikke en kritikk av Freuds verker, men en språklig problematisering av de begreper som brukes i den engelske oversettelsen av hans verker *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*⁵. Det er dette jeg bruker som Freuds primærkilder. Denne kritikken tar utgangspunkt i Bruno Bettelheims bok, *Freud and Man's Soul: An Important Re-Interpretation of Freudian Theory*. Forfatterens hovedkritikk går ut på at Standard Edition presenterer Freuds teori om psyken gjennom et medisinsk perspektiv. Et eksempel på dette er der hvor oversettelsesverket bruker “*the psychical apparatus*” som en samlebetegnelse på psyken, så mener Bettelheim at Freud i virkeligheten snakket om menneskets *sjel*, men dog i en ikke-religiøs forstand. I den komparative analysen vil det komme frem hvorfor jeg mener denne kritikken er relevant.

Som et supplement til min redegjørelse og sammenligning av psyken og nafs, vil jeg også ta med en kort redegjørelse av begrepet «selvet», slik dette fremkommer hos filosofen Charles Taylor i hans bok *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Her vil jeg også ta med noen få eksempler på noen av de tenkere Taylor henviser til. Relevansen av dette må sees i sammenheng med det komparative aspekt som ligger til grunn for oppgavens sammenligningsdel. Her vil jeg peke på mulige likheter på noe som vedrører aspekter ved menneskets «vesen». Taylor kaller dette for «selvet», og dette kan tentativt stå som en felles betegnelse på noe som gis ulike navn, jamfør psyke og nafs. Men det er på ingen måte meningen å etablere et felles begrepsgrunnlag her, formålet er heller å vise til et mangfold av ulike perspektiver på det som oppfattes som aspekter ved menneskets «vesen».

2.2 Teoretiske perspektiver

I oppgaven vil jeg bruke psykoanalytiske, religiøse og idéhistoriske tekster, samt analyser og sammenligninger av disse. Hovedsakelig vil jeg bruke en komparativ tekstanalytisk metode, men ikke direkte i en hermeneutisk forstand. Min innfallsvinkel er å presentere et spekter av tekster, innenfor to hovedbolker, for så å foreta en analytisk sammenligning av disse to bolkene, jamfør en islamsk og freudiansk forståelse av henholdsvis sjelen og psyken.

⁵ Sigmund Freud. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

Metodisk er komparasjonen like viktig som den analytiske. Det metodiske rammeverket vil være en analytisk tilnærming, hvor tekstene og mine utlegninger vil spille en vesentlig rolle. I en hermeneutisk metodikk, hvor det sentrale er å utlegge eller å forklare de ulike tekstene, samt ens opplevelse eller hvordan en oppfatter disse, vil ikke være det sentrale i min utlegning av psyken og nafs. Dette vil være mer relevant i den delen av oppgaven som skal ta for seg sammenligningsgrunnlaget, men dog med det forbehold at jeg ikke søker å undersøke en teksts mening eller innerste vesen som sådan. Derimot tilnærmer jeg meg tekstene hovedsakelig deskriptivt, slik de fremstår, og hvor det er min subjektive tolkning av disse i en mulig sammenligning, som ligger nærmere den hermeneutiske metodikk. Det er her jeg skal vise til disse ulike tekstene og forsøke å belyse eller trekke frem det jeg mener er de mest relevante aspekter. På denne måten viser jeg til hvordan to islamske tenkere og Freud har formulert seg i tekstene, men slik jeg legger de frem vil på en indirekte måte være min forståelse av disse samme tekstene.

Med de teoretiske perspektivene vil jeg forsøke å skape en mest mulig bred innfallsvinkel og behandling av temaet, for så å kunne gi et bedre grunnlag for oppgavens komparasjon. Ved for eksempel å belyse konseptet om *selvet* fra en idéhistorisk vinkel så vil det forhåpentligvis kunne nyansere fremstillingene av begrepene *psyke* og *nafs*. Noe av det kanskje viktigste teoretiske metodeverktøyet mitt kommer da altså til å være komparativ tekstanalyse og hermeneutikk, altså både en indirekte gjengivelse og en analyse av disse gjengivelsene. Til slutt vil jeg også ta med relevant forskningslitteratur som forklarer de ulike metodene jeg bruker.

2.3 Metode

Her ønsker jeg å redegjøre for det metodiske aspektet ved min sammenligning av psyken og nafs. Som nevnt er ikke formålet å tone ned eller å se bort fra de forskjeller som måtte eksistere mellom de freudianske og islamske fremstillingene. Det er ikke mitt formål å etablere eller å undersøke hvorvidt det uomtvistelig kan sies å eksistere en likhet i de to respektive fremstillingene hva gjelder deres objekt; nemlig beskrivelsen og fremstillingen av

menneskets ikke-fysiske attributter og egenskaper. I forlengelsen av dette har jeg dermed heller ikke et reduksjonistisk eller psykologiserende perspektiv⁶.

Men for at jeg skal kunne sammenligne de to respektive fremstillingene, så må jeg også etablere et metodisk grunnlag som gjør dette mulig. Dette kan muligens gjøres ved å ta utgangspunkt i fenomenologisk metodelitteratur, hvor nettopp en slik «samkjøring» muligjgjøres. Dette kan vi se av følgende, hvor det «...logiske subjektet er kvalitativ identisk i alle mennesker, og fungerer på samme måte hos alle, slik at det er mulighet for at vi skal kunne forstå hverandre»⁷. Dette synes å passe godt med min komparative analyse, hvor nettopp psyken og nafs ses på som to mulige beskrivelser av noe som i utgangspunktet er fellesmenneskelige fenomener. I tillegg passer det godt med mine nyanseringer i form av den korte inkluderingen av «selvets idéhistorie», (Taylor). Igjen så presiserer jeg at mitt formål ikke er å vise til absolutte likheter, men å argumentere for *mulighetene* av visse likheter.

En annen utfordring med sammenligningsanalysen er de språklige forskjellene. Kan for eksempel begrepet *ego* sammenlignes med *al-nafs al-lawwama*? Det jeg intenderer med oppgaven er å belyse de eventuelle likhetene i de respektive beskrivelsene. Men kan jeg i så måte se bort fra språklige forskjeller? Hvis det er slik at det i de begge fremstillingene søkes å beskrive hva menneskets «indre» består av, for eksempel fenomener som selvbevissthet, refleksjon og struktur, så søker jeg i min sammenligning å se på likheter i disse ulike beskrivelsene som gis, i det vi kan se på som «vitenskapelige» (psykoanalytiske) og religiøse betingede språk. I begge fremstillingene søkes det å klargjøre visse «mentale», «psykiske» og «sjelelige» fenomener i mennesket. Gitt gyldigheten i dette, så kan man sammenligne disse forskjellige *beskrivelsene*, til tross for at det brukes ulike *begreper*. Spørsmålet er således hvorvidt jeg i oppgaven klarer å etablere et slikt plausibelt deskriptivt *sammenligningsgrunnlag*.

Ut fra de overnevnte betraktninger vil jeg i sammenligningsanalysen legge til grunn en behandling av det som ellers kan oppfattes som ulike *begreper*, jamfør psyke og nafs. Spørsmålet om jeg metodisk skal plassere oppgaven under en begrepsanalyse eller ut fra et fenomenologisk perspektiv, er således et naturlig spørsmål. Vi kan først se på noen definisjoner, før jeg forsøker å begrunne min metodiske innfallsvinkel. Store Norske Leksikon definerer begrepsanalyse slik; «Begrepsanalyse, det systematiske forsøk på å klargjøre eller

⁶ António Barbosa da Silva og Katrine Ore. *Hva er Religionsfenomenologi?: En kritisk analyse av religionsstudiet*. Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 1996, 4

⁷ da Silva 1996: 26

analysere begreper (f.eks. «ungkar») ved å angi begrepets viktigste kjennetegn»⁸. Angående «begrep», finner vi denne definisjonen:

Begrep, er, i betydningen allmenbegrep, en bestemmelse (egenskap, trekk, kjennetegn) eller et kompleks av bestemmelser som karakteriserer eller avgrensner, altså *definerer*, en klasse av ting. Eks.: «trekant», «menneske», «printall»⁹.

Angående «fenomenologi», kan vi lese denne formuleringen:

fenomenologien er da den filosofiske grunnvitenskap som ikke bare vil oppholde seg ved tingene som fenomener, men vil trenge inn til deres [vesen](#) eller betydning. Dette skal oppnås ved en nærmest [intuitiv](#) skuen av eget bevissthetsinnhold¹⁰.

Jeg oppfatter mitt metodiske verktøy i sammenligningsanalysen muligens for å være en mellomting av begrepsanalyse og fenomenologi. Slik disse begrepene defineres over søker jeg i min fremstilling av psyken og nafs å peke på disses trekk eller egenskaper. Videre søker jeg også å forstå hva det psykiske og sjelelige er, særlig i min sammenligning, hvor det nettopp er deres eventuelle likheter som søkes å påvises. Men derimot søker jeg ikke å forstå disse begrepene ved å gjøre mitt eget bevissthetsinnhold til en gjenstand for analyse, tross min forståelse av disse samme tekstene. Jeg tar altså utgangspunkt i to tilsynelatende ulike begreper, og de beskrivelsene som det gis av disse, for så å gjøre en komparativ analyse av de respektive karakteristikene som det gis i fremstillingene. Det er altså selve *beskrivelsene* som er det primære objektet for sammenligningsanalysen, ikke begrepene *i seg selv*.

2.3.1 Sammenligningsmetoden

Store deler av min «sammenligningsmetode» består av det som kalles den komparative metoden, som er en «naturlig» strategi¹¹. For å forstå noe, virker det naturlig å gjøre dette gjennom sammenligninger. Jeg forsøker å forstå hva som kan sammenlignes mellom psyken og nafs, noe jeg gjør ved å se på eventuelle likheter i to ulike beskrivelser, av det jeg samtidig oppfatter som det samme fenomenet, gjennom en sammenligning av de respektive

⁸ Tranøy, Knut Erik (forfatter). *Begrepsanalyse*. Store Norske Leksikon, oppdatert 10.11.2011, <http://snl.no/begrepsanalyse>, 29.07.14.

⁹ Tjønneland, Eivind (forfatter). *Begrep – filosofi*. Store Norske Leksikon, oppdatert 10.11.2011 <http://snl.no/begrep%2Ffilosofi>, 29.07.14.

¹⁰ Tjønneland <http://snl.no/phenomenologi>, 29.07.14.

¹¹ Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag A/S, 2006, 32.

beskrivelsene som gis. Sammenligning er ingen selvstendig metode, men kan brukes som et verktøy ved å ta i bruk mer spesifikke metoder. Metodisk så argumenteres det for at sammenligningen «alltid er interessestyrt», og inngår i en «trefoldig relasjon: man sammenligner to saker i forhold til noe annet, og dette «noe annet» er som oftest forskerens interesser (inklusive teorier, modeller, osv.)»¹². Et problem, som jeg tidligere har vist til, er at en sammenstilling, i oppgaven forstått som psykens og nafs «bestanddeler», «...ikke tar hensyn til de respektive spesifikke kontekster...en tendens til å betone likheter snarere enn ulikheter...»¹³. Gitt dette, kan vi dog ikke unngå å spørre etter sammenligningens relevans. En ting er at sammenligningen må være mer «refleksiv»¹⁴. Dette er noe jeg i oppgaven tar på alvor, hvor jeg reflekterer over det potensielle misvisende i å skulle ta for gitt en grunnleggende likhet mellom begrepene psyke og nafs. Dette prøver jeg å sikre meg i mot, blant annet ved å fokusere på det jeg kaller for en deskriptiv beskrivelse av psykens og nafs «bestanddeler», hvor det da er de ulike beskrivelsene som sammenlignes. Det kan også sies at jeg foretar en syntetisk sammenligning¹⁵, hvor jeg i min sammenligning forsøker å syntetisere det som ellers tilsynelatende fortoner seg som ulikheter. Med «syntetisere» mener jeg her forsøket på å etablere et grunnlag, som gjennom en komparativ analyse, kan sies å ha likhetstrekk, jamfør beskrivelsene av psyken og nafs.

En av vanskelighetene ved å bruke sammenligning som metode er at det ikke er en spesifikk metode som heter “sammenligning”, noe som skyldes “...at sammenligning er en elementær kognitiv strategi som brukes på forskjellige plan og forskjellige måter...”¹⁶. Slik jeg har valgt å bruke sammenligning innebærer det som sagt en analyse av ulike teksters (i hovedsak psykoanalytiske og religiøse) beskrivelse og utlegning av et gitt objekt. Min egen posisjon i sammenligningen er således at jeg plukker ut relevante tekster fra de to respektive fremstillingene. Det er altså etter å ha redegjort for psyken og nafs at jeg i oppgavens siste del analyserer relevante tekstpassasjer som jeg mener egner seg for en sammenligning. Her vil det også fremkomme hvorfor jeg gjør disse utvalgene.

Et annet relevant forbehold som gjelder sammenligning som metode og strategi, er at det er “forskeren som sammenligner og forskerens interesser og ambisjoner som styrer

¹² Kraft 2006: 34.

¹³ Kraft 2006: 36.

¹⁴ Kraft 2006: 38.

¹⁵ Kraft 2006: 39, (fotnote).

¹⁶ Kraft 2006: 39.

sammenligningen”¹⁷. Dette er et viktig poeng og forbehold å få frem. Allerede før jeg gikk i gang med oppgaven, hadde jeg en hypotese om muligheten av å sammenligne Freuds tredeling av den menneskelige psyken med Qur’anens referanser til sjelen, det som i islamsk tradisjon har blitt forklart som den tredelte sjelen. Denne hypotesen fikk jeg etter å ha blitt kjent med Freuds strukturelle tredeling av psyken. Qur’anens sjelsbegreper var jeg kjent med tidligere. Selve arbeidet, metodikken, som jeg legger til grunn blir presentasjonen av de to respektive fremstillingene, og så en komparativ analyse av disse.

¹⁷ Kraft 2006: 40.

3 Supplerende litteratur; en kort redegjørelse av begrepet selvet

Her ønsker jeg å gi en begrenset kontekstuell og historisk oversikt over dette begrepet, for bedre å kunne nyansere oppgavens undersøkelse av psyken og nafs i en noe bredere sammenheng. Hovedsakelig vil min redegjørelse her være basert på Charles Taylors bok om selvet, men jeg vil ta inn annen relevant litteratur.

3.1 En kort idéhistorisk oversikt over selvet, i lys av den moderne identitet; Charles Taylor og *Sources of the Self*¹⁸

Formålet til Taylor med denne boken er å hente frem det bakgrunnsbildet, gjennom den vestlige sivilisasjons idéhistorie, som danner grunnlaget for vår moralske bevissthet. Det er et «...essay in retrieval»¹⁹, hvor han viser utviklingen av vår selvforståelse gjennom «...the affirmation of ordinary life»²⁰. For Taylor er det viktig med en moralsk orientering i utøvelsen av ens liv. Således nevner han tre slike pilarer i moralsk tenkning²¹:

- Vår respekt og forpliktelser for andre
- Et fullverdig liv
- Verdighet (dignity)

Men hvordan henger dette sammen med våre liv i dagens moderne verden? Taylor sier at alle kulturer har en standard ved hvilket menneske målbærer seg selv og sine handlinger i samsvar med²². Den moderne verden, her forstått gjennom den vestlige kultur, har gjort disse

¹⁸ Charles Taylor. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

¹⁹ Taylor 1989: 10.

²⁰ Taylor 1989: 13.

²¹ Taylor 1989: 15.

²² Taylor 1989: 16.

standardene, som Taylor kaller for rammeverker (frameworks) vanskelige. Se for eksempel kontrasten til den platonske verden, som var preget av en tingenes evige orden²³. Det og ikke ha en slik referanseramme rundt ens liv tilsvarer et åndelig meningstap, hvor det alltid er en ferd etter en slik mening. I denne sammenheng henviser Taylor til ulike former for psykopatologi som et eksempel på en konsekvens av dette. Det er denne tilstanden Taylor mener preger vår tid, hvor man må få en bedre forståelse av *selvets strukturer* for å kunne forklare denne meningsløsheten²⁴.

Det virker som om behovet for *mening* er en viktig og sentral del av det Taylor kaller for «selvets strukturer». I denne sammenheng viser han til motsetningen mellom en søken etter mening (som er et av selvets behov) versus det naturalistiske virkelighetsbilde, som forkaster alle meningsbærende fortellinger om virkeligheten. Han sier samtidig at “...there are also reasons deep in a certain moral outlook common in our time which push people in this direction”²⁵. Det virker som om dette betyr at det naturalistiske synet, som fordrer å være vitenskapelig (objektivt), allerede er tilstede som en ubevisst faktor, noe som er med på å påvirke mennesker til å innta et naturalistisk syn på virkeligheten. Hvis dette er riktig så vil det si at det eksisterer en indre konflikt i selvet, altså både et behov for mening, men samtidig en nærmest automatisk stillingtagen til en naturalistisk forklaring av virkeligheten. Taylor beskriver selvet i forhold til et slikt moderne vitenskapelig virkelighetsbilde slik:

...the disengaged self, capable of objectifying not only the surrounding world but also his own emotions, inclinations, fears and compulsions, and achieving thereby a kind of distance and self-possession which allows him to act ‘rationally’²⁶

Er det slik å forstå at selvet søker etter en mening med tilværelsen, men som det hindres i å gjøre, nettopp på grunn av slike «innebygde» preg?

Taylor ser på diskusjonen angående “frameworks” i sammenheng med spørsmålet om identitet: “Who am I?”²⁷ Videre sier han om identitet at “To know who you are is to be oriented in moral space...”²⁸. Det virker som om moral, identitet og selvets søken etter mening henger sammen. I denne sammenheng blir spørsmålet således hvordan disse tre elementene kan forenes?

²³ Taylor 1989: 16-17.

²⁴ Taylor 1989: 18-19.

²⁵ Taylor 1989: 19.

²⁶ Taylor 1989: 21.

²⁷ Taylor 1989: 27.

²⁸ Taylor 1989: 28.

Som vi har sett så omtaler Taylor mennesket som et “selv”, noe han gjør gjennom et historisk betinget språk. Videre fordrer dette selvet en identitet, eller muligheten for å tilegne seg en²⁹. Taylors syn på et slikt selv kan ses på i likhet med den freudianske måten man omtaler egoet på; et selv som fordrer en reflekterende årvåkenhet³⁰. Som det vil redegjøres for så er en av egoets egenskaper hos Freud nettopp denne evnen til en selv-overvåking, som også strekker seg til potensialet for en innsikt i de andre av psykens strukturer.

Av det vi hittil har sett hos Taylor så omtaler han et selv som ikke kan være foruten en eller annen form for orientering av hva det gode er, derav kommer behovet for identitet. Det er denne formuleringen som Taylor mener er vanskelig for visse moderne filosofiske strømninger, og «mainstream» psykologi og sosiologi. Disse mener at selvet bør kunne studeres på liknende måter som andre objekter. Det som i følge Taylor vanskeliggjør dette kan samles i fire punkter:

1. Objektet skal studeres i sin absolutthet, på dets eget objektive grunnlag
2. Objektet er hva det er, uavhengig av de beskrivelsene det gis
3. Objektet kan prinsipielt bli fanget i en eksplisitt beskrivelse
4. Objektet kan prinsipielt beskrives uten å referere til dets omgivelser³¹

Ut fra det ovenstående så kan det virke som om selvet hos Taylor må forstås i en sammenheng, bestående av relasjoner, og hvor det formes og dannes i en gitt kulturell kontekst. Således sier han at de to første punktene ikke er anvendelige for selvet, som han sier konstitueres av ens egne selv-fortolkninger, altså av hva en selv holder for å ha verdi, ens identitet³². Dette selvet er en ikke-fysiologisk størrelse, noe Taylor beskriver som “...selves insofar as we move in a certain space of questions, as we seek and find an orientation to the good”³³. Videre sier han at “A self can never be described without reference to those who surround it”³⁴. Dette kan vi forstå som en kritikk av den moderne forståelsen, slik Taylor ser det, av et selv uavhengig sine omgivelser. Et annet aspekt ved Taylors forståelse av selvet er at dets “...drive to original vision will be hampered, will ultimately be lost in inner confusion, unless it can be placed in some way in relation to the language and visions of others”³⁵. Her

²⁹ Taylor 1989: 32.

³⁰ Taylor 1989: 33.

³¹ Taylor 1989: 33.

³² Taylor 1989: 34.

³³ Taylor 1989: 34.

³⁴ Taylor 1989: 35.

³⁵ Taylor 1989: 37.

kan vi se en likhet med Freuds beskrivelser av viktigheten for egoet i å kunne relatere seg selv til andre objekter, i det han kalte for objektskjærighet.

I denne delen av oppgaven så søker jeg å se etter det jeg oppfatter som en redegjørelse av *selvet*, hva det er, slik Taylor forstår det. Dette er ikke å forstå som ensbetydende med og “finne” ett svar, men et spørrende utgangspunkt gjennom lesningen av ulike tilnærmelser i dette synet på “selvet”. Et sentralt aspekt ved dette er forsøket på å vise mulige sammenhenger mellom denne redegjørelsen av *selvet* sett opp mot fremstillingene av psyken og nafs. Hos Taylor blir dette et forsøk på å finne ut hva selvets «innhold» er. Dette kan eksemplifiseres med følgende sitat fra Taylor; “Personal identity is the identity of the self, and the self is understood as an object to be known”³⁶. Her avviser Taylor tanken om et nøytralt selv, hvor uvilkårligheten i selvets innhold blir definerende for det. Som tidligere nevnt så hevder han at selvet ikke kan eksistere uten å være orientert i det en kan se på som en kontekst. Her sier han at:

...perhaps we will find that we cannot make sense of our moral life without something like a hypergood perspective, some notion of a good to which we can grow, and which then makes us see others differently³⁷

Ser vi på «a hypergood perspective» i relasjon til Freud så kan vi muligens her se en parallell til Freuds superego, egoets moralske rettesnor. Sammenlikningen er interessant, basert på det faktum at Freud beskriver dannelsen av superegoet som en naturlig betinget psykisk prosess. I relasjon til nafs, så er sjelen avhengig av å ha et moralsk imperativ som det trenger for å motarbeide og kanalisere mindre gode sjelelige egenskaper. Det interessante er muligheten for hvorvidt slike mekanismer kan sies å være en integrert del hos mennesket.

I sammenhengen med selvet diskuterer også Taylor grunnlaget for moderne moralsk filosofi. Her vektlegges det at moralen defineres ved sin handling, noe Taylor mener da ikke forklarer de bakenforliggende årsakene til handlingen. Her sier han at «They are constitutionally incapable of coming clean about the deeper sources of their own thinking. Their thought is inescapable cramped»³⁸. Relevansen av dette for oppgaven er epistemologisk, altså det at selvet “trenger” innsikt om seg selv, for så bedre å kunne “forstå” seg selv. En innsikt i «selvet» er noe som Freud fant en metode for, nemlig analysen av egne tanker, følelser og motiver, altså ved en *psykoanalyse*. Innsikt om egen sjel finner man også i den islamske

³⁶ Taylor 1989: 49.

³⁷ Taylor 1989: 71.

³⁸ Taylor 1989: 88.

tradisjonen, hvor en indre granskning stadig søkes gjennom en renselse av negative tilbøyeligheter.

Her sier for eksempel Taylor at «...our vision of the good are tied up with our understanding of the self»³⁹, gjennom noe han kaller for “...moral topography”⁴⁰. Men han sier samtidig at “Our modern notion of the self is related to...constituted by...inwardness”⁴¹, noe som klart tyder på at kildene til moral, og derved også til kunnskap om selvet, kan finnes ved å søke “innover”. Dette sier Taylor er et universelt fenomen, erkjennelsen av et «indre» og «ytre» i relasjon til en selv, her forstått som selvet⁴². For Taylor er det å kjenne seg selv, sitt eget selv, noe som gjøres gjennom å kunne beskrive ens moralske kilder. Dette gjøres gjennom en artikulasjon av det gode (moralske) liv.

3.1.1 Noen andre idéhistoriske perspektiver på selvet

Relevansen av å ta med disse er på grunn av det jeg oppfatter som deres nærhet til min fremstilling av psyken og nafs.

Platon og sjelen

Taylor viser til Platon og hans vektlegging av fornuften i den tredelte sjelen, hvor de to andre er begjæret og ånden (viljen). I dette systemet så kan fornuften ses på som den kontrollerende instans, som gjennom viljen tar i bruk den energien som begjæret disponerer⁴³. Dette kan, forstått slik, sammenlignes med Freuds teori om psyken og den islamske tradisjonens syn på sjelen. Av det vi skal se av Freuds syn på psyken og islams syn på sjelen, så vil vi se at id og *al-nafs la-ammara bi-l-su* er utgangspunktet for det jeg oppfattet som en lik prosess, nemlig *sublimasjon*. Egoet, gjennom føringer fra superego, kanalisere ids krefter i utløp som er mer moralsk verdige, enn hvis denne sublimasjonen uteble. Her kan vi si at superegoet er egoets moralske veiviser i dets anstrengelse i å få etablert et herredømme over id. Tilsvarende så

³⁹ Taylor 1989: 105.

⁴⁰ Taylor 1989: 106.

⁴¹ Taylor 1989: 111.

⁴² Taylor 1989: 113.

⁴³ Taylor 1989: 117.

ønsker nafs, gjennom det sjelelige stadiet *al-nafs al-lawwama*, å begrense *al-nafs la-ammara bi-l-su* tilbøyeligheter til heller å kanaliseres over i moralske handlinger.

Angående fornuftens rolle hos Platon formulerer Taylor slik:

For the moralist of reason, the privileged condition is not a special state in the sense of being out of communication with all the others, but is on the contrary the one in which all thoughts and feeling are under purview...non-communicating states are...lapses; they are obstacles to reason and represent failure to achieve the heights of reason⁴⁴

Her kan vi se en interessant parallell til Freuds konsept om egoet, som vi skal se styres av virkelighetsprinsippet og er den av psykens instans som kan ta “fornuftige” (rasjonelle) valg. Her synes «the heights of reason» å innebære en mest mulig innsikt i sjelens «innhold». Hvis vi sammenligner denne tanken med Freuds begrep om det ubevisste, så kan vi se på «non-communicating states» som det ubevisstes påvirkning på fornuften. Angående sjelens enhet refererer Taylor til Platons utsagn om at «...the soul is...in principle, one; it is a single locus»⁴⁵. Vi kan legge merke til forbeholdet om denne enheten i bruken av ordsammensetningen «in principle», noe som kan tyde på muligheten av en destabilisering av sjelen eller selvet. Et annet sted bemerker Taylor Platons konsept om sjelen slik: «For Plato the key issue is what the soul is directed towards»⁴⁶ og at «...the crucial issue is what objects the soul attends to and feeds on»⁴⁷. De to siste sitatene kan sies å ha en nærhet til den forståelsen av sjelen som vi skal se i den islamske tradisjonen. Her er det Guds nærhet som sjelen streber etter, og som er grunnen til dens anstrengelser etter å oppnå godhet. Særlig viktig i denne sammenhengen blir da hva sjelen retter sin oppmerksomhet mot og hva den næres av. Det moralske aspektet kan også ses i det at for Platon så var formålet med kunnskap om kosmos og kontemplasjon å «...make men better»⁴⁸

Augustin og sjelen

Hos Augustin virkeliggjøres sjelen av hva den higer etter, det er dette som definerer sjelens innhold. «Everyone becomes like what he loves. Dost thou love the earth? Thou shalt be

⁴⁴ Taylor 1989: 119-120.

⁴⁵ Taylor 1989: 120.

⁴⁶ Taylor 1989: 123-124.

⁴⁷ Taylor 1989: 124.

⁴⁸ Taylor 1989: 126.

earth. Dost thou love God? Then I say, thou shalt be God”⁴⁹. Her sier Taylor at “to look towards this activity is to look to the self, to take up a reflexive stance”⁵⁰. På de foregående sidene diskuterer han et skifte som fant sted mellom Platon og Augustin. For Platon var fornuften rettet mot det ordnede kosmos, «the order of things», mens for Augustin er dette fokuset vendt innover, mot Gud og det sjelen her ønsker⁵¹.

Denne innadvendtheten, i «radical reflexivity», om det å «...become aware of our awareness...”⁵², handler om å ta vår egen erfaring/opplevelse av verden som et objekt for vår oppmerksomhet. Dette er, som vi skal se hos Freud, også en av egoets egenskaper. Denne innadvendtheten, dette «...image of inwardness...illuminates that space where I am present to myself»⁵³. Men Augustin sier også at “The soul is present to itself, and yet it can utterly fail to know itself; it can be utterly mistaken about its own nature...”⁵⁴. Her kan man muligens bruke Freuds psykoanalytiske metode for å undersøke de områder av psyken man er uvitende om. Dette var jo et av Freuds hovedformål, «Where id was, there ego shall be⁵⁵». Videre sier Augustin angående sjelen:

Deep within us is an implicit understanding, which we have to think hard to bring to explicit and conscious formulation. This is our ‘memoria’. And it is here that our implicit grasp of what we are resides, which guide us as we move from our original self-ignorance and grievous self-misdescription to true self-knowledge⁵⁶

Det er Gud som er grunnlaget for denne hukommelsen i følge Augustin. Videre sier Augustin om sjelens reise at “...at the end of its search for itself, if it goes to the very end, the soul finds God”⁵⁷. Igjen sier Augustin at:

God is behind the eye, as well as the One whose Ideas the eye strives to discern clearly before it. He is found in the intimacy of my self-presence. Indeed he is closer to me than I am myself, while being infinitely above me;...”⁵⁸.

I overgangen til Descartes sier Taylor at “This understanding of thinking as a kind of inner assembly of an order we construct will be put to a revolutionary new use by Descartes”⁵⁹,

⁴⁹ Taylor 1989: 128.

⁵⁰ Taylor 1989: 130.

⁵¹ Taylor 1989: 130.

⁵² Taylor 1989: 130.

⁵³ Taylor 1989: 131.

⁵⁴ Taylor 1989: 134.

⁵⁵ Freud. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, 22:80.

⁵⁶ Taylor 1989: 135.

⁵⁷ Taylor 1989: 135.

⁵⁸ Taylor 1989: 136.

hvor “...the order of ideas ceases to be something we find and becomes something we build”⁶⁰. Her synes det som om selvet, slik jeg leser Taylor, selv blir ansvarlig for å «fylle opp» ens indre med et innhold. Dette så vi i Taylors beskrivelse av selvets behov for en søken etter mening. Men for Taylor handler det om å finne ens identitet, hvem man er, i samsvar med ens omgivelser. Arbeidet med å gjøre dette, av å bli bedre «kjent med seg selv», kan gjøres ved bruk av både den freudianske *psykoanalysen* og sjelens granskning slik det forklares i den islamske tradisjonen. Ved bruk av begge disse metoder får man en stadig større grad av innsikt jo mer man retter sin oppmerksomhet mot ens indre.

Descartes og “cogito”

Hos Descartes gjøres tenkningen om til et objekt som studeres på bakgrunn av visse lover, altså strukturer i selve tenkningen⁶¹, hvor det rasjonelle fokus er rettet mot det tankene består av. Taylor beskriver dette slik: “Rationality is now an internal property of subjective thinking, rather than consisting in its vision of reality”⁶². Videre sier han at dette fokuset på det innadvendte rasjonelle er “...one aspect of our inescapable contemporary sense of inwardness”⁶³.

Videre skilte Descartes klart mellom det fysiske og det psykiske. Taylor sier at “...the Cartesian discovers and affirms his immaterial nature by objectifying the bodily”⁶⁴. I dette så ligger det en kontrollmekanisme hos det psykiske i dens definering av det kroppslige: “To be free from the illusion which mingles mind with matter, is to have an understanding of the latter which facilitates its control”⁶⁵ og “Similarly, to free oneself from passions and obey reason is to get the passions under instrumental directions”⁶⁶. Her ser vi altså et markant skille mellom det psykiske (sinnet) og det fysiske (kroppen). Er det slik her at sinnet gis en uforbeholden makt over kroppen? Hvis vi ser på dette i relasjon til Freud, så stadfester han egoets (og det rasjonelles) potensielle styrke i dets kontroll over id, men bemerker samtidig at en fullstendig kontroll ikke er mulig. Dette er også noe vi ser i Al-Ghazalis beskrivelse av *al-*

⁵⁹ Taylor 1989: 141.

⁶⁰ Taylor 1989: 144.

⁶¹ Taylor 1989: 156.

⁶² Taylor 1989: 156.

⁶³ Taylor 1989: 160.

⁶⁴ Taylor 1989: 160.

⁶⁵ Taylor 1989: 149.

⁶⁶ Taylor 1989: 149.

nafs la-ammara bi-l-su; en fullstendig undertrykkelse av denne vil kunne få negative konsekvenser.

Når det gjelder selve tenkningen, sier Taylor at «For Descartes rationality means thinking according to certain canons»⁶⁷, hvor «The judgement now turns on properties of the activity of thinking rather than on the substantive beliefs which emerge from it»⁶⁸. Her vendes fokuset mot tenkningens struktur, noe som er en vending innover, «It is one aspect of our inescapable sense of inwardness»⁶⁹.

Dette er veldig spennende å se på i forhold til Freud, som jo nettopp setter hele vår psyke under en “vitenskapelig” analyse. Gjennom Freuds psykoanalyse blir hele vårt «selv» blottlagt for en dyptinngripende granskning og gjenstand for tolkning og vurdering. Hos Freud analyseres psykens innhold med bevisstheten og det rasjonelle som «dommere». Freud beskriver dessuten en av egoets egenskaper som består i evnen til å kunne observere egne tankeprosesser.

Locke og “selvets” frihet

Taylor viser at tankens frihet var noe Locke fokuserte på, i sin introdusering av “viljen”. Han viser til hva Locke sier om dette i relasjon til sinnet, som har “a power to suspend the execution of any of its desires; and so all, one after another; is at liberty to consider the objects of them, examine them on all sides, and weigh them with others”⁷⁰. Taylor mener at dette fokuset, også sett i sammenheng med Descartes filosofi, fører til en “Radical disengagement”, som “...opens the prospect of self-remaking”⁷¹. Poenget med dette er mulighetene til å forme ens egen identitet ved hjelp av tankens frihet. Dette gjøres, slik jeg ser det, ved at det er tankene og dens aktiviteter som rår med selvfølelsen, og følgelig at hvem man er får dermed et større spillerom med tanke på tenkningens immaterielle form og dens muligheter for “remaking”. Taylor sier at “The disengagement both from the activities from thought and from our unreflecting desires and tastes allows us to see ourselves as objects of

⁶⁷ Taylor 1989: 156.

⁶⁸ Taylor 1989: 156.

⁶⁹ Taylor 1989: 160.

⁷⁰ Taylor 1989: 170.

⁷¹ Taylor 1989: 171.

far-reaching reformation”, og at “Rational control can extend to the recreation of our habits, and hence ourselves”⁷².

Locke delegerer selvet og personlig identitet til bevisstheten, ikke til å være uavhengig av noen substans, verken materielt eller immaterielt, men er noe som forutsetter:

...something we call consciousness or self-consciousness could be clearly distinguished from its embodiment, and the two allowed to separate and recombine in various thought experiments, that our self-awareness is somehow detachable from its embodiment⁷³

Selvet hos Locke er et fritt og rasjonelt vesen, som avgjør kunnskap objektivt. Taylor hevder at dette bildet av selvet ligger bak Freuds konsept om egoet i den strukturelle modellen⁷⁴. Taylor kaller dette egoet for “fundamentally a disengaged agent of instrumental reason”⁷⁵.

Her er det mange interessante paralleller til Freud. For eksempel så minner Lockes konsept om viljen veldig lik de beskrivelser Freud gir av egoet. Egoet styres av virkelighetsprinsippet, og det har full anledning til å analysere ids impulser i lys av dette prinsippet. Men det har også muligheten for, ved hjelp av superegoets føringer, å analysere disse impulsene fra et etisk og moralsk ståsted. I det første sitatet vi ser Taylor referere til angående Locke, så virker dette således for meg å inkludere Freuds teorier om både fortrenningsmekanismene og egoets potensielle ledende rolle i psyken.

Når det gjelder Taylors henvisninger til Locke og beskrivelsen av rasjonalitetens rolle i å forme vår egen identitet, så kan vi i dette også se en parallell til Freud. Ved å analysere ens personlighet gjennom en analytisk setting, så kan egoet, etter å ha fått en større innsikt, endre adferd etter for eksempel å ha forstått bakgrunnen for ens nevrose. Det var jo dette som ble starten på psykoanalysen som terapi⁷⁶, hvor frigjøringen fra nevrose tilfalt egoet gjennom det psykoanalytiske «arbeidet» (altså selve analysen).

Oppsummering

Når det gjelder vår moderne forståelse av «selvet» så skisserer Taylor dennes utvikling slik:

⁷² Taylor 1989: 171.

⁷³ Taylor 1989: 172.

⁷⁴ Taylor 1989: 174.

⁷⁵ Taylor 1989: 174.

⁷⁶ Freud. *Lines of advance in psycho-analytic therapy*. 17: 165. Freud refererer her til hysteri, som var den første nevrotiske lidelsen han startet å kurere. Bind to av Standard Edition, *Studies on Hysteria*, er viet denne lidelsen.

Thus if we follow the theme of self-control through the vicissitudes of our Western tradition, we find a very profound transmutation, all the way from the hegemony of reason as a vision of cosmic order to the notion of a punctual disengaged subject exercising instrumental control. And this, I would argue, helps to explain why we think of ourselves as ‘selves’ today⁷⁷

Taylor sier at med Descartes så utviklet det seg en moderne individualisme⁷⁸, en forståelse av selvet som noe autonomt og åpent for selvundersøkelse⁷⁹. Det er en «expressive individualism», det at ethvert individ er forskjellig og originalt⁸⁰. Vi kan si at denne selvundersøkelsen fant et klart «vitenskapelig» utgangspunkt i Freuds psykoanalyse. Hva nå enn «selvet» var hos Freud, om det er egoet eller det psykiske apparatus i sin helhet, så handlet det i aller høyeste grad av å finne ut «dens» strukturer.

Et annet sted sier Taylor at “The turn to oneself is now also and inescapably a turn to oneself in the first-person perspective – a turn to the self as a self”⁸¹. Taylor mener her at vi ikke kan unngå et “reflexive language”. Vi kan se på dette som en indikasjon på at den moderne tid har ulike “selvets språk”, språk som omhandler selvet, men nettopp i kraft av å være et selv. Sagt på en annen måte er det da tale om et selv som søker etter et språk for å omtale hva en selv er. Taylor uttrykker dette i følgende sitat: «...the very idea that we have or are a ‘self’, that human agency is essentially defined as ‘the self’, is a linguistic reflection of our modern understanding and the radical reflexivity it involves»⁸². Videre sier han angående språkets relasjon til selvet at dennes funksjon er “...to aid the construction of thought. We need language to build an adequate picture of things»⁸³. Søkenen etter en identitet er en søken etter hva en essensielt er sier Taylor; «But this can no longer be sufficiently defined in terms of some universal description of human agency as such as soul, reason or will. There still remains a question about me, and that is why I think of myself as a self»⁸⁴. Det kan virke som om Taylors forståelse av selvet er et individuelt og subjektivt begrep som ethvert individ selv må finne, ved å søke innover i en selv. Rettere sagt så er selvet et felles objektivt begrep, men ethvert individ har selv et ansvar for å fylle dette med et «innhold». Det er muligens i denne sammenheng at han sier vi ikke lenger kan hevde å ha en sjel, forstått som noe objektivt, og som en så identifiserer seg med.

⁷⁷ Taylor 1989: 174.

⁷⁸ Taylor 1989: 182.

⁷⁹ Taylor 1989: 305.

⁸⁰ Taylor 1989: 375-376.

⁸¹ Taylor 1989: 176.

⁸² Taylor 1989: 177.

⁸³ Taylor 1989: 197.

⁸⁴ Taylor 1989: 184.

Det som synes klart ut fra de foregående sitatene og referansene er en bevisst oppfattelse av en selv, muligens i form av selvbevissthet, som gjøres til gjenstand for tenkning hvor målet er å finne et svar på hvem dette «meg» er. Og objektet som er gjenstand for en slik søken etter ens selv og identitet, er å finne i sinnet (mind), i noe som Taylor kaller for ‘moderne lokalisasjon’⁸⁵. Det synes å være en klar parallell til denne forståelsen av selvet i det synet på Freud og psykoanalysen som Bruno Bettelheim gir (noe jeg kommer til senere i oppgaven). I følge Bettelheim så gikk Freuds prosjekt ut på å finne ut mest mulig av hva «das Ich» (jeget) var. Således kan psykoanalysen ses i rammen av den skisseringen som Taylor overfor gir av det moderne selvet; en oppfattelse av ens egen partikulære person, et subjekt, forankret i ens eget sinn. Og som vi skal se hos Freud så søkte han jo nettopp å gi et så klart bilde som mulig av psykens struktur, om enn som et rent psykologisk fenomen.

Formålet med denne korte redegjørelsen, som for så vidt kunne ha vært mye lengre, var å vise til ulike perspektiver på «selvet», som synes å være et moderne fenomen, forstått som et eget subjekt forankret i eget sinn. Denne redegjørelsens relasjon, (altså av «selvets» korte idéhistorie i lys av Taylor) til oppgavens to fremstillinger, av psyken og nafs, ligger ikke i å situere disse to fremstillingene kontekstuellet i denne redegjørelsen. Formålet var heller å vise at slik man tentativt kan se på disse to fremstillingene, psyken og nafs, som to unike presentasjoner av menneskets «vesen», så kan vi ikke i dagens moderne verden oppfatte dem som noe annet enn nettopp to ulike *tolkninger* av selvet. Men noe som vanskeliggjør dette ligger i det at Al-Ghazali var en før-moderne tenker. Men vi kan dog muligens se på fremstillingen av psyken og nafs som to presentasjoner av et ellers mangfoldig mylder av ulike syn på selvet eller hva menneskets vesen er.

Angående Al-Ghazali og den islamske delen av oppgavens diskusjon om sjelen, så kan vi se relevansen av det ovenstående i hvordan man oppfatter og tolker sjelen som bestående av i dag. Ut fra det islamske ståstedet og synet på sjelen så er dennes natur en immateriell størrelse. I utlegningen av ulike aspekter ved denne, nafs, så kan vi se på sjelens tredeling som en epistemologisk beskrivelse. Jeg har ikke, slik jeg oppfatter det, gjengitt en moderne forståelse av sjelen, men en utlegning av det som oppfattes som dennes *natur*, gitt i et religiøst språk. Det relevante aspektet vedrørende denne delen av oppgaven (Taylor), som er en idéhistorisk skissering av selvets utvikling, er dog den samme som for Freud og psykens struktur sin del. Sjelen blir i oppgaven forstått som et mulig eksempel på hva menneskets

⁸⁵ Taylor 1989: 186.

vesen består av, slik også psyken gjør det. Således kan vi fremdeles se på Taylors fremstilling av selvet i relasjon med psyken og nafs. Men som sagt så består denne relasjonen ikke av noe annet enn at Taylors redegjørelse kan være med på å belyse, sammen med presentasjonen av psyken og nafs, hvordan mennesket kan forstås; som bestående av et selv, en psyke eller en sjel.

3.2 Noen filosofiske refleksjoner rundt begrepet *identitet*; Brian Garrett og *Personal Identity and Self-Consciousness*⁸⁶

Her ønsker jeg å trekke frem noen filosofiske betraktninger rundt begrepet «identitet», dette som synes å være en implisitt faktor i Taylors bok. Igjen så er dette ment som et supplement til oppgavens sammenligningsdel.

Garrett starter med å hevde at mennesket er et mentalt vesen med en selvbevissthet, men som også har to ulike naturer; en immateriell og en materiell⁸⁷, og hvor det er selvbevisstheten som gjør oss til å være rasjonelle og moralske vesener⁸⁸. Videre sier han at identiteten er avhengig av sjelens eksistens, men også at selvet er kroppslig⁸⁹, altså at det har en dualistisk natur. Han mener at denne identiteten er avhengig av det biologiske, men sier at det ikke er identisk med denne⁹⁰. Tanken om selvets kroppslighet er også ett element i ett av Freuds syn på egoet, særlig i «Project», hvor egoet først og fremst ses på som et kroppslig ego. Ett tilsvarende syn på sjelen, nafs, ser vi også i en karakteristikk hvor kroppen blir sett på som “sjelens mor”. Når det gjelder identitetsbegrepet og spørsmålet om dennes eksistens, så er dette noe Garrett ser på i sammenheng med det fysiske og psykiske, hvor han sier at identitet fordrer en definisjon av den natur som muliggjør denne (identiteten)⁹¹. Her refererer han til filosofen Locke som sier at “...the identity of a person over time is constituted by direct memory connections, independently of whatever substance might or might not support that stream”⁹². Poenget for Garrett her er at det *mentale* er det området hvor identiteten er tilknyttet.

⁸⁶ Brian Garret. *Personal Identity and Self-Consciousness*. International Library of Philosophy. New York: Routledge, 1998.

⁸⁷ Garret 1998: 4-6.

⁸⁸ Garret 1998: 6.

⁸⁹ Garret 1998: 7.

⁹⁰ Garret 1998: 10.

⁹¹ Garret 1998: 12.

⁹² Garret 1998: 13.

Her kan det nevnes at Garrett er kritisk til reduksjonistisk teori i spørsmålet om identitet, som han mener feiler i den forstand at de ikke etablerer et nødvendig forhold mellom identitet, og det som forårsaker dette⁹³. I slike modeller, hvis de skal ha troverdighet, så mener han at det må bevises at hjernen skaper identitet, noe han eksemplifiserer med å referere til vannmolekylene som vannets bestanddeler. Altså at det her kan påvises en direkte kjemisk sammenheng. Tilsvarende så kan man ikke vise selvets bestanddeler gjennom hjernen⁹⁴. Han argumenterer også for at subjektive erfaringer gjøres av det han kaller for en *person* og at personlig identitet er en nødvendig komponent for i det hele tatt å kunne *oppleve* hendelser. Vi kan for så vidt se på dette i den beskrivelsen Freud gir av egoets utvikling i «Project», hvor nettopp egoets evne til å være bevisst på seg selv er et av dens karakteristikk. Videre sier han for eksempel at identitet fordrer en enhet i form av at enheten i «jeg-tanker», ikke kan referere til to ulike personer⁹⁵, noe han kaller for «...the logic of identity»⁹⁶. Altså at setninger som «jeg spiser» ikke kan referere til andre enn den som uttaler det.

Identitet fordrer selvbevissthet og evnen til å erfare «jeg-uttrykk», hvor selvbevisstheten er avgjørende for det å være en «person»⁹⁷. For Garrett er «jeget» et refererende begrep, det henviser til intensjonen om å selv-referere og er noe som fordrer selvbevissthet⁹⁸. Denne selvrefererende intensjonen er vårt mest konsise uttrykk for selvbevisstheten⁹⁹. Men hva er sammenhengen mellom slike «jeg-uttrykk» og begreper som «selvet», slik vi så det hos Taylor? Garrett synes en slik sammenkobling er problematisk, og sier at det ikke demonstrerer eksistensen av et selv¹⁰⁰. Jeg-uttrykk refererer til et subjekt kan man si, en som uttrykker ord og setninger, hvor selvbevisstheten er det avgjørende kriteriet for å kunne være i stand til å gjøre dette. Men for Garrett er det dog et skille mellom det å ha en opplevelse av seg selv, noe jeg mener må ligge i det å ha selvbevissthet, og å ha et «selv» som utgangspunkt for disse jeg-uttrykkene. Ved for eksempel å referere til Hume sier Garrett at «...there is no distinctive introspective phenomenology of the self»¹⁰¹. Han refererer også til et annet sitat, nemlig at “...self-consciousness is best understood, not as consciousness of a self (where this is understood as ‘inner perception’ of an object), but as ‘consciousness that such-and-such

⁹³ Garret 1998: 26-27.

⁹⁴ Garret 1998: 48.

⁹⁵ Garret 1998: 63.

⁹⁶ Garret 1998: 63.

⁹⁷ Garret 1998: 95.

⁹⁸ Garret 1998: 96.

⁹⁹ Garret 1998: 97.

¹⁰⁰ Garret 1998: 98.

¹⁰¹ Garret 1998: 105.

holds of oneself”¹⁰². Til tross for dette så mener han at jeg-uttrykk må referere til et subjekt, som er utgangspunktet for disse uttrykkene. Hvis vi ser på dette i relasjon til selvet (Taylor), så skiller Garrett mellom subjekt og objekt, altså at selvet skulle være et introspektivt objekt:

There is indeed no...subject in unmediated conceptions of one's states and doings. There is no object that one first identifies and then judges to be oneself. But this does not imply that there is no subject. The subject of first-person reference exists. It is not a 'grammatical illusion', or shadow, cast by the intriguing features of the singular pronoun 'I'¹⁰³

Når det gjelder forståelsen av selvet hos Garrett så virker det som om selvbevisstheten er det avgjørende kriteriet i defineringen av en selv som en person, gjennom selvrefererende «jeg-uttrykk». Det kan virke som om det relevante for ham ikke er eksistensen av et «selv», men heller *erkjennelsen av det fenomenet han beskriver som selvbevissthet*. Garrett mener man må kalle selvbevissthet for et grunnleggende konsept¹⁰⁴. Videre sier han at selvbevisstheten ikke er å forstå som et «... 'inner perception of oneself' »¹⁰⁵, noe som tyder på at selvbevisstheten er et fenomen i seg selv, altså noe selvforklarende. Av det vi har sett av Garretts beskrivelse av identitet, så virker dette som en klar innadvendt rettet erfaring i fenomener som selvbevissthet og selvrefleksjon.

3.2.1 Oppsummering

På bakgrunn av dette kan vi spørre hvorvidt konseptet om selvbevissthet hos Garrett er å forstå som selvets identitet? Altså det som definerer hva det vil si å være et selv. Noe som vanskeliggjør dette er fraværet av en «innholdsanalyse» av selvbevisstheten. For Garrett virker det sentrale mer å være et forsøk på å stadfeste legitimiteten til et subjekt som utgangspunkt for selvrefererende jeg-uttrykk, men uten at dette skulle innebære eksistensen av et «selv», forstått som et indre objekt. Men til tross for dette så mener Garrett at for å være en kompetent «jeg-bruker», altså en som har selvbevissthet og en selvrefererende intensjon, så innebærer dette også en innsikt i eget vesen. Dette vesenet må være rasjonelt og må kunne reflektere, og det må kunne erkjenne seg selv som et vesen i tid, med fortidsminner og en intensjon om å kunne få minner også i fremtiden¹⁰⁶. Det virker da som at uttrykket «selvrefererende» nettopp viser til en slik innsikt. Igjen så er skillet her mellom et selv,

¹⁰² Garret 1998: 105.

¹⁰³ Garret 1998: 108.

¹⁰⁴ Garret 1998: 110.

¹⁰⁵ Garret 1998: 110.

¹⁰⁶ Garret 1998: 118.

forstått som et objekt, og en selvbevisst *opplevelse* av et «selvinnhold», som for eksempel minner, evnen til refleksjon og en tidsorientering. Det betyr altså at disse opplevelsene i seg selv ikke konstituerer et objekt som kan kalles for selvet.

Garretts prosjekt virker som en empirisk-språkfilosofisk undersøkelse av hvordan man kan stadfeste berettigelsen av selvbevissthetens eksistens i det han kaller for en person, men uten å hevde at det finnes et indre «selv». Han bruker jeget som noe kriterieløst selvrefererende¹⁰⁷, altså at det ikke med nødvendighet skulle medføre andre kriterier enn de man kan beskrive, noe han gjør ved hjelp av filosofisk refleksjon og henvisningen til fenomenet selvrefleksjon gjennom en filosofisk undersøkelse av språket, for eksempel «jeg-uttrykk» (jeg spiser, jeg sover, jeg tenker, osv.).

Gjennom Garretts redegjørelse har vi sett et mer bestemt «innhold» i hans undersøkelser av identitet og selvbevissthet i det han sier om «...our acknowledgements of certain well-established intra-personal empirical regularities»¹⁰⁸. Er det så slik at disse «empirical regularities» litt ironisk kan stå som en betegnelse på selvet? Det kommer i alle fall ikke noe tydeligere frem hva dette i så tilfelle skulle være. Garretts «jeg-begrep» er refererende, det refererer på en eller annen måte refererer *til* noe, uten at dette skal misforstås for å være det kartesiske ego¹⁰⁹. Dog må det bemerkes at han selv delte menneskets natur i to, en immateriell og en materiell natur¹¹⁰, men har til tross for dette gjort det klart at dette immaterielle ikke er å forstå som et objekt i seg selv.

Relevansen av å ha med denne redegjørelsen ligger i den betydningen Garrett gir selvbevisstheten. Som vi kort så, bestod denne også av en videre innsikt i form av minner og en orientering i tid. Samlet sett så kan dette være et alternativt syn på «selvet», men hvor formålet her kun er å nyansere de to hovedfremstillingene, psyken og nafs.

¹⁰⁷ Garret 1998: 121.

¹⁰⁸ Garret 1998: 122.

¹⁰⁹ Garret 1998: 119.

¹¹⁰ Garret 1998: 4-6.

3.3 Ulike perspektiver på selvet; *Self and Identity. Fundamental Issues*¹¹¹

I denne siste delen av oppgaven ønsker jeg å avslutte med et noe mer psykologisk perspektiv på selvet. Jeg vil ta utgangspunkt i ett av bokens kapitler.

3.3.1 Kort introduksjon

På 1900-tallet ble psykologi definert som «selvets psykologi» og karakterisert som «...the scientific analysis of self and identity»¹¹². Relevansen av å ha med betraktninger rundt «selvets psykologi» er igjen for bedre å situere mine to fremstillinger, psyken og nafs, i oppgaven. Både begrepet selvet og identitet brukes, som vi til nå har sett, på mange ulike måter. Slik det vises til i denne boken, så blir disse ulike måtene «...sometimes used to refer to what appears to be the same phenomenon»¹¹³, noe som for så vidt er interessant i forhold til min komparative analyse av nafs og psyken. I denne sammenheng kan vi se hvor det her vises til selvet som for eksempel en «...structure within the person»¹¹⁴, og en struktur som har «...accepted interpersonal processes»¹¹⁵. Selvet som bestående av slike strukturelle prosesser er noe vi kan sammenligne med fremstillingen av både psykens og nafs indre delaspekter/strukturer.

3.3.2 Dan P. Mcadams and *The Case for Unity in the (Post) Modern Self*¹¹⁶

Vi kan begynne med å se på selvet, og hvorvidt det er en enhet eller et mangefasettert hele:

Perspectives from social psychology, personality and developmental psychology, sociology, contemporary psychoanalysis, and postmodern social theory tend to agree that the self is more multiple than unitary...¹¹⁷

¹¹¹ Richard D. Ashmore og Lee Jussim (ed.). *Self and Identity: Fundamental Issues*. Rutgers series on Self and Social Identity. New York: Oxford University Press, 1997.

¹¹² Ashmore 1997: 3.

¹¹³ Ashmore 1997: 5.

¹¹⁴ Ashmore 1997: 7.

¹¹⁵ Ashmore 1997: 7-8.

¹¹⁶ Mcadams, Dan P. *The Case for Unity in the (Post) Modern Self*. Ashmore 1997: 46.

¹¹⁷ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 47.

Spørsmålet vi kan stille oss er hvorvidt det til tross for dette er en underliggende enhet i selvet? To interessante begreper i dette henseendet er «dialogical self» og «intrapsychic stage». Det førstnevnte beskrives som ulike aspekter utfra «I-positions» og det andre som personifiserte internaliseringer av andre mennesker¹¹⁸. Her beskrives for eksempel selvet som den scenen hvor disse ulike aspektene kommer til uttrykk. Spørsmålet blir da om selvet er alle disse delaspektene eller om det skal ses på som den samlede helheten? Det er et stort spørsmål og det er også et spørsmål som vi ser den store relevansen av i forhold til psyken og nafs. Her, som vi skal se, står disse begrepene som en samlebetegnelse for mindre delaspekter (nafs) eller strukturer (Freud). Hos Garrett så vi dessuten at hans forståelse av selvet besto av selvbevissthet og jeg-uttrykk. Han var klar på at disse jeg-uttrykkene ikke refererte til et objekt, men sett i forhold til begrepet om «I-positions» så kan det virke som om selvet utfra Garretts forståelse ikke trenger å være noe annet enn det subjektet som innehar jeg-uttrykk.

Som vi skal se hos Freud så består dannelsen av superego av internaliserte autoritetsfigurer fra individets tidlige barndom. I en mulig konflikt mellom ego og superego, så kan disse internaliseringene komme til uttrykk, altså i form av egoets opplevelser. Et annet sted Freud nevner internaliseringer er i hans verk om melankoli, noe vi kommer til. Dette er tidligere objektsinvesteringer, hvor man har investert sine følelser i andre, men hvor man etter å ha blitt forlatt identifiserer seg selv med disse i ego-strukturen.

I både fremstillingen av psyken og nafs vil jeg vise til hvordan konflikter kan oppstå mellom ett eller flere av delaspektene/strukturene. Dette kan ut fra denne artikkelen ses på som konflikter i selvet. I denne sammenheng viser McAdams til ulike teorier og perspektiver på selvet, og viser for eksempel til én slik teori hvor «...discrepancies between ought and actual selves may result in anxiety whereas discrepancies between actual and ideal selves lead to depression»¹¹⁹. Sammenliknende med Freuds teori så vil vi se at en konflikt mellom superego og ego leder til angst, hvor superegoet står for de idealer som egoet strever etter å oppnå. I fremstillingen av nafs vil vi se at på det sjelelige stadiet som gis betegnelsen *al-nafs al-lawwama* opplever individet samvittighetskvaler hvis man begår en handling man vet er syndig.

I denne artikkelen behandler McAdams forståelsen av selvet i den postmoderne tid. Denne åpner for en mangfoldighet av selvforståelser og konseptualiseringer av selvet. Han sier for

¹¹⁸ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 50.

¹¹⁹ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 52.

eksempel at «As James¹²⁰ foretold, there are perhaps as many potential social selves as there are significant social audiences»¹²¹. Her synes identitet å være knyttet til selvet, slik vi også så hos Taylor, hvor det er det moralske aspektet som vektlegges. Et sted annet henviser McAdams til en kritikk av ideen om «multiplicity»¹²² i relasjon til selvet i postmoderne teori:

To believe that one need never really commit to a set of values or beliefs is ultimately to deny accountability, just as to believe that one can continually assume new identities is to end up having no identity at all¹²³

Han viser også til at tanken om «multiplicity» gir grunn til skeptisisme også hos postmoderne teoretikere¹²⁴. Særlig en henvisning som McAdams gir viser faren ved å ha et for fleksibelt syn på selvet, nemlig en «fluidity so lacking in moral content and sustainable inner form that it is likely to result in fragmentation...of the self...»¹²⁵. Som vi skal se hos Freud så ivaretas egoets stabilitet i dens evne til å syntetisere motstridende tendenser i psyken.

Det McAdams argumenterer for, og som han viser til, er en underliggende enhet i selvet, til tross for teorier om selvets multiplisitet i postmodernismen. Han viser for eksempel til perspektiver på en form for selvstruktur som koordinerer eller integrerer andre, lavere komponenter i selvet, og hvor den felles betegnelsen på alle de ulike aspektene til selvet søker mot en «self-consistency»¹²⁶. Dette synes å passe med den beskrivelsen Freud gir av egoet, som er psykens organisator. Videre argumenterer McAdams for, og viser til, konseptet om «selvets enhet» gjennom «The Unity of the I: Selfing»¹²⁷. «Selfing» er en prosess som innebærer en relasjon av en egen-opplevelse i samsvar med erfaringer i den fysiske verden. «To self...is to locate the source of subjective experience as oneself»¹²⁸. Videre sier han at “Selfing is inherently a unifying, integrative, synthesizing process...”, som mange ulike psykologer har skrevet om¹²⁹. Han viser også til «selfing» i sammenheng med Freud og den psykoanalytiske tradisjonen, hvor «...selfing has typically been regarded as the essence of the ego», hvor det er egoet som «...negotiates compromises among the conflicting forces of

¹²⁰ William James var en av de første til å behandle selvet i lys av empiriske undersøkelser. Ashmore 1997: 3.

¹²¹ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 48.

¹²² Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 53.

¹²³ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 54.

¹²⁴ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 53-54.

¹²⁵ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 53.

¹²⁶ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 55.

¹²⁷ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 56.

¹²⁸ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 56.

¹²⁹ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 56.

instinct, superego, society and reality»¹³⁰. Dette er noe vi skal se mye mer til i fremstillingen av Freuds syn på psyken.

Videre er «Selfing» en psykologisk prosess som skaper følelsen og opplevelsen av «meg-følelsen». Dette er å erfare en selv som seg selv, «...selfing (the I) works to construct a «representation of the self», which is the me»¹³¹.

3.3.3 Oppsummering

McAdams argumenterer for selvets enhet hvor et godt eksempel på dette er begrepet “selfing”. Det selv-bildet vi får av dette begrepet er at selvet består av et konseptuelt hele, bestående av flere strukturer, men hvor jeget, egoet, «I”, er det viktigste. Disse andre strukturene gjenspeiles i den identiteten dette selvet har av seg selv, altså ulike erfaringer, rollemodeller og opplevelser som det tar til seg.

¹³⁰ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 57.

¹³¹ Mcadams, Dan P. Ashmore 1997: 58.

4 Freuds teori om psyken¹³²

Jeg vil i denne redegjørelsen kun ta for meg Freuds egne tekster i fremstillingen av hans syn på psyken. Rettere sagt bruker jeg standardverket av hans samlede verker på engelsk¹³³. Tanken er at det er dette materialet som skal danne grunnlaget, sammen med nafs, for oppgavens komparative analyse.

4.1 En kort innledende sammenfatning av Freuds syn på psyken

Slik jeg vil vise til i denne delen av oppgaven så kulminerte Freuds årelange teoretiske og kliniske undersøkelser av det menneskelige sinn, dets psyke, i en strukturell fremstilling bestående av et *id*, *ego* og *super-ego*. Id er den delen av psyken som inneholder instinktens energi, kraft og styrke. Disse instinktene kalles av Freud for de somatiske behovenes *psykiske representasjoner*. Et instinkt er altså hos Freud et *psykisk* fenomen. Disse impulsene, som er ubevisste, søker hele tiden etter å få utløp for sin energi, rettet mot utløp i den materielle, fysiske, virkeligheten.

Ego er psykens organisator, den må ta hensyn til virkeligheten, den eksterne verden, og den fungerer således som en megler mellom de ubevisste impulsenes ønske om tilfredsstillelse, og hvilke eventuelle konsekvenser en slik ettergivelse kan få. Id styres av *lystprinsippet*, mens egoet styres av *realitetsprinsippet*. Egoet er da psykens virkelighetssans, samtidig som den erkjenner hvilke behov som eksisterer i mennesket, i id. Egoet kontrollerer motorikken og den har mulighet til å fortrenge og å blokkere ubevisste impulser fra id.

Super-egoet fungerer som psykens *samvittighet*. Den har også en etisk og moralsk standard som egoet forholder seg til. Slik egoet må forholde seg til ids krav, må den også forholde seg til super-egoets moralske krav. Det kan oppstå en *konflikt* mellom ens ønsker og behov, og de moralske standarder man har. I et slikt tilfelle er det da egoets rolle å veie dette opp mot hverandre, eventuelt også opp mot virkeligheten.

¹³² Dette er min oversettelse av det engelske begrepet "the psychological apparatus».

¹³³ The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

Bevisstheten, og evnen til refleksjon, er noe som tilhører ego-systemet. I Freuds teori om psyken så skiller han grunnleggende mellom den delen av psyken som er ubevisst og den delen som er bevisst. I forhold til begrepene id, ego og super-ego, så representerer id forenklet sagt det som er psykens ubevisste del, mens bevisstheten er en del av ego-systemet. Freud vektlegger viktigheten av å kun forstå disse begrepene som metaforiske pekepinner på noe som i virkeligheten er meget kompliserte fenomener, altså hva psyken *egentlig* består av. Disse tre strukturene i psyken fungerer i et samspill med hverandre, hvor det kun er egoet som har muligheten til å oppnå en innsikt om seg selv, i form av selvbevissthet, og en forståelse av alle psykens mekanismer.

4.2 Freud og psyken

Innledende bemerkninger

“The individual...is the mortal vehicle of a (possibly) immortal substance...”¹³⁴

“What is psychical is something so unique and peculiar to itself that no one comparison can reflect its nature”¹³⁵.

Hva er Freuds syn på psyken? Her skal jeg ta utgangspunkt i hans teoretiske utvikling, hans strabiøse arbeide med å presentere en helhetlig teori om den menneskelige psyken. Slik disse to sitatene viser så er psykens natur, dets vesen og hva det består av, noe tilsynelatende ekstraordinært. Til tross for dette forsøkte allikevel Freud å gi en fullstendig og utførlig teori om dens *mekanismer* og *virkemåter*. Sett i lys av dette vil jeg her ta utgangspunkt i hans fremstilling av den menneskelige psyken, det som i freudiansk terminologi kalles for, og som kulminerer i, hans andre topografiske fremstilling, (se beskrivelsen i avsnittet under). I dette henseendet kommer jeg til å bruke begrepene *psyken* og *sinnen*¹³⁶ om hverandre. Både psyke og sinn er her å forstå som rent psykologiske begreper, altså ikke som noe fysiologisk-anatomisk. Fremstillingen min vil hovedsakelig være deskriptiv.

¹³⁴ Freud. *On Narcissism: An Introduction*.(1962) 14: 78.

¹³⁵ Freud. *A childhood memory of Goethe's Dichtung und Wahrheit*. 17: 161.

¹³⁶ Begrepet “the mental apparatus” forekommer også i Freud standardverk.

Mitt utgangspunkt vil være Freuds til tider ulike fremstillinger av psyken, reflektert gjennom hans mangfoldige teoretiske verker. Hans teorier er omfattende og har vært gjennom betydelige endringer i løpet av hans karriere.

Verket, *The Ego and the Id*, var Freuds siste store teoretiske arbeide¹³⁷. Det var en kulminasjon av en årelang teoretisk utvikling. Det er her presentasjonen av psykens strukturelle inndeling i et *id*, *ego* og *superego* finner sted. For å presentere den historiske veien til denne inndelingen vil jeg som sagt ta utgangspunkt i flere av hans verker. Men særlig når det gjelder psykens struktur er verkene *Project for a Scientific Psychology* av 1895, kapittel syv av Freuds tobindsverk, *The Interpretation of Dreams* og hans metapsykologiske verker fra 1915¹³⁸, av mer spesifikk verdi, i tillegg til hovedverket, *The Ego and the Id*. Under følger en kronologisk utlegning av disse verkene. Meningen med denne kronologiske utviklingen er å kunne vise til Freuds *faktiske* teoretiske utvikling av psykens mekanismer.

4.2.1 Project For A Scientific Psychology¹³⁹

“Project” er et nevrologisk verk, hvor forståelsen av psykens mekanismer ble beskrevet i nevrologiske terminologier. Dog vil man se at det i Freuds senere psykologiske verker finnes spor herfra, og at sentrale teorier har sitt utgangspunkt i dette verket. Verket kan av den grunn betraktes som kjernen i mange av hans psykologiske teorier¹⁴⁰. Det kan også ses på som et grunnlag for de senere teoretiske konstruksjoner av psyken. Vi vil da se de tekniske begrepene opptre i mer utbroderte psykologiske termer.

Freud søker i dette verket å formulere en teori om psykens funksjoner på et kvantitativt (økonomisk) grunnlag¹⁴¹; «The intention is to furnish a psychology that shall be a natural science: that is, to represent psychical processes as quantitatively determinates states of specifiable material particles...»¹⁴². Under følger en kort beskrivelse av nervesystemet, et viktig element i forståelsen av Freuds senere psykologiske verker.

¹³⁷ Freud. *The ego and the Id*. (1968), 19: 4.

¹³⁸ Freud 19: 4.

¹³⁹ Freud *Project For A Scientific Psychology*. (1966), 1.

¹⁴⁰ Freud 1: 290.

¹⁴¹ Freud 1: 283.

¹⁴² Freud 1: 295.

I utlegningen av psykens grunnleggende funksjoner tar Freud utgangspunkt i en todeling av nervesystemets virkemåter. Den består av en primær og sekundær funksjon, hvor nervesystemet hele tiden forsøker å holde energimengden, altså nevronenes eksitasjon, lik null, det være seg interne og eksterne stimuli¹⁴³. “Perceptual cells”¹⁴⁴ og “mnemic cells”¹⁴⁵, er i følge Freud avgjørende for nervesystemets utvikling¹⁴⁶. Dette grunnlaget er nervesystemets unike funksjon i dets evne til både å beholde, men samtidig å være i stand til å motta nye persepsjoner¹⁴⁷. Som vi skal se i et senere verk, så vil dette teoretiske postulatet utvikle seg til en teori om psykens to ulike systemer, det bevisste og det ubevisste¹⁴⁸. Et grunnleggende poeng i forståelsen av psykiske fenomener hos Freud er at nervesystemet transformerer eksterne kvantiteter til kvaliteter¹⁴⁹, som for eksempel følelser.

Senere vil vi få et klarere bilde av hva det psykiske innholdet består av, men det vesentlige å forstå hos Freud, generelt sett, er psykens to ulike virkeligheter, en intern (psykisk) og en ekstern (den fysiske verden). Dette kan illustreres med hva som forårsaker det mentale apparatus¹⁵⁰ til å aktivere seg, noe som skjer gjennom kroppslige organer. Det er da snakk om somatiske behov som virker gjennom instinktene. Det er disse instinktene som fyller det systemet vi senere skal beskrive som *id* med psykisk energi¹⁵¹.

Et annet viktig prinsipp angående nervesystemet er unngåelse av ubehag¹⁵², noe som gjenspeiles i nervesystemets streben etter å hele tiden holde energimengden lik null. Her kan vi også nevne to fundamentale prinsipper i reguleringen av det mentale liv, nemlig *lystprinsippet* og *realitetsprinsippet*. Kort sagt så består lystprinsippet i en tilfredsstillelse av alle følte behov i *id* (det som i dette verket er å forstå som somatiske behov), mens det som vi senere skal se kalles *ego*, styrer og vurderer konsekvensene av denne tilfredsstillelsen opp mot den eksterne realiteten¹⁵³. Lyst eller velbehag vil her være lik følelsen av utløp av den økende energimengden¹⁵⁴, i *id*. Oppsummert kan vi si at nervesystemet opererer i et samarbeid mellom tre ulike nevronale systemer, som av Freud gis symbolene ϕ , ψ og ω . Disse

¹⁴³ Freud 1: 296-297.

¹⁴⁴ Freud 1: 299.

¹⁴⁵ Freud 1: 299.

¹⁴⁶ Freud 1: 302-303.

¹⁴⁷ Freud 1: 302.

¹⁴⁸ Freud. *The Interpretation of dreams*. (1958), 5: 537.

¹⁴⁹ Freud 5: 537.

¹⁵⁰ Begrep Freud bruker for psyken.

¹⁵¹ Freud. *The question of Lay Analysis*. (1968), 20: 200.

¹⁵² Freud 1: 312.

¹⁵³ Freud (1968), 20: 200-201.

¹⁵⁴ Freud (1968), 20: 200-201.

systemene har utgangspunkt i eksogene og endogene forhold¹⁵⁵, hvilket gjenspeiler nervesystemets forhold til det interne (psykiske) og det eksterne (fysiske).

Utviklingen fra “Project” og veien videre

Psykens ulike forsvarsmekanismer løper som en rød tråd gjennom Freuds verker. I “Project” nevner Freud primærforsvarsmekanismen, en grunnleggende mekanisme han kaller for “Primary defense”: “A disinclination to keep the hostile mnemic image cathected”¹⁵⁶. Dette er en mekanisme vi senere skal se på i sammenheng med egoet, hvor kontroll over motorikken og bevisstheten er. Egoet skyver rett og slett smertefulle minner vekk fra bevisstheten.

Et av de nevronale systemene Freud behandler i Project er ψ -systemet. Grunnleggende mekanismer her er ønskedragning og undertrykkelse. Videre organiserer ψ -systemet hvordan energidistribusjonen foregår og den kan hemme prosesser¹⁵⁷. Den kan også undertrykke nevronale nettverk og den undertrykker eller hemmer psykiske primær-prosesser¹⁵⁸. Et annet viktig prinsipp er psykiske sekundærprosesser; en katheksis av ego (og det som involverer virkeligheten) og en moderasjon av primærprosessene¹⁵⁹. Muligens ser vi her et innblikk i det som i senere verker skulle bli en mye mer utbrodert fremstilling av *egoet*.

Andre tidlige ego-funksjoner (i Project) er dets evne til å rette sin oppmerksomhet mot et minne som inneholder ubehag, hvor det kan det forhindre passasjen av kvantitet fra dette hukommelsesminnet til en forløsning av ubehag. En annen ego-funksjon er skillet mellom persepsjoner og ideer (tanker, forestillinger)¹⁶⁰. En tanke om et objekt kan gi velbehag, men ego må klare å skille mellom fantasi (ens minne) og virkelighet i sin streben etter å etterkomme dette ønsket. Det er egoets undertrykkende funksjon som skiller mellom et minne og en persepsjon ved at egoet ikke handler som om et minne om et ønske var virkelig. En persepsjon ville gi en umiddelbar avklaring hvorvidt dette var noe virkelig¹⁶¹.

¹⁵⁵ Freud 1: 317-319.

¹⁵⁶ Freud 1: 321.

¹⁵⁷ Freud 1: 323.

¹⁵⁸ Freud 1: 324 og 327.

¹⁵⁹ Freud 1: 327.

¹⁶⁰ Freud 1: 325.

¹⁶¹ Freud 1: 325.

Hvordan fremstilles psyken i Project?

Som vi har sett så gir Freud en mekanistisk fremstilling av psyken i Project. Det vi kan kalle for psyken her er et mentalt apparatus¹⁶² som først og fremst presenteres som et nettverk av nevroner med ulike funksjoner¹⁶³, jamfør de nevronale systemene ϕ , ψ og ω . Det har visse egenskaper som beskrevet over, for eksempel at det kan undertrykke, det har oppmerksomhet, det skiller mellom fantasi og virkelighet, det etterkommer ønsker og begjær, det har hukommelsesprosesser og det har tilgjengelig energi, Q. Det tar i bruk tanker, både observerende og bevisste. Det kan bli bevisst på ubevisste prosesser, minner og assosiasjoner av erfaringer som inneholder affekt. Dens primære virkeområde synes å ligge i å være en organisator for psyken, hvor behovsoppfyllelse og virkelighetsorientering er de viktigste.

Dette er ganske dekkende og omfattende beskrivelser av psykens prosesser, selv om det i all hovedsak presenteres i en fysiologisk terminologi. I det store og det hele så er den største ulikheten mellom Project og de senere verkene vi skal se på, en forskjell som muligens best kan beskrives som *mental*. Hva psyken eller sinnet er blir av Freud definert som noe ikke-fysisk. For eksempel så vil vi se at han gang på gang advarer mot å betrakte de begreper han bruker for å beskrive psykens mekanismer og systemer, som for eksempel *id*, *ego* og *super-ego*, som anatomiske strukturer i hjernen.

4.2.2 *The psychology of the dream-processes*¹⁶⁴

I dette verket redegjør Freud for flere hypotetiske aspekter ved sinnets (psykens) funksjoner og virkemåter, hvor det særlig er to teser som er viktige for å forstå dets grunnleggende funksjoner. Det ene er Freuds hypotese om at psykiske prosesser ikke oppstår vilkårlig, men er determinerte¹⁶⁵. En tanke vil dermed aldri kunne opptre i kraft av seg selv, men alltid være avhengig av noe annet. Det andre er at drømmer, men også andre mentale fenomener, opptrer som substitutter¹⁶⁶. Det vil si at de erstattes av andre mentale fenomener, som da er fordekte

¹⁶² Et begrep i Freuds teorier.

¹⁶³ Freud 1: 368.

¹⁶⁴ Freud 5: 509.

¹⁶⁵ Ibid, s. 514.

¹⁶⁶ Ibid, s. 515.

(skjulte) fremstillinger, men som har sin basis i underliggende psykiske motiver, og som resulterer i disse substituttene. Freud forklarer dette i relasjon til drømmer og sier at det skjer en komplett reversjon av alt det som er av psykisk verdi mellom drømmen og drømmetankene¹⁶⁷. Det som har psykisk verdi er da det som drømmesensuren søker å holde skjult for bevisstheten, dermed oppstår det vi erindrer i form av drømmer.

Psykens struktur oversettes i dette verket som "...the structure of the apparatus of the mind...".¹⁶⁸ I følge norske ordbøker kan det engelske ordet "mind" bety flere ting, som for eksempel; sjel, sinn, psyke, ånd, sjelsliv, intellekt, forstand og hjerne¹⁶⁹. Formodentlig kan ordene sjel, sinn og psyke stå som gode oversettelser på ordet "mind" i denne sammenheng. Tidvis brukes ordet "mind" annerledes av Freud¹⁷⁰, men det er dog rimelig å tolke disse brukene som mer generelle, og ikke i sammenheng med psykens struktur, hvis så ikke spesifikt nevnes i teksten eller det med rimelighet kan leses av konteksten.

Av den engelske oversettelsen så ser vi at det er snakk om "mind" og "apparatus" og disses struktur. I følge norske ordbøker så oversettes "apparatus" med apparat, apparatur, instrument, redskap, verktøy, mekanisme, (organ)system og organ¹⁷¹. I vår sammenheng synes organ og eller (organ)system å være den mest nærliggende oversettelsen. Som vi skal se senere så bruker Freud analogier for å forklare sinnets struktur, og da gjerne med ord som "systemer". Samtidig er han klar på at dette ikke er å betrakte som anatomiske strukturer. Vi kan altså forstå psykens struktur, i forhold til oversettelsen, til å bety at psyken omgis eller består av et organlignende system med en påfølgende struktur.

I "Project" var vi inne på begrepet *motstand*, som her eksemplifiseres med at de skjulte drømmetankene i følge Freud representerer ting som bevisstheten ikke akter å vedkjenne seg¹⁷² og hvor drømmesensuren bruker verktøyet *tvil* når en forsøker å erindre de deler av drømmen som er nærmest de skjulte drømmetankene¹⁷³. Dette er da én form for motstand.

Hvis vi nå skal overføre disse mekanismene til psykens struktur, så vil vi senere se at de overfor beskrevne mekanismene forutsetter ubevisste mekanismer og prosesser. Videre vil jeg vise at drømmen, eller psykens innhold, virker i et samspill mellom bevisste og ubevisste

¹⁶⁷ Freud 5: 515.

¹⁶⁸ Freud 5: 511.

¹⁶⁹ Ordnett, Kunnskapsforlaget ANS. www.ordnett.no 14.01.14.

¹⁷⁰ Freud 5: 512.

¹⁷¹ Ordnett, Kunnskapsforlaget ANS. www.ordnett.no 14.01.14.

¹⁷² Freud 5: 516.

¹⁷³ Freud 5: 516.

prosesser. Som vi også skal se så inneholder psyken fortrenget materiale, ting av affektiv verdi, noe bevisstheten ikke kan vedkjenne seg uten at man føler et betydelig nivå av ubehag. For å beskytte seg mot disse ubehagelighetene er det en del mekanismer psyken kan ta i bruk. Noen av disse har vi sett på i relasjon til drømmens struktur, for eksempel forvrengningsmekanismene, hvor de skjulte drømmetankene fremtrer i fordekt form i den erindrede drømmen. I lys av det vi har sett på i relasjon til Freuds fremstilling av psyken i Project, så kan vi se de overfor beskrevde mekanismene som en utbrodering av egoets funksjoner.

Freud bruker mange analogier i sine redegjørelser av psykens mekanismer. I ett slikt sitat kan vi for eksempel lese "...the instrument which carries out our mental functions..."¹⁷⁴. Her sammenligner han dette sinnets redskap med et mikroskop og med et punkt i det mentale apparatus hvor begynnelsen på et visuelt bilde kommer til live. Meningen her er kun å assistere oss i forsøket på å forstå sinnets kompleksiteter. Den videre analogien¹⁷⁵ går ut på å forstå det mentale apparatus (altså sinnets eller psykens struktur) som bestående av ulike komponenter som er satt sammen til et hele (det mentale apparatus). Freud bruker "compound instrument" for dette hvis navn vil være "agencies", eller systemer, slik jeg vil bruke dem i oppgaven. Videre nevner Freud at det er en regulær spatial relasjon mellom disse systemene, men sier at dette likevel ikke er en nødvendig orden da det er nok at en fiksert orden ble etablert¹⁷⁶. Dette fordi i en psykisk prosess så passerer eksitasjonene gjennom disse systemene i en partikulær tidsbestemt sekvens¹⁷⁷. Jeg vil nå beskrive noen av dette psykiske apparatets¹⁷⁸ komponenter, (hvor vi ser en klar fortsettelse fra "Project"):

Det har en sensorisk og et motorisk sluttstykke. Den sensoriske delen mottar sanseinntrykk, men den motoriske delen åpner for motorisk aktivitet. Psykiske prosesser begynner vanligvis i den sensoriske enden og slutter i den motoriske. Disse to funksjonene delegerer Freud til to separate systemer¹⁷⁹;

- Systemet *Pcpt.*, persepsjonsbevissthetssystemet (den sensoriske delen av det psykiske apparatet). Her lagres ikke modifikasjonene og det har heller ingen

¹⁷⁴ Freud 5: 536.

¹⁷⁵ Freud 5: 536.

¹⁷⁶ Freud 5: 537.

¹⁷⁷ Freud 5: 537.

¹⁷⁸ Freud 5: 537.

¹⁷⁹ Freud 5: 538-539.

hukommelse. Dette systemet forsyner vår bevissthet med hele rekkevidden av sensoriske kvaliteter.

- Bak dette systemet ligger det et annet system som forandrer de midlertidige eksitasjonene til permanente spor. Det blir her altså lagt til rette for minne og hukommelse.

Minner er ubevisste, men disse kan bevisstgjøres. De har også evnen til å produsere sine effekter selv når de er i en ubevisst tilstand. Senere skal vi se på fortrenningsmekanismer og vi vil da bedre forstå dette i relasjon til dissosiativ handling i regi av det ubevisste. Altså at minner kan trigges uten at bevisstheten er klar over det og at det etterfølgende produseres for eksempel ubehag.

Et meget sentralt aspekt vedrørende sinnets funksjon er begrepet om *overføring* (transference). Dette er et helt avgjørende konsept i forståelsen av det mentale liv. I dette verket beskriver Freud overføring slik: Et ubevisst ønske har ikke muligheten til å komme inn i det før-bevisste systemet, Pcs., (se avsnittet under) i sin autentiske form, altså slik det er. Det kan kun komme inn ved å etablere en kontakt med en allerede eksisterende tanke der, noe det gjør ved å overføre sin intensitet (energi) til den og ved å la denne før-bevisste tanken dekke over den¹⁸⁰. Det ubevisste ønsket oppfører seg som en ulv i fåreklær. Det representerer noe som ikke vil aksepteres av bevisstheten (noe systemet Pcs. da forhindrer), men den skjuler seg fordekt bak en annen uskyldig tanke, og får derved slik trenge inn i bevisstheten.

Freud kommer nå til å introdusere en nærmere beskrivelse av to psykiske systemer, og beskriver disse to systemene som det før-bevisste¹⁸¹, Pcs. og det ubevisste¹⁸², Ucs.¹⁸³. I henhold til diskusjonen om psykens motoriske og sensoriske sluttstykke, så befinner Pcs. seg på den motoriske siden.

I det før-bevisste (Pcs.) systemet så kan de eksitatoriske prosesser som befinner seg der, komme inn i bevisstheten, men da under visse forutsetninger; at det er et visst nivå av intensitet og at oppmerksomheten er distribuert på en partikulær måte¹⁸⁴. Det ubevisste har ingen tilgang til bevisstheten, foruten om gjennom Pcs. Her gjennomgår det ubevisstes

¹⁸⁰ Freud 5: 562-563.

¹⁸¹ Dette er min oversettelse av «preconscious».

¹⁸² Dette er min oversettelse av «the unconscious».

¹⁸³ Freud 5: 541.

¹⁸⁴ Freud 5: 541.

eksikatoriske prosesser modifikasjoner¹⁸⁵. Videre er alle mentale fenomener som er ubevisste uforgjengelige, de kan ikke ødelegges. Disse ubevisste ønskene er av infantil opprinnelse, de er alltid beredt til å utføre sine eksikatoriske prosesser hvis de blir utsatt for en katheksis, altså en binding (ved en energi-binding)¹⁸⁶, for eksempel investeringen av følelser i et objekt.

Hvordan er det Freud så for seg utviklingen av vår psyke? I relasjon til ønskeoppfyllelse kommer Freud med en avklarende og grundig gjennomgang av psykens historiske utvikling. Her nevner han vår psyke som resultatet av en lang utvikling, hvor han baserer seg på den skjematisk fremstillingen av psyken¹⁸⁷:

- Dens første primære oppgave var å holde seg fri fra all mulig stimuli. Dens struktur var i så måte av en refleksiv natur, noe som gjorde den i stand til å skyve vekk stimuli langs den motoriske veien.
- På grunn av somatiske behov fører disse til en videre utvikling av det psykiske apparatus. Disse søker tilfredsstillelse (interne behov) eller utløp i bevegelse, noe han beskriver som “expression of emotions”¹⁸⁸. I denne tilstanden vedvarer behovet, som kun kan komme til en slutt ved en opplevelse av tilfredsstillelse. Denne opplevelsen av tilfredsstillelse inneholder en partikulær persepsjon, hvis hukommelsesbilde forblir assosiert med hukommelsen til den eksitasjonen som produserte behovet¹⁸⁹. Denne etablerte lenken er en prosess som aktiveres når det aktuelle behovet føles, altså en gjenkallelse av den tilfredsstillende persepsjonen. Det er denne prosessen som Freud kaller for et ønske. Vi ser altså at et ønske består av behovet for tilfredsstillelse, det følte ubehaget av et påtrengende behov, samtidig som det består av minnet av det som produserte tilfredsstillelse til det aktuelle behovet. I dette henseendet sier Freud at tilstanden til vårt psykiske apparatus en gang var slik at et behov førte til en hallusinasjon¹⁹⁰.

Freud konkluderer formålet til denne første psykiske aktiviteten ved vårt psykiske apparat slik: “Thus the aim of this first psychical activity was to produce a perceptual identity-a repetition of the perception which was linked with the satisfaction of the need”¹⁹¹.

¹⁸⁵ Freud 5: 541.

¹⁸⁶ Freud 5: 553.

¹⁸⁷ Freud 5: 565.

¹⁸⁸ Freud 5: 565.

¹⁸⁹ Freud 5: 565-566.

¹⁹⁰ Freud 5: 566.

¹⁹¹ Freud 5: 566.

I den videre utviklingen av psyken skriver Freud om noe han kaller for virkelighetstesting¹⁹². I forhold til det vi nå har skrevet over om ønsker, sier Freud at en regresjon (en reversering av persepsjon til hallusinasjon), som fører til en hallusinasjon, ikke vil gi en fullgod tilfredsstillende, fordi behovet fremdeles er tilstede. Det er da nødvendig for psyken å kunne avgjøre hva som er virkelig, og hva som ikke er det.

Hvis vi ser på beskrivelsen av psykens mekanismer i "Project" så så vi allerede der karakteriseringen av disse funksjonene, hvor skillet mellom fantasi og virkelighet var avgjørende i å kunne differensiere mellom en persepsjon og en tanke.

En annen likhet ser vi i Freuds introdusering av det systemet som kontrollerer motorikken¹⁹³. Her fortreges regresjonen, slik at den eksitatoriske prosessen ikke går lenger enn til hukommelsesminnet, og ikke fullt ut til hallusinasjonen.

Disse to måtene psyken opererer på kan deles inn i lystprinsippet for den primitive delen og virkelighetsprinsippet for det andre¹⁹⁴. Drømmer fungerer i henhold til den primitive måten, hvor et ønske oppfylles i en hallusinasjon. Virkelighetsprinsippet avgjør da hva som er relatert til den interne, psykiske virkeligheten, og hva som er relatert til den fysiske, eksterne virkeligheten. Noe av dette så vi også i Project. Psykens funksjon ut fra virkelighetsprinsippet styres av den sensuren, eller bedømmende instans, som eksisterer mellom det ubevisste og det før-bevisste. Som vi skal se senere så er det denne sensuren som er med på å regulere hvilke impulser som eventuelt får et motorisk utløp. Denne sensuren er også regulatoren mellom fantasi og virkelighet, som beskrives slik av Freud; "...the censorship between the Ucs. and the Pcs.,...deserves to be recognized and respected as the watchman of our mental health"¹⁹⁵.

Så langt har Freud beskrevet to systemer, det ubevisste, Ucs., og det før-bevisste, Pcs. Vi har sett på lystprinsippet og virkelighetsprinsippet. Videre har vi sett på sensurens rolle (mellom Ucs. og Pcs.) i skillet mellom intern og ekstern virkelighet. Vi har også sett at det motoriske system er forbundet med virkelighetsprinsippet. Freud har så langt beskrevet utviklingen av psyken fra å være preget av lystprinsippet, hvor hallusinasjonen tilsvarer tilfredsstillende (eller muligens et forsøk på det), til en virkelighetsorientert psyke som tar den eksterne verden i betraktning. Men dog så er psyken grunnleggende sett styrt av lystprinsippet, da den eksterne

¹⁹² Freud 5: 566.

¹⁹³ Freud 5: 566.

¹⁹⁴ Freud 5: 567.

¹⁹⁵ Freud 5: 567.

verdens måte å få tak i tilfredsstillelsen, og den medfølgende tankevirksomheten, er en omvei for det som er ønskeoppfyllelsen¹⁹⁶, (altså tilfredsstillelsen av et internt behov).

Når det gjelder bevisstheten, altså som et kvalitativt fenomen, er denne et instrument for forståelsen og oppfattelsen av psykiske kvaliteter¹⁹⁷. Bevisstheten kan kun fornemme (erfare) psykiske kvaliteter, men de kan også erfare tanker eller tankeprosesser fra det før-bevisste systemet¹⁹⁸. Som vi har sett før så er behag og ubehag det som setter det mentale apparatus i bevegelse. I forlengelsen av dette så trengte det før-bevisste systemet å inneha psykiske kvaliteter, som det fikk ved å koble seg til hukommelsessystemene som kontrollerer tale. Dermed fikk det tilgang på oppmerksomhet fra bevisstheten¹⁹⁹. Et eksempel på dette er de ordene vi bruker når vi snakker. Vi snakker uten å være bevisste på ordene før de sies. Men dette står dog ikke som en motsetning til en reflekterende (bevisst) oppmerksomhet mot denne prosessen, altså at man tenker før man snakker og er oppmerksom på hvilke ord man sier.

Freud oppsummerer diskusjonen om de to psykiske systemer, Pcs. og Ucs. slik:

The two psychical systems, the censorship upon the passage from one of them to the other, the inhibition and overlaying of one activity by the other, the relations of both of them to consciousness...all of these form part of the normal structure of our mental instrument, and dreams show us one of the paths leading to an understanding of its structure²⁰⁰.

Drømmen åpner en vei inn til det ubevisstes innhold og dens påvirkning i det våkne liv²⁰¹. I følge Freud er da drømmer å anse som mentale strukturer i sinnet, ved hjelp av hvilke vi kan forstå dens (sinnets) generelle mekanismer. Det er mot denne bakgrunnen man må lese hans berømte utsagn om at “The interpretation of dreams is the royal road to a knowledge of the unconscious activities of the mind”²⁰². Så kan vi tilføye at det ubevisste er én del av det mentale apparatus, og noe som inngår i psykens mentale dynamikk. Vi skal videre i oppgaven se nærmere på hva dette med dynamikk innebærer i relasjon til Freuds diskusjon om psykens strukturelle inndeling i et id, ego og super-ego.

¹⁹⁶ Freud 5: 567.

¹⁹⁷ Freud 5: 574.

¹⁹⁸ Freud 5: 574.

¹⁹⁹ Freud 5: 574.

²⁰⁰ Freud 5: 607-608.

²⁰¹ Freud 5: 608.

²⁰² Freud 5: 608.

Skifte fra en topografisk til en dynamisk fremstilling av psyken

Nå har vi kommet til et punkt hvor Freud har kommet et steg lenger i sine teoretiske og empiriske undersøkelser av psyken. Den topografiske fremstillingen²⁰³ ga i en altfor stor grad preg av å være sammenkoblet i lag, hvor de mentale systemene tenktes å være ulike separate systemer. Dette blir litt feil og det er heller tale om hvorvidt de har eller har blitt fratatt katheksis, energi²⁰⁴. Freud utdypet dette videre med å påpeke viktigheten av og ikke misforstå at ideer, tanker og andre psykiske strukturer ikke eksisterer i noe organisk materiale²⁰⁵. Hva psyken eller sinnet *egentlig* er og hva den består av, gir ikke Freud et klart svar på, men at det er et slags samsvar mellom det psykiske og det fysisk-anatomiske, er tydelig.

Vi skal se litt nærmere på Freuds beskrivelser av det ubevisste. Han betegner det ubevisste som den sanne psykiske virkelighet, hvorav bevisstheten kun er en mindre del, og hvor stor vår uvitenhet om den er²⁰⁶. I sin beskrivelse skiller Freud mellom to typer av ubevissthet; en som Ucs. og den andre som Pcs. Forskjellen mellom disse ligger i at den første formen for ubevissthet er utilgjengelig for bevisstheten, men det andre systemet har muligheten i seg til å nå denne²⁰⁷. Som vi har sett tidligere så inneholder Pcs. blant annet verbale hukommelsesminner, som i større eller mindre grad er tilgjengelige for bevisstheten. Bevissthetsens funksjon oppi dette beskriver Freud som "...a sense-organ for the perception of psychical qualities"²⁰⁸. Bevisstheten får i den skjematiske fremstillingen navnet Cs. og beskrives således også som et system. Meget interessant hevder Freud at bevisstheten ikke har hukommelse²⁰⁹, og således er den deskriptivt lik systemet Pcpt. Slik dette systemet er vendt ut mot verden, slik er vårt sinn en ekstern verden for sanse-organet Cs. (bevisstheten)²¹⁰. Bevisstheten har i følge Freud ikke hukommelse, men dog er bevisstheten helt avgjørende for at vi som mennesker skal kunne være i stand til i det hele tatt å kunne oppfatte oss selv, for eksempel i form av tanker og følelser. Et åpent spørsmål her kan være om det vi subjektivt oppfatter som «oss selv» er lik Freuds beskrivelse av bevisstheten, som et internt sanseorgan?

Hittil har vi sett på ulike beskrivelser av psyken og dens virkemåter. Jeg vil fremover i oppgaven forsøke å ta for meg kulmineringen av denne lange og muligens noe kompliserte

²⁰³ Det vi har sett av Freuds beskrivelser av psyken til nå.

²⁰⁴ Freud 5: 610.

²⁰⁵ Freud 5: 611.

²⁰⁶ Freud 5: 612-613.

²⁰⁷ Freud 5: 614-615.

²⁰⁸ Freud 5: 615.

²⁰⁹ Freud 5: 615.

²¹⁰ Freud 5: 616.

utviklingen. Hovedsakelig vil jeg ta for meg Freuds metapsykologiske arbeider, men vil først henvise til et annet verk, nemlig utforskningen av fenomenet *narsissisme*.

4.2.3 On Narcissism²¹¹

Det er i dette verket Freud introduserer begrepet “ego-idealet” og den medfølgende selvkritiske agenten (bevisstheten) som er relatert til dette idealet²¹². Denne instansen (ego-idealet) behandler og overvåker egoets forhold til seg selv og den eksterne verden²¹³, altså virkeligheten. Freud tar her også opp endringer i konseptualiseringen av sinnets struktur, særlig i forbindelse med egoets funksjon, hvor det gis en ulik bruk (av hva egoet er)²¹⁴;

- Selvet. Dette er her et løst begrep
- Egoet. Får senere en mer restriktiv betydning

Narsissisme er en tilstand som preger egoet, eller selvet²¹⁵, ved at libido (seksuell energi i sin videste forstand) trekkes tilbake fra den eksterne verden og rettes inn mot egoet²¹⁶. Men for å komme tilbake til dette ego-idealet så sier Freud at det er et “ideal in himself by which he measures his actual ego...”²¹⁷. Videre angående dennes funksjon sier han at “For the ego the formation of an ideal would be the conditioning factor of repression”²¹⁸. I “Project” så vi beskrivelser av egoets evne til å undertrykke impulser, målt opp mot virkeligheten. Denne undertrykkingsfunksjonen til egoet er da som vi ser her avhengig av de føringer dette ego-idealet gir. Vi skal i det siste verket, *The ego and the Id*, se mer detaljert hvilket forhold dette idealet har til egoet.

Freud trekker linjene til dette ego-idealet tilbake til individets barndom; “What he projects before him as his own ideal is the substitute for the lost narcissism of his childhood in which he was his own ideal”²¹⁹. Dette henger sammen med det skillet som vi tidligere så mellom lystprinsippet og virkelighetsprinsippet. Det stadiet hvor psyken ikke skiller mellom fantasi og virkelighet består som nevnt av lystprinsippet, som samtidig er det prinsippet som styrer

²¹¹ Freud 14.

²¹² Freud 14: 70.

²¹³ Freud 14: 70.

²¹⁴ Freud 14: 71.

²¹⁵ Slik Freud bruker det her.

²¹⁶ Freud 14: 75.

²¹⁷ Freud 14: 93.

²¹⁸ Freud 14: 94.

²¹⁹ Freud 14: 94.

det ubevisstes, senere ids, logikk. Og hemningsløst fritt kunne få utløp for ens ønsker begrenses senere av dette ego-idealet.

Vi skal senere se at dette ego-idealet fører videre til konseptualiseringen av begrepet *superego*. Freud beskriver den sistnevntes forløper som en spesiell psykisk instans som sørger for at narsissistisk tilfredsstillelse fra ego-idealet blir ivaretatt, og som i dette henseendet overvåker egoet og måler det opp mot, eller ved, dette idealet²²⁰. Dette betyr at egoet sikres tilfredsstillelse nettopp i å adlyde eller å handle i overensstemmelse med dette idealet. Dette kan vi se av Freuds beskrivelser i utviklingen av egoet hvor libido plasseres på et ego-ideal, og hvor tilfredsstillelsen ligger i å oppfylle dette idealet²²¹. Her sier Freud at samvittigheten handler (fungerer) på vegne av ego-idealet²²². Dette ego-idealet har, i tillegg til en individualistisk side, også en sosial side, hvor skyld oppstår som en konsekvens av å mislykkes i å følge dette sosiale ego-idealet²²³. Samtidig sier han også at ego-idealet er en del av egoet²²⁴. Videre sier Freud at ego-idealets grunnlag er foreldre, lærere og samfunnet. Deres kritiske påvirkning ble kommunisert til individet i form av verbale påbud og lignende²²⁵. Som vi skal se i diskusjonen angående superego så etableres dette idealet i kjølvannet av overkommelsen av ødipuskomplekset.

Utviklingen av egoet, sier Freud, fordrer en fravikelse fra primær narsissisme og en etterfølgende kamp for å gjenvinne denne tilstanden²²⁶, noe vi så overfor i dannelsen av ego-idealet.

4.2.4 Papers on Metapsychology²²⁷

Instincts and their vicissitudes

Dette verket tar for seg instinktenes rolle i psyken. Det er hvordan disse²²⁸ uttrykkes i deres mentale representasjoner (altså de ubevisste impulsene) som er relevante for Freuds diskusjon

²²⁰ Freud 14: 95.

²²¹ Freud 14: 100.

²²² Freud 14: 96.

²²³ Freud 14: 101.

²²⁴ Freud 14: 98.

²²⁵ Freud 14: 98.

²²⁶ Freud 14: 100.

²²⁷ Freud 14. Dette er en samling av flere verk.

²²⁸ Instinktene er biologiske, men får i Freuds teori en tilsvarende psykisk ekvivalent.

av disse, i relasjonen til sinnets ulike strukturer. Freud skiller her mellom instinkter og deres mentale representasjoner²²⁹. I "Project" så vi hvordan Freud argumenterte for nervesystemets utvikling gjennom sin kontakt med virkeligheten, i regi av virkelighetsprinsippet. I dette verket viderefører han denne diskusjonen ved å hevde at instinktene er hovedmotivatorene for utviklingen av nervesystemet, grunnet deres konstante følte press (på nervesystemet) i form av følte behov²³⁰. At dette er et veldig og vedvarende press kan vi se av hans utsagn om at "...the ultimate aim of each instinct remains unchangeable..."²³¹. Angående instinktenes relasjon til det mentale formulerer Freud slik: "...the source of an instinct is...the somatic process which occurs in an organ...and whose stimulus is repeated in mental life by an instinct"²³².

I sin videre diskusjon om instinktene skiller Freud mellom instinkter generelt, og såkalte primære instinkter. Når det gjelder primære instinkter nevner han to grupper²³³;

- Ego- eller selvoppretholdelsesinstinktene
- De seksuelle instinktene

Instinkter forstått som kilder til energi er én ting, en annen er de ulike formene de kan anta (deres mentale representanter) i deres omskiftninger i psyken. I dette henseendet nevner Freud fire slike former de kan anta²³⁴:

- En reversering til det motsatte
- Snu seg rundt på subjektets eget selv
- Fortrenging (repression)
- Sublimasjon

Instinktenes plass i vårt sinn er som sagt gjennom deres mentale representasjoner, (i det psykiske systemet Ucs., senere id). På mange måter kan vi se på id som den instansen i psyken som presenterer instinktenes «innhold» for oss, gjennom deres somatiske opphav, i form av følte behov. Det er i andre instanser i psyken, slik som det før-bevisste, som blant annet inneholder verbale hukommelsesminner, som gjør oss i stand til å forstå og relatere oss til disse instinktenes energi i bevisstheten. Sagt på en annen måte så er det i bevisstheten at vi kan relatere oss til instinktenes innhold.

²²⁹ Freud. *Instincts and their vicissitudes*. 14:118.

²³⁰ Freud 14: 120.

²³¹ Freud 14: 122.

²³² Freud 14: 123. Det er også litt uklart hvordan Freud bruker begrepet "instinkter". Se Stracheys kommentar angående dette.

²³³ Freud 14: 124.

²³⁴ Freud 14: 126-127.

*Repression*²³⁵

Viktigheten av fortrennings-, eller undertrykkelsesfunksjonen i Freuds teorier angående psyken, kan vi lese av dette sitatet; “The theory of repression is the corner-stone on which psychoanalysis rests”²³⁶. Freud beskriver fortrenning som en *forandring* en instinktiv impuls kan gjennomgå, hvor denne forandringen vil forekomme hvis motivet og eneste mål for impulsen er en tilfredsstillelse, en oppfyllelse av som ville ha støtt på ubehag²³⁷. Av dette kan vi anta at denne prosessen krever en annen instans enn den som iverksetter fortrenningen, noe vi har sett i diskusjonen om ego-idealet. Det vi har sett av ego-idealet er jo nettopp en standard som måler egoets handlinger opp mot et ideal. Her vil en fortrenning av en impuls forekomme hvis denne står i en motsetning til dette idealets standard. Men fortrenningen iverksettes dog av egoet.

Freud sier at fortrenning ikke kan forekomme før et klart skille mellom en bevisst og ubevisst mental aktivitet har funnet sted. “...the essence of repression lies simply in turning something away, and keeping it at a distance from the conscious”²³⁸. Selv om forklaringen er simpel, så er allikevel denne fortrenningsmekanismen et komplisert tema i Freuds teorier. Det inkluderer ego-idealet, som igjen finner sitt opphav i individets tidlige påvirkning, og hvordan dette gjenspeiler seg i bevisstheten. Det inkluderer så vel instinktenes representasjoner i id, og deres mangfoldighet, så vel som betraktninger egoet må gjøre i henhold til virkeligheten, basert på virkelighetsprinsippet.

Som vi så i forhold til instinktene så skiller Freud også her mellom to former for fortrenninger²³⁹:

- “Primal repression”- utestenging av ideer fra bevisstheten
- “Repression proper”- påvirker psykiske derivativer av de fortrennte ideer. Derivativer er å forstå som psykisk materiale som allerede har blitt fortrennt, altså at de har forandret form

Fortrenningens relasjon er som nevnt til bevisstheten²⁴⁰, det er her individet bevisst erfarer innholdet i eget sinn. Fortrenning har tilsvarende en relasjon til instinktene (spesifikt deres

²³⁵ Freud. *Repression*. 14.

²³⁶ Freud 14: 143.

²³⁷ Freud 14: 143.

²³⁸ Freud 14: 147.

²³⁹ Freud 14: 148.

²⁴⁰ Freud 14: 149.

mentale representasjoner i psyken) i form av at det er mot disse denne mekanismen retter seg i mot. Således er fortrengeing en stadig pågående prosess²⁴¹. Angående instinktenes psykiske representanter sier Freud at de har to aspekter, hvor ett er definert ved dets idé eller gruppe av ideer, og hvor den andre er ved dens mengde av affekt²⁴². Dette betyr da at en psykisk ubevisst impuls (som jo er instinktets psykiske representant) kan opptre i form av ideer eller tanker *om* noe, eller i form av følelser, affekt. Fortrengeing i forhold til affekt kan i følge Freud føre til tre resultater;²⁴³

- Instinktet undertrykkes i sin helhet
- En affekt som på et eller annet vis er farget (kvalitetsmessig)
- Affekten forandres til angst

Angående en psykisk impuls som opptre i form av en idé, gjennomgår en substitusjon²⁴⁴. Dette betyr at denne impulsen, etter å ha gjennomgått fortrengeing, får en annen form, altså en idé som i innhold er ulik den første ideen (som gjennomgikk fortrengeing), men som dog opptre i en fordekt form, men med den samme mengden av energi.

The Unconscious²⁴⁵

Eksistensen av begrepet “det ubevisste” er helt sentralt i forståelsen av Freuds syn på psyken og dens mekanismer. Fortrengeing blir som sagt beskrevet som psykoanalysens grunnstein av Freud, men uten en teori om det ubevisste vil ikke fortrengeingsmekanismene gi noen mening. Freuds teori fordrer jo nettopp at det fortrenget fortrenses *til* noe.

I sin tidlige fase delte Freud det ubevisste inn i tre forskjellige beskrivelser²⁴⁶:

- Det deskriptivt ubevisste
- Det dynamisk ubevisste
- Det systematisk ubevisste

Vi skal komme nærmere inn på dette, men først kan vi se hvordan Freud legitimerer eksistensen av et generelt begrep om det ubevisste. Her hevder han at essensen i det ubevisste, generelt sett, ligger i det faktum at det er mange mentale fenomener som vi erfarer i vår

²⁴¹ Freud 14: 151.

²⁴² Freud 14: 152.

²⁴³ Freud 14: 152.

²⁴⁴ Freud 14: 154.

²⁴⁵ Freud. *The Unconscious*. 14.

²⁴⁶ Freud 14: 164.

bevissthet, men som vi ikke kan redegjøre for kun ved bruk av denne, (bevisstheten). Tanker som vi ikke vet hvor kommer fra, løsninger på intellektuelle problemstillinger, drømmer, psykiske symptomer i nevrosen, er alle sammen i følge Freud bevis på eksistensen av det ubevisste²⁴⁷. Den bakenforliggende tanken er at disse mentale fenomenene må ha et utgangspunkt, som da er mentale prosesser, men som bevisstheten er uvitende om. Det vi erfarer i bevisstheten trenger ikke alltid å være slik vi oppfatter dette, med tanke på at vi i bevisstheten erfarer det som formodentlig, tatt i betraktning Freuds teori om det ubevisste, er et produkt av en lengre ubevisst prosess.

Hvis vi går tilbake til de tre beskrivelsene av det ubevisste så kan vi begynne med å se på forskjellen mellom en deskriptiv og en systematisk betegnelse av ubevisste, så vel som bevisste mentale prosesser. En systematisk beskrivelse inneholder en inkludering av de mentale prosesser i partikulære systemer og i besittelse av visse karakteristikk. Den systematiske bruken av bevisste og ubevisste prosesser får henholdsvis forkortelsene Cs. og Ucs²⁴⁸. Den systematiske beskrivelsen er altså innholdsmessig ulik den deskriptive beskrivelsen som kun *beskriver* de ulike fenomenene. Hvis vi går litt tilbake til vår tidligere diskusjon angående psykiske impulser som går igjennom de ulike systemene i sinnet, så sier Freud at en psykisk akt går gjennom to faser, hvor sensuren kommer imellom²⁴⁹. Den første fasen er gjennom det ubevisste, hvor sensuren avgjør om impulsen kan gå videre eller ikke. Hvis den tillater det så går impulsen til den andre fasen, til systemet Cs. Til tross for dette er impulsen fremdeles ikke gjenstand for bevisstheten. Hvis sensuren nekter impulsen adgang, så vil den forbli fortrent²⁵⁰.

Disse tre systemene i sinnet vi nå har sett på, nemlig det ubevisste (Ucs.), det før-bevisste (Pcs.) og det bevisste (Cs.), indikerer en utvikling i Freuds teorier fra den deskriptive “bevissthetens psykologi” (psychology of consciousness)²⁵¹. Som nevnt før er sinnets strukturer ikke å regne som anatomiske strukturer i hjernen²⁵². Hvordan det fysiske, det anatomiske, henger sammen med det psykiske er et mysterium, det er som sagt noe vi ikke får et svar på i Freuds teorier. Selv i dag er dette et tema man ikke fullt ut har klart å forklare og det er i denne sammenheng interessant å lese hva Freud skriver om relasjonen som instinktene har til psyken. “An instinct can never become an object of consciousness-only the idea that

²⁴⁷ Freud 14: 166-167.

²⁴⁸ Freud 14: 172.

²⁴⁹ Freud 14: 173.

²⁵⁰ Freud 14: 173.

²⁵¹ Freud 14: 173.

²⁵² Freud 14: 174.

represents the instinct can”. “Even in the unconscious, moreover, an instinct cannot be represented otherwise than by an idea”²⁵³.

I den topografiske fremstillingen av psyken som vi så tidligere (det ubevisste, før-bevisste og bevisste), så kunne man få en antagelse om at psyken bestod av ulike lag. Freud utviklet sine teorier angående psyken vekk fra en slik tilnærming i sin dynamiske og funksjonelle beskrivelse. Noe av dette har vi sett på i relasjonen til de tre systemene i sinnet, Ucs., Pcs. og Cs. Et godt eksempel på denne utviklingen ligger i forklaringen på hva som skjer med en ubevisst impuls som “reiser gjennom” de ulike systemene. Her sier Freud at denne “reisen” ikke fordrer en ny registrering (av impulsen), men avhenger av en forandring i dens tilstand, altså i dens katheksis (energi). Her seirer den funksjonelle hypotesen over den topografiske²⁵⁴. Det er altså impulsens *form* og *tilstand* som er avgjørende for dens beskrivelse, ikke dens «plassering» i sinnet, som jo ikke kan stadfestes i nevrologiske og anatomiske strukturer i hjernen.

Den prosessen som styrer Ucs. er den såkalte primære psykiske prosess (som vi så i “Project”), til forskjell fra den sekundære prosess som dominerer systemet Pcs.²⁵⁵. Videre er prosessene i Ucs. ikke preget av tid, de kjenner verken fortid eller nåtid, og det er lystprinsippet som er enerådende, noe som betyr at hensyn til virkeligheten ikke tas i betraktning²⁵⁶. Konkluderende kan vi si at Ucs. kan beskrives som et system hvor det er fritak fra gjensidig kontradiksjon, hvor primærprosessen råder, hvor det er mobil katheksis, tidløshet og bytte av den eksterne virkeligheten mot en psykisk virkelighet²⁵⁷.

Når det gjelder det ubevisstes (riktigere sagt Ucs.) mobile katheksis, så tar det i bruk to metoder²⁵⁸:

- En forflytning (displacement) av all katheksis
- En fortetning (condensation), hvor én impuls kan overta katheksis til flere andre ulike impulser

Hvis vi ser på systemet Ucs. i motsetning til Pcs. så vil vi se de tydelige forskjellene som eksisterer mellom disse to. Prosessene i Pcs består av følgende²⁵⁹:

²⁵³ Freud 14: 177.

²⁵⁴ Freud 14: 180.

²⁵⁵ Freud 14: 186.

²⁵⁶ Freud 14: 187.

²⁵⁷ Freud 14: 187.

²⁵⁸ Freud 14: 187.

- En inhibitorisk tendens til at impulser bestående av katheksis skal få utløp.
- Både forflytning og fortetning forekommer, men i en mye mindre grad enn i Ucs. Dette fordrer eksistensen av to typer katheksis i det mentale liv, én hvor energien er bundet, og en annen hvor den er mobil og presser på for utløp.
- Pcs. etablerer muligheten for kommunikasjon mellom det ulike idémessige innholdet, slik at de kan påvirke hverandre. Dette gir dem en orden i tid, får dem til å sette opp en sensur, i tillegg til virkelighetstesting og virkelighetsprinsippet.
- Bevisst hukommelse avhenger kun av Pcs. Dette er da klart forskjellig fra hukommelsessporene i de erfaringene som er lagret i systemet Ucs.²⁶⁰, som ikke er tilgjengelige for bevisstheten.

Selv om systemene Ucs. og Pcs. drives av ulike prosesser, så er det fremdeles et samarbeid mellom disse. For eksempel så er Ucs. åpen for utvikling og har flere relasjoner med Pcs. som vi kan se i forhold til derivasjoner²⁶¹. En derivasjon er som allerede nevnt en ubevisst impuls som på overflaten har fått et annet tankemessig innhold, men hvor dens katheksis styres av den opprinnelige impulsen. Når det gjelder differensieringen mellom Pcs. og Cs. så har Freud tidligere ikke vært så klar på dette, men han stadfester nå eksistensen av en sensur også mellom disse to systemene i dette verket²⁶². Tilsynelatende så eksisterer det en sensur i “...every advance to a higher stage of psychical organization...”²⁶³.

Når det er tale om skillet mellom disse tre ulike systemene (Ucs., Pcs. og Cs.) så er ikke bevisstheten et kriterium for dette. Freud eksemplifiserer dette med å si at alt som er bevisst ikke alltid fordrer *bevissthet*²⁶⁴. Freud hevder her at noe kan være *latent* bevisst, og at bevisstheten er avhengig av en psykisk funksjon han kaller for *oppmerksomhet* (attention)²⁶⁵.

I presentasjonen av Freuds syn på psyken hittil har vi sett på sinnets ulike systemer, deres funksjoner og virkemåter og noe av deres sammenheng med somatiske og fysiologiske prosesser, da hovedsakelig gjennom instinktene. Vi kan avslutte her med et sitat fra Freud hvor han forsøker å redegjøre for hvordan de psykiske prosesser virker sammen med de fysiologiske:

²⁵⁹ Freud 14: 188.

²⁶⁰ Freud 14: 189.

²⁶¹ Freud 14: 190.

²⁶² Freud 14: 191.

²⁶³ Freud 14: 192.

²⁶⁴ Freud 14: 192.

²⁶⁵ Freud 14: 192-193.

It is probable that the chain of physiological events in the nervous system does not stand in a causal connection with the psychical events. The physiological events do not cease as soon as the psychical ones begin; on the contrary, the physiological chain continues. What happens is simply that, after a certain point of time, each (or some) of its links has a psychical phenomenon corresponding to it. Accordingly, the psychical is a process parallel to the physiological – a dependent concomitant²⁶⁶.

Mourning and Melancholia²⁶⁷

I dette verket skal vi se litt nærmere på ego-idealet og se at den er forløperen til det senere superego²⁶⁸, en av de tre strukturene i psyken i Freuds strukturelle inndeling av sinnet, (vi kommer tilbake til dette i verket *The Ego and the Id*). Til forskjell fra verket om narsissisme, hvor vi også så på ego-idealet, så vil vi her muligens få et noe klarere bilde av utviklingen av det som senere skulle bli superego.

I dette verket vil vi se på denne kritiske instansen i lys av depresjon (melancholia)²⁶⁹. Hvordan denne kritiske instansen (ego-idealet) fungerer i depresjon beskriver Freud slik:²⁷⁰

- En del av egoet setter seg som en kritiserende instans over det, dømmende, som om det var et objekt. Dette er da samvittigheten, som er en av egoets viktigste funksjoner (men som kan bli sykt).
- Egoets selvbebreidelser er en internalisering av noe som egentlig skulle rettes mot et annet objekt²⁷¹, for eksempel en annen person. Her finner det sted en identifikasjon av dette objektet med egoet²⁷².
- Tap av et kjærlighetsobjekt for eksempel, blir i melankoli en konflikt mellom egoet og dets kritiske instans (altså gjennom identifikasjon).
- Det er i systemet Ucs. at denne konflikten kjempes²⁷³. I vanlig sorg frigjøres libido fra alle de assosiasjonene som finnes av objektet i det ubevisste, hvor veien går fra Ucs., til Pcs. og til slutt til bevisstheten. I melankoli blokkeres denne veien, og konflikten, som skyldes ambivalens, skjer utenfor bevissthetens kjennskap²⁷⁴.

²⁶⁶ Freud 14: 207, Appendix B.

²⁶⁷ Freud. *Mourning and Melancholia*.14.

²⁶⁸ Freud 14: 242.

²⁶⁹ Freud 14: 240.

²⁷⁰ Freud 14: 247.

²⁷¹ Freud 14: 248.

²⁷² Freud 14: 249.

²⁷³ Freud 14: 256.

²⁷⁴ Freud 14: 257.

Konkluderende kan vi si at melankoli skyldes objektstap, ambivalens og en regresjon av libido til egoet²⁷⁵. Vi har sett at den kritikken som føres på bakgrunn av det opplevde tapet, rettes mot eget selv, (etter identifikasjon av egoet med objektet), og at det utføres av ego-idealet, ved hjelp av samvittigheten. Man kan dermed si at egoet klandrer seg selv slik det egentlig skulle ha klandret en annen, objektet. Det finner altså sted en ubevisst indre psykisk konflikt.

4.2.5 *The Ego and the Id*²⁷⁶

Som vi har sett så har Freud presentert psykens mekanismer i flere ulike verk. Forløperne til det bildet som gis her er hovedsakelig “Project”, kapittel syv i “The Interpretation of Dreams” og “Papers on Metapsychology”²⁷⁷. I dette verket starter Freud med å redegjøre for hvorfor det var nødvendig å etablere en strukturell fremstilling av psyken, noe han gjør ved å påpeke at også *egoet inneholder et dynamisk ubevisste*²⁷⁸. Vi kan først starte med å se på noen ulike bruk av ego (*das Ich* på tysk)²⁷⁹:

- En persons “selv”, et hele som muligens også inkluderer kroppen
- En spesiell del av sinnet, karakterisert ved spesielle attributter og funksjoner²⁸⁰

Når vi nå skal se mer inngående på Freuds strukturelle tredeling av sinnet så ønsker jeg å poengtere hvilken betydning delingen av sinnet i det bevisste og det ubevisste hadde for Freud. Dette er hele grunnlaget for Freuds psykoanalyse, slik han selv hevder det; “The division of the psychical into what is conscious and what is unconscious is the fundamental premiss of psychoanalysis...”²⁸¹. Det kan være verdt å ha med seg dette fordi vi har vært så mye inne på ulike beskrivelser av psyken. Det som rettferdiggjør inkluderingen av det ubevisste i psyken er dynamiske mentale krefter, hvor bevisste impulser finner sitt grunnlag i ubevisste impulser²⁸². I dette ligger det også et annet aspekt som er relatert til fortrenkning, en mekanisme egoet iverksetter for å skyve ubehagelige impulser vekk fra bevisstheten. “Thus

²⁷⁵ Freud 14: 258.

²⁷⁶ Freud. *The Ego and the Id*. 19.

²⁷⁷ Freud 19: 4.

²⁷⁸ Freud 19: 6-7.

²⁷⁹ Freud 19: 7.

²⁸⁰ Freud 19: 8.

²⁸¹ Freud 19: 13.

²⁸² Freud 19: 14.

we obtain our concept of the unconscious from the theory of repression²⁸³”, sier Freud. Vi har sett grundig på disse to fenomenene tidligere, men gjentakelsen viser hvor viktig elementet av *konflikt* har å si i Freuds teori om psyken. Et annet sted sier Freud at det kun er gjennom en analyse av psykiske konflikter at vi kan forstå psykens generelle struktur og virkemåter.

Tidligere så vi på Freuds topografiske fremstilling av psyken (det bevisste, det ubevisste og det før-bevisste). Hovedgrunnen til det som gjorde disse begrepene utilstrekkelige var blant annet tilstedeværelsen av egoet, som er en “...coherent organization of mental processes”²⁸⁴. I tillegg til dette er det også andre momenter, så som;

- Bevissthet er knyttet til dette egoet.
- Egoet kontrollerer tilgangen til bevegeligheten av eksitasjoner til den eksterne verden
- Egoet er den mentale instansen som overvåker alle dens innholdsdelene eller prosesser (constituent processes)
- Egoet går til søvne, men manifesterer sin tilstedeværelse og kontroll gjennom drømmesensuren
- Det er egoet som setter i gang fortrenningsmekanismene, hvor målet ikke kun er en utelukkelse fra bevisstheten, men også at det fortrenge utestenges fra all annen effektivitet og aktivitet. (Disse trendene står da i opposisjon til egoet).

Det er altså sinnets struktur og virkemåter som nødvendiggjør disse endringene, etter Freuds dypere forståelse av psyken. Det ubevisste, Ucs. er ikke kun det fortrenge, men en del av egoet tilhører også Ucs.²⁸⁵. Dette ubevisste i egoet er ikke latent, slik det er i Pcs.²⁸⁶, altså at det kun er deskriptivt ubevisst, (se tredelingen av det ubevisste i verket “The Unconscious”).

Alle disse aspektene vanskeliggjør en konsis og klar konseptualisering av hva det ubevisste er. Men man må derved ikke ignorere dette konseptet, mener Freud, for det å være bevisst eller ikke er “...in the last resort our one beacon-light in the darkness of depth-psychology”²⁸⁷. For tydeligere å få et grep om hva Freud mener med ubevisste så kan vi se på hans eksempel om forskjellen mellom en Ucs. og Pcs. tanke; denne består i det faktum at en

²⁸³ Freud 19: 15.

²⁸⁴ Freud 19: 16-17.

²⁸⁵ Freud 19: 17-18.

²⁸⁶ Freud 19: 17-18.

²⁸⁷ Freud 19: 18.

Ucs. tanke eksisterer i et ukjent materiale, mens en tanke i Pcs. kommer i tillegg i kontakt med ordpresentasjoner²⁸⁸. Det sistnevnte er tidligere minner som en gang var persepsjoner.

Egoet slik det fremkommer i dette verket kan sammenfattes som at det starter fra Pcpt.-systemet (persepsjonsbevissthetssystemet), som er dets kjerne. Det er her både eksterne og interne persepsjoner kommer til uttrykk²⁸⁹. Videre tar det til seg Pcs. systemet, som i dette verket inkorporeres i ego-systemet. Tidligere var dette et eget system, se den tidligere diskusjonen om den første topografiske fremstillingen av psyken. Videre er egoet nær hukommelsessentrene og en del av det er som sagt ubevisst. La oss nå se litt nærmere på det ubevisste, mer korrekt beskrevet i form av et *id*.

Innføringen av begrepet id²⁹⁰:

- Individet er et psykisk id – ukjent og ubevisst
- Egoet er ikke klart adskilt
- Det fortrenge er en del av id
- Det fortrenge er adskilt fra egoet gjennom fortrenningsmotstanden. Det fortrenge kommuniserer med egoet gjennom id. Mer presist er egoet i følge Freud en avgrenset del av id

Angående forholdet mellom ego og id, kan vi i denne sammenheng vise til Freuds introdusering av begrepet ego-idealet, eller superego, som vi kort har sett på tidligere. Dette idealet har en stor påvirkning på egoet og dets “karakter”²⁹¹. Sammenlikn også diskusjonen om ego-idealet i Freuds verk om melankoli, hvor en objektskatheksis (en person, idé eller gjenstand som man har investert følelser i) har blitt erstattet med identifikasjon (med det tapte objektet) inne i ego-strukturen. Freud nevner i sammenheng med innføringen av begrepet om ego-idealet at egoet inneholder slike objektskatheksiser fra tidligere forhold som har satt sine spor i egoets karakter²⁹², altså utenom melankolske tilstander. Et annet relevant aspekt i denne sammenheng er en annen prosess, hvor egoet endrer sin karakter før objektet gis opp²⁹³:

²⁸⁸ Freud 19: 20.

²⁸⁹ Freud 19: 23.

²⁹⁰ Freud 19: 24.

²⁹¹ Freud 19: 28.

²⁹² Freud 19: 29.

²⁹³ Freud 19: 29-30.

- Dette er da forvandlingen av objektslibido til narsissistisk libido (en annen form for objektskatheksis, men hvor denne energien rettes mot et objekt inne i ego-strukturen).
- Et annet begrep Freud bruker i denne sammenheng er avseksualisering, eller sublimasjon. Videre spør han om ikke dette er en universell og generell trend, altså i formasjonen av sublimering.
- Disse objektsidentifikasjonene i egoet kan bli mange, og de kan også komme i konflikt med hverandre.

Når det da gjelder ego-idealets opprinnelse så finner dette sitt utgangspunkt i barnets første identifikasjon, som er med dets foreldre²⁹⁴, eller andre primære omsorgspersoner. Denne identifikasjonen finner sted før objektskatheksis (altså før barnet aktivt investerer sin energi i andre). Dette er en veldig komplisert prosess, som involverer to faktorer; den triangulære karakteren til ødipussituasjonen og den konstitusjonelle biseksualiteten til ethvert individ²⁹⁵. Jeg skal under forsøke å forklare dette nærmere.

Ødipuskomplekset kommer som et resultat av en gutts seksuelle objektskatheksis for sin mor og hvor far, som gutten først identifiserte seg med, oppleves som en trussel mot disse ønskene²⁹⁶. Herav kommer ønsket om å kvitte seg med far, noe som fører til en ambivalens. Det er da snakk om en ambivalens til far og en affektiv objektrelasjon til mor. I en normal utvikling vil ødeleggelsen av dette komplekset, hvor objektskatheksis til mor må oppgis, føre til at gutten intensiverer sin identifikasjon med sin far²⁹⁷. Til forskjell fra andre objektsidentifikasjoner, så erstattes ikke dette tapet av en oppsettelse av dette tapte objektet i egoet, (altså guttens mor). Denne prosessen avhenger heller av individets styrkeforhold i relasjonen mellom ens maskuline og feminine disposisjon²⁹⁸. Videre sier Freud at biseksualitetselementet synes å være en meget kompliserende faktor i overkommelsen av ødipuskomplekset²⁹⁹. Muligens er det ambivalensen i forhold til biseksualiteten som gjør det komplisert, ikke ambivalensen til rivaliseringen mellom foreldrene, sier Freud. Angående ødipuskomplekset kan vi lese følgende hos Freud:

The broad general outcome of the sexual phase dominated by the Oedipus complex may therefore be taken to be the forming of a precipitate in the ego, consisting of these two identifications in some way

²⁹⁴ Freud 19: 31.

²⁹⁵ Freud 19: 31.

²⁹⁶ Freud 19: 31-32.

²⁹⁷ Freud 19: 32.

²⁹⁸ Freud 19: 33.

²⁹⁹ Freud 19: 33.

united with each other. This modification of the ego retains its special position; it confronts the other contents of the ego as an ego-ideal or super-ego³⁰⁰.

Det det er snakk om her er ens identifikasjon til både ens maskuline og feminine side. En annen ting Freud nevner er at overkommelsen av ødipuskomplekset er tosidig, både positiv og negativ³⁰¹. Igjen har det sin opprinnelse i biseksualiteten, noe som fører til en ambivalens i forhold til begge foreldrene, altså både en maskulin og feminin identifikasjon. Disse to tendensene til de begge identifikasjonene vil variere i intensitet³⁰². Freud nevner i liten grad hvordan ødipuskomplekset slår ut hos jenter, annet enn at de også står overfor den samme kompliserende prosess som gutter. Her er da forholdet det motsatte, en jentes objektskatheksis mot sin far og rivaliserende ambivalens mot sin mor.

Superego³⁰³:

- Én del av dette er det som er igjen av ids objektsvalg. Dette er de ønskene som individet erfarte i sin pre-ødipusfase.
- En annen del er de energiske reaksjonsformasjoner mot disse ønskene. Her er det snakk om ambivalensen mellom ens ønsker og den motstanden som man også har mot disse samme ønskene.
- I det overfor nevnte så bestod det som senere skulle bli superegoets oppgave i å undertrykke ødipuskomplekset, altså å motarbeide de ønskene som egoet så på som tilfredsstillende.
- Den blokaden som farsfiguren representerte for disse ønskene ble i stedet tatt opp av egoet, som tok på seg oppgaven med å blokkere de samme ønskene, altså en internalisering av denne farsfiguren, rettene sagt dennes autoritet.
- Styrken til superego kommer fra styrken i farens autoritet, mens styrken til ødipuskomplekset og hvor raskt det lot seg underkaste ved fortrenning, legger grunnlaget for superegoets senere dominasjon over egoet. Enten i form av samvittighet eller en ubevisst følelse av skyld. Superegoets mulige kompulsive karakter manifesterer seg selv i form av et kategorisk imperativ.

Superego kan ses på som en representasjon for vårt ego av våre foreldre eller de vi har blitt oppdratt av, også i en bredere forstand samfunnet, religion og kultur³⁰⁴. Det er da snakk om en

³⁰⁰ Freud 19: 34.

³⁰¹ Freud 19: 33.

³⁰² Freud 19: 34.

³⁰³ Freud 19: 34.

intern psykisk representasjon. Superego kan konfrontere oss i våre tanker og handlinger. Her kan det være interessant å merke seg at egoets funksjon for fortrenningsmekanismene tilhører dets moralske og estetiske trender³⁰⁵.

Egoet og dets funksjoner

Vi kan avslutte denne delen ved å se mer på egoets struktur i dette siste hovedverket av Freud. Her ønsker jeg å komme litt mer inn på egoets funksjoner. Av disse kan vi nevne³⁰⁶:

- Egoets relasjon til perspesjonsbevissthetsystemet (Pcpt.), gir de mentale prosesser en tidsorientering og struktur, og underlegger dem virkelighetstesting.
- Overbevisning og tvil er fenomener som kun tilhører ego-systemet³⁰⁷.
- Ved å plassere seg mellom tankeprosesser skaper det en forsinkelse i noe som ellers ville ha resultert i motorisk utløp, og det kontrollerer tilgangen til bevegelse.
- Id er egoets andre eksterne verden, som det forsøker å underlegge seg. Id representerer en egen verden i forhold til egoets funksjoner som er unike for det. Men vi har også sett at egoet er en del av id, at det er en fortrengt del av det. Dog er det et skille i form av funksjoner, og hva disse funksjonene har å si for vår totale relasjon, ikke bare i forhold til oss selv, men også i forhold til den eksterne virkeligheten.
- Egoet trekker ut libido fra id og transformerer dets objektskatheksiser til ego-strukturer. Dette betyr at egoet tar over spesielle energiske impulser som er rettet mot ulike objekter og gjør dem til en del av sine egne strukturer.
- Egoet utvikler seg fra å oppfatte instinkter til å kontrollere dem, fra å adlyde dem til og enten fortrenge eller å blokkere dem³⁰⁸. Det er i denne sammenheng Freud ser på psykoanalysen som et "...instrument to enable the ego to achieve a progressive conquest of the id"³⁰⁹.

³⁰⁴ Freud 19: 36.

³⁰⁵ Freud 19: 35.

³⁰⁶ Freud 19: 55.

³⁰⁷ Freud. *Draft N.* (Notes III). 1: 255.

³⁰⁸ Freud 19: 55-56.

³⁰⁹ Freud 19: 56.

4.3 En enhetlig teori om psyken?

Vi kan nå begynne å komme nærmere inn på hvordan alle disse beskrivelsene av psykens strukturer gir en forståelse av Freuds syn på psyken. Tidligere så vi hvordan konflikt er et sentralt aspekt i forståelsen av psyken. I dette henseendet kan vi se et annet sentralt aspekt i Freuds syn på psyken, nemlig at; “Whereas the ego is essentially the representative of the external world, of reality, the super-ego stand in contrast to it as the representative of the internal world, of the id”³¹⁰. Psyken, slik vi så tidligere, er delt i to grunnleggende deler; en ubevisst og en bevisst. Her kan vi også si at psyken er delt mellom to «virkeligheter»; en psykisk og en fysisk.

Andre interessante momenter i forhold til ego – superego, gjelder personligheten. Er den å finne i superego?, som vi har sett både består av etiske idealer, (for eksempel foreldre) og de reaksjonsformasjoner som ble satt opp mot de ødipale ønskene. Eller er det i egoet? Eller i en kombinasjon? Her kan vi igjen se på et sitat fra Freud; “Conflicts between the ego and the ideal will, as we are now prepared to find it, ultimately reflect the contrast between what is real and what is psychical, between the external world, and the internal world”³¹¹. Hvis vi ser isolert på egoet, så ser vi at det er egoet som opplever denne potensielle konflikten mellom det indre og det ytre, mellom det virkelige og det psykiske. Superegoet har således ingen «opplevelse», det er egoet som *føler* og *erkjenner* superegoets tilstedeværelse i psyken. Det er for eksempel egoet som *føler* dårlig samvittighet ved å bryte et av superegoets moralske imperativer. Dette gjenspeiler hele vårt forhold til verden som mennesker. For eksempel så kan konflikt mellom ens idealer og erfaringer i virkeligheten skape dilemmaer. Tilsvarende så vil ens håndtering av dette dilemmaet reflektere ens forhold til overkommelsen av ødipuskomplekset. Styrken i våre moralske idealer vil være påvirket av dette forholdet. Dette kan tyde på at psyken hos Freud, som et samlende begrep, består av en vanskelig definerbar kombinasjon av denne psykens ulike strukturer.

Superegoet har i følge Freud mange interessante funksjoner. Angående dannelsen av moral sier Freud at; “What has belonged to the lowest part of the mental life of each of us is changed, through the formation of the ideal, into what is highest in the human mind by our scale of values”³¹². Dette kan vi også se på i sammenheng med en av de beskrivelsene Freud tidligere ga av egoets fortrenningsmekanismer, nemlig at dette tilhører dets moralske og

³¹⁰ Freud 19: 36.

³¹¹ Freud 19: 36.

³¹² Freud 19: 36.

estetiske trender. Her kan vi spørre hvorvidt det er en relasjon mellom disse egenskapene til egoet og superegoets moralske funksjon i psyken?

Et annet forhold mellom ego og superego kan vi se av det Freud sier angående våre handlinger og en eventuell skyldfølelse; “The tension between the demands of conscience and the actual performances of the ego is experienced as a sense of guilt”³¹³. Egoets handlinger kan skape dårlig samvittighet på grunn av superego, og spørsmålet om hva som *egentlig* er vårt eget selv blir noe mer komplisert.

Et annet sted sier Freud at moral er instinktiv kontroll (altså kontroll over instinktene)³¹⁴. Hvis vi ser på psyken som helhet og dens forhold til moral, så er det i følge Freud snakk om en tredeling av denne psykens forhold til moral. Her sier Freud at id er ikke-moralsk, egoet streber etter å bli det og superego kan bli overmoralsk³¹⁵. Igjen er dette et illustrerende eksempel på kompleksiteten i Freuds konsept om psyken.

Som vi har sett før så dannes egoet på bakgrunn av identifikasjon med tapte objektskatheksis fra id, hvor de første av disse danner grunnlaget for superego, jamfør overkommelsen av ødipuskomplekset. Men egoet kan etter hvert bli mer motstandsdyktig mot disse identifikasjonene³¹⁶. Dette skaper igjen implikasjoner for å forstå psykens «vesen» hos Freud. De identifikasjonene som finnes i ego-strukturen virker som sagt gjennom superego og dens forhold til egoet. Men her sier Freud at det er mulig for egoet å distansere seg fra disse. Det relevante spørsmålet i denne sammenheng blir da hvordan egoet danner seg en “identitet”, eller personlighet? Slik egoet evaluerer lystprinsippet, (ut fra virkelighetsprinsippet), så kan det tenkes at det også er i stand til å evaluere superego. Det kan jo tenkes at det her er tale om den samme mekanismen, men dette kommer ikke tydelig nok frem hos Freud.

Hvis vi nå allikevel forsøker å plassere ens personlighet, eller ens «vesen» i Freuds ego-struktur, så kan det gi en viss mening dersom vi i denne sammenheng igjen ser på egoets rolle til den eksterne (virkeligheten) og den interne (psykiske) verden. Egoet har en medierende rolle hvor det trues av farer fra tre kanter, den eksterne verden, fra ids libido og fra superegoets strenghet³¹⁷. Her ser vi at egoet må forholde seg til tre ulike ståsteder. I denne rollen så har det et rom for manøvrering. Det kan reflektere over og vurdere *hvordan* det for

³¹³ Freud 19: 37.

³¹⁴ Freud 19: 54.

³¹⁵ Freud 19: 54.

³¹⁶ Freud 19: 48.

³¹⁷ Freud 19: 48.

eksempel skal forholde seg til ønskebaserte krav fra id, men målt opp mot en vurdering av den eksterne verden, eller i forhold til superegoets etiske standard for den saks skyld. Hvis vi sier at samvittigheten skapes av superego, så *føles* den av egoet. Egoet kan ikke her simpelthen avfeie samvittigheten ved å hevde at den er et produkt skapt i kjølvannet av mostanden mot ødipale ønsker, og at den således ikke har en relasjon til egoet. Riktignok kan det gjøre det, med tanke på at det er egoet som råder over tilgangen til motorikken. Men det relevante anliggende for vår del er hvordan den *relasjonen* som finnes mellom ego og superego har å si for vår forståelse av psyken hos Freud. Muligens kan vi her se på psyken, som et overordnet og samlende begrep, hvor en integrasjon og samkjøring av alle dens mekanismer, da forstått som de tre systemene id, ego og superego, finner sted. I denne forstand er ikke psyken én ting, men et konseptuelt hele bestående av flere parter, men hvor denne psykens kontroll og bevissthet ligger i ego-strukturen.

Hvis vi ser på dette hele, denne psyken, eksemplifisert i relasjonen mellom ego og superego i Freuds diskusjon om frykten for døden, så sier han at superegoet er egoets beskytter³¹⁸. Han nevner depresjonen som et eksempel hvor egoet oppgir seg selv, nettopp fordi det erfarer at det ikke lenger har noen beskytter. Frykt for døden har sitt utgangspunkt i en overveldende overgivelse av egoets narsissistiske libidinøse katheksis³¹⁹. Dette betyr at egoet “tømmes” for innhold, det har ikke lenger noen som kan elske det. Her ser vi veldig tydelig hvordan det ikke er mulig å skille mellom ego og superego i forståelsen av psyken, hvis vi nå velger å se på det som en enhet. Hvis egoet overbevises om at det er forlatt, så sier Freud at det oppgir seg selv. Det sentrale elementet her er hvorvidt egoet kan ha et eget “selv”, uten støtte fra superego? Igjen så får man ikke et tydelig svar fra Freud i dette henseendet.

Når det gjelder id så har ikke det muligheten til å vise egoet verken kjærlighet eller hat, det kan ikke *uttrykke* hva det ønsker, og det har heller ingen helhetlig vilje³²⁰. Det vi imidlertid kan si til slutt er at egoet har muligheten til i og hvert fall *innse* hvilke andre strukturer som det fungerer sammen med i et hele, som da er psyken. Egoet har med andre ord muligheten til å oppnå en bevissthet om «seg selv», å kjenne seg selv, sine begrensninger og hvilke andre psykiske strukturer som det influeres av og som det er i relasjoner med, jamfør da id og superego. Dette synes å være en stor bragd og noe som det utvilsomt virker som at kan komme egoet til gode. Å komme til gode her vil si det potensialet som ligger i den

³¹⁸ Freud 19: 58.

³¹⁹ Freud 19: 57-58.

³²⁰ Freud 19: 59.

selvbevisstgjørende muligheten som egoet har i å finne årsaker og kilder til dens “personlighet”, altså hva det «består» av og hvordan det har blitt «påvirket» av de andre psykiske strukturene.

I tillegg til dette så er det egoet som erfarer og tar i betraktning virkeligheten. Egoet er som sagt i den rollen at det fungerer som en megler mellom to ulike verdener, den eksterne, men også den interne, psykiske. Egoet har da muligheten til å oppnå en innsikt i den indre så vel som den ytre verden. Denne innsikten kan være med på å styrke egoets posisjon, igjen både i forhold til den indre så vel som den ytre verden. Vi kan tenke oss at egoet fungerer og opererer i et psykisk rom preget av relasjoner, men hvor det er egoet som har den medierende rollen. I denne hypotesen er ikke egoet uavhengig av måten det forholder seg til disse andre strukturene eller elementene på, som også i form av sin natur påvirker egoet. Dette indre samspillet gjør heller ikke egoet uavhengig av hvordan det relaterer seg til andre mennesker. Her er en viktig oppgave for egoet å kunne skille mellom det vi her kan kalle for en subjektiv opplevelse av virkeligheten versus den reelle. Dette kompliseres ytterligere når vi tar i betraktning at også andre mennesker møter en selv med de samme forutsetninger, og muligens begrensninger, altså at også de forholder seg til både en indre og en ytre verden.

Til slutt kan vi i denne sammenheng spørre om det finnes noe vi kan kalle for det “freudianske selvet”? Her kan vi se på psykoanalysens formål og se hva innsikt i eget “selv” handler om, nemlig; “to bring to the patient’s knowledge the unconscious, repressed impulses existing in him, and, for that purpose, to uncover the resistances that oppose this extension of his knowledge about himself”³²¹.

Her kan vi si, og avslutte med, at selvinnsett er viktig for egoet i dets posisjon til å kunne være et “selv”, altså en instans med evnen til selvbevissthet, refleksjon og selvinnsett.

³²¹ Freud 17: 159.

5 Nafs - En analyse av de islamske sjelsbegrepene

I denne delen av oppgaven vil jeg vise til forståelsen av nafs og dens aspekter i lys av de islamske tenkerne Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmad. Jeg vil også ta utgangspunkt i noe supplerende tilleggslitteratur.

For Al-Ghazali sin del vil jeg hovedsakelig basere meg på Timothy Winters oversettelse av to av hans verker³²², og Abul Quasems fremstilling av Al-Ghazalis etikk³²³. Her vil jeg i tillegg supplere med Oddbjørn Leirviks bok om islamsk etikk³²⁴. Når det gjelder Mirza Ghulam Ahmad vil jeg ta utgangspunkt i hans bok om islams filosofi³²⁵.

Formålet med dette er å vise til ulike aspekter, perspektiver og forståelser av begrepet nafs og vise hvordan disse, som stammer fra Qur'anen, har blitt forstått i den islamske tradisjonen, med utgangspunkt i de overnevnte muslimske kildene. Dette skal så igjen berede grunnen for oppgavens komparative analyse av *psyken* og *nafs*.

5.1 Innledning

Begrepet *al-Nafs* er vanskelig å oversette på grunn av dens mange konnotasjoner³²⁶. Det kan blant annet oversettes som et objekts essens, levende sjel, psyke, ånd, sinn, person, begjær, personlig identitet eller selvet³²⁷. Men det virker som den mest vanlige generelle oversettelsen er «sjel»³²⁸. Ordet «sjel» brukes i tillegg på de tre begrepene fra Qur'anen vi skal se på i

³²² Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali. *Disciplining the soul* og *Breaking the two desires*. Bok 22 og 23 av hans hovedverk, *Ihya ulum al-din*, (the Revival of the Religious sciences). Oversatt av Timothy J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society, 1997.

³²³ Abul Muhammad Quasem. *The Ethics of Al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam*. Selangor: Central Printing Sendirian Berhad, 1975.

³²⁴ Leirvik 2006.

³²⁵ Mirza Ghulam Ahmad. *The Philosophy of the Teachings of Islam*. London: Islam International Publications, 1989.

³²⁶ Javad, Nurbakhsh Dr. *The Psychology of Sufism: (Del wa Nafs)*. London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications (KNP), 1992.

³²⁷ Nurbakhsh 1992:VIII.

³²⁸ Leirvik 2006: 56.

oppgaven, det som betegnes som tre grunnleggende sjelstilstander³²⁹. Disse er da 1. *al-nafs la-ammara bi-l-su*, 2. *al-nafs al-lawwama* og 3. *al-nafs al-mutma'inna*³³⁰. Dette oversettes som “The Self that encites to evil”, “The reproving Self” og “The soul at rest”³³¹, og inndeles henholdsvis som den “naturlige tilstanden”, den “moralske tilstanden” og den “åndelige tilstanden”³³².

Det å kunne kontrollere sin egen *nafs* (sjel) er sentralt i religionen islam. Å rense sin sjel, og hele tiden forsøke å forbedre seg selv ved å trå på gudfryktighetens (*taqwa*) vei, har alle sammen en relasjon til begrepet *nafs*. Dette kan også ses på som en sjelsfilosofi, hvor hensikten er å kunne balansere sjelskreftene³³³.

Plasseringen av begrepet “nafs” i islams etiske tradisjon inngår i dens moralfilosofiske lære. Denne læren inngår i anstrengelsen for stadig å forbedre sitt «indre». Et sentralt begrep i denne sammenheng er «fitra», som kan oversettes som «naturlig disposisjon», og er et begrep som omhandler menneskets naturlige gudssøkende natur, slik Gud har skapt det³³⁴. Dette er da menneskets naturlige tilstand³³⁵ som det er født i, hvor bevisstheten om Gud er tilstede, men er samtidig en natur man må utvikle gjennom et indre arbeid³³⁶.

Det er i denne sammenheng oppgavens begrep om *nafs* kommer inn i bildet. I islams etikk er *nafs*, generelt sett, gjenstand for denne indre kampen. Men for å kunne gjøre et slikt indre arbeide, så må man også ha en innsikt om egen indre natur og ens egen *nafs*, sjel. Det er i dette henseendet at oppgavens sammenligning mellom psyken og *nafs* tydeliggjøres. Slik Freud søkte å forstå psykens natur gjennom psykoanalytisk teori, slik søker tenkere innen den islamske tradisjon å forstå *nafs* vesen, for derved å kunne forbedre den. Jeg anser begge disse to tilnærmingene som en metode hvis primære mål er en forståelse av menneskets indre.

Innenfor sufismen utviklet dette «indre arbeidet» seg til en fullt utbygd sjelsvitenskap, med sentrale begreper som *qalb* (hjerte), *nafs* (sjel) og *ruh* (ånd)³³⁷. Her er tanken «om helbreding av hjertet...fundamental...» hvor sjelen ble, som nevnt, delt i tre grunnleggende

³²⁹ Leirvik 2006: 56.

³³⁰ Leirvik 2006: 56.

³³¹ Ahmad 1989: 1-2 og 12.

³³² Ahmad 1989: 1.

³³³ Leirvik 2006: 123.

³³⁴ Leirvik 2006: 55.

³³⁵ Dette må ikke forveksles med «den naturlige tilstanden» i forhold til det første sjelsstadiet, se første avsnitt overfor.

³³⁶ Leirvik 2006: 55.

³³⁷ Leirvik 2006: 55.

sjelstilstander³³⁸. Disse tre begrepene har to meninger, hvorav den felles termen er sjel³³⁹. Det virker således som om både ånden og hjertet er knyttet sammen gjennom sjelen, som har den generelle betegnelsen *nafs*.

5.2 Al-Ghazali og synet på nafs

5.2.1 Tenkeren Al-Ghazali

Al-Ghazali er en av de største tenkere og reformatorer innen islam. I denne sammenheng ble han for eksempel kalt *zayn ad-din* – religionens smykke³⁴⁰. Han blir ansett for å være en reformator, en tittel gitt av profeten Muhammad til ulike personer som opp gjennom århundrene hadde som oppgave å bringe islams etikk og moral tilbake til den muslimske *ummah* (det muslimske fellesskapet). Det var i hans liv som *sufi*, en mystiker innen islam, at han skrev sitt store verk om islam³⁴¹.

Al-Ghazali ble undervist i og studerte islamsk juss (*fiqh*), religiøse tekster, mystisisme (sufisme), teologi- også dogmatisk, dialektikk, naturvitenskap, filosofi og logikk³⁴². Han gjennomgikk en grundig skeptisisme i forhold til alle former for kunnskap, noe som for meg virker å ha store likhetstrekk med Descartes metode. Al-Ghazalis prosjekt var å finne den mest sikre måten å komme frem til sannheten på³⁴³. Dette førte til systematiske studier av fire grupper mennesker og deres systemer; teologene, filosofene, de autoritetstro (*ta'limene*) og sufiene. Dette førte som nevnt til slutt til et liv som sufi, og det var her han fant den sikreste måten å innse sannheten på, blant annet gjennom en dyptgripende etisk livsførsel³⁴⁴. Dette var preget av et sterkt ønske om å forene islams ytre og indre aspekter, hvor han legger størst vekt på den indre dimensjonen³⁴⁵.

Mitt formål her er å belyse de etiske aspektene ved hans «lære», som igjen vil være med på å kaste lys over hans teorier og refleksjoner omkring den tredelte sjelen. I denne sammenheng

³³⁸ Leirvik 2006: 56.

³³⁹ Quasem 1975: 44.

³⁴⁰ Quasem 1975: 11.

³⁴¹ Quasem 1975: 11.

³⁴² Quasem 1975: 16-17.

³⁴³ Quasem 1975: 17-18.

³⁴⁴ Quasem 1975: 19.

³⁴⁵ Leirvik 2006: 158.

er det aspektene ved hans etiske teorier som handler om «...purification of the soul from vices and of its beautification with virtues»³⁴⁶, som er relevante. Det er her han omtaler sjelens vesen, en innsiktspreget redegjørelse som vi godt kan se på som en analyse av dennes «natur».

Al-Ghazalis moralske og etiske system var i følge Quasem individualistisk og handlet blant annet om en personlig moral med renselsen av sjelen som mål; «...more attention was to be given to the inward aspect of the individual»³⁴⁷. Videre er den teleologisk, fordi den evaluerer handlinger ved å vise til dens konsekvenser³⁴⁸. Det er hele tiden tale om hvilke handlinger som er de beste for sjelen; «Ghazalis emphasis upon 'consequences to the soul' is so great that his ethics may be regarded as an ethics for the soul...»³⁴⁹. I denne sammenheng viser Quasem til Al-Ghazali; "...the cure of the diseases of the soul is not possible except by the medicines derived from the Shari'a..."³⁵⁰. For Al-Ghazali henger religiøse handlinger sammen med de moralske³⁵¹. Quasem beskriver Al-Ghazalis etikk i forhold til sjelen slik; «The study of the soul from the moral viewpoint includes the study of its nature, its origin...the reason for its union with the body, its powers, and the nature of its happiness and misery»³⁵².

Når det gjelder Al-Ghazalis kilder som han bygget sin etikk på, var dette et stort mangfold som han gjennomgikk systematisk gjennom omfattende studier. Det inneholdt hva tidligere sufier har skrevet, hellige skrifter som for eksempel gosplene og Qur'anen, profeten Muhammads sedvane (Hadith), oversettelser av gresk filosofi og muslimske filosofers skrifter³⁵³. Al-Ghazali systematiserte sufistenes og de greske og muslimske filosofenes tekster, hvor han etter kritisk gjennomgang og refleksjon, bygget opp en omfattende etisk moralfilosofi³⁵⁴. Men når det gjelder innsikt i sjelen, så virker det som om den sufistiske veien var den sikreste måten å få en slik innsikt på³⁵⁵. Angående hans konsepter om sjelens fakulteter, grunndyder og deres videre inndeling, så virker de å være fra de greske filosofer. Men generelt var det de islamske mystikere (sufiene) som var kildene til hans etikk. Han anså

³⁴⁶ Quasem 1975: 22.

³⁴⁷ Quasem 1975: 24.

³⁴⁸ Quasem 1975: 25.

³⁴⁹ Quasem 1975: 25.

³⁵⁰ Quasem 1975: 27.

³⁵¹ Quasem 1975: 29.

³⁵² Quasem 1975: 43.

³⁵³ Quasem 1975: 29-31.

³⁵⁴ Quasem 1975: 30 og 35.

³⁵⁵ Quasem 1975: 32.

de filosofiske kildene som sanne så fremt han kunne stadfeste deres sannhet ved hjelp av fornuften, eller om de var i harmoni med religionen og fornuften³⁵⁶.

Jeg vil nå gjøre en analyse av Al-Ghazalis bok 22 og 23 av hans hovedverk, *Ihya ulum al-din*, (the Revival of the Religious sciences). Al-Ghazali diskuterer i disse to bøkene sjelens disiplinering og hvordan man kan overkomme det vi kan forstå som sjelens behovsoppfyllelende tendenser. Han diskuterer videre hvordan man best kan begrense dens kraft og begjær. Jeg vil under vise hva han legger i dette.

5.2.2 Bok 22; *Disciplining the soul*

Al-Ghazali fremlegger i denne boken en utlegning og forklaring på hjertets attributter³⁵⁷. Som vi skal se er formålet å få en innsikt i egen sjel, som over beskrives i metaforen “hjertet”, og hvordan man kan oppnå en sjelelig selvdisiplin. Vi vil hovedsakelig se på hans utlegning av sjelens aspekter, jamfør den tredelte sjelen. Men først en kort redegjørelse av Winters innledning.

I innledningen til boken finner vi denne forståelsen av det tredelte nafs, gitt av Winter:

These three conditions of the soul are not to be thought as distinct stages, but rather as different aspects or potentials within the soul, which are all present simultaneously, some being latent and others active³⁵⁸.

Generelt kan vi inndele “nafs” i to betydninger. Den ene er den første, hvor sjelen (soul) er tredelt, men varierer mellom de tre ulike aspektene (stadiene). Disse aspektene er de samme som beskrevet over, jamfør de tre nafsstadiene. Den andre betydningen er en generell betegnelse som gis i sufismen, og hentyder til det “...irascible and appetitive faculties, the ‘soul which constantly enjoins evil’...”³⁵⁹. Begrepet nafs kan altså brukes i to betydninger; samspillet mellom de tre sjelstilstandene eller som den laveste formen av disse sjelstilstandene, (*al-nafs la-ammara bi-l-su*). Potensialet for godhet ligger allerede som en mulighet i nafs, altså at det gjennom en selvdisiplinering og ved å følge guddommelige idealer, kan bruke sine naturlige impulser til å utvikle en etisk og moralsk standard.

³⁵⁶ Quasem 1975: 34-35.

³⁵⁷ Al-Ghazali 1997: 101.

³⁵⁸ Al-Ghazali 1997: XXVIII-XXIX. Disse sidetallene er fra bokens innledning, hvor romertall brukes som sidetall.

³⁵⁹ Al-Ghazali 1997: 233, se Appendix III.

Formålet med å disiplinere sin nafs er å få en innsikt i dennes natur og dens mekanismer. For eksempel så refererer Winter til diskusjonen om hvordan det seksuelle begjæret skulle håndteres, og sier at målet for mennesket er å være "...the master of his passions"³⁶⁰. Her viser han til Al-Ghazali, som sier at; "Sexual desire is a praiseworthy thing when it stands in a state of equilibrium, obedient to the intellect and the Law in all its movements"³⁶¹. Av dette kan vi også lese at sjelens naturlige impulser ikke er onde i seg selv, men avhenger av en rett bruk.

Et annet eksempel på disiplinering er den gode karakter, som vises gjennom ydmykhet og selvoppofrelse. Winter beskriver at dette kun kan skje når Guds kontemplasjon begynner å skinne i ens hjerte, hvor; «...the soul's deceit and self-regard will melt away, and it will become soft, obedient to both God and man"³⁶². Av det sistnevnte sitatet kan vi lese om at det hos Al-Ghazali er tale om en overkommelse av sjelens bedrag, og en virkeliggjøring av dens sanne natur. Men dette er også et hardt arbeid som ikke kan gjøres på en gang sier Al-Ghazali; "The case of the man whose soul does not permit him to abandon his illusion all at once is similar; let him move on to a lesser form of this vice"³⁶³.

Metoden for å få innsikt i egen sjel er ved å praktisere en stadig granskning av samvittigheten, en selvransakelse av eget selv, *muhasaba*³⁶⁴. Dette innebærer en stadig kamp mellom de guddommelige standardenes imperativer og de naturlige impulsenes attraksjon. Mennesket føler dette på kroppen og bruker ulike metoder for å unngå de naturlige impulsenes begjær, som søker etter tilfredsstillelse gjennom sjelens naturlige tilstand, *al-nafs la-ammara bi-l-su*. *Muhasaba* brukes etter hvert som man vinner kontroll over sjelens naturlige impulser, eller "...the receding passional self"³⁶⁵. Målet er altså å disiplinere sjelen på en slik måte at den utviser de kvaliteter som beskrives i konseptet om *al-nafs al-mutma'inna*. Når sjelen virker i form av denne tilstanden så har det fred i sinnet, det er ingen motsetninger mellom dets begjær og Guds befalinger³⁶⁶.

³⁶⁰ Al-Ghazali 1997: XLIV. Romertall brukes i innledningen.

³⁶¹ Al-Ghazali 1997: XLV.

³⁶² Al-Ghazali 1997: XXXIII.

³⁶³ Al-Ghazali 1997: 43.

³⁶⁴ Al-Ghazali 1997: XXVI.

³⁶⁵ Al-Ghazali 1997: XXVII.

³⁶⁶ Al-Ghazali 1997: XXIX.

Al-Ghazalis syn på «nafs»

Hva er nafs?

Al-Ghazali sier at “...man is composed of a body which perceives with ocular vision...and a spirit (ruh) and a soul (nafs) which perceive with inner sight...”³⁶⁷. Her ser vi altså at Al-Ghazali skiller mellom ånd (ruh) og sjel, (nafs). Men et annet sted sier han at ånden er lik sjelen, men forstått i konteksten i et av de versene hvor det berettes om menneskets skapelse i Qur’anen ³⁶⁸. Ellers så sier Winter det ganske klart at det for Al-Ghazali er snakk om en fremstilling av sjelen i verkene hans, ikke ånden, ruh³⁶⁹.

Hvis vi ser på hva Al-Ghazali sier om reformasjonen av sjelen så virker det som om det er tale om en bruk av en rett energi-distribusjon, altså hvilke standarder man baserer sine handlinger på; “...striving with one’s self is courage, which proceeds from the use of the irascible faculty under the control of the intellect and with just moderation”³⁷⁰.

I det å kjempe mot eget selv sier Al-Ghazali at det handler om å “...bar the heart from inclining to the fleeting fortunes (of this world)...”³⁷¹. Dette er en åndelig kamp, som handler om “...the constraining of the soul to perform the actions which necessarily proceed from the trait desired”³⁷². Det virker som det her er snakk om en tilegnelse av et ønsket ideal, som således danner grunnlaget for ens åndelige kamp og reformasjon av ens egne naturlige impulser. Det er en sjelelig kamp som Al-Ghazali beskriver slik; “...the soul is an enemy which struggles with one, and which must be fought”³⁷³. Vi skal videre se hvordan Al-Ghazali differensierer mellom sjelens aspekter.

Slik vi tidligere så at både ånden og hjertet kan ses på som nafs, slik er det også et samsvar i relasjonen mellom hjertet, sjelen og kroppen. Her sier Al-Ghazali at:

...the effect of every attribute which appears in the heart must emanate onto the members, so that there move only in conformity to it; similarly, every act performed by the members has an effect which makes its way up to the heart, thereby constituting a form of circular movement³⁷⁴.

³⁶⁷ Al-Ghazali 1997: 16.

³⁶⁸ Al-Ghazali 1997: 17.

³⁶⁹ Al-Ghazali 1997: XXVIII.

³⁷⁰ Al-Ghazali 1997: 23.

³⁷¹ Al-Ghazali 1997: 24.

³⁷² Al-Ghazali 1997: 32.

³⁷³ Al-Ghazali 1997: 56.

³⁷⁴ Al-Ghazali 1997: 35.

Tilsvarende når det gjelder ens karakter, sier Al-Ghazali at «Character...is a term for the condition and an inner aspect of the soul»³⁷⁵. I lys av det overnevnte sitatet sier Al-Ghazali at hjertes sanne natur (må vel her forstås som sjelen), som er et guddommelig påbud, er «...wisdom and the love, knowledge and worship of God»³⁷⁶. Å gi etter for ens begjær er ikke hjertets natur, så fremt det ikke gjøres fordi det hjelper en å elske Gud og til å praktisere ens religion³⁷⁷. Det handler altså om å forme sin karakter, som gir utslag i sjelen, i henhold til religionens lære. Og for å gjøre dette så trengs det en innsikt i egen sjel og en vilje til å overkomme ens begjær, altså ved å ikke la seg styre av det sjelelige nivået *al-nafs la-ammara bi-l-su*.

Dette arbeidet med å «rense» ens sjel er en vanskelig oppgave, og det er ikke kun indre motstand som må overkommes, men også hindringer utenfor ens kropp. Således sier Al-Ghazali angående sjelen og dets fiender at mennesket har tre fiender:

...Man has three enemies: the world, the devil, and the soul. Be on your guard against the world through renunciation, against the devil by disobeying him, and against the soul by abandoning desire³⁷⁸.

Her ser vi også at det er et samsvar mellom både sjelen og kroppen med naturen.

I denne reformasjonen av ens nafs vektlegger Al-Ghazali viktigheten av å ha en læremester. Denne kan veilede en i det som metaforisk kan beskrives som et ukjent terreng, og hvor det hele tiden er muligheter for å trå feil. En slik læremester gis navnet *Shaykh*. Hans rolle er å forbedre kapasiteten til sin elev, og tar således utgangspunkt i dennes ståsted, begrensinger og/eller potensiale. Han forsøker å vise til elevens svakheter, hvor formålet er å få innsikt i egen sjel, dens tilbøyeligheter og hvordan disse kan forbedres. Videre er det slik at en shaykh ikke kan servere eleven en fullstendig innsikt, dette er noe eleven selv må oppnå gradvis³⁷⁹.

I en digresjon kan jeg nevne at det i den overfor nevnte beskrivelsen av en shaykh kan bemerkes at det er veldig interessant at Al-Ghazali sammenligner, eller bruker kroppen som en metafor for hjertet, og sammenligner en shaykh med en lege. Både en lege og en shaykh får rollen som en slags helbreder. Det interessante sammenligningsaspektet i dette henseendet er således den rollen som en psykoanalytiker vis s vis en shaykh har. Senere vil vi se at det er

³⁷⁵ Al-Ghazali 1997: 18.

³⁷⁶ Al-Ghazali 1997: 35.

³⁷⁷ Al-Ghazali 1997: 35.

³⁷⁸ Al-Ghazali 1997: 57.

³⁷⁹ Al-Ghazali 1997: 41.

mange likhetstrekk mellom den beskrivelsen Al-Ghazali gir av en shaykh og slik Freud beskriver en psykoanalytiker.

Hvis vi nå fortsetter med å se på hva en shaykh jobber med hos sin elev, og det som ellers er ens kamp mot sjelens impulser, så kan det virke, ut fra Al-Ghazalis beskrivelse av dette, at det er snakk om en overkommelse av det man i psykologien kaller for «narsissisme»³⁸⁰. Mens narsissismen er en selvforherligelse, så omtaler Al-Ghazali også sjelen som en fiende mennesket må kjempe imot³⁸¹.

I arbeidet med å frigjøre sjelen omtaler Al-Ghazali nødvendigheten av å kjempe i en motsatt retning av ens begjær, noe som fører til en likevekt, og som så fører til en frihet. Videre virker det som om det styrende elementet her er ens etiske standard³⁸². Dette er en indre kamp, og en interessant og berømt beretning (hadith) fra profeten Muhammad angående dette, er “The Jihad against the nafs”³⁸³. Dette er å betegne som den største anstrengelse (Jihad) på Guds vei, nemlig kampen mot selvets begjær. I denne kampen underlegger mennesket seg «...thereby the desires of his soul which makes war on him»³⁸⁴. Denne kampen føres i hjertet, som er «...the place of origin of the destructive vices and the saving virtues...”³⁸⁵.

En renselse av sjelen fører også med seg gode gjerninger. I denne sammenheng nevner Al-Ghazali også flere beretninger fra profeten Muhammad som stadfester, gang på gang, at en god karakter er det som konstituerer religionen³⁸⁶, altså at religion er det samme som å ha en god karakter, det å utføre gode handlinger. Det å ha en god moral, å behandle mennesker med mildhet og godhet, var noe som Profeten understrekte og la vekt på, gang på gang; “Verily, God has chosen this religion for Himself. Thus nothing is appropriate for your religion except generosity and good character. Ornament, therefore, your religion with them”³⁸⁷. Å frembringe sjelens nobilitet var et av profeten Muhammads største formål. Al-Ghazali henviser til følgende Hadith av Profeten; “I was sent only to perfect the noble qualities of character”³⁸⁸.

³⁸⁰ Al-Ghazali 1997: 42. Å bruke “narsissisme” her er min lesning av den beskrivelsen Al-Ghazali gir.

³⁸¹ Al-Ghazali 1997: 56.

³⁸² Al-Ghazali 1997: LXI.

³⁸³ Al-Ghazali 1997: LXIII. Dette er fra Winters innledning.

³⁸⁴ Al-Ghazali 1997: 105.

³⁸⁵ Al-Ghazali 1997: 101.

³⁸⁶ Al-Ghazali 1997: 8.

³⁸⁷ Al-Ghazali 1997: 9.

³⁸⁸ Al-Ghazali 1997: 7.

For at sjelen skal kunne ha en god karakter, så er det i følge Al-Ghazali viktig at de fire grunnleggende gode karaktertrekkene, visdom, mot, måteholdenhet og rettferdighet, er i en god balanse³⁸⁹. Disse karaktertrekkene styrer sjelens elementer; det rasjonelle domenet, det aggressive domenet, det lystpregede domenet og domenet som gjør i stand en rettferdig likevekt mellom disse tre³⁹⁰. Det er det religiøse, moralske imperativet som er det styrende element i denne anstrengelsen etter å oppnå en moralsk karakter gjennom sjelens disiplinering.

Det vi har sett til nå av Al-Ghazalis diskusjon angående sjelen bygger på det å ha en innsikt i egen sjel og det moralske imperativet til å reformere denne. Vi har også sett at det er tale om en “rett” bruk av sjelens kvaliteter, som dette moralske imperativet henviser til. Det avgjørende skillet mellom god og dårlig moral er ikke en utslettelse av for eksempel sinne eller begjær som sådan, men en gjenopprettelse av deres likevekt, en moderasjon. Dette krever at fornuften får en dominerende plass i dette arbeidet³⁹¹. Fornuften og det religiøse imperativet bør altså ha en avgjørende og dominerende plass i sjelen for at man skal kunne gjennomføre en slik reformasjon av ens sjel. Her sier Al-Ghazali at:

You have come to know that goodness of character proceeds from an equilibrium in the rational faculty brought about through sound wisdom, and in the irascible and the appetitive faculties through their submission to the intellect and the Law³⁹²

Det religiøse imperativet er en åndelig øvelse og kamp hvor formålet er å kontrollere ens sjel. Dette gjøres for at de ønskede moralske handlinger kan få rom til å utvikle seg i henhold til de religiøse imperativer. Som allerede nevnt ligger sjelens sanne natur i visdom, kjærlighet, kunnskap og tilbedelse av Gud³⁹³, noe Al-Ghazali beskriver som “...the expression of the heart’s nature”³⁹⁴. Al-Ghazali kaller fraværet av disse egenskapene for hjertets sykdom, som deler av også er ubevisst³⁹⁵. Denne kampen, hvis den er suksessfull, resulterer i *al-nafs al-mutma’inna*, den sjelelige tilstanden hvor tilknytningen til “verden” er borte og hvor sjelens eneste glede er å finne i Gud³⁹⁶. Én av metodene er å hele tiden overvåke ens sjel og å tolke dens manifestasjoner, for eksempel i form av hva den finner å være behagelig og hva den

³⁸⁹ Al-Ghazali 1997: 21-21. Al-Ghazali brukte også greske filosofer som kilder, se for eksempel s. XLVII.

³⁹⁰ Al-Ghazali 1997: 19.

³⁹¹ Al-Ghazali 1997: 27-28.

³⁹² Al-Ghazali 1997: 31.

³⁹³ Al-Ghazali 1997: 35.

³⁹⁴ Al-Ghazali 1997: 35.

³⁹⁵ Al-Ghazali 1997: 47.

³⁹⁶ Al-Ghazali 1997: 49.

oppfatter som ubehagelig³⁹⁷. Dette inngår i disiplineringen av sjelen. Det å unngå «dårlige» ting er ting som ellers gir behag. For å kunne unngå dette så kreves det en innsikt i hva sjelen egentlig ønsker, som er Guds kjærlighet.

5.2.3 Bok 23; *Breaking the two desires*

I denne boken viser Al-Ghazali til ulike eksempler på hvilke typer livsførsel som best tjener til å disiplinere ens sjel. Dette gjøres ved å nekte sjelen dens ulike begjær. Vi skal i det følgende se litt nærmere på dette, men med det i tankene at det skal gi en innsikt i Ghazalis syn på sjelen.

Mennesket forføres av dets begjær, og må kunne klare å overkomme dette i dens kontroll over sjelen hvis det skal kunne utvikle en sjelelig selvstendighet. Følgende sitat fra Al-Ghazali illustrerer dette godt:

Were the bondsman only to humble his soul through hunger, and thereby narrow the courses which the devil pursues within him, it would give itself up to the obedience of God (Great and Glorious is He!)...³⁹⁸.

Når det er snakk om “djevelen” her, så er det interessant å legge merke til at han forfølger mennesket i dets indre. Det er mulig at djevelen her må leses som en metafor for de negative sjelelige tilbøyeligheter som er å finne i den sjelelige tilstanden *al-nafs la-ammara bi-l-su*.

Djevelen kan da leses som en metafor for ens begjær, og følgelig noe som må overkommes; “...’Whosoever makes himself hungry is severed from the whisperings (of the devil)”³⁹⁹. Dette forklares blant annet ved at sult hindrer de veier ved hvilke djevelen kan nå hjertet⁴⁰⁰. En full mage sløver sinnet, sier Al-Ghazali, men han sier også at det fører til en blindhet i hjertet⁴⁰¹. I overkommelsen av ens begjær må en velge mellom å gi etter eller å kjempe imot; “...no man shall attain to salvation save by slaughtering his soul, which is to be done by...(inner) strife”⁴⁰².

³⁹⁷ Al-Ghazali 1997: 48.

³⁹⁸ Al-Ghazali 1997: 107.

³⁹⁹ Al-Ghazali 1997: 115.

⁴⁰⁰ Al-Ghazali 1997: 115, se fotnote A.

⁴⁰¹ Al-Ghazali 1997: 118.

⁴⁰² Al-Ghazali 1997: 115.

Vi ser at ordet “soul” brukes om det som må kjempes imot. Av det vi hittil har sett av dette i denne delen av oppgaven, så er det ikke helt enkelt å få en klar forståelse av hva dette “soul”, nafs, er for noe. I de to sitatene her brukes de i en negativ forstand, noe som vi også så i det tredelte begrepet om “nafs”. Hvis vi forsøker å se på dette i forhold til nafs som et helhetlig dekkende begrep, så vil dette måtte ses i de relasjoner vi har sett tilhører nafs-begrepet generelt (den tredelte sjelen). Det virker således ikke urimelig å påstå at nafs består av flere elementer. Én del av denne nafs, slik vi har sett overfor, er noe som må bekjempes. Implisitt i dette så er det nærliggende å anta at det som kjemper imot sin egen nafs, også er en del av nafs, men da et annet element, i noe som synes å være et innholdsmessig mangfoldig konsept, (altså nafs). Kanskje nafs best kan forklares med å bestå et udefinert potensiale, altså at det ved hjelp av for eksempel innsikt og religiøs/moralsk veiledning kan velge den veien ens egen nafs bør gå.

Dette kan ytterligere tydeliggjøres i Al-Ghazalis diskusjon omkring sult og at dette er noe som gjør en i stand til å få en dominans over *al-nafs la-ammara bi-l-su*⁴⁰³. Nødvendigheten av å overkomme ens begjær uttrykker Al-Ghazali slik; “...for each delicious thing which a man desires and eats leaves behind it an exuberance in his soul and a hardness and forgetfulness in his heart...”⁴⁰⁴. Dette kan bety at smaken av det gode som sjelen begjærer fører til det vi så tidligere, nemlig at en full mage fører til en blindhet i hjertet. Det fører med andre ord til en blindhet for de religiøse og moralske aspektene som sjelen egentlig lengter etter. Al-Ghazali sier for eksempel at; «...the desires for food and intercourse are in reality pains, which a man would rather be free of so as to gain another form of delight»⁴⁰⁵.

Like viktig som det er å overkomme ens ulike former for begjær, er det tilsvarende viktig å strebe etter en balanse. Al-Ghazali sier for eksempel at man på ingen måter må neglisjere sjelen, noe som kan føre til en fråtsing etter ting som ellers er tillatt⁴⁰⁶. Han sier også at det er “...unlikely...that a man might suppress his nature entirely...”⁴⁰⁷.

Her ser vi at ordet “nature” brukes, noe som indikerer at sjelen, nafs, har en natur, i form av visse egenskaper. Et av disse er dens forskjellige former for begjær. En annen egenskap er dennes disiplinering. Spørsmålet er bare hvorvidt “den” som disiplinierer også er en del av nafs? Hvis vi ser på konseptet om det tredelte nafs, så viser dette til tre stadier sjelen kan være

⁴⁰³ Al-Ghazali 1997: 122.

⁴⁰⁴ Al-Ghazali 1997: 141.

⁴⁰⁵ Al-Ghazali 1997: 168.

⁴⁰⁶ Al-Ghazali 1997: 152. Det er den islamske loven som definerer hva som er tillatt og hva som ikke er det.

⁴⁰⁷ Al-Ghazali 1997: 154.

på; en ond, en haltende sjel preget av dårlig samvittighet, og en sjel preget av fred. Hvis vi tentativt ser på dette som sjelens egenskaper, så forblir spørsmålet stadig vekk hva den “delen” av sjelen som også hele tiden er tilstede, er. Denne upresise formuleringen er tenkt ut fra den antagelse at når vi i denne delen av oppgaven har sett på ulike utlegninger av sjelen, så virker det ikke unaturlig å tenke seg at man som menneske *føler* ens sjelelige tilstand, uavhengig av hvilket stadium det måtte befinne seg på. Dette “andre” er noe som ikke fremkommer tydelig hva er, da i form av utførlige beskrivelser lik de som vi har sett angående nafs.

Det er mulig dette «andre» er en betegnelse som Al-Ghazali gir i *qalb* (hjertet). Dette blir beskrevet slik av Winter, (som han mener er Al-Ghazalis bruk av det); «...a spiritual, divine subtlety...connected to the physical heart, which is the reality of man, which perceives, knows and intuits»⁴⁰⁸. Et annet begrep på dette synes å være *aql* (fornuft/intelligens)⁴⁰⁹. Dette sistnevnte synes ikke å være en del av begrepet *nafs*, som synes å være en *tilstand*, jamfør de tre sjelstilstandene, men noe som allikevel virker å være «til stede». I mangel av bedre ord kan vi spørre hvorvidt *aql* muligens er å forstås som bevissthet?

Vi kan avslutte denne diskusjonen med et interessant sitat som Al-Ghazali refererer til; “ “I counsel you”...”to protect your soul from your soul” “⁴¹⁰. Hvis vi ser på dette i sammenheng med vår diskusjon over, så tydeliggjøres dette av den forklaringen som gis under av disse to «sjelene» det refereres til i sitatet over; “ “The former “soul”...refers to the essence..., and the latter to the lower soul” “⁴¹¹. Med dette kan vi si at det “andre”, altså *aql*, som vi plausibelt kan si implisitt er tilstede i forhold til de tre sjelelige stadier, er ens *essens*, den man muligens er. Men igjen er det, altså *aql*, noe som formes og virker i samråd med det som vi her kan kalle for sjelens andre aspekter, (jamfør nafs sine tre stadier).

⁴⁰⁸ Al-Ghazali 1997: 234.

⁴⁰⁹ Al-Ghazali 1997: 234.

⁴¹⁰ Al-Ghazali 1997: 190.

⁴¹¹ Al-Ghazali 1997: 190, se fotnote B.

5.3 Mirza Ghulam Ahmads syn på nafs

5.3.1 Tenkeren Mirza Ghulam Ahmad

Mirza Ghulam Ahmad er grunnleggeren av ahmadiyya bevegelsen i islam, en messiansk bevegelse grunnlagt i 1889 i Qadian⁴¹², hvis formål var å «...restore Islam to its pristine purity and erstwhile position of strenght»⁴¹³. Han blir av bevegelsen sett på å være den utlovede Messias⁴¹⁴.

Han ble født i 1830 årene i Qadian og gitt en klassisk muslimsk utdanning⁴¹⁵. Han levde et kontemplativt liv, dedikert til religiøse studier. Men etter publiseringen av hovedverket *Barahin-i Ahmadiyya* ble han en betydelig figur i det religiøse India, som en sterk forsvarer av islam gjennom utallige offentlige debatter⁴¹⁶. Samtidig som han var en kjent religiøs skikkelse i det daværende India skrev han ulike bøker, alt fra islamsk teologi og mystisisme, til mer dagligdagse religiøse anliggender i forhold til bevegelsen⁴¹⁷. I likhet med Al-Ghazali dekket Mirza Ghulam Ahmad hele spekteret av emner relatert til islam, det være seg juss, etikk, moral, mystisisme, Qur'an eksegese og ting som omhandler den islamske loven, Sharia. Hans litterære produksjon var på rundt 88 bøker, på urdu, arabisk og persisk⁴¹⁸.

5.3.2 *The philosophy of the teachings of Islam*⁴¹⁹

Hva er sammenhengen mellom de tre sjelsstadiene?

Ved å ta utgangspunkt i Mirza Ghulam Ahmads bok om islams filosofi ønsker jeg å gi en kort og oversiktlig redegjørelse av de tre sjelstilstandene, av deres natur og hvilken relasjon de har til mennesket. Boken har et morafilosofisk utgangspunkt. Som nevnt beskrives de tre sjelstilstandene også henholdsvis som den naturlige, moralske og åndelige tilstanden⁴²⁰.

⁴¹² Yohana, Friedmann. *Prophecy Continues: Aspects of Ahmadi Religious thought and Its Medieval Background*. London: University of California Press. Ltd, 1989, 1. Qadian er i det nåværende India.

⁴¹³ Friedmann 1989: 106.

⁴¹⁴ Friedmann 1989: 108. Se her for mer info om dette.

⁴¹⁵ Friedmann 1989: 3.

⁴¹⁶ Friedmann 1989: 4.

⁴¹⁷ Friedmann 1989: 10.

⁴¹⁸ Friedmann 1989: 10.

⁴¹⁹ Ahmad 1989.

⁴²⁰ Ahmad 1989: 1.

1 – *Nafse ammarah*⁴²¹, (The Self that encites to evil)⁴²²

I denne tilstanden er det en stadig tilstedeværelse av *muligheten* til å begå «ondskap». I en slik tilstand dominerer dette menneskets sinn, og hvor det styrende elementet ikke er dets fornuft; “As the natural urges of man become very dangerous when they are roused and often destroy the moral and spiritual qualities, they are described in God’s Holy Book as the self that encites to evil”⁴²³.

2 – *Nafse lawwama*, (The reproving Self)⁴²⁴

Her dominerer fornuften, som bringer den naturlige tilstanden (se over) under kontroll. Hvis dette overtaket på den naturlige tilstanden mister grepet, vil man på dette stadiet oppleve dårlig samvittighet⁴²⁵. Mennesket bringer frem denne sjelelige tilstanden som et vitne (mot seg selv), i forhold til stadiet *nafse ammarah*. Det som preger denne tilstanden er at “...natural emotions and desires should be regulated by reason”⁴²⁶. Men som vi så overfor er ikke denne tilstanden, *nafse lawwama*, alltid sterk nok til å motstå impulser fra *nafse ammarah*.

Etter å ha gjort bruk av ens fornuft i ens handlinger, altså en rett bruk til rett tid, dannes moralen; “A moral state emerges after reflection and regard for time and occasion come into play”⁴²⁷.

3 – *Nafse mutmainna*, (The soul at rest)⁴²⁸

Dette er begynnelsen på den åndelige tilstanden hos mennesket.

Selv om disse tre sjelelige tilstandene gis ulike navn, så er de ikke helt separert fra hverandre; “...according to the Holy Qur’an the natural state of man has a very strong relationship with his moral and spiritual states...”⁴²⁹.

Her kan det være snakk om hvordan dårlige handlinger, utført i den naturlige tilstanden, *nafse ammarah*, kan påvirke ens moralske kvaliteter. Men vi kan også se på sammenkoblingen mellom disse tre tilstandene i det at både den moralske og åndelige tilstanden omgjør den

⁴²¹ Jf. det jeg tidligere nevnte at Mirza Ghulam Ahmad skriver disse tre sjelsbegrepene på en noe annerledes måte.

⁴²² Ahmad 1989: 1. Her ser vi også at “nafs” oversettes med “self”.

⁴²³ Ahmad 1989: 3.

⁴²⁴ Ahmad 1989: 1-2.

⁴²⁵ Ahmad 1989: 13.

⁴²⁶ Ahmad 1989: 2.

⁴²⁷ Ahmad 1989: 12.

⁴²⁸ Ahmad 1989: 12.

⁴²⁹ Ahmad 1989: 3.

naturlige tilstandens innhold, eller bruker dens innhold utfra moralske og åndelige imperativer. Dette kan vi også se av følgende sitat; “If the natural state of a person is subjected to the control of the directions of divine law it becomes his moral state and deeply affects his spirituality...”⁴³⁰.

Dette sitatet viser at forskjellen mellom de ulike tilstandene er avhengige av hvilke hensikter og motiver som styrer ens handlinger. Å basere sine handlinger ut fra den moralske tilstanden vil således bety at man styrer ens energi, ens potensiale, etter visse moralske standarder eller kriterier. Dette innebærer også en bevissthet om hva som er rett og galt. Det er på dette grunnlaget at en handling får en moralsk eller åndelig verdi; “Spirituality can be achieved only through the use of every moral quality in its proper place and on its proper occasion, and through treading faithfully upon the ways of God and through being wholly devoted to him”⁴³¹.

Angående disse tre sjelelige tilstandene så sier Ghulam Ahmad at deres relasjon heller ikke er separert fra kroppen, noe vi også så hos Al-Ghazali; “Reflection confirms that physical conditions deeply affect the soul”⁴³². De moralske impulsenes relasjon til vår fysiske kropp kan vi enda en gang se av disse beskrivelsene:

Poisonous air affects the body and through it the mind, and the whole inner system, to which the moral impulses are related...physical injuries disclose that there is a mysterious relationship between the soul and the body...Reflection shows that the body is the mother of the soul⁴³³

Hva er sjelen?

Vi har til nå sett på tre tilstander med hvert sitt preg. Det vi muligens kan si er at disse tilstandene virker å være mulige aspekter ved en og samme sjel, nafs. I forlengelsen av diskusjonen angående sjelen så sier Ghulam Ahmad at den skapes, at den er et lys som allerede er tilstede i sperma⁴³⁴. Videre sier han at sjelen ikke er selv-eksisterende⁴³⁵. Hvis vi ser på den moralske og åndelige tilstanden i sammenheng med den naturlige tilstanden, så virker det rimelig å hevde at de skapes og formes av den bruk de gjør av den naturlige

⁴³⁰ Ahmad 1989: 3.

⁴³¹ Ahmad 1989: 9.

⁴³² Ahmad 1989: 9.

⁴³³ Ahmad 1989: 9.

⁴³⁴ Ahmad 1989: 9.

⁴³⁵ Ahmad 1989: 6.

tilstanden. Her virker det naturlig å tro at dette på en eller annen måte er tale om instinktive impulser. Med dette så mener jeg at potensialet til disse tre tilstandene ligger i en korrekt bruk av den naturlige tilstandens impulser. Kan vi se en parallell til skapelsen av sjelen i dette eksempelet? Hvis det er slik at sjelen ikke er selv-eksisterende, så virker det rimelig å tro at den da skapes og formes av de valg man tar, basert på en rett bruk av ens potensiale.

Formålet til Qur'anen, sier Ghulam Ahmad, er å gi veiledning til alle disse tre sjelelige tilstandene; "The whole purpose of the Quran is the three reforms and all its teachings are directed towards that end"⁴³⁶. Igjen kan vi lese at; "The purpose of all its insights and admonitions and directions is to raise man from his natural condition of barbarity to a moral state, and then to lift him from that state to the limitless ocean of spirituality"⁴³⁷.

Når det gjelder motivasjonen, det som styrer ens handlinger i forsøket på moralsk utvikling, og følgelig det som styrer ens sjelelige utvikling, er erkjennelsen av Guds eksistens⁴³⁸. Vi kan for eksempel lese følgende angående stadiet som karakteriseres som nafse lawwama:

...at the stage of the self that reproves, a person is bestowed so much of reason and understanding and good conscience, that he reproves himself over a wrong done by him and is anxious to do good. That is the stage when a person acquires high moral qualities⁴³⁹

Moralske kvaliteter

Moral er noe som henger sammen med de tre sjelelige tilstandene. Ghulam Ahmad skiller grunnleggende sett mellom to former for moral; 1. moralske kvaliteter som får en til å unngå ondskap, 2. moralske kvaliteter som får en til å gjøre gode ting⁴⁴⁰. Herunder er fire underordnede kvaliteter:

- Kyskheter. For at dette skal være en moralsk verdi så må muligheten til synd være tilstede⁴⁴¹. (Dette er felles for alle at en kvalitet skal kunne kalles moralsk)
- Ærlighet eller integritet⁴⁴²
- Unngåelse av fysisk vold og å oppføre seg fredfullt⁴⁴³

⁴³⁶ Ahmad 1989: 11.

⁴³⁷ Ahmad 1989: 11.

⁴³⁸ Ahmad 1989: 13.

⁴³⁹ Ahmad 1989: 13.

⁴⁴⁰ Ahmad 1989: 20.

⁴⁴¹ Ahmad 1989: 21.

⁴⁴² Ahmad 1989: 25.

- Gode manerer eller et godt ord⁴⁴⁴

I alle disse beskrivelsene ser vi at det er mengder av naturlige impulser, som fungerer som moralens grunnlag. Det avgjørende er som nevnt rett bruk av disse (impulsene), under fornuftens kontroll, og på rett tid. Tilsvarende er disse moralske kvalitetene, når de omgjøres til slike kvaliteter ved å ha en rett intensjon, grunnlaget for de åndelige kvalitetene⁴⁴⁵. Videre skiller Ghulam Ahmad mellom det vi kan se på som naturlige tilbøyeligheter som grunnlaget for gode handlinger og det han oppfatter som sann moral. I denne konteksten vil sann moral være en rett bruk til rett tid, motivert av et guddommelig imperativ, og gjort med viten og vilje. Han sier at “There are few people who are able to distinguish between a natural impulse and a moral quality”⁴⁴⁶.

For å eksemplifisere forskjellen mellom en naturlig impuls og en moralsk handling (hvis grunnlag dog er en naturlig impuls), så kan vi se på disse to sitatene; “What...is the nature of the attraction which an infant feels so strongly towards its mother?”⁴⁴⁷ “It is the attraction which the true Creator has planted in the nature of man”⁴⁴⁸. Forskjellen mellom disse ligger altså i en *erkjennelse* av hva moral er, som danner grunnlaget for ens handling.

Angående moralske kvaliteter så har vi sett at det her skilles mellom menneskets naturlige impulser og det som er moralske kvaliteter. Videre skilles det også mellom de sistnevnte og åndelige høyder⁴⁴⁹. Det høyeste åndelige stadiet (som jo er en raffinering av de naturlige impulsene) som mennesket kan nå i dette livet er “...that he should find comfort in God and all his satisfaction, and ecstasy and delight should be centered in God”⁴⁵⁰. Det er da dette som er betegnelsen på menneskets åndelige sjelelige tilstand, *nafse mutmainna*, (the soul at rest). Ens tilstand på dette stadiet kan illustreres ved følgende sitat; “All the passions of self begins to wither and a strengthening breeze begins to blow upon the soul so that the person concerned looks upon his previous weaknesses with remorse”⁴⁵¹.

På dette stadiet, *nafse mutmainna*, er alle kroppens deler underlagt Guds imperativer, noe som er en konsekvens av bevisst å ha styrt ens naturlige impulser i henhold til disse imperativene;

⁴⁴³ Ahmad 1989: 28.

⁴⁴⁴ Ahmad 1989: 30.

⁴⁴⁵ Ahmad 1989: 30.

⁴⁴⁶ Ahmad 1989: 32.

⁴⁴⁷ Ahmad 1989: 42.

⁴⁴⁸ Ahmad 1989: 42.

⁴⁴⁹ Ahmad 1989: 45.

⁴⁵⁰ Ahmad 1989: 55.

⁴⁵¹ Ahmad 1989: 55.

“Every person by virtue of his inner faculties is a multiple entity and the prostration of all his faculties before God is the condition that is called Islam”⁴⁵².

Således er det en streben, men som vi har sett ikke kan unnvære menneskets frie vilje, i det det *velger*, basert på *kunnskap*, om hva som er den “rette veien”. På dette stadiet kjemper ikke mennesket lenger mot ens naturlige impulser, men “Righteous conduct proceeds from him not as labour but as delight and pleasure”⁴⁵³.

⁴⁵² Ahmad 1989: 58.

⁴⁵³ Ahmad 1989: 61.

6 Komparativ sammenligning og analyse

6.1 En avklaring i forhold til oppgavens mål

I denne delen av oppgaven skal vi se nærmere på de mulige likhetene og eventuelle forskjellene mellom det islamske begrepet *nafs* og den freudianske fremstillingen av *psyken*. Ved å belyse disse to begrepene i to separate deler i oppgaven, og ved å ha tatt med noen generelle betraktninger rundt begrepet *selvet*, har jeg forsøkt å fremstille det som kan oppfattes som grunnleggende aspekter ved menneskets *indre*. Dette har jeg som tidligere nevnt gjort for å gi den komparative analysen en ekstra dimensjon, og et noe større perspektiv. Men jeg har med denne inkluderingen ikke konkludert med noen større sammenligning her. Oppgaven er altså ikke ment som en belysning av “selvets” ulike fremstillinger.

I mine utlegninger og sammenligninger kommer jeg til å ivareta en kritisk sikkerhetsventil i det faktum at jeg i denne komparative delen av oppgaven vil legge størst vekt på å beskrive og sammenligne de to ulike fremstillingene, *psyken* og *nafs*, *deskriptivt*. Dette betyr at det jeg eventuelt oppfatter som likheter mellom disse fremstillingene kun er å forstå i en slik deskriptiv betydning, og ikke i en absolutt eller essensiell betydning, altså at jeg automatisk ikke implisitt oppfatter at det skulle eksistere en vesenslikhet mellom disse (de to fremstillingene). Det tas forbehold om at det her er snakk om religiøse og psykologiske tekster. Hovedsakelig kommer jeg til å bruke de to fremstillingene, slik de er fremstilt i oppgaven, som grunnlag for den komparative analysen.

6.2 Tolkning og utlegning av de to fremstillingene i en komparativ analyse

Under følger noen undersøkelsesområder for den komparative analysen. Dette er noen av hovedpunktene jeg vil forsøke å sammenligne i denne delen av oppgaven. Jeg vil ikke undersøke disse separat og systematisk, men er allikevel aspekter som vil sammenlignes.

1. Sammenligning av Freuds sjelsanalyse med sufistenens analyse av hjertet

2. Introspeksjon
3. Samvittighet
4. Psykens og nafs bestanddeler
5. Sublimasjon
6. Fortrengning
7. Etikk

6.2.1 Innsikt i ens «indre»; «Den psykoanalytisk metode» versus «ransakelsen av ens hjerte»

Slik jeg vil vise til så baserer mye av mine likhetspostulater mellom *psyken* og *nafs* seg på det vi her kan kalle for *selvinnsikt*, og de midlene man i dette henseendet tar i bruk. I et slikt forsøk på innsikt i «eget selv», i form av en forståelse av ens egne motivasjoner og hensikter, ligger det en implisitt likhet i en *reflekterende selvbevissthet*, altså en bevisst oppfattelse av en selv. Dette betyr en tilstand hvor man ikke kan skjule egne tanker og motiver for den delen av psyken eller nafs som kritisk gransker og evaluerer en. I Freuds teori er det superegoet som har denne kritiske funksjonen. Av det vi har sett i fremstillingen av nafs, så finnes det ikke en slik separat instans, men denne funksjonen ivaretas av en stadig årvåkenhet eller selvgranskning, *muhasaba*⁴⁵⁴, slik vi så det hos Al-Ghazali.

I denne oppgaven fremstår psykoanalysen for meg som en analytisk og metodisk måte, som gjennom en analyse av psykens struktur, frembringer dets *innhold* for bevisstheten. Ved å fokusere på ubevisste og bevisste ønsker, motiver og begjær, så innbyr psykoanalysen, slik jeg ser den, til en analytisk utforskning av dette materialet. Det er i en av psykens «områder», hvor bevisstheten er, at dette materialet frembringes. En økning i denne bevisstheten om eget indre gjøres ved en stadig oppnåelse av innsikt som en får etter å ha analysert tanker, motivasjoner og lyster, følelser og sinnsstemninger. Bevissthetsnivå er her, for meg, den relevante grad av ens innsikt om ens selv, nemlig selvinnsikt.

I islam er konseptet om *taqwa* (gudsfrykt) svært sentralt. Det er et imperativ til hele tiden å være ærlig, overfor Gud, seg selv og andre. I hvilken grad dette erfarer er avhengig av på hvilket sjelelig nivå man befinner seg, jamfør de tre nafsstadiene. Denne selvransakelsen settes i gang av et ytre imperativ, religionen, som, slik jeg ser det, i samsvar med sjelens «opplysning», hele tiden søker etter å rense ens «hjerte» for negative egenskaper. For å kunne

⁴⁵⁴ Al-Ghazali 1997: XXXIII.

gjøre dette så er sjelen avhengig av kunnskap om dens bestanddeler og alle dens ulike tilbøyeligheter. En slik prosess forutsetter en *innsikt* og en *forståelse*, gjerne i form av en selvransakende sjelsanalyse, av ens ulike motivasjoner og hensikter.

Det er nettopp i dette aspektet at jeg i denne oppgaven ser en likhet mellom psykoanalysens analyse av psyken og islams vektlegging av sjelens reformasjon. Begge disse to metodene, slik jeg oppfatter dem, fordrer både en evne til selvanalyse, her forstått som selvinnikt, og praktiske anordninger for å gjøre dette. For meg virker denne metoden som sagt i å bestå av å analysere, kartlegge og å erkjenne alle ens tilbøyeligheter, motivasjoner, handlinger og hensikter. Det er en metode som tar utgangspunkt i å bringe frem for bevisstheten hva som skjuler seg i hjertets mørke kroker, hva enten man forstår dette som psykens «ubevisste aspekter», jamfør *id*, eller sjelens «laveste nivå», jamfør *al-nafs la-ammara bi-l-su*.

Angående de islamske mystikere, sufiene, skriver Al-Ghazali at; «through their inner strife, the character traits of the soul were discovered to them, together with its defects and the blemishes of its work...»⁴⁵⁵. Vi kan se noe liknende i Bettelheims karakteristikk av Freuds prosjekt; «...Freud emphasized that his life's work had been devoted to understanding as fully as possible the world of man's soul»⁴⁵⁶.

6.2.2 Psyken og nafs

Innledende bemerkninger; et forsøk på sammenligning

Vi kan her starte med å se på *al-nafs la-ammara bi-l-su*, som karakteriseres som en tilstand preget av en stadig higen etter “ondskap”, det å gi etter for ens ulike begjær. Hvis vi ser på Freuds fremstilling av *id*, så ser vi at *id* hele tiden preges av behovsoppfyllende impulser som stadig søker etter å få utløp, de preges av lystprinsippet. I begge tilfellene preges sinnet og *nafs* av fornuftens fravær og en dominans av disse tilstandene. Videre kan vi i utlegningen av *al-nafs al-lawwama*, som blant annet består av selvbebreidelsesmekanismer, se nærmere på de beskrivelsene Freud gir av både egoet og superego. Som vi har sett så er det egoet som styrer motorikken og psykens tilgang til virkeligheten. Med det er dog superegoet som er den moralske dommer over de valg egoet måtte ta. I fremstillingen av *al-nafs al-mutma'inna* så kan vi spørre hvorvidt det er mulig å sammenlikne denne åndelige sjelelige tilstanden med

⁴⁵⁵ Al-Ghazali 1997: L (romertall).

⁴⁵⁶ Bruno Bettelheim. *Freud and Man's Soul*. First edition. New York: Alfred A. Knopf, 1983:75.

Freuds konseptualisering av psyken, hvis vi tenker oss en tilstand hvor alle de tre instansene (id, ego og superego) er i harmoni med hverandre.

Disse tre eksemplene er ment å skulle fungere som et utgangspunkt for denne delen av oppgaven, og følgelig noe jeg kommer til å utbrodere videre i mer detalj.

Al-Ghazali og Freud

Kampen mot sjelens, nafs, laveste nivå er som vi har sett tidligere den største *Jihad* som mennesket kjemper⁴⁵⁷. Dette gjøres ved hjelp av religionens lære og ved å vende seg til Gud. Men som vi over så inngår sjelens laveste nivå, *al-nafs la-ammara bi-l-su*, (den naturlige tilstanden) som ett aspekt ved sjelen som helhet. Enheten til de tre sjelelige aspektene ble beskrevet av Winter som sjelens ulike potensialer⁴⁵⁸.

Denne forståelsen av nafs kan man sammenligne med Freuds strukturelle inndeling av psyken. Hvordan samspillet mellom disse tre strukturene, id, ego og superego, virker, mener Freud er noe man kun kan analysere i den grad det eksisterer en konflikt mellom dem. Tilsvarende gjenkjenner man her en likhet i det faktum at hvilke av de tre strukturene som til ethvert øyeblikk er passive og aktive, avhenger av ytre eller indre faktorer, for eksempel hvorvidt superegoet i et gitt tilfelle er i en kritiserende og dømmende tilstand. Et annet sted sier også Freud at disse tre strukturene ikke er absolutt separate instanser, men har alle sin opprinnelse i id⁴⁵⁹.

Når det gjelder nafs ulike potensialer, så var religionens rolle det styrende elementet, sammen med innsikt, når det gjelder hvorvidt man kan klare å styre unna den naturlige tilstandens begjær. Ved å sammenlikne denne tilstanden med Freuds id, så kan egoet ta i bruk fortrenningsmekanismene for å blokkere ids impulser. Spørsmålet er således om tanken om *fortrenningsmekanismer* er et felles anliggende her. For meg virker det rimelig å hevde det. På det sjelelige nivået *al-nafs al-lawwama*, kan det tenkes at overkommelsen av den naturlige tilstandens impulser, er lik de mekanismene Freud beskriver som fortrenningsmekanismene.

Selv om sjelens enhet stadfestes, så betyr ikke det at alle dens aspekter er likestilte. Det må eksistere en likevekt, noe Al-Ghazali eksemplifiserer ved å henvise til det seksuelle begjær,

⁴⁵⁷ Al-Ghazali 1997: XIX-XX.

⁴⁵⁸ Al-Ghazali 1997: XXVIII-XXIX.

⁴⁵⁹ Freud 19: 24. Se f eks sammenheng mellom ego og id.

og hvorledes dette må stå i en likevekt, dominert av fornuften og den religiøse loven⁴⁶⁰. Dette er også noe vi kan se en parallell til i Freuds vektlegging av egoets konstruktive kontroll over id, noe det kan gjøre i samarbeid med superegoet. Fra denne vil egoet kunne få den moralske støtten i sitt valg om å forkaste eller undertrykke ids impulser.

Ulike likhetstrekk; en analyse av sjelens og psykens aspekter

Al-Ghazali sier at mennesket består av en «...soul [nafs] which perceives with inner sight...»⁴⁶¹. Denne beskrivelsen kan synes nærmest identisk med Freuds karakterisering av egoets egenskaper, som jo nettopp består av en introspektiv funksjon, i form av selvbevisstheten.

I Freuds teorier innehar egoet egenskapen til å syntetisere, eller å ta opp i seg fremmede elementer, som det så gjør om til egne ego-strukturer, det binder disse til seg⁴⁶². Noe tilsvarende kan vi lese av Al-Ghazalis beskrivelse av «the faculty for just equilibrium», som blir beskrevet som «the [actualising] power»⁴⁶³. Det synes rimelig å hevde at dette fordrer evnen til en indre, så vel som en ytre kontrollfunksjon, inkludert kontrollen over det motoriske. Men denne sistnevnte synes å motta ordrer fra rasjonaliteten, som blir beskrevet som «...a guiding councillor...»⁴⁶⁴.

Når det gjelder Freud så kan vi godt hevde at egoet, før det setter i gang med en handling, må få en «godkjennelse» av superegoet. Det trenger ikke å gjøre det, og egoet trenger kun å ta hensyn så lenge det ønsker en moralsk aksept. Det kan like gjerne styres av id, altså at egoet velger å la seg dirigere til å oppfylle ids begjær. Angående dette ser vi også en bemerkelsesverdig likhet i Al-Ghazalis beskrivelse av «...the irascible faculty...»⁴⁶⁵. Denne sier han, kan også gi ordrer til «the [actualising] power», hvor dens temming og innordning under rasjonaliteten kun kan skje gjennom en disiplinering. Hvis vi sammenligner Freuds id med Al-Ghazalis «irascible faculty», så kan vi se en likhet i og med at begge instanser kan underlegges henholdsvis egoet og «the faculty for just equilibrium» i samsvar med fornuften.

⁴⁶⁰ Al-Ghazali 1997: XLV.

⁴⁶¹ Al-Ghazali 1997: 16.

⁴⁶² Se i Freuddelen her i oppgaven, under «egoet og dets funksjoner».

⁴⁶³ Al-Ghazali 1997: 19.

⁴⁶⁴ Al-Ghazali 1997: 19.

⁴⁶⁵ Al-Ghazali 1997: 20.

Om vi her kan ane likheter mellom psyken og nafs, så kan en mulig forskjell kanskje sies å ligge i islams vektlegging av det moralske aspekt i reformasjonen av ens naturlige tilbøyeligheter. Freud kan således godt beskrive de samme mekanismene, (som jeg har forsøkt å sammenligne over), men vil nødvendigvis ikke kalle det «moral». Eller så kan forskjellen ligge i at det «morske» aspektet for Freud ligger i begrepet om superego, som jo er en internalisert moralsk og etisk struktur, formet av styrken i ens egne reaksjonsformasjoner, som igjen er basert på styrken og graden av ens fortrenning og undertrykkelse av instinktiv energi. Således kan vi spørre hvorvidt det moralske hos Freud er selve reaksjonsformasjonene, superegoets grunnlag, og at de internaliserte idealene (i superego) er overflatiske?

En shaykh og en psykoterapeut

En Shaykhs rolle beskrives slik av Al-Ghazali⁴⁶⁶; «...the Shaykh should look, through the evidence provided by his states, to what lies within him in order to ascertain his character and the diseases of his heart»⁴⁶⁷. Al-Ghazali sier også at «...attention should be paid to the illness of each aspirant, his circumstances, his age, his constitution...»⁴⁶⁸.

Tilsvarende så beskriver Freud psykoterapeutens rolle slik; “...to bring to the patient’s knowledge the unconscious, repressed impulses existing in him, and, for that purpose, to uncover the resistances that oppose this extension of his knowledge about himself”⁴⁶⁹. Videre sier han at “...the patient should be educated to liberate and fulfil his own nature, not to resemble ourselves»⁴⁷⁰.

Som beskrevet over så mener jeg at vi kan se store likhetstrekk mellom Al-Ghazalis beskrivelse av en shaykhs rolle med rollen til en psykoterapeut, slik Freud beskriver den. Begge søker å forbedre kapasiteten til eleven/pasienten. Begge tar utgangspunkt i elevens/pasientens ståsted, hans begrensninger og/eller potensiale. Begge forsøker å vise til svakheter, hvor formålet er å få innsikt i egen sjel eller psyke, dens tilbøyeligheter og hvordan disse kan forbedres. Begge to har også en slik rolle at en fullstendig innsikt ikke kan nevnes

⁴⁶⁶ Al-Ghazali beskriver en shaykhs rolle overfor en elev.

⁴⁶⁷ Al-Ghazali 1997: 41.

⁴⁶⁸ Al-Ghazali 1997: 41.

⁴⁶⁹ Freud 17: 159.

⁴⁷⁰ Freud 17:165.

som sådan, men er noe eleven/pasienten selv må oppnå gradvis. Både en Shaykh og en psykoterapeut jobber ut fra elevens/pasientens villighet til å samarbeide.

Forskjellen kan ligge i hvilket perspektiv eller imperativ som ligger til grunn for opplysningen eller behandlingen. En shaykh vil vektlegge det moralske som det ledende imperativet, som den største motivasjonsfaktoren. Mens en psykoterapeut vil vektlegge egoets konstruktive handlekraft i håndteringen av psykens andre mekanismer og virkemåter, for eksempel i en nevrose.

Vi kan eksemplifisere denne rollesammenligningen ved å ta utgangspunkt i det Al-Ghazali skriver om frigjøring fra sjelens illusjoner. Her råder han eleven til å begynne i det små, ved å ikke forsøke å kvitte seg med alt det syndige på en gang⁴⁷¹. Er ikke likheten i denne beskrivelsen slående med arbeidet i en psykoanalytisk setting, det stillegående arbeidet som ligger i å analysere symptomer steg for steg?⁴⁷².

Et annet sted snakker Al-Ghazali om å kunne begrense sjelen for så å kunne oppnå ens ønskede karaktertrekk⁴⁷³. Han vektlegger det å gjøre gode handlinger for så å kunne oppnå en god moral. Dette faller også under ansvarsområde til en shaykh, det å instruere eleven. I psykoanalysen derimot, slik vi leser det hos Freud, legges det terapeutisk verdi i å snakke om ens problemer. Det å erindre og å hente frem ubehagelige affektive minner i bevisstheten har en frigjørende effekt når man snakker om dette. Således har også psykoanalysen blitt kalt for «the talking cure». Hvis vi ser på dette i relasjon til Al-Ghazali så kan vi spørre hvorvidt hans formaninger ikke kan ses på som «the doing cure»? Altså at man ved visse handlinger får de ønskede effekter i sjelen, noe som gjøres ved "An exposition of the symptoms...of the heart"⁴⁷⁴...».

Er ikke likheten her slående med psykoanalysens terapeutiske arbeide, som består i en analyse av psykens nevrotiske symptomer?, hvor «...the physician traces the underlying instinctual motivations which are responsible for their existence»⁴⁷⁵ I et slikt arbeide, (forutsatt plausibiliteten av en likhet mellom en shaykh og en psykoterapeut) sier Al-Ghazali at man skal "...put before him every state which he discovers in his heart..."⁴⁷⁶. En tilsvarende rolle kan vi se i en av Freuds regler i det psykoterapeutiske arbeide, det han kaller for "the

⁴⁷¹ Al-Ghazali 1997: 41.

⁴⁷² Freud 17: 160, angående analyseringen av symptomer.

⁴⁷³ Al-Ghazali 1997: 32.

⁴⁷⁴ Al-Ghazali 1997: 46.

⁴⁷⁵ Freud 17: 160.

⁴⁷⁶ Al-Ghazali 1997: 95.

fundamental rule in analysis"⁴⁷⁷, altså at pasienten skal si alt av tanker som fremkommer i ens sinn, uten noen form for selvsensur.

Tilsvarende argumenterer Al-Ghazali for viktigheten av å ha en shaykh, slik; «Similarly, someone who treats his own souls by himself is like a tree which grows without husbandry...»⁴⁷⁸. Når det gjelder behandlingen av ens nevrose, poengterer Freud at en fullverdig analyse av en selv ikke kan skje uten en analytiker. Han sier for eksempel at hvis en komplett innsikt hadde vært mulig, så hadde det ikke eksistert nevrosen.

Det generelle prinsipp en shaykhs elev må ta hensyn til, og som han blir instruert til, er å gjøre det motsatte av det ens sjel ønsker og begjærer, for å oppnå åndelige kvaliteter⁴⁷⁹. Dette er en måte å instruere og disiplinere sjelen på. Tatt Freuds teori i betraktning så kan vi spørre hvorvidt det ikke i hans forståelse av *reaksjonsformasjonene* er snakk om det samme prinsippet? Dette er en psykisk mekanisme hvor man tar avstand fra noe man egentlig ønsker, en mekanisme som egentlig undertrykker den opprinnelige impulsen. Hos Freud gjøres dette av egoet i forsvar mot ids impulser.

Hos Freud så vi at reaksjonsformasjonene danner grunnlaget for psykenes etiske kontrollmekanisme, superegoet. Reaksjonsformasjoner er altså én form for fortrenning, som egoet kan iverksette etter føringer fra superego. Her er det da tale om superegoets «ønsker», altså et etisk ideal, versus ids impulser. Å ta avstand fra noe man ønsker, gjøres simpelthen fordi man *samtidig* også ønsker noe annet, nemlig å følge et etisk ideal. Det er nettopp denne prosessen jeg ser likhetstrekk med i Al-Ghazalis formaninger om å gjøre det motsatte av det man ønsker for oppnå, igjen altså, andre ønskede konsekvenser, åndelige kvaliteter.

En annen interessant mulig likhet er sammenligningen av det Al-Ghazali beskriver som «hjertets sykdom»: «...there are some diseases which exist unbeknown to those they afflict, and the disease of the heart is one of these, which is why the man who suffers from it is heedless»⁴⁸⁰. Videre skriver han om at selv om en person blir klar over dette så trenger han fremdeles en med innsikt fra *ulama* (de religiøse lærde) til å behandle ham⁴⁸¹. Det interessante aspektet for vår del er sammenlikningen med en pasient som behandles for en nevrotisk lidelse i en psykoanalytisk setting. Her er også årsaken til nevrosen ukjent for pasienten, og

⁴⁷⁷ Freud. *Early Psycho-Analytic Publications*. 3: 64-65.

⁴⁷⁸ Al-Ghazali 1997: 88.

⁴⁷⁹ Al-Ghazali 1997: 44-45.

⁴⁸⁰ Al-Ghazali 1997: 47.

⁴⁸¹ Al-Ghazali 1997: 47.

selv om pasienten skulle bli klar over noe av grunnlaget for dette, så trenger han terapeutens figur i befrielsen av nevrosen.

Et annet tilsvarende interessant aspekt er det Al-Ghazali sier om nødvendigheten av *innsikt* i «hjertes sykdom» for en korrekt behandling. Dette kan vi sammenlikne med det Freud omtaler som *overføring*, og at en psykoanalytiker ikke kan behandle en pasient konstruktivt så fremt en selv ikke er klar over overføringsmekanismene mellom pasient og analytiker. En analytiker må med andre ord kjenne sitt eget indre før han kan behandle en pasient.

Andre likheter mellom nafs og ego

Nafs-begrepet er ikke like klart adskilt i forhold til dens elementer som for eksempel Freuds strukturelle teori om psyken. Men til tross for dette så kan man finne mange likheter. Én slik slående likhet er en beskrivelse av menneskets tilstand som Al-Ghazali refererer til, og den tilstanden Freud omtaler egoet å befinne seg i. Hos Al-Ghazalis referanse kan vi lese at mennesket har «...three enemies: the world, the devil and the soul. Be on your guard against the world through renunciation, against the devil by disobeying him, and against the soul by abandoning desire⁴⁸²». I Freuds beskrivelse av egoet kan vi lese om dets tre farer; “The ego is confronted by three dangers, the external world, the passion of the id and the harshness of the superego”⁴⁸³. Alle tre farene kan til en viss grad sammenliknes. Djevelen kan sammenlignes med id, selv om det ikke blir en korrekt sammenligning, hvor det mer er “soul” som i dette tilfellet i en større grad likner på den beskrivelsen Freud her gir av id.

Her kan vi muligens sammenlikne Freuds ego med mennesket som sådan hos Al-Ghazali. Som vi har sett tidligere hos Freud så hadde egoet to betydninger; en generell betydning, som muligens også omfatter kroppen, og en mer restriktig betydning (egoet i den strukturelle modellen). Gitt denne sammenlikningen, så er det veldig interessant å se en nærmest bokstavelig likhet i de to sitatene over.

Andre likheter kan vi for eksempel se i Al-Ghazalis diskusjon om sjelen⁴⁸⁴, som virker å være det som hos Freud må ses i sammenheng med både ego og id. Al-Ghazali skriver om hvordan

⁴⁸² Al-Ghazali 1997: 57-58.

⁴⁸³ Freud 19: 56.

⁴⁸⁴ Al-Ghazali 1997: 120.

utholdelsen av sult kan gi en dominans over *al-nafs la-ammara bi-l-su*⁴⁸⁵. Det å holde ut sult er med på å gi innsikt i ens sjel og dens begjær, som er sjelens naturlige tilstand. Al-Ghazali bruker her kun betegnelsen sjel for dette. Ser vi på dette i forhold til Freuds ego og id, så er det slik at id ikke føler de gledene som egoet måtte oppleve etter å ha gitt etter for ids impulser, det er det kun egoet som gjør. Slik vi har sett det hos Freud så er egoet kun en avgrenset del av id. Således gir det mening å sammenlikne «sammenslåingen» av ego og id i de ulike beskrivelsene Al-Ghazali gir av sjelens disiplinering, og hvordan for eksempel sult og andre lignende øvelser er med på å styrke sjelens kontroll over den naturlige tilstanden. Igjen så er dette også noe vi kan sammenligne med Freud, som hadde egoets konstruktive kontroll over id som et av psykoanalysens mål. Sammenligningen av sjelen med ego og id i dette tilfellet gjøres altså fordi Al-Ghazali skriver om to fenomener i sjelen samtidig; kontroll over *al-nafs la-ammara bi-l-su* gjennom sultøvelser og innsikt. Men hos Freud, gitt sammenligningens gyldighet, så er samspillet mellom id og ego i en større grad konseptuelt avgrenset. Men sett under ett så har det likhetstrekk med den beskrivelsen som Al-Ghazali gir av «soul» her.

Et annet liknende eksempel finner vi Al-Ghazalis beskrivelse av sjelens forhold til seksualitet, noe som også kan ses på som sammenslåingen av ego og id hos Freud. Al-Ghazali sier at sult er med på å begrense seksualitetens styrke, og vi får et godt innblikk i hvordan den naturlige tilstanden forholder seg til resten av sjelen. Al-Ghazali sier at kyskhets ikke kun består i kroppslig avstand, men også at dette fordrer en renhet i det man ser og tenker. Hvis vi nå sammenligner dette med Freud så vet vi at egoet kontrollerer tilgangen til motorikken, men den kontrollerer også den indre motorikken, altså en kontroll over ens tanker. Dette viser igjen hvordan id, det Al-Ghazali beskriver som den naturlige tilstanden, kan gjennomsyre sjelen i dens væremåter og handlinger. Sjelens disiplinering handler om sjelens styrke til å motsette seg dette. Oversatt til Freud så betyr det en stadig økende grad av egoets styrke og handlerom, sett i forhold til id.

Balansen i sjelen finner sted, sier Al-Ghazali, når «...the soul has fully emerged from obedience to its whims and to habit...»⁴⁸⁶. Denne balansen får man i form av innsikt i ens sjel, etter å ha disiplinert den og vært gjennom ulike øvelser, som for eksempel utholdelsen av sult, for å få kontroll over den naturlige tilstanden. Balansen i psyken, i lys av Freud, finner sted når det ikke lenger er konflikter mellom psykens instanser. I Freuds verk om melankoli så vi

⁴⁸⁵ Al-Ghazali 1997: 122.

⁴⁸⁶ Al-Ghazali 1997: 159.

for eksempel at dette er en tilstand preget av en konflikt mellom ego og superego, men hvor denne konflikten kjempes i det ubevisste (Ucs.). Dette skjer altså uten at bevisstheten er klar over den indre spenningen, som tross alt føles. Men gjennom en analyse av ens symptomer, forårsaket av den ubevisste konflikten, så kan man oppnå en innsikt i konfliktens årsak.

Innsikt synes således å være en avgjørende faktor i Al-Ghazalis forståelse av nafs, så vel som i Freuds syn på psyken, når det gjelder hvordan man kan oppnå fred, i sjelen og psyken.

Mirza Ghulam Ahmad og Freud

En sammenligning av de sjelelige tilstander og psykens struktur

Ghulam Ahmad fremlegger et vers fra Qur'anen angående renselsen av sjelen, hvor det blant annet er snakk om en renselse fra verdslige pasjoner⁴⁸⁷. I denne sammenheng er det mulig å se en parallell til denne prosessen i Freuds beskrivelse og forståelse av instinktenes *sublimasjon*. Grunnen til dette er den diskuterbare likheten mellom den naturlige tilstanden og id. Felles for dem begge er at de fungerer som kilder ved hvilke mennesket kan basere sine handlinger ut fra, altså at begge disse kildene har et vell av behovsoppfyllende impulser⁴⁸⁸. I den religiøse beskrivelsen så kjennetegnes overkommelsen av denne tilstanden av en moralsk tilstand (nafse lawwama). I Freuds teorier, så vurderes ids impulser ut fra virkeligheten, men også ut fra de moralske imperativer i superegoet.

Men er det ikke nettopp en *sublimasjon* som skjer i overkommelsen av den naturlige tilstanden, hvor denne finner sin drivkraft fra religionens moralske imperativer? Ghulam Ahmad refererer nettopp til fortrenkning i diskusjonen angående dannelsen av moral⁴⁸⁹. Følgelig kan vi se på Freuds superego som den internaliserte moralen, og den religiøse som den eksterne. Men etter nærmere refleksjon vil jeg hevde at det ikke er urimelig å påstå at det er de samme *mekanismene* i mennesket som er avgjørende for overkommelsen av både den naturlige tilstanden så vel som ids impulser. Dette fordi begge prosesser, overkommelsen og sublimasjonen, krever et styrende og motiverende imperativ. Dette trengs for i det hele tatt å kunne være i stand til å motstå ids eller den naturlige tilstandens impulser. Kan det være slik

⁴⁸⁷ Ahmad 1989: 3.

⁴⁸⁸ Når det ikke er en fotnote i teksten, så refererer jeg mer generelt til ulike beskrivelser av de to respektive fremstillingene, psyken og nafs, i oppgaven min.

⁴⁸⁹ Ahmad 1989: 36.

at forskjellen muligens kan sies å ligge i to ulike beskrivelser av det som ellers er ett og samme fenomen? Det er for meg et rimelig spørsmål.

I den naturlige tilstanden eksisterer det ingen hemninger, sjelen på dette stadiet erkjenner ingen moral og den kan i tillegg være skadelig for mennesket, hvis man for eksempel gir etter for vilkårlige aggressive impulser, som igjen blir selvdestruktive. Vi har sett at den gis betegnelsen “the self that excites to evil”⁴⁹⁰. Selv om det ikke er en helt lik sammenligning så kan vi dog her se, vil jeg hevde, på Freuds beskrivelser av de mulige konsekvensene man kan utsettes for hvis egoet tilrettelegger for en ukontrollert aksept av ids impulser. Vi har sett at Freud beskriver id som kun bestående av en psykisk virkelighet, noe som betyr at dens impulser på ingen måte tar konsekvensene av hva disse impulsene måtte føre til, hvis de realiseres, i den virkelige verden. Derav faren for potensiell skade i en ukritisk imøtekommelse av ids impulser.

Vi kan her også se på sjelens to andre tilstander, nemlig den moralske og åndelige tilstanden. Disse fører til en kontrollerende begrensning av sjelens naturlige impulser, noe som blant annet også fører til en raffinering av dens tilbøyeligheter (i den naturlige tilstanden). En tilsvarende rolle ser vi også i egoets og superegoets tilfelle. Egoet kontrollerer ids impulser opp mot virkeligheten, mens superegoets avgjør den moralske standard. En annen ting er hvordan “dårlige” handlinger utført i den naturlige tilstanden kan påvirke ens moralske kvaliteter. En ikke altfor ulik parallell kan vi kanskje her se i Freuds beskrivelser av de tette bånd som finnes mellom id og superegoet. Egoet, i likhet med superego, er to differensierte systemer, men de utgår begge fra id⁴⁹¹. Dette er for så vidt noe vi også så i Ghulam Ahmads beskrivelse av sjelens moralske og åndelige tilstander. Både den moralske og åndelige tilstanden omgjør den naturlige tilstandens innhold, eller bruker dens innhold ut fra moralske og åndelige imperativer, altså etiske og religiøse.

Vi har sett at den moralske tilstanden kommer som et resultat av at de naturlige impulsene styres etter den guddommelige loven, noe som også påvirker ens åndelighet⁴⁹². I Freuds beskrivelse av superegoet har vi sett hvordan det kontrollerer ids impulser ved tilstedeværelsen av en følt og erkjennende etisk standard. Det er således en intern kontrollerende instans, men foruten egoets handlendes vilje så kan ikke superegoet hindre realiseringen av ids impulser, det er det kun egoet som kan. Det er erkjennelsen av Guds

⁴⁹⁰ Ahmad 1989: 36.

⁴⁹¹ Freud. *Inhibitions, symptoms and anxiety*. 20: 97.

⁴⁹² Ahmad 1989: 3.

eksistens som er den motiverende faktor i stimuleringen av moralske kvaliteter. Oversatt til Freuds terminologi så er det superegoet som veileder egoet i dets handlinger.

Det avgjørende spørsmålet i denne sammenheng er hva en eventuell overkommelse av ids og den naturlige tilstandens impulser betyr i de to respektive fremstillingene, av psyken og nafse? Ghulam Ahmad mener det her er tale om en slags gjenfødelse av et nytt selv i det mennesket nærmer seg Gud, hvor det på denne måten overkommer sjelens begjær⁴⁹³. Dette målet, som kan ses på som en form for frigjøring av sjelens “fangenskap” til begjærets dominans, kan også virke som et sentralt element i Freuds syn på egoets rolle i psyken. Han mener for eksempel at libido⁴⁹⁴ bør være under egoets kontroll⁴⁹⁵.

Jeg vil hevde at likheten mellom den freudianske og islamske vektleggingen av dette aspektet fremgår av at en selvstendig kontroll over egne impulser synes å være av en stor betydning. Vi kan eksemplifisere denne likheten ved følgende sammenlikning; Ghulam Ahmad skriver om den ekstatiske gleden det er å ha kjærlighet til Gud, etter at man har kommet over både de naturlige og moralske tilstandene. Dette er en form for befrielse hvor mennesket kan finne fred uten å være bundet av og hele tiden måtte forholde seg til behovsopplyllende impulser. Denne «mekanismen», det som muliggjør denne forvandlingen, synes også å være sentral for Freud. Han skriver for eksempel om foreningen av libidinøse instinkter sammen med ego-instinkter som til sammen utgjør narsissisme, men hvor målet er objektskjærlighet⁴⁹⁶. I denne sammenheng sier han at det er essensielt at “the libido does not lose this full motility⁴⁹⁷». Det er altså viktig at egoet hele tiden har frihet til å disponere libido etter eget ønske.

Det sentrale likhetsaspektet i denne sammenhengen er viktigheten av å utvikle en kontroll over ens impulser, men som så frigjøres og hvor man er fri til å investere ens energi etter religionens, fornuftens eller andre etiske forordninger, alt ettersom man selv ønsker. Begge disse prosessene eller mekanismene synes å ha en fellesnevner i evnen til å kunne sublimerer ids, eller den naturlige tilstandens, impulser.

I beskrivelsen av nafse lawwama så vi hvordan sjelen vedkjenner seg impulser som det ønsker å ta avstand fra, til å kunne utvikle seg til det neste sjelelige stadiet, nafse mutmainna. Vi kan se en likhet i denne prosessen i Freuds beskrivelse av fortrenning; «The ego withdraws

⁴⁹³ Ahmad 1989: 55.

⁴⁹⁴ Libido er et energi-begrep i Freuds teori, og kan både bety en eksplisitt seksuell energi, men som gjennom sublimasjon fungerer som psykens energireservoar.

⁴⁹⁵ Freud. *A difficulty in the path of psycho-analysis*. 17: 138.

⁴⁹⁶ Freud 17: 139.

⁴⁹⁷ Freud 17: 139.

its...cathexis from the instinctual representative that is to be repressed and uses that cathexis for the purpose of releasing unpleasure (anxiety)»⁴⁹⁸. På denne måten klarer egoet å etablere en avstand til den eller de aktuelle impulsene fra id. Det er nettopp denne prosessen jeg mener vi ser en likhet til i de beskrivelser som gis av den moralske tilstanden.

I disse komparative forsøkene på sammenligning er det vanskelig å peke på spesifikke likheter, men jeg vil hevde at det interessante aspektet ligger i de likhetstrekk som kan synes påfallende. Vi kan spørre oss hvorfor det i det hele tatt finnes slike fortrennings- og undertrykkelsesmekanismer, noe enhver kan erfare i eget liv. Som vi har sett hos Freud så spiller disse en avgjørende rolle i utviklingen av en harmonisk fungerende psyke. Hvis så ikke var tilfelle så hadde det antakelig heller ikke vært mulig å fungere i et samfunn, eksemplifisert i Freuds beskrivelser av objektskjærighet, noe som fordrer evnen til å kunne inngå forhold. Implisitt i dette ligger det faktum at uten slike fortrenningsmekanismer så ville man heller ikke ha vært i stand til å differensiere mellom hvilke av ids impulser som skal få utløp, eller i det hele tatt hvordan en sublimering av disse kunne ha fungert. Dette så vi også i Ghulam Ahmads beskrivelse av Qur'anens pedagogiske rolle, i lys av dens lære om de tre sjelelige stadier og hvordan en kommer seg gjennom disse⁴⁹⁹.

Av det vi har sett på hittil, og da særlig bruken av begrepet «impulser», så er det grunnleggende sett *instinktenes* rolle i det psykiske/sjelelige liv som danner basisen i diskusjonen om nafs og psyken. Det som forener begge disse ulike perspektivene er hvordan man forholder seg til ens instinkter, hvilken bruk man gjør av dem, og i det hele tatt hvordan man disponerer deres energi, altså instinktenes. Det sentrale undersøkelseselementet for oppgaven her er hvorvidt det kan sies å eksistere noen likheter i hvordan man forholder seg nettopp til disse instinktene. Om det finnes noen felles mekanismer som er universelle, like for alle mennesker? Det er i lys av dette at jeg mener det er interessante likhetstrekk mellom det freudianske synet på psyken og den islamske tradisjonens syn på nafs (i lys av Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmad).

Her har vi gjennom en sammenligning av de tre sjelstilstandene og Freuds tredeling av den menneskelige psyken særlig sett på hvilken rolle id og *al-nafs la-ammara bi-l-su* spiller i det psykiske/sjelelige livet.

⁴⁹⁸ Freud 20: 92-93.

⁴⁹⁹ Ahmad 1989: 11.

I Ghulam Ahmads utlegning av sjelens aspekter og tilstander så har vi sett at det er de naturlige impulsene som fungerer som moralens grunnlag. Det avgjørende er rett bruk av disse, under fornuftens kontroll, og på rett tid. Tilsvarende er disse potensielle moralske kvalitetene, når de i den moralske tilstanden omgjøres til slike kvaliteter, grunnlaget for de åndelige kvalitetene. I Freuds teori så differensieres ego og superego fra id i individets utvikling. Men id fungerer fortsatt som psykens energigrunnlag. En “moralsk” handling hos Freud kan beskrives som når en handling utføres i samsvar med superegoets standard. Men kanskje den største forskjellen mellom hva som er *moralsk*, representert her ved psyken og nafs, er at det i Ghulam Ahmads utlegning er snakk om en *bevissthet* rundt hva som er moralsk, og følgelig en higen etter å videreutvikle en slik tilstand. Men hos Freud er det muligens heller snakk om et naturlig resultat av psykens utvikling. Her vil en handling kunne få en moralsk verdi, sett fra samfunnets øyne, hvor den styres av superego, men denne handlingen krever ikke en *bevissthet* omkring dens moralske *verdi* som sådan.

Dog kan vi se et interessant sitat fra Freud i diskusjonen om moral, som er at «We are far from overlooking the portion of psychological truth that is contained in the assertion that the conscience is of divine origin; but the thesis need interpretation»⁵⁰⁰. Det er nettopp dette redskapet, *samvittigheten*, som er superegoets maktfaktor over de føringer som føles og erkjennes av egoet. Et annet sted sier Freud at «...the ego...can exert a very extensive influence over processes in the id...and we shall have to find out in what way it is able to develop such surprising powers»⁵⁰¹.

Er det så et moralsk likhetstrekk her i Freuds syn på psykens mekanismer og de islamske sjelsbegrepene? Det kommer kanskje an på øyet som ser, men jeg mener vi i alle fall har sett likhetstrekk i utviklingen av psyken og nafs og dens virkemåter. Dette er da samspillet mellom psykens og nafs delaspekter.

De viktigste likhetstrekkene her mellom psyken og nafs er de eventuelle overensstemmelsene i måten hvordan egoet og sjelen håndterer ids og den naturlige tilstandens impulser på. Dette gjøres ved å ta i bruk det jeg anser som like virkemidler; fortregning og sublimasjon, støttet av de moralske imperativer, her religionen og superegoets etiske standard. Vi har sett at det således er et samsvar mellom ego, id og superego, slik det også er et samsvar mellom den

⁵⁰⁰ Freud 22: 61.

⁵⁰¹ Freud 20: 91.

naturlige, moralske og åndelige tilstanden. I både psyken og nafs, så påvirker og påvirkes de ulike sjelelige og psykiske elementene av hverandre.

7 Et kritisk blick på oversettelsen av Freuds verker; Bruno Bettelheims kritikk av Standard Edition

7.1 Er psyken det samme som sjelen?

Her ønsker jeg kort å komme inn på den kritikken som psykoanalytikerens Bruno Bettelheim rettet mot oversettelsen av sentrale begreper i Freuds samlede verker, Standard Edition⁵⁰². Han gir i så måte et nærmest revolusjonerende korrektiv til Standard Editions oversettelse. Hans hovedkritikk vedrører presentasjonen av psykoanalysen som en medisinsk vitenskap, noe han mener er en bevisst strategi fra SEs oversetter⁵⁰³. Videre mener han at Freuds språkbruk (som var på tysk) og dermed psykoanalytiske teori, ikke samsvarer med den engelske oversettelsen. Han argumenterer for at Freuds tyske begreper er mer sjelelige, menneskelige og lidenskapelige, mens den engelske oversettelsen velger et kaldt og objektiviserende språk. Han hevder for eksempel at nøkkelbegreper som *ego*, *id* og *superego*, *the psychological apparatus* og *cathexis*, er alle sammen gale oversettelser. Derimot mener han at det tyske begrepet som Freud brukte for det mentale apparatus var sjel, *Seele*. Cathexis, den følelsesmessige investeringen av energi i et objekt, gir kalde og distanserte assosiasjoner. For Freud var det heller snakk om varme og lidenskap, mener han. Videre argumenterer han for at Freud var mye mer opptatt av den menneskelige sjel (i en ikke-religiøs forstand), lidenskapelig kjærlighet, varme og nærhet enn det inntrykket man får av å lese den engelske oversettelsen av hans samlede verker⁵⁰⁴.

Freuds strukturelle inndeling av psyken består som vist av tre deler eller regioner. I SE er disse oversatt som *id*, *ego* og *superego*. Freud skrev på tysk og de tilsvarende ordene han brukte var *das Es*, *das Ich* og *Über-Ich*⁵⁰⁵. Dette er substantiver, som Freud gjorde bruk av, etter å ha introdusert de to første ordene som personlige pronomener⁵⁰⁶. Bettelheim gir disse

⁵⁰² Bettelheim 1983

⁵⁰³ Bettelheim 1983: 52-53

⁵⁰⁴ I forordet nevner Bettelheim at størsteparten av hans sitater er fra Standard Edition. På bakgrunn av dette finner jeg det rimelig at den språkkritikk han tar opp her i all hovedsak nettopp er rettet mot dette standardverket.

⁵⁰⁵ Bettelheim 1983: 53 og 57.

⁵⁰⁶ Bettelheim 1983: 53.

alternative oversettelsene på engelsk; *the it*, *the I* og *the above-I*⁵⁰⁷. Bettelheim kritiserer SE for å ta i bruk begreper som gir et kaldt og distanserende språk for noe som er interne psykiske prosesser⁵⁰⁸. De latinske begrepene, mener Bettelheim, gir ikke inntrykket at disse begrepene er fenomener som vedrører en selv, altså noe personlig. For eksempel så sier han at *the it* og *the I* gir en fullverdig forståelse i relasjonen de har til hverandre, de er hverandres motstykker⁵⁰⁹. Dette eksemplifiserer han med setningene; «I went there» og «It pulled me in that direction»⁵¹⁰. Bettelheim sier da at dette gir en umiddelbar forståelse av noe personlig, noe ordet «ego» ikke er i stand til å gjøre. I denne begrepstriangelen er det i hovedsak bruken av ordet «ego» som er det villedende og distanserende elementet. Det er villedende i den forstand at det objektiverer en som person. Dette tydeliggjøres i Bettelheims eksempel; «My ego won't any longer be run by irrational anxieties»⁵¹¹. Hvis vi ser hvordan Freud beskriver egoets funksjoner så består disse blant annet av psykens rasjonelle egenskaper. Sånt sett så kan man innvende med at det ikke har noe å si hvilket ord man bruker i en oversettelse. Dette kan i og for seg være riktig, men som sagt så etterlater det et inntrykk av noe upersonlig.

Bettelheims redegjørelse passer helt i overensstemmelse med den umiddelbare erfaringen vi har av oss selv, som vi også gir språklig uttrykk for i setninger som «jeg gjorde det». Dette jeget er teoretisk det samme som ego, men det er mulig Bettelheims språklige kritikk i all hovedsak dreier seg den psykoanalytiske selvforståelsen ethvert individ har av seg selv.

7.2 Freud og menneskets sjel

Bokens prosjekt todelt; å korrigere de viktigste psykoanalytiske konseptene og å vise Freuds dype humanisme⁵¹²:

His greatest concern was with man's innermost being, to which he most frequently referred through the use of a metaphor – man's soul – because the word "soul" evokes so many emotional connotations. It is the greatest shortcoming of the current English version of his works that they give no hint of this⁵¹³

⁵⁰⁷ Bettelheim 1983: 58.

⁵⁰⁸ Bettelheim 1983: 53.

⁵⁰⁹ Bettelheim 1983: 53.

⁵¹⁰ Bettelheim 1983: 57.

⁵¹¹ Bettelheim 1983: 56.

⁵¹² Bettelheim 1983: xi (fra innledningen).

⁵¹³ Bettelheim 1983: xi.

Hvis vi tar i betraktning min fremstilling av Freuds syn på psyken, (som jo er basert på SE), så er det i sitatet under vanskelig å gjenkjenne det inntrykket Bettelheim mener dette begrepet, psyken, (her forstått som sjelen), har; “Psyche” is the soul – a term full of the richest meaning, endowed with emotion, comprehensively human and unscientific”⁵¹⁴.

Det interessante er det faktum at psykoanalysen, i følge Bettelheim, består av to motstridende ord, det ene “psyche” og det andre “analysis”; “Analysis” implies a taking apart, a scientific examination”⁵¹⁵.

Vi ser at dette sitatet (rett over) harmonerer mer med oppgavens fremstilling av Freuds syn på psyken. Men det relevante for vår del her er dog Bettelheims første sitat, (øverst), om psyken. I denne sammenheng poengterer han at trykket på tysk faller på det første ordet, mens det på engelsk faller på det siste, noe som i følge han klart viser hva som var viktigst for Freud, nemlig en analyse av *sjelen*⁵¹⁶ (psyken er da sjelen). Men i noe som virker å være et selvkorrektiv, sier Bettelheim at dette motstridende elementet mellom de to ulike ordene psyke (sjel) og analyse, henger sammen med Freuds ulike syn på psykoanalysen, et vitenskapelig så vel som et humanistisk et⁵¹⁷. En rimelig tolkning kan muligens være at Freud *både* var interessert i sjelen/psyken som et vitenskapelig objekt, så vel som noe følelsesmessig og intimt.

7.3 Noen eksempler på feilaktige oversettelser⁵¹⁸

Angående Freuds syn på psyken så viser Bettelheim hvordan Freuds interne og følelsesladde begreper oversettes til vitenskapelige begreper, noe han uttrykker slik; “The psychological processes he discusses are personal and internal”⁵¹⁹. I relasjon til begrepene *id* og *ego*, så henviser Bettelheim til de tyske begrepene Freud brukte for disse; *das Es* og *das Ich*. På tysk står disse begrepene i en relasjon til hverandre, noe man ikke får et inntrykk av i de latiniserte begrepene⁵²⁰.

⁵¹⁴ Bettelheim 1983: 11.

⁵¹⁵ Bettelheim 1983: 11.

⁵¹⁶ Bettelheim 1983: 12.

⁵¹⁷ Bettelheim 1983: 45-46.

⁵¹⁸ Jeg har primært valgt å snevre inn denne presentasjonen til relevant kritikk slik psyken fremstilles i Standard Edition. Bettelheims prosjekt er mye større enn dette, men hans vide kritikk er ikke direkte relevant for oppgaven.

⁵¹⁹ Bettelheim 1983: 53.

⁵²⁰ Bettelheim 1983: 53.

I en liten digresjon her er det interessant nok i de ulike betegnelse for nafs også en tilsvarende nær relasjon med hverandre. Dette så vi veldig tydelig i den relasjonen de tre nafsstadiene har til hverandre.

Men la oss se på hvordan Bettelheim uttrykker dette; “No word has greater and more intimate connotations than the pronoun “I” “ (das Ich på tysk). “It is one of the most frequently used words in spoken language – and more important, it is the most personal word”⁵²¹.

Når det gjelder oversettelsen av psykens tredje instans, super-ego (Über-Ich på tysk), sier Bettelheim at det består av to dagligdagse ord⁵²². Angående dets andre ord sier han:

...the second part of this compound noun...gives it its main significance, by emphasizing the point that the concept denotes an integral part of the person – a controlling and often overcontrolling institution of the mind which is created by the person himself out of inner needs and external pressures that have been internalized⁵²³

Dette er således å forstå som et “overjeg”, et moralsk “jeg” som er over egoet.

Den hardeste språkkritikken retter Bettelheim mot SEs utelatelse av Freuds begrep om sjelen; “Of all the mistranslations of Freud’s phraseology, none has hampered our understanding of his humanistic views more than the elimination of his references to the soul (die Seele)”⁵²⁴.

Videre sier han:

...in the The question of Lay Analysis, where he is conceptualizing the workings of the psyche, distinguishes the conscious from the unconscious, and distinguishes the functions of the it (id), the I (ego) and the above-I (super-ego), he uses the term “soul” to describe what he regards as the overarching concept that takes in all the others⁵²⁵

Her ser vi altså at det for Bettelheim er tale om en enhet mellom psykens tre instanser, som han mener Freud betegnet som “sjelen”.

Andre eksempler på relevante feilaktige oversettelser for oss er “*mental apparatus*” og “*mental organization*”. I følge Bettelheim skulle det i stedet ha vært “*the structure of the soul*” eller “*the organization of the soul*”⁵²⁶. Igjen så mener han at de feilaktige oversettelsene skjuler Freuds dype og varme humanisme; “In An Outline of Psychoanalysis, written in

⁵²¹ Bettelheim 1983: 53.

⁵²² Bettelheim 1983: 57-58.

⁵²³ Bettelheim 1983: 57-58.

⁵²⁴ Bettelheim 1983: 70.

⁵²⁵ Bettelheim 1983: 71.

⁵²⁶ Bettelheim 1983: 71.

1938...Freud emphasized that his life's work had been devoted to understanding as fully as possible the world of man's soul"⁵²⁷.

Bettelheim kommer også med en viktig kommentar angående Freuds konsept om sjelen. Han mener at Freud bruker begrepet om ego (jeget, das Ich) i relasjonen til vårt bevisste mentale liv, mens han brukte begrepet om sjelen i sammenheng med alle av psykens institusjoner⁵²⁸, jamfør id, ego og super-ego. Angående sjelen som begrep, slik Freud brukte det, i en ikke-religiøs forstand, sier Bettelheim at det i tysktalende land referer til "man's essence, as that which is most spiritual and worthy in man"⁵²⁹.

7.4 Relevansen av Bettelheims kritikk for oppgavens problemstilling

Avsluttende kan vi se på relevansen av å ta med Bettelheims kritikk i det faktum at han kommer med helt sentrale motforestillinger til SEs, og dermed også oppgavens, fremstilling av Freuds syn på psyken. Jeg har her kun tatt med en liten del av Bettelheims kritikk, som ellers er mye mer vid. Videre har jeg fokusert på den delen av kritikken som jeg mener er relevant for oppgavens tema, nemlig den komparative analysen. Dette baserer seg på et av Bettelheims poenger, nemlig at Freuds teorier var rettet mot en forståelse av og en innsikt i «sjelen». Det er i denne forstand jeg finner hans kritikk av SE relevant, sett i sammenheng med oppgavens komparative analyse av «psyken» og «nafs».

Hvis det er slik at Bettelheims kritikk er gyldig, så mener jeg at dette danner grunnlaget for en større likhet mellom oppgavens fremstilling av henholdsvis Freuds syn på psyken og den islamske tradisjonens syn på sjelen. I så måte har vi med to ulike syn på sjelen å gjøre. Her vil jeg trekke frem det jeg anser som det holistiske aspekt ved nafs, jamfør enheten mellom de tre sjelelige stadiene. Det er denne holismen, slik jeg oppfatter det, som Bettelheim refererer til i sitatet over, om at sjelen hos Freud er et samlende konsept for id, ego og super-ego. Selv om vi tar dette til etterretning, om at vi her muligens har å gjøre med to ulike forståelser av sjelen, en religiøs og en ikke-religiøs, så gir ikke dette et entydig svar på om det *er* en likhet mellom psyken og nafs, slik vi har sett på de i oppgavens komparative undersøkelse. Men dog har vi i

⁵²⁷ Bettelheim 1983: 75.

⁵²⁸ Bettelheim 1983: 75.

⁵²⁹ Bettelheim 1983: 76.

begge fremstillingene sett at både psyken/sjelen og nafs består av flere deler eller aspekter, og at de dessuten alle sammen har en intern og gjensidig påvirkningseffekt (innad), som har argumenterbare likheter med hverandre.

8 Konklusjon

Et viktig mål i denne masteroppgaven har vært å undersøke i hvilken grad Freuds beskrivelse av *psyken* og Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmads beskrivelse av det islamske «sjelsbegrepet» *nafs* har fellestrekk. Den sentrale hypotesen har vært at deres redegjørelser, til tross for ulik terminologi, i stor grad beskriver de samme fenomener og prosesser i mennesket, jamfør for eksempel sublimasjon, fortrenkning og instinktive impulser. For å underbygge denne påstanden har jeg tatt i bruk en analytisk og komparativ sammenligning av disse to fremstillingene.

Formålet har ikke vært å redegjøre for en *faktisk* likhet, men å undersøke hvorvidt det i de to partikulære fremstillinger er tale om en deskriptiv likhet mellom de beskrivelser som ble gitt, jamfør da Freud, Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmad. Oppgavens hovedtema var således å se hvorvidt det eksisterer *likheter* i disse fremstillingene gjennom en komparativ analyse.

Ved å analysere ulike verk, bestående av psykologiske og religiøse tekster, har jeg sett på likheter og forskjeller i disses behandling av psykens struktur og sjelens vesen. Dette har jeg i tillegg sett i forhold til en idéhistorisk redegjørelse av selvet. Jeg har ikke konkludert med absolutte likheter i mellom de tre begrepene *psyken*, *sjelen (nafs)* og *selvet*. Derimot har jeg indikert muligheten av visse likheter gjennom å analysere aktuelle tekster.

8.1 Sentrale funn

Det felles referansepunktet for oppgavens komparative analyse, mellom *psyken* og *nafs*, har vært mennesket. Oppgavens undersøkelse har bestått i å se hvorvidt det er likheter i det som ellers fremstår som to ulike tilnærminger eller forståelser av mennesket.

Gjennom å ta utgangspunkt i Freud og to islamske tenkere, Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmad, har jeg i oppgaven undersøkt det vi kan se på som et psykoanalytisk og religiøst (islamsk) syn på mennesket.

Dette har jeg gjort ved å analysere ulike beskrivelser som ble gitt av henholdsvis psykens og sjelens «natur» i detalj gjennom et komparativt aspekt. Ved å sammenlikne disse beskrivelsene, så har jeg argumentert for muligheten av at de omtaler de samme fenomener og

prosesser i mennesket. Oppgavens ambisjon har vært å argumentere for gyldigheten av det komparative aspekt ved å påpeke plausible likheter mellom fremstillingene, ikke å fastslå absolutte likheter.

Jeg har funnet det jeg anser som mulige likheter mellom strukturer Freud beskriver som ego, id og superego og Al-Ghazali og Mirza Ghulam Ahmads beskrivelse av sjelens ulike stadier, beskrevet som *al-nafs la-ammara bi-l-su*, *al-nafs al-lawwama* og *al-nafs al-mutma'inna*. Dette har jeg gjort ved inngående å se på hva relasjonen mellom disse ulike strukturene og stadiene har til hverandre, for eksempel hvordan superego dannes ut fra id og hvordan egoet utvikles. Dette gjorde jeg ved å redegjøre for Freuds teoretiske utvikling i hans syn på psyken. Jeg har også sett på hvordan utviklingen av de høyere stadier av sjelen forutsetter en disiplinering og en beseiring av sjelens lavere stadier.

I den komparative analysen så jeg på hvilken relasjon disse ulike beskrivelsene, av psyken og nafs, har til hverandre. For eksempel så har jeg sett på hvordan det er mulig å argumentere for likheter mellom ego og id med det sjelelige stadiet *al-nafs al-lawwama*. Jeg har sett på egoets forhold til ids impulser, som det kan få en selvstendig kontroll over, forutsatt at det utvikler seg selvstendig. Tilsvarende så forutsetter det sjelelige stadiet *al-nafs al-lawwama* at sjelen overkommer *al-nafs la-ammara bi-l-su* sitt begjær. På dette stadiet har sjelen en selvstendig kontroll over sitt begjær, som konseptuelt tilegnes *al-nafs la-ammara bi-l-su*.

8.2 Kort om valg av tenkere og tekster

Hvorfor valgte jeg nettopp Freud og disse to partikulære islamske tenkerne? Hovedgrunnen til det var ikke av en essensiell karakter, altså at man ikke kunne ha valgt andre tenkere. Grunnen til at det ble nettopp disse var tanken om å sammenligne Freuds tredeling av psyken med det tredelte nafs i islamsk tradisjon. Således var det selve tredelingen i seg selv som innbød til en interesse for nærmere utforskning, noe jeg tenkte kunne bli gjenstand for en systematisk analyse. Jeg anså altså denne tredelingen (av psyken og sjelen) som et felles anliggende, noe jeg så aktet å se nærmere på.

8.3 Videre forskning og noen personlige betraktninger

En slik sammenlignende tilnæringsmetode mener jeg kan åpne for videre og mer dyptgående forskning i områder som søker å gi svar på hva det menneskelige «vesen» består av, og hvorvidt man ved en slik tilnærming kan få et større utbytte av å undersøke dette gjennom ulike komparative analyser. Her kan man tenke seg at menneskets vesen, muligens bestående av et ukjent materiale, får ulike manifestasjoner i ulike kulturer, religioner og psykologiske/filosofiske systemer. Dette perspektivet åpner for mer inngående undersøkelser. Hvis det er hold i denne hypotesen, så kan dette være med på å øke vår forståelse av hva det vil si å være et menneske. Konkret, men allikevel abstrakt, så betyr dette at forskjeller i menneskesyn, det være seg vitenskapelige, religiøse eller kulturelle, muligens ikke er eksklusive, men heller ulike fortolkninger av noe som er felles for alle mennesker.

9 Litteraturliste

Ahmad, Mirza Ghulam. *The Philosophy of the Teachings of Islam*. London: Islam International Publications, 1989.

Ashmore, D. Richard og Lee Jussim (ed.). *Self and Identity: Fundamental Issues*. Rutgers series on Self and Social Identity. New York: Oxford University Press, 1997.

Bettelheim, Bruno. *Freud and Man's Soul*. First edition. New York: Alfred A. Knopf, 1983.

Freud, Sigmund. *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and other works*. The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud. Bd 22. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1971.

_____. *The question of Lay Analysis*. The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud. Bd 20. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1968.

_____. *The Ego and the Id*. The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud. Bd 19. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1968.

_____. *On Narcissism: An Introduction og Papers on Metapsychology*. The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud. Bd 14. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1962.

_____. *Project for a Scientific Psychology*. The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud. Bd 1. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1966.

_____. *The Interpretation of Dreams I*. The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud. Bd 4. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1958.

_____. *The Interpretation of Dreams*. The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud. Bd 5. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1968.

_____. *Early Psycho-Analytic Publications*. The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud. Bd 3. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

_____. *An Infantile Neurosis and Other Works*. The Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud. Bd 17. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

Friedmann, Yohana. *Prophecy Continues: Aspects of Ahmadi Religious thought and Its Medieval Background*. London: University of California Press. Ltd, 1989.

Garret, Brian. *Personal Identity and Self-Consciousness*. International Library of Philosophy. New York: Routledge, 1998.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Disciplining the soul og Breaking the two desires*. Bok 22 og 23 av hans hovedverk, *Ihya ulum al-din*, (the Revival of the Religious sciences). Oversatt av Timothy J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society, 1997.

Kraft, Siv Ellen og Richard J. Natvig (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag A/S, 2006.

Leirvik, Oddbjørn. *islamsk etikk – Ei Idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, 2002.

Mcadams, Dan P. *The Case for Unity in the (Post) Modern Self*. Richard D. Ashmore og Lee Jussim (ed.). *Self and Identity: Fundamental Issues*. Rutgers series on Self and Social Identity. New York: Oxford University Press, 1997.

Nurbakhsh, Javad, Dr. *The Psychology of Sufism: (Del wa Nafs)*. London: Khaniqahi-Nimatullahi Publications (KNP), 1992.

Quasem, Abul Muhammad. *The Ethics of Al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam*. Selangor: Central Printing Sendirian Berhad, 1975.

da Silva António Barbosa og Katrine Ore. *Hva er Religionsfenomenologi?: En kritisk analyse av religionsstudiet*. Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 1996.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

