

This is an electronic reprint of the original article. This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Identifikationsmoral och fundamentalism

Strandberg, Hugo

Published in:
Divan

Publicerad: 01/01/2017

[Link to publication](#)

Please cite the original version:

Strandberg, H. (2017). Identifikationsmoral och fundamentalism. *Divan*, (1-2), –. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2020100883373>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Identifikationsmoral och fundamentalism

av Hugo Strandberg

*Med hjälp av
Freuds tänkande
går det att
formulera en
genuin kontrast till
den dogmatiska och
fundamentalistiska
livshållningen.*

Fundamentalism är en svåransvänd term. Dess ursprung står att finna i det tidiga 1900-talets USA, särskilt perioden 1910–1920, där den användes som en självbeteckning av sådana som i skrifter, konferenser och organisationsbildande betonade "the fundamentals", ett antal fundamentala lärosatser som de menade avgränsar vad som kan räknas som autentisk kristendom.¹

Att termen fundamentalism, så förstådd, endast har en begränsad tillämpbarhet påpekas ofta. Det här sättet att förstå vad religiös tro är, med fasthållandet vid ett antal lärosatser som något fundamentalt, är nämligen knappast relevant utanför protestantisk kristendom (jämför Luthers *sola fide*-princip). Och denna begränsade tillämpbarhet blir än mer påtaglig om man tar i beaktande innehållet i de lärosatser som de ovan nämnda fundamentalisterna menade definierar vad som kan räknas som autentisk kristendom. Dessa lärosatser hänvisar förstås till specifikt kristna föreställningar (se Marsden 2006, s 117). Den av dessa lärosatser som framför allt har kommit att förknippas med fundamentalism är den som hävdar Bibelns ofelbarhet. Inte heller denna föreställning går på något enkelt sätt att tillämpa utanför protestantisk kristendom (jämför Luthers *sola scriptura*-princip), eftersom såväl katolicism som judendom och islam betonar traditionen som något

oberoende av vilken de heliga skrifterna inte korrekt kan förstås.

Det räcker dock inte att konstatera att termen fundamentalism, så förstådd, endast har en begränsad tillämpbarhet. Frågan är nämligen om det finns någon alls som är fundamentalist i den bemärkelsen, om ens de som påstår och tror att de är fundamentalister verkligen är det. Knappast någon läsare kan undgå att lägga märke till att Bibeln innehåller tankar och livshållningar som inte omedelbart är förenliga. I det läget kan man möjligen förstå föreställningen om Bibelns ofelbarhet som ett slags hermeneutisk princip, vars innebörd då skulle vara att det man står i beråd att utdöma först bör försökas ges en alternativ och djupare tolkning. Oavsett om man utdömer eller gör en djuptolkning utgår varje läsning likafullt från någon uppfattning om vad som är de centrala budskapen och läser det som skaver mot dessa i ljuset av denna uppfattning. Här skiljer sig alltså inte fundamentalisten och icke-fundamentalisten åt. Vad som skiljer dem åt, förutom fundamentalistens eventuella tro på sin bokstavs-trogenhet, ett självbedrägeri som utan tvivel kunde diskuteras psykoanalytiskt, är vad de betraktar som centralt. Den här skillnaden får inte termen fundamentalism, använd så som jag hittills har använt den, fatt på. Vi måste alltså istället diskutera innehållsliga frågor.

¹ För en utförlig redogörelse för termens ursprung, se Marsden 2006.

2 I Jaget och detet (1923, s. 327) knyter Freud identifikationen sist och slutligen till behovet att tränga bort oiidipala önsknings: genom att, så att säga, låna kraft från fadern genom identifikation blir bortträngningen så mycket kraftigare och säkrare. Men då går allt likväl tillbaka på straff och belöning, eftersom kastrationshotet är det som förklarar varför de oiidipala önskningsarna måste trängas bort.

Den utvidgade, och mer populära, användningen av termen fundamentalism, där den står för dogmatism, rigiditet, intolerans, våldsamhet, kan tyckas vara föga mer innehållslig än den innebörd jag diskuterat hittills. Våldsamhet skiljer sig från de övriga, kunde man då säga, men de övriga står för en attityd som är möjlig att inta till vilken uppfattning som helst. Om så vore fallet, blir varje generell fundamentalismkritik emellertid omöjlig. För fundamentalismkritiken kan ju också vändas mot mig själv: Finns det inte punkter där också jag är dogmatisk? Måste inte det moraliska avståndstagandet från fundamentalistiskt våld vara en dogm som jag håller fast vid, med inte mindre övertygelse än fundamentalisten håller fast vid sina? Och är det därför verkligen fel att vara dogmatisk? Är det ens möjligt att inte vara fundamentalist?

Nu tror jag dock inte att den här mer populära användningen av termen fundamentalism är så formell som man först kan tro. I själva verket går det att formulera en genuin kontrast till den dogmatiska livshållningen, med följd att avståndstagandet från exempelvis fundamentalistiskt våld inte måste förstås som en alternativ dogm, utan att för den skull bli mindre starkt. Den här kontrasten går att utveckla med hjälp av Freuds skrifter, och det är just vad jag ämnar göra i det som följer. Det jag mer exakt ska diskutera är om det finns ett annat sätt att tänka kring moral än som en uppsättning dogmer att hålla fast vid, ett ideal att leva upp till och eventuellt försöka förmå också andra att underkasta sig.

Freud och moral

Vid en yttlig läsning av vissa av Freuds skrifter kan det verka som att han förnekar att det alls finns något sådant som moral. Freud skulle då förklara sådant som ser ut som moraliskt tänkande hos individen som effekter av straff och belöningar andra har hotat med respektive utlovat (1933, s 481; se också till exempel 1915a, s 237): "Föräldrarnas inflytande dirigerar barnet med hjälp av kärleksbevis och hotelser om straff". Mer generellt skulle man

då beskriva moral som en fråga om upplyst egenintresse; i *En illusion och dess framtid* skriver Freud:

Om man tänker sig dess [kulturens] förbud upphävida [...] hur skönt, vilken kedja av tillfredsställelser vore inte livet då! Det dröjer visserligen inte länge förän man stöter på en ny svårighet. Alla andra har precis samma önskemål som jag och kommer inte att behandla mig mera skonsamt än jag dem. [...] buden [har] tillkommit inte så mycket för att behärska dem [människorna], utan snarare för att tjäna deras intressen (1927, ss 358, 383)

Men detta är just en yttlig läsning. I själva verket är ett av Freuds åligganden att försöka förklara hur det kan finnas något sådant som moralisk motivation, hur moral kan vara ett inre påbud i motsats till ett yttre. Att påstå att moral är en fråga om att underkasta sig ett yttre tryck i hopp om att detta ska löna sig i långa loppet duger alltså inte. I *Totem och tabu* skriver Freud (1912-1913, s 145): "Samvete är den inre varseblivningen av förkastandet av vissa önskeimpulser som finns inom oss; tonvikten ligger emellertid på att detta förkastande inte behöver åberopa sig på något annat, att det är visst om sig självt." Om det inte var så skulle man inte kunna förklara hur någon av just moraliska skäl kan motsätta sig yttre påbud, något Rättmannen påpekar och Freud instämmer i (1909, s 299): "Han har sagt sig själv att en självförebärelse ju bara kan uppstå genom att man bryter mot sina egna, personliga morallagar, inte mot yttre sådana. (Jag håller med om det; den som bara bryter mot omvärldens lagar känner sig ju ofta som hjälte.)" Med andra ord, straff och belöningar kan inte förklara yttringar av moral, för ska vi inte förutsätta vad som ska visas måste dessa straff och belöningar appellera till en omsorg jag har om mig själv som är radikalt åtskild från all omsorg om andra, och det blir då i grunden oklart hur sådana straff och belöningar någonsin kunde ge upphov till just omsorg om andra.

Vad finns det då för vägar att gå? Hur ska

den moraliska dynamiken beskrivas? Även om Freuds analys av moralens uppkomst hos individen är komplex, kan man sammanfattande säga att han urskiljer tre element i dynamiken. Utöver straff och belöningar har vi kärlek och identifikation. Relationen mellan de tre elementen beskrivs i en instruktiv passage i "Oidipuskomplexets undergång" (1924, s 375). Freud inleder med straff:

Om penis är priset för kärlekstillfredsställelsen på oidipuskomplexets mark, så måste det komma till en konflikt mellan det narcissistiska intresset för denna kroppsdel och den libidinösa laddningen av föräldraobjekten. I denna konflikt seggar under normala förhållanden den förra kraften; barnets jag vänder sig bort från oidipuskomplexet.

Straff (här i form av kastrationshot) utgör den yttre faktor vi tidigare har stött på, och kan som vi sett inte förklara uppkomsten av moral. Freud fortsätter därför sin redogörelse:

Objektladdningarna ges upp och ersätts av identifikation. Där bildar den i jaget introjicerade faders- eller föräldraauktoriteten kärnan i överjaget, vilket lånar faderns stränghet, perpetuerar dennes incestförbud och på så sätt skyddar jaget mot den libidinösa objektladdningens återkomst.

Här har vi ett ytterligare element i dynamiken: identifikation. I det följande ska jag först diskutera detta element. Det är emellertid viktigt att se att Freud i samma sammanhang också nämner ett tredje element:

De libidinösa strävanden som tillhör oidipuskomplexet blir till dels desexualiserade och sublimerade, något som sannolikt sker vid varje omvandling till identifikation, till dels målhämmande och förvandlade till ömsinta impulser.

Kärlek ("ömsinta impulser") är alltså något som inte kan reduceras till ett resultat av vare

sig straff och belöningar eller identifikation. För tillfället lämnar jag dock detta element åt sidan, för att återkomma till det om en stund.

Identifikation

I oidipuskomplexets sammanhang är som vi läst ovan fadern inte bara någon som hindrar den lille pojken att få vad han vill, är inte bara en straffande instans, utan också den som faktiskt, och till skillnad från pojken, är förmögen att skaffa sig det båda vill ha: moderns kärlek. I *Masspsykologi och jaganalys* skriver Freud:

Den lille pojken ådagalägger ett särskilt intresse för sin far, han skulle vilja bli och vara som han, i alla avseenden inta hans plats. Vi kan lugnt säga: han gör fadern till sitt ideal. [...] Den lille märker att fadern står i vägen för honom i förhållande till modern; hans identifikation med fadern får nu en fientlig anstrykning och blir identisk med önskan att ersätta fadern även i förhållande till modern. (1921, s. 310; se också 1923, kapitel 3)

Relationen till fadern är alltså präglad av avund, och därför ambivalent: fadern är både förebild och rival. Eller snarare är det just i och med att faderns relation till modern är förebildlig som fadern också är rival, vilket betyder att det strängt taget inte rör sig om ambivalens, om en kombination av två olika känslomässiga inställningar. Inställningen till fadern är konstitutivt kluven, ingen av de två sidorna går att isolera från den andra. Det är just denna konstitutivt kluvna inställning som ger upphov till det specifikt moraliska, som Freud ser det, i kontrast till möjligheten att fadern blir enbart en modell av en effektiv strategi att nå de mål pojken har. För rivaliteten medför att avståndet till idealet inte upplevs som bara ett beklagligt faktum det gäller att åtgärda så långt det är möjligt, utan som underlägsenhet och nederlag, i förlängningen som skuld. Hatkänslorna i rivaliteten är inte bara vända mot den andre utan också mot mig själv, i den mån jag är underläg-

sen i striden, i likhet med faktumet att den föraktande tappar i självaktning om han är underlägsen den föraktade, även om bara i något avseende.

Samma problemkomplex kommer till uttryck, om än på annan nivå, i brödrahordens fadermord. I *Totem och tabu* skriver Freud:

En dag slöt sig de fördrivna bröderna samman, slog ihjäl och förtärde fadern och gjorde så slut på fadershorden. [...] detta minnesvärda brottliga dåd med vilket så mycket tog sin begynnelse, de sociala organisationsformerna, de moraliska restriktionerna och religionen. [...] De hatade fadern, som så mäktig stod i vägen för deras maktbehov och sexuella krav, men de älskade och beundrade honom också. Efter det att de röjt honom ur vägen, tillfredsställt sitt hat och uppfyllt sin önskan om identifiering med honom, måste den tillgivenhet göra sig gällande som de därvid trängt tillbaka. Det skedde i form av ånger; det uppstod ett skuldmedvetande som här sammanfaller med den gemensamt upplevda ångern. (1912–1913, s 209)

Bröderna hatar fadern. Han mördas alltså inte för att han är blott ett hinder som måste undanröjas så att bröderna ska kunna få sina sexuella krav uppfyllda. Strängt taget är därför detta mord, och ångern som reaktion på mordet, inte det varmed identifikationsmoralen tar sin början, utan början står i den rivalitet som föregår mordet och ger det dess känslomässiga innebörd, ett faktum som vi ovan sett att Freud påpekar i sin senare utveckling av den här tanketråden. I vilket fall är fadermordet en yttersta konsekvens som potentiellt finns där i den konstitutivt kluvna inställning till fadern jag talade om nyss.

Identifikationen med fadern är dock inte nödvändig.² Varken att ta någon som förebild eller att ha någon som rival, inte ens när förebildligheten och rivaliteten gäller sådant jag ser som viktigt, måste i grunden påverka vem jag är. Och det är ju först när de gör detta, alltså när de tagit en specifik identifika-

torisk form, som de får den moraliska innebörd Freud är ute efter att förklara: hur faktumet att jag inte får det jag vill ha kan komma att upplevas som ett personligt nederlag och som skuld. Med identifikationen på plats är svaret emellertid klart: mitt misslyckande att leva upp till idealet blir nu något som hotar att förinta mig, eftersom min identitet ges just genom idealet, och omvänt innebär framgången nu inte primärt att jag får vad jag vill ha, utan en personlig triumf.

Parentetiskt, eftersom jag i det här sammanhanget inte har möjlighet att fördjupa detta, kan konstateras att vad vi nu har stött på är narcissismen som problem. I *Sorg och melankoli* beskriver Freud nämligen identifikationen som det resultat en konflikt med en älskad person tar om objektvalet gjorts på narcissistisk grund: följden av konflikten blir en narcissistisk regression, identifikation. Freud skriver (1917, s. 221): "Den narcissistiska identifikationen med objektet blir då ett substitut för kärleksladdningen, vilket får till följd att kärleksrelationen, trots konflikten med den älskade personen, inte behöver uppges." Identifikationsmoralen måste sålunda beskrivas som en i grunden narcissistisk moral, med den pendling mellan känslor av jagutarmning och grandiositet som Freud beskriver i "Introduktion till narcissismen" som följd:

Utvecklingen av jaget består i att den primära narcissismen överges och det uppstår en intensiv strävan att återvinna den. Avlägsnandet från narcissismen sker genom att libido förskjuts till ett jagideal som har påtvingats utifrån, och tillfredsställelse uppnås genom att idealet uppfylls. [...] Jaget har utarmats till förmån för [...] jagidealet och berikar sig åter [...] genom idealuppfyllelsen. En del av självkänslan är primär, kvarstoden av barndomens narcissism, en annan del härrör från genom erfarenhet bekräftad allmakt (ett uppfyllt jagideal) (1914, s 99-100)

Nåväl, det centrala teoretiska begreppet i det här sammanhanget är ändå identifikation, och med hjälp av det har uppkomsten av den dog-

matiska moralen blivit beskriven. Moral förstås här som en uppsättning dogmer att hålla fast vid, som ett ideal jag försöker leva upp till och eventuellt försöker förmå också andra att underkasta sig. Med den här förståelsen av moral förefaller fundamentalism, i någon form, vara oundviklig. Särskilt har vi sett hur identifikationsmoralen tenderar att framkalla en pendling mellan behov av självhävdelse och känslor av underlägsenhet, med potentiellt våldsamma konsekvenser. En aspekt av denna pendling är att moral här förstås som en fråga om kultivering av min identitet – därmed pendlingen mellan känslor av förfining och sjabbighet. I den mån jag ser också andras identitet utifrån mitt ideal medför identitetsmoralen en motsvarande inställning till andra; identifikationsmoralen föder då både självförakt och förakt för andra. Slutligen medför identifikationsmoralen också att jag identifierar mig med den grupp som delar samma identifikation och att jag därmed tar mer eller mindre starkt avstånd från dem som inte gör det (jämför Freud 1923, s 329).

Kärlek

Men finns det då inga alternativ? Jo, faktum är att redan i Freuds beskrivning av brödrahordens fadermord antyds att en annan förståelse är närvarande, utan vilken brödernas reaktion skulle vara obegriplig. Mordet upphäver nämligen inte klyvnaden i inställningen till fadern, för även om han nu reellt har blivit undanröjd och hans plats står tom har han inte blivit det ideellt. Varför inte? Freud svarar med att hänvisa till brödernas kärlek till fadern, en kärlek som efter mordet tar sig uttryck i ånger.

Denna ånger går bröderna dock inte in i till fullo, i vilket fall mordet inte skulle förstås som ett vittnesbörd om att de inte lever upp till sitt ideal, som om det sorgliga var det egna misslyckandet och inte faderns död och vad de gjort mot honom. På det medvetna planet förstås mordet alltså fortfarande med utgångspunkt i fadern som förebild och rival, som ett ideal att sträva mot och någon från vilken förbud utgår. Faderns fortsatta existens som förebild även efter att han blivit

besegrad, en seger som, kunde man tycka, skulle göra en sådan existens omöjlig eftersom fadern nu visat sig vara underlägsen, kan därför förstås som en reaktionsbildning, ett sätt att handha den kärlek som tar sig uttryck i ånger utan att gå in i denna kärlek till fullo.

I själva verket finns denna kärlek implicit närvarande redan i det hat som gav mordet dess känslomässiga innebörd. Fadern mördas nämligen inte för att han blott är ett hinder som måste undanröjas så att bröderna ska kunna få sina sexuella krav uppfyllda. Just därför känner de sedan ånger för vad de gjort: något som verkligen enbart är ett hinder är inte ett begripligt föremål för ånger, undanröjandet av det kunde bara vara något man ångrar, om man exempelvis märker att handlingen för med sig negativa konsekvenser man inte räknat med. Men ånger innebär att inse att man gjort något ont mot någon, att, för att låna Hannes Nykänens uttryck, se denne i kärlekens ljus (se till exempel 2009, s 110), och det är bara en sådan någon som är ett möjligt föremål för hat. Som Simone Weil skriver (1948, ss 73, 137):

Tron att andra mänskliga varelser existerar som sådana är *kärlek*. Förståndet är inte tvingat att tro på existensen av någonting [...] Det är därför det enda organet för kontakt med existensen är mottagandet, kärleken. [...] när vi kastar uppmärksamhetens ljus jämnt över båda [det goda och det onda], segrar det goda automatiskt. [...] Det finns inte något val att fatta till dess förmån, det räcker att inte vägra erkänna att den finns.

Kärlekens förståelse av vad det innebär att göra någon illa kräver inte mer än att ge sig hän förståelsen av vad som sker personen i fråga, hatet förutsätter å ena sidan denna förståelse, för vad jag i hatet vill är att göra henne verkligt illa, men kräver å andra sidan att jag avleder min förståelse, att jag inte fäster uppmärksamheten vid vad som sker henne som sådant utan ser det bara i ljuset av hennes föraktlighet, avskyvärdhet, elakhet.

Här har vi alltså kommit till det tredje

elementet Freud nämner i den moraliska dynamiken, det element jag lämnade åt sidan för att återkomma till, även om vi nu börjat ana att det är mer än ett element. Den libidinösa kärleken till modern omvandlas i och med oidipuskomplexets undergång till mer målhämmade, det vill säga ömsinta, och mindre objektspecifika impulser, har vi sett Freud hävda. I *Masspsykologi och jaganalys* skriver han (1921, s 309): "liksom hos den enskilde har också i hela mänsklighetens utveckling endast kärleken verkat som kulturfaktor i den meningen att den har åstadkommit en vändning från egoism till altruism." Eftersom dessa ömsinta och altruistiska impulser har sin grund i driften är de inte någon dogm att respektera eller något ideal att leva upp till. Och även om Freud vidare inte, vad jag vet, någonstans skriver att kärleken är mer än ett element vid sidan av andra i den moraliska dynamiken, kunde man ändå tänka sig att han kunde göra det: oberoende av alla erotiska tillsatser, det vill säga enbart på basis av de övriga elementen, skulle inte någon moral uppstå.

Frågan är dock om Freuds beskrivning av kärlekens moraliska innebörd och av faktumet att kärleken inte är någon dogm att respektera eller något ideal att leva upp till verkligen gör rättvisa åt det saken gäller. Med denna beskrivning kunde det bara vara ett problem för mig att jag har varit grym mot någon om jag utöver kärleken som drift dessutom har kärleken som ideal: i det omedvetna finns ingen negation (se till exempel Freud 1915b, s 170). Och därmed skulle vi vara tillbaka i identifikationsmoralen. Men faktum är att en moraliskt klarsynt kritik av min egen grymhet mot någon, det vill säga en kritik som sker i kärlekens ljus, inte består i att ställa denna grymhet mot ett ideal eller en dogm som säger motsatsen. Om kritiken tog den formen, då skulle problemet med grymheten bäst bli synligt om jag fäste min uppmärksamhet vid idealet. Men blir problemet inte klarare om jag fäster min uppmärksamhet vid den jag varit grym mot? Problemet är ju inte att jag gjort dogmen eller idealet illa, utan att jag gjort henne illa; det är inte för dogmens eller idealets skull detta

inte borde ha skett, utan för hennes. Framför allt riskerar dogmen och idealet att skymma personen jag har framför mig, och i så fall är de inte ens av på sin höjd sekundärt intresse utan bidrar i själva verket till ett känslolokalt sätt att förhålla sig till henne.

Poängen här är således att relationen till andra kan vara oförmedlad med avseende på principer, utan att för den skull sakna all kritisk potential, att det alltså finns ett moraliskt tänkande som inte bygger på dogmer eller ideal, utan att för den skull vara ett resultat av drifternas spel. Det är just av det skälet som kärlekens förståelse inte går att välja bort. Denna förståelse är tvärtom det varförutan det inte finns något sådant som moralisk förståelse; grymhet, känslolokallhet och hat måste förstås som reaktioner på denna förståelse. Indirekt gör Freud det tydligt när han i *Drömtydning* (1900, s 250; jämför 1905, s 113) skriver: "Barnet är absolut egoistiskt, det känner sina behov intensivt och strävar hänsynslöst att tillfredsställa dem" Det är naturligtvis sant att barnet skriker mitt i natten utan att ta någon hänsyn till sina föräldrars behov av sömn, men i moralisk mening vore detta hänsynslöst och egoistiskt bara om barnet verkligen bortsåg från en förståelse det faktiskt hade.

Freud gör alltså ett viktigt påpekande när han urskiljer identifikation och kärlek som element i den moraliska dynamiken. Problemet är att hans beskrivning av kärlek är alldeles för ytlig, och därmed missförstår han också hur identifikation och kärlek förhåller sig till varandra. Detta får till resultat att kärlekens moraliska innebörd sist och slutligen ibland blir ganska likartad identifikationen; i *Tre avhandlingar om sexualteori* skriver Freud (1905, s 80):

Samma överskattning strålar ut över det psykiska området och uppträder i form av logisk förblindelse (svaghet i omdömet) beträffande sexualobjektets själsliga prestationer och fullkomligheter samt som godtrogen undergivenhet beträffande de omdömen som utgår från detta senare. Kärlekens trosvisshet blir alltså till en viktig källa för auktoriteten, ja kanske till och

med till dess ursprungliga källa.

Med andra ord, kärlek gör att inre förbud uppstår, inte genom att själv vara det godhet består i utan genom att frambringa idealisering och godtrogen undergivenhet. Det som den jag älskar säger åt mig att göra gör jag helt enkelt, inte på grund av något yttre tryck utan för att jag utan vidare accepterar det hon säger. Men även om idealisering och undergivenhet förstås förekommer i många relationer, relationer som alls inte måste vara helt i avsaknad av kärlek, är de ändå inte något som är i linje med kärleken utan något som medför svårigheter för den. Idealisering och undergivenhet kan förstås som två olika strategier att undvika kärlekens närhet. De förstör möjligheten till ett äkta möte från två olika håll: idealisering betyder att jag inte möter den andre som hon är, undergivenhet att jag inte möter henne som jag är. Däremot är det förstås sant att det finns en kärlekens avsaknad av misstro, men denna är inte alls det samma

som undergivenhet, även om de måhända vid en yttlig blick kan misstas för varandra.

Avslutning

Vad den här diskussionen har syftat till är att visa fram ett moraliskt tänkande som står i kontrast till det fundamentalistiska. Fundamentalismen är inte oundviklig, inte heller är den ett villkor för moraliskt allvar och rakryggadhet. Avståndstagandet från fundamentalistiskt våld sker inte i namn av en alternativ dogm, tvärtom skymmer sådana alternativa dogmer blicken för var det förfärliga ligger. Den av Freud beskrivna identifikationsmoralen med dess psykologiska innebörd är däremot ett väldigt gott bidrag till förståelsen av den fundamentalistiska inställningen. Att inte kunna se den kontrast jag har försökt peka på, att reducera allt till identifikationsmoral, är däremot ett av fundamentalismens uttryck.³

³ För kompletterande diskussion, se Strandberg 2017.

Litteratur

- FREUD, S. (1900): *Drömtydning*. S.Skr. II. Stockholm: Natur & Kultur 1996.
- (1905): *Tre avhandlingar om sexualteori*. S.Skr. V. Stockholm: Natur & Kultur 1998.
- (1909): "Iakttagelser beträffande ett fall av tvångsneuros (Rättmannen)". S.Skr. VI. Stockholm: Natur & Kultur 2000.
- (1912–1913): *Totem och tabu*. S.Skr. X. Stockholm: Natur & Kultur 2008.
- (1914): "Introduktion till narcissismen". S.Skr. IX. Stockholm: Natur & Kultur.
- (1915a): "Tidsenligheter om krig och död". S.Skr. X. Stockholm: Natur & Kultur 2008.
- (1915b): "Det omedvetna". S.Skr. IX. Stockholm: Natur & Kultur 2003.
- (1917): "Sorg och melankoli". S.Skr. IX. Stockholm: Natur & Kultur 2003.
- (1921): *Masspsykologi och jaganalys*. S.Skr. X. Stockholm: Natur & Kultur 2008.
- (1923): *Jaget och detet*. S.Skr. IX. Stockholm: Natur & Kultur 2003.
- (1924): "Oidipuskomplexets undergång". S.Skr. IX. Stockholm: Natur & Kultur 2003.
- (1927): *En illusion och dess framtid*. S.Skr. X. Stockholm: Natur & Kultur 2008.
- (1933): *Nya föreläsningar publicerade 1932*. S.Skr. I. Stockholm: Natur & Kultur 2000.
- MARSDEN, G. (2006): *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- NYKÄNEN, H. (2009): *Samvetet och det dolda: Om kärlek och kollektivitet*. Ludvika: Dualis.
- STRANDBERG, H. (2017): "Does religious belief necessarily mean servitude? On Max Stirner and the hardened heart". *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1* (red. A. Christoyannopoulos & M. S. Adams). Stockholm: Stockholm University Press. Finns för nedladdning: <https://doi.org/10.16993/bak>
- WEIL, S. (1948): *La pesanteur et la grâce*. Paris: Plon.