

Smärtan som intellektuell process

Av Eva Löwstedt

*Nej, det är inte jag, det är någon annan som lider.
Jag skulle aldrig förmå det. Och allt som har skett –
Må det skylas i säck och aska.
Och må lyktorna bäras bort...*

Det är natt.

*Idag ska så mycket ske:
jag ska ge minnet nådastöten,
min själ måste bli som sten,
jag ska lära mig leva igen.*

Anna Achmatova

Smärta, som människor talar om i så många varierande ordalag. Vad är det? Är det någon som vet?

I likhet med alla andra affekter använder vi ordet smärta i två helt skilda sammanhang: för att beskriva egen smärta, som vi kan känna, och för att tala om andras smärta, som vi inte kan känna. Men i båda fallen, subtilt i det förra, påtagligt i det senare, är smärta inte enbart en känsla, utan snarare en kommunikation, ett budskap, ett ord.

Och eftersom talet i sig är ett urval, ett försök att översätta olika former av tankar, erfarenheter eller andra mänskliga sensationer – och allt annat än dessa betingelser för kommunikation vore en omöjlighet – är smärtan kanske en av de erfarenheter som tydligast ställer oss inför det oundvikliga glappet mellan vad vi erfar (som är omöjligt att helt säga) och vad som är möjligt att säga.

Förlustaffekter

I psykoanalysen understryks sorgen i hög grad, medan smärtan inte är ett ämne som Freud utvecklade.¹ När ordet förekommer i någon anspelning här och var är

¹ Freuds sista ord ska dock ha varit "öar av smärta i ett hav av likgiltighet."

det ofta synonymt med olust. Är det för att smärtan bör ses som en metafor för en särskild form av olust som Freud inte mer explicit tar sig an den termen?

I sin sena text från 1926 *Hämning, symptom och ångest* (som han tvekade över om den alls skulle ha skrivits) är huvudtemat ångest, något Freud varit sysselsatt med sedan början av sitt författarskap. Här gör han en grundlig revision av sin teori om ångesten² och slår bland annat fast att jaget är ångestens egentliga säte och ångest är jagets signal om fara. Freud ansåg dock inte att han lyckades lösa frågan om ångesten och i ett tillägg sist i texten säger han att han än mindre ställer i utsikt att kunna lösa frågan om smärtan. Det är tio år efter hans arbete om *Sorg och melankoli* där han konstaterade att det fanns ett drag hos sorgen som förblev oförklarad, nämligen dess speciella smärtsamhet. “Ändå förefaller det oss självklart”, skriver Freud, “att det måste vara smärtsamt att skiljas från ett objekt. Sålunda blir problemet ännu mer komplicerat: när förorsakar skilsmässan från ett objekt ångest, när sorg och när kanske enbart smärta?”³

När han ställer frågan om vi någonsin kommer att förstå skillnaden mellan dessa olika förlusteffekter pekar han som en distinktion ut de motoriska innervationer, det vill säga urladdningsaktioner som finns i ångesten, men inte i de övriga så kallade olusttillstånden. Dessa kroppsliga förnimmelser som ångesten ledsagas av – särskilt andningsorganen och hjärtat brukar vara indragna – finns inte i sorgen och smärtan. När några motoriska yttringar uppträder där är det tydligt att de inte är en del av hela tillståndet, utan konsekvenser av eller reaktioner på detta⁴.

En ytterligare distinktion Freud gör är att smärta som reaktion på objektförlust förutsätter att vi nått mognaden att kunna “längta” efter objektet, vilket i barnets fall sker då det varit med om upprepade tillfredsställelsesituationer som skapat modersobjektet.⁵ Innan denna erfarenhet väcker moderns frånvaro “enbart” ångest.

² Som bekant var hans första teorier om ångesten föreställningen om organismens strävan efter ett konstant tillstånd. Ångesten skulle ses som en libidinös impuls från det omedvetna, hämmad av det förmedvetna. I artikeln *Bortträngningen* från 1915 är det samma formel: bortträngning leder inte till att driftsimpulsen förlorar sin laddning utan till att den återkommer omvandlad till ångest. I *Hämning, symptom och ångest* liksom i *Bortom lustprincipen* (1920) och *Jaget och detet* (1923) gör han en grundlig revision av sin teori.

³ Freud, S. (1926), *Hämning, symptom och ångest*, S. Skr. VII, Stockholm: Natur och Kultur 2001, s. 229.

⁴ *Ibid.*, s. 198.

⁵ *Ibid.*, s. 230

I linje med detta: är ångesten att betrakta som en mer primitiv och omogen olustaffekt än smärtan, eftersom smärtan förutsätter att vi varit med om en erfarenhet som varit tillfredställande? Har den frågan ställts? Vilket kliniskt värde skulle i så fall en sådan distinktion ha?

Språket har ju som bekant – inte utan anledning – skapat begreppet inre, själslig smärta och likställer därmed känslorna vid objektförlost med kroppslig smärta.

I allmänhet föreställer vi oss att kroppslig smärta gör oss "självupptagna", vår förmåga att vända oss utåt utarmas. Detta ställer Freud mot det märkliga som sker då intensiva kroppssmärter inte erfars, eftersom något annat "fångar oss": vad han kallar en psykisk avlänkning och som med sin "ständigt tilltagande längtansladdning" i förhållande till objektet skulle skapa samma ekonomiska betingelser som den skadade kroppsdelens smärtladdning, vilket gör att vi kan bortse från det faktum att den fysiska smärtan är perifert betingad. Freud skriver:

Om den olustkänsla som då uppkommer har den specifika, svårbeskrivna karaktären av smärta istället för att yttra sig i ångestens reaktionsform, så ligger det nära till hands att tillskriva detta en faktor som vi annars alltför sällan tagit i anspråk i våra förklaringar – den höga laddnings- och bindingsnivå som föreligger då dessa till olust ledande processer äger rum⁶.

Smärtan som en gräns för lustprincipen

Hos Lacan fanns det vid tiden för Etikseminariet fortfarande en viss tvekan i terminologin när det gäller olust och smärta, en tvekan som delvis hade att göra med att det på franska inte finns någon given term för olust (tyskans *Unlust*). Därför är det inte alltid lätt att avgöra om Lacans franska term *peine*, som förekommer då och då i texten, i ett givet fall bör översättas med smärta eller olust⁷.

Den begreppsmässiga åtskillnaden hos Lacan är däremot redan i Etikseminariet tydlig nog, såtillvida som smärtan betyder en gräns för lustprincipen. I "Kant med Sade" säger han vid samma tid att den fysiologiska erfarenheten bevi-

⁶ *Ibid.*, s. 231.

⁷ Svensson, M. (2000), *Översättandets etik* (Göteborgs Kliniska Seminariums Dokumentation), s. 11.

sar att smärtan har ett i alla avseende längre kretslopp än lusten eftersom en retning framkallar smärta på den punkt där lusten tar slut. Han skriver: "Hur utdragen smärtan än antas vara har den dock liksom lusten sin gräns: det är subjektets försvinnande" (svimning)⁸.

Här använder sig Lacan av dubbelmeningen i franskans *évanouissement* som förutom försvinnande också betyder svimning; detta fysiologiska avdomnande vi gästspelar i, inte sällan i samband med extrem smärta.

Hur uthärdar "subjektet" det outhärdliga? Vad gör var och en av oss i en situation av stark negativ subjektiv visshet? Och eftersom jaget som bekant inte är den enda instansen för vår erfarenhet, kan "försvinnandet" betraktas som den oundvikliga förflyttning vi gör vid en avgörande erfarenhet?

I Marguerite Duras roman *Lol W. Steins hänförelser* ställs frågan: Vad är ett lidande utan en lidande person?

Hon uttalade sitt namn med vrede: Lol W Stein – det var så hon kallade sig. [...] Därefter upphörde Lol att klaga.[...] Tänkte hon på något, på sig själv? frågade man. [...] Nu fick hon betala för det märkliga att hon inte kände någon smärta under balen, förr eller senare skulle detta ha skett.

Den scen som romanen i sin helhet är en återerinring av, är hänförelsen hos två i en dans som svetsar dem samman. Och hur Lol, den tredje, tillsammans med hela balen tvingas se på när hennes fästman erövrar av henne som bara plötsligt hade dykt upp.

Vem är det som är hänförd? frågar Lacan i sin recension⁹ av Duras roman: är det Lol, fästmannen, den Andra kvinnan – eller vi läsare? Chiffret, säger han, är att man måste "räkna sig som tre." Men en sådan utläsning av romanen verkar Lacan inte ha så stora förhoppningar om, när han konstaterar: "du kan förmodligen inte rädda dina skapelser, Marguerite, från myten om den personliga själen"¹⁰

⁸ *Ibid.*, s. 12. Det franska ordet är *évanouissement*, som betyder både försvinnande och svimning.

⁹ Lacan, J. (2002), *Hyllning till Marguerite Duras för Lol V. Steins hänförelse*. Stockholm: Aiolos, s. 35. I denna text säger Lacan också att Duras "mig förutan visar sig veta vad jag lär ut".

¹⁰ *Ibid.*, s. 39

Psykiatern Thomas Szasz skriver 1988, i förordet till nyutgåvan av *Pain and Pleasure* (1959), att han är kritisk till den del av sin text som handlar om lust, ett ämne han menar är svårare än smärta, eftersom smärta är en renodlad kroppslig känsla till skillnad från lust: en halsfluss eller en magkatarr känns påtagligt i hals respektive mage medan en god måltid eller en sexuell tillfredsställelse är njutningar som är mer svårplacerade och diffusa. Szasz påtalar, i det tre decennier senare tillkomna förordet, att han idag aldrig skulle ha skrivit boken *Pain and Pleasure*. Dess tillkomst fungerade däremot som en nödvändig språngbräda för vad han senare kom att skriva och som gjorde honom känd för en bredare publik: *Psykisk sjukdom – en myt*.

Det Szasz säger är att smärtan *är* kroppslig, och med andra ord kanske: att psykisk smärta är en myt?

Eller ett tröstlöst försök att namnge och kommunicera en särskild form av olust vars orsak är oklar?

Smärtan som kommunikationssvårighet är något som Olof Lagercrantz talar om i kapitlet *Smärtan som skulptör*. "Språket är oprecist", skriver han. "Hur mycket vi egentligen förstår av det vi säger till varandra vet jag inte. En bråkdel bara kanhända. På försök vill jag skilja på sorg och smärta." Han ställer sorgens nåd, "den sörjande vet sin förlust", mot smärtans stillastående tystnad och liknar smärtan vid ett skrik utan mottagare och en ångest och pina utan namn^{11,12}

Smärtan som intellektuell process

För Nietzsche däremot har smärtan ingen egentlig relevans för begreppsparet lust/olust.

Smärta är något annat än lust – jag menar, det är inte dess motsats. [...] Smärta är en intellektuell process, i vilken utan tvekan ett omdöme gör sig hört – omdömet "skadlig", i vilken en lång erfarenhet har uppsummerats. I och för sig finns det ingen smärta. Det är inte såret

¹¹Lagercrantz, O. (1990), *Ett år på sextioalet*, Stockholm: Wahlström & Widstrand, s. 94.

¹²Och om nåden när smärtan *kan* skildras skriver den ryska poeten Anna Achmatova (1889-1966) om i *Poem utan hjälte*:

Under Jezjov-terrorns fruktansvärda år tillbringade jag sjutton månader i fängelseköerna i Leningrad. På något sätt lyckades någon en dag "identifiera" mig. Bakom mig stod en kvinna med blå läppar; naturligtvis hade hon aldrig hört mitt namn, men i det ögonblicket vaknade hon upp ur den förflamning, som var så utmärkande för oss alla, och viskade (alla talade viskande där) i mitt öra:

– Och det här, kan ni skildra det?

Jag sade:

– Ja, det kan jag.

Då gled någonting liknande ett leende över vad som en gång varit hennes ansikte.

som gör ont. Det är erfarenheten av den djupa chock som kallas olust. [...] I smärtan är det specifika alltid den långa omskakningen, efterdarrningen av en skräckinjagande chock i nervsystemets cerebrala centrum. Man lider egentligen inte av smärtans orsak (av någon skada, till exempel), utan av den långa jämviktsstörning, som inträffar till följd av denna chock. Smärtan är en sjukdom i det cerebrala nervcentrat – lusten är överhuvudtaget inte någon sjukdom¹³.

Att smärtan skulle ha med vårt omdöme att göra finns redan i Augustinus ord “ty det tillhör själen att förnimma smärta, inte kroppen”.¹⁴ Och i en terminologi där själen och verkligheten (det som *verkar* på oss) har samma betydelse finns det bara en själslig smärta, i den bemärkelsen att det är vår erfarenhet som avses. Denna definition av smärta, som ju inte nödvändigtvis kan kvalificera sig som något negativt, är i linje vad Ernst Jünger i sin essä *Om smärtan* kallar för elementarkrafterna. Vad händer, frågar han, när känsligheten tilltar och vi på ett artificiellt sätt avskärmar oss från dessa och försöker spara på smärtan?

Enligt Jünger finns det en slags “smärtans list” som på olika vägar ändå uppnår sitt mål, summan av det lidande som inte tagits i anspråk hopas till ett osynligt kapital som förmerar sig med ränta på ränta, smärtan skjuts ut i marginalen till förmån för ett genomsnittligt välbehag. Priset är högt:

Det kärll som är slutet för en stor tillströmning fylls droppe för droppe. Så är ledan inget annat än smärtans upplösning i tiden.¹⁵

Detta relativt konventionella bokslut – ledan på platsen för undflydd smärta – är kanske i paritet med sorgens ekonomi, då melankolins smärtsamma irrbloss riskerar att uppkomma på platsen för det utelämnade och förlorade sorgearbetet?

Traumat och efterdarrningen

“Tyskland har förklarat krig mot Ryssland. Tog en simtur på eftermiddagen”, skriver Kafka i sin dagbok den 2 augusti 1914.¹⁶

¹³Nietzsche, F. (1956), *Werke in Drei Bänden*, III: 714, München: Hanser. (Översättning av Mats Svensson.)

¹⁴*De civitate dei*, XXI, 3.

¹⁵Jünger, E., *Om smärtan* (1932).

¹⁶Kafka, F. (1996), *Dagböcker 1910-1923*, Göteborg: Anthropos, s.252

Kafka visste att krig inte var statistiskt. Under krig såväl som under andra traumatiska omständigheter, psykologiska och fysiologiska, fortsätter människor sitt dagliga liv: äter, sover, motionerar, läser.

Ernst Jünger var soldat under första världskriget. I skyttegravarna läste han Laurence Sternes *Tristram Shandy*. Jünger blir skadad, tas in på sjukhus och opereras för allvarliga huvudskador. Under sin rehabilitering fortsätter han sin läsning av romanen och glömmet nästan av traumat. Decennier efteråt kan han på uppmaning reproducera i detalj vad som hände i skyttegravarna. Han hävdar att det har att göra med att han under sitt trauma fortsatte sin läsning.

På väg till Coyoacán en sen eftermiddag i september 1925 rammas den träbuss – som den då artonåriga Frida Kahlo färdas i – av en spårvagn och smulas till småbitar. En järnstång går in i hennes vänstra höft och ut genom slidan. “Jag miste min mödom”, sammanfattade hon själv.

Frida Kahlos och maken Diego Riveras konstnärskap och väsentliga kulturarbete fick världsrykte redan under deras livstid. Deras långa äktenskap i två omgångar saknade inte svårigheter och att hon led av makens notoriska otrohet var känt, affären med hennes lillasyster inkluderad. I sin brevsamling “*Att trotsa smärtan*” skriver hon om livslång fysisk smärta och otaliga operationer men också om smärtan som metafor: “Jag har råkat ut för två allvarliga olyckshändelser i mitt liv. Den ena var när jag blev överkörd av en spårvagn... Den andra är Diego” Och vidare: “Mitt måleri bär inom sig smärtans budskap. [...] Jag miste tre barn. [...] Målningarna ersatte allt detta. Jag tror att arbete är det bästa¹⁷.”

Vilka blir konsekvenserna för den enskilde individen när ett medicinskt eller psykologiskt trauma fokuseras på bekostnad av att det dagliga livet inte längre kan levas?

Freud jämförde den traumatiska neurosen med en tågkollision, en häftig stöt med efterföljande skador¹⁸ och när han avhandlar smärtan ställer han frågan om varifrån elementen av varaktighet kommer i reaktioner på fara.

Idag namnges dessa tillstånd ofta som posttraumatiska stressyndrom¹⁹.

¹⁷ Kahlo, F. (2009), *Att trotsa smärtan*, Lund: Bakhåll, s. 153 .

¹⁸ Freud, S. (1920), *Bortom lustprincipen*, S. Skr.IX, Stockholm: Natur och Kultur, 2003, s. 262.

¹⁹ I det posttraumatiska stressyndromet har den initialt adekvata ångesten omvandlats till neurotisk ångest. Ofta har då individen varit med om en mängd händelser som obearbetade staplats på varandra. Sätillvida är det som kommit att kallas posttraumatiskt stressyndrom – PTSD, en för-

Varför återställer sig vissa, och andra inte, från “omskakningen”, den “djupa chock som kallas olust”, för att använda Nietzsches terminologi för smärta?

Och med utfästelsen om smärtan som en möjlig intellektuell process: när blir vår reaktion på det som skadar, “sårar”, en brukbar erfarenhet och när stannar vi i varaktiga eller upprepande reaktioner på fara, reaktioner som i sin abnormitet och ändamålslöshet går emot livets ström?

Med andra ord: varifrån kommer neurosen och vilket är dess yttersta, dess eget speciella motiv? Så sent som 1926²⁰ konstaterar Freud att trots årtionden av analytiska bemödanden är den frågan lika olöst som i begynnelsen.

Trodde Freud att analysen någonsin kommer fram till orsaken? Är inte det ett oberättigat anspråk?

Orsak och skäl

När Wittgenstein kritiserar psykoanalysen för att vila på lösan sand påtalar han att Freud inte skiljer på orsak och skäl, *Verursachung* och *Begründung*. Även om Freud inte alltid explicit namnger denna distinktion finner vi den inskriven i hans text. Inte minst då Freud omvärderar den roll traumat har för uppkomsten av neuros: i och med upptäckten av den infantila sexualiteten och det omedvetna fantasilivets betydelse betraktade Freud inte längre traumat som en nödvändig eller tillräcklig förutsättning för neurosbildning och ett enkelt kausaltänkande ersattes av utforskningen av den *innebörd* traumat fått för den enskilde. Jag tänker mig att vi idag på motsvarande vis måste förkasta de rådande traumateorier där några mytifierade förmodade objektiva trauman förmodas gälla och när människor inte uppvisar förväntade reaktioner vid sådana händelser infinner sig frågan – också av dem själva, implicit eller explicit – om störningar i det konventionella känsloregistret.

kortning härledd från den engelska termen *Post Traumatic Stress Disorder* – att likna vid de psykiska skador människor får i krig. Under det händelseförlopp som i efterhand får innebörden av trauman kan driften sägas vara sysselsatt och individen upptagen av själva striden. Om skadan inte blir för stor – eller skulden att ha överlevt inte är för problematisk – så är ångesten efteråt kopplad till att om och om igen uppleva triumfen att ha överlevt och en vägran att återgå till det halvdana livet. PTSD kan sägas vara ett namn på det tillstånd då vederbörande ställer sig frågan hur man nu ska fortsätta då driften inte finner någon annan användning än att insistera i form av erinring.

²⁰ Freud, S. (1926), *Hämning, symptom och ångest*, S. Skr. VII, Stockholm: Natur och Kultur, 2001, s. 212.

I det kliniska arbetet är distinktionen mellan orsak och skäl central. Orsakskategorin är inte primär, däremot motiveringen. Skäl dominerar våra analyser, det som *anges* som skäl. Vi kan inte säga att vi någonsin kommer fram till orsaken utan tvetydigheten består. Vad som existerar som villkor är skendimensionen.

Inte sällan kommer människor till analysen under någon form av tryck, "omskakade av olust", om man så vill, eller från en trång gränd, för att anspela på ångestens etymologiska ursprung. Alltså vid en tidpunkt då de redan befinner sig i svårigheter – inte minst driftmässiga – och då dessa svårigheter visat sig komplexa eller ibland rent av omöjliga att artikulera. Ett trauma, "ett sår" eller en barndomsscen kan fungera som reaktionsstart, som en förevändning för att alls börja tala. Och i det läget torde den kliniska utmaningen vara: hur undanröjs hinder för den fria berättelsen, hur skapas förutsättningar för artikulationen av det undertryckta, det åtråvärt oförutsedda, den första versionen, det som vi inte hade väntat oss?

Det är ingen brist att vi inte blir genomborrade. [...] Inget "vi" kan tas för givet när det handlar om att se andras lidande.

Susan Sontag, *Att se andras lidande*.

Empati som en störning

Ordet empati, från grekiskans *empathia*, betyder stark känsla eller passion. Det grekiska adjektivet som har återgetts med att "visa medkänsla" betyder ordagrant "lidande tillsammans med".

Den moderna betydelsen kan spåras tillbaka till sent tyskt 1800-tal, där *Einfühlung* användes när man talade om processen som personer försjunkar in i när de betraktar ett konstverk. En av Freuds inspiratörer, filosofen Theodor Lipps skrev (1906) om *Einfühlung* som en störning i bemärkelsen att det som utspelar sig hos oss själva föreställs som utspelande sig hos den andre²¹. När ordet introduceras i engelska språket och översätts med *empathy* bortfaller denna betydelse av en störning i och med att Edith Stein fördjupar sig i begreppet i sin avhandling *On the problem of empathy* 1912, under handledaren Edmund Husserl. I

²¹Inom forskningen på området finns termen *empatisk precision*, det vill säga förmågan att korrekt kunna identifiera den andres tillstånd och skilja på om känslan härrör från oss själva eller den andre.

Sverige har termen använts sedan mitten av 50-talet och förmodas vara ett namn på en avgörande förmåga i så gott som all mellanmänsklig kommunikation. Att någon beskrivs som empatistörd är nu i gengäld en allt vanligare etikett på någon som inte reagerar med önskvärd inlevelse.

Empatin är en föreställning, en illusion om samförstånd, en variant av välkommet missförstånd.

Och jag tänker mig att dessa nog så åtråvärda saker riskerar att göra just den obotliga erfarenhet som människor initialt prövar att namnge som smärta en otjänst. Snarare bör vi som lyssnare till ett tal om smärta inte förledas att tro på att den rapporterade affekten har ett automatiskt kausalsamband med den historia som efterhand börjar berättas. Smärtan *kräver* sin berättelse, kanske i linje med att "smärtan tar plats", som Duras formulerar det i *Smärtan*. Men att medverka till att cementera ett fiktivt orsakssamband, i ljuset av vår medkänsla, riskerar att kortsluta berättelsen och avvisa den öppna frågan. Och öppenheten tror jag är en förutsättning för smärtan som möjlig intellektuell process.

Det intransitiva

"Driften är antagligen till att börja med oberoende av sitt objekt och har förmodligen inte heller dess retningar att tacka för sin uppkomst", skriver Freud i *Tre avhandlingar om sexualteori*²². I kärlekslivet tänker vi oss ändå att det är objektets förträffligheter som är orsaken till att vi älskar.

Och i smärtans spår föreställer vi oss på motsvarande vis en orsak, ett objekt för vårt fortsatta lidande.

Men om vi betraktar smärtan och lidandet, kärleken, begäret, hatet och så vidare som intransitivt blir istället frågan: vilket objekt, där olust eller lust uppstått eller där begäret är aktivt, står vi inför? Och vad gör var och en av saken, vilken praxis omsätts det i?

Frågan torde vara livslång för den analyserande.

²² Freud, S. (1905), *Tre avhandlingar om sexualteori*, S. Skr. VII, Stockholm: Natur och Kultur, 1998, s. 78.