

# Sanningens smärta

ROSA MARIA LUPO

Quid? Tu nunc primum tibi mortem imminere scisti,  
nunc exilium, nunc dolorem? In haec natus es.

L. A. Seneca, *Ad Lucilium Epistolarum Moralium*, l. III, 24

## 1. Möjligheter för en filosofi om smärtan

Inför upplevelsen av smärtan verkar det som om den filosofiska reflexionen vore förutbestämd att tåga. Det är nämligen omöjligt att meddela, att ge språk åt en erfarenhet som strukturellt är helt egen och individuell. När jag talar om något personligt med andra eller ett skeende som beträffar mig eller mitt liv berättas för någon annan och därmed kommer in i kommunikationens kretslopp, då ges det subjektiva till intersubjektiviteten genom ordet. Till ordet tillhör alltså makten att öppna gränserna för det subjektiva till intersubjektiviteten. Men smärtan är ett slags skeende som sluter den som känner den mot omvärlden och är därför något som inte kan berättas. Smärtan flyr från språket, är stängd för ordet, är i sig själv outsäglig.

Visst kan alla berätta om en upplevelse av sorg, en situation eller en händelse som uppfattats som smärtsam, men smärtan själv kan inte uttalas. Och om jag talar om den smärta som jag har känt – just det, som jag *har känt* – gör jag det bara därför att smärtan redan på något sätt har gått över. När smärtan görs till meddelelseobjekt, ämne för en berättelse, har smärtans subjekt redan nått ett tillstånd av neutralitet, av indifferens. Smärtan och den som har känt den har flyttats till ett nytt läge, där smärtans subjekt har tagit distans från smärtan. På detta sätt kan subjektet föreställa sig smärtan som vilket objekt som helst som kan presenteras för andra. Det är just denna objektivisering av smärtan som gör det möjligt att tala om den. Även när det inte handlar om den smärta som man brukar tillskriva själen, utan om det

fysiska onda, finns det en distans mellan mig och min kropp. Inför en läkare som frågar mig vad som är fel, skriker jag inte, utan jag beskriver mina symtom eller var jag har ont och hur mycket, allt för att möjliggöra en riktig diagnos. Det vill säga att jag försöker observera mig själv likt en neutral åskådare, trots att detta distanstagande från sig själv aldrig fullkomligt avslutas.

Jag kan således inte tala om min smärta, när jag är i den. Om jag gör det, har antingen smärtan redan blivit ett minne i mig, eller så är min relation till den smärta jag känner på något sätt fiktiv vilket gör att jag föreställer mig smärtan och skiljer den från mig för att berätta om den. Det är denna sorts relation som filosofin skapar till smärtans erfarenhet – såsom med varje konkret livserfarenhet – genom en abstraktionsakt för att omfatta dess begreppsliga aspekt.

Utgående från det faktum att ”filosofin har visat sig utomordentligt bristfällig om inte otillräcklig för att ta itu med problemet med det onda så att det inte verkar vågat att påstå att Augustinus och Pascal säger så djupsinniga saker om detta som kristna och inte som filosofer”,<sup>59</sup> finner Luigi Pareyson just i denna abstraktionsakt det för filosofin typiska sättet att ställa sig inför frågan om det onda (*il male, la sofferenza*). För Pareyson är det två faktorer som bestämmer ”filosofins otillräcklighet inför problemet med det onda”. Å ena sidan stänger filosofin in detta problem inom det etiska området, där smärtan ses som ”hinder för lyckan vilken oskiljaktigt är förbunden med den rationellt förstådda dygden”.<sup>60</sup> Enligt Pareyson visar det här likväl att problemet med det onda inte särskilt angår uppfyllelsen av dygden utan anger att tillståndet av negativitet karakteriserar den mänskliga naturen. Problemet med det negativa i allmänhet rör därför mer religionen än etiken och ställer frågan om förenligheten mellan det onda och Gud.

---

59. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, s. 151. Svenskans *det onda* möjliggör att man i ett enda begrepp kan inbegripa ”det som opponerar sig mot det goda” och ”det som gör ont”. Det onda karakteriserar sig självt som sådant eftersom det till skillnad från det goda ger smärta, olycka. I det kristna perspektivet känner människan den första smärtan till exempel när hon upprepar sig mot Gods befallning och väljer det onda framför det goda. Adam känner skam och får erfara lidandet efter att han följt det onda, komprometterande sitt tillstånd av renhet.

60. *Ibid.*, s. 152.

Å andra sida misslyckas filosofin på grund av sin vilja till "förståelse" av det onda, som är en negativ verklighet vilken radikalt är ofattbar för det mänskliga förnuftet. Rationalitet kan inte helt motta en sådan verklighet och upphäver den istället. Pareyson understryker att "det är rätt att den filosofiska reflexionen ständigt övar sig i intellektuell rening för att förhindra varje emotionell betingning".<sup>61</sup> Trots detta hade det varit ett stort fel om filosofin skulle förneka människans tragiska belägenhet att vara "fången i sin smärta", fastän tänkandet alltid försöker dra sig ur det obegripliga, det som är "oövervinneligt dunkelt", "idén att den enda förklaringen av ett ting kunde bestå i att erkänna dess oförklarlighet".<sup>62</sup> Med den mänskliga oförmågan att helt och tydligt kunna utsäga smärtan förenar sig alltså denna hårda kärna av oförklarlighet i en ständig fråga om varför smärtan infunnit sig och varför den drabbande just mig.

Inför detta scenario, där tystnaden om smärtan tycks vara ett nödvändigt villkor, inställer sig frågan om vilket alternativet kan vara för filosofin, om den inte vill avstå från ordet för ett tillstånd som tillhör livet och som filosofin därför vill gripa. Här öppnar sig en apori angående villkoren för en spekulatio om smärtan.

Ett första möjligt alternativ för en filosofi om smärtan kunde vara beskrivningen av lidandet som det som kan observeras i kroppen. Detta motsvarar inte en filosofisk inställning av reduktioniskt slag. Det är snarare erkännandet att den mänskliga naturen består lika mycket i fysiska, materiella och kroppsliga element som i psykiska, emotionella och själsliga komponenter, vilka likväl kan visa sig endast genom kroppen. Man kunde också säga att en sådan beskrivning skulle vara rent fenomenologisk i den meningen att "fenomenet smärta" skulle ge sig tillkänna genom den fysiska synbarheten vars tecken därför kan beskrivas. Simone Weil uttrycker på ett mycket starkt sätt denna oskiljaktighet av kropp och själ inför smärtans erfarenhet,

---

61. *Ibid.*, s. 153.

62. *Ibid.*, s. 154. Pareyson hävdar att det redan vore mycket för filosofin att acceptera detta dunkla element i vår existens: "Att visa skälen till oförklarligheten hos det onda är utan tvekan en relevant fördjupning för filosofin, mer ett framsteg än en uppgivande" (*ibid.*). Problemet är att "begripligheten och realiteten av det negativa utgör ett alternativ där man måste välja och i detta håller filosofin på att offra realiteten av det negativa för dess begriplighet" (*ibid.*).

påstående att ingen själsliga smärta är reell om den inte rör sig genom kroppen. En smärta som visar sig avskild från kroppens smärta eller som man kan betrakta helt tydligt åtskild från kroppens onda är ingenting, är bara artificiell, imaginär, skapad av tänkandet, även om det handlar om den mest akuta formen av själslig smärta (*malheur*). Till en skensmärta kan tänkandet hålla sitt avstånd och befria sig från tillståndet av sorg.<sup>63</sup> Här handlar det således inte längre om ett verkligt smärttillstånd.

Ändå visar den här första möjligheten av en beskrivning av fenomenet smärta genom beskrivningen av det synbara i kroppen olika gränser. Framför allt är inte all smärta vare sig rent fysisk eller synliggjord för andra genom kroppen. Det faktum att *le malheur* också är en kroppslig smärta, som Weil säger, implicerar inte nödvändigtvis att all

---

63. Jfr S. Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962, s. 85–86: "Le malheur est inséparable de la souffrance physique, et pourtant tout à fait distinct. Dans la souffrance, tout ce qui n'est pas lié à la douleur physique ou à quelque chose d'analogue est artificiel, imaginaire, et peut être anéanti par une disposition convenable de la pensée. Même dans l'absence ou la mort d'un être aimé, la part irréductible du chagrin est quelque chose comme une douleur physique, une difficulté à respirer, un étau autour du cœur, ou un besoin inassouvi, une faim, ou le désordre presque biologique causé par la libération brutale d'une énergie jusque-là orientée par un attachement et qui n'est plus dirigée. Un chagrin qui n'est pas ramassé autour d'un tel noyau irréductible est simplement du romantisme, de la littérature".

För Simone Weil är *malheur* (olycka) den mest radikala och yttersta formen av smärta. På något sätt verkar det som om *malheur* skulle röra bara själen eftersom den är ett inre sätt att vara, och därför kan man också dölja den. Men även om *malheur* inte är ett kroppsligt tillstånd, eller snarare en kroppslig åkomma, påverkar den kroppen själv. Eftersom *malheur* är den mest akuta formen av smärta tar den kroppen i besittning, tränger igenom och in i kroppen för att där bli somatisk, d.v.s. synbar för andra människor. På grund av detta är de "själsliga" smärtorna i oss enligt Weil bara som verkliga kroppsliga smärtor, som om de vore fysiska sjukdomar. På detta sätt gör *le malheur* sig konkret, reell i oss genom våra kroppar: "Le malheur est un déracinement de la vie, un équivalent plus ou moins atténué de la mort, rendu irrésistiblement présent à l'âme par l'atteinte ou l'appréhension immédiate de la douleur physique. Si la douleur physique est tout à fait absente, il n'y a pas malheur pour l'âme, parce que la pensée se porte vers n'importe quel autre objet. La pensée fuit le malheur aussi promptement, aussi irrésistiblement qu'un animal fuit la mort. Il n'y a ici-bas que la douleur physique et rien d'autre qui ait la propriété d'enchaîner la pensée" (*ibid.*, s. 86).

detta kan ses av andra. Även om min själsliga smärta är så djup att den kullkastar mitt fysiska tillstånd, kan jag utöva en stark kontroll över mig själv och inte uppenbara mitt sanna tillstånd för andra. Smärtan är så personligt upplevd att man på något sätt kan dölja den inför andra liksom man istället kan överdriva den. Medan det första fallet kräver en stor beslutsamhet, kan det andra betraktas som en vanligare situation där människan befinner sig i ett tillstånd av svaghet i vilket smärtan undflyr hennes kontroll.<sup>64</sup>

Om smärtan dessutom gav sig tillkänna bara genom kroppen, kunde man betrakta den som en sjukdom som man kunde tolka genom de synbara symtomen. Men skillnaden mellan kroppens sjukdom och själens smärta markerar åtskillnaden mellan kroppens passivitet och tänkandets aktivitet. För tillfriskandet av en sjuk kropp som blir ett vårdobjekt är läkarens kompetens avgörande. På något sätt motsvarar patientens passivitet läkarens ansvar,<sup>65</sup> då den sjuke anförtror denne sitt liv och sin kropp. I det själsliga tillståndet av sorg är det istället så att smärtans subjekt är den första att vara ansvarig inför sig själv med

---

64. I olika brev till Lucilium, men särskilt i brev 99 ger Seneca en sorts fenomenologisk beskrivning av människan och hennes sätt att uppleva också fysiskt smärtan såsom av den som överdriver sin smärta. I detta brev föreslår han användningen av förnuftet för att hålla tillbaka smärtan (*"Est aliquis et dolendi decor; hic sapienti servandus est et quemadmodum in ceteris rebus, ita etiam in lacrimis aliquid sat est: imprudentium ut gaudia sic dolores exundavere"*), inte därför att han betraktar smärttillståndet som något ovärdigt – han erkänner faktiskt plikten att förstå den som lider och samtidigt rätten att ge uttryck för smärtan (*"Adflicto enim et magnum vulnus male ferenti paulisper cedendum est; exsatiat se aut certe primum impetum effundat"*) –, utan för den irrationella karaktär som ett med avsikt vidmakthållet smärttillstånd innebär, som om den som lider skulle fortsätta att underhålla sin smärta utan kontroll över sig själv (*"Hi qui sibi lugere sumpserunt castigentur et discant quaedam etiam lacrimarum ineptias esse"*). Faktum är att just möjligheten att använda förnuftet för att kontrollera smärtan och göra den overksam visar att smärtan kan bli bara något abstrakt, icke-reellt, som Simone Weil påpekar.

65. Det latinska etymologiska ursprunget till ordet *patient* är betydelsefullt: *patient* kommer av *patior* som är den som står ut med och utsätts för något. I denna mening är den sjuke *patient* därför att han uthärdar sjukdomen och tolererar den tillsammans med hela det lidande som ingår i sjukdomen och vården. Det latinska verbet har en specifik referens till smärtan som saknas i det grekiska verbet *pascho* från vilken det härrör och betyder *känna en känsla* (som kan vara både negativ eller positiv).

sin egen förmåga att möta smärtan och ta hand om sig själv.<sup>66</sup> Till och med är den fysiska smärtan eller de fysiska tecknen, känslorna och upplevelsen av smärtan extremt individuella och subjektiva på ett vis som gör det nästan omöjligt att för den smärta som går genom kroppen fastslå en gemensam struktur, en universell form som reflexionen skulle kunna gripa. Detta utgör alltså det största hindret för det filosofiska begreppsliga arbete som grundar sig på abstraktionsakten.

Denna extrema enskildhet i den smärtsamma personliga upplevelsen gör därmed smärtan otillgänglig för andra; lidandet kan inte bedömas utanför en subjektiv ståndpunkt lika litet som man kan bedöma beteendet hos smärtans subjekt och dess relation till dess kropp för att uppskatta smärtan själv. Som sagt är det beteende inför smärtan som jag väljer att följa inget tecken för smärtan i sig själv. På detta sätt kan man väl säga att smärtans mått är dess omåttlighet, d.v.s. det faktum att smärtan inte kan mätas och uppskattas angående dess intensitet och realitet. Därför är smärtan dessutom potentiellt oändlig, i denna mening egentligen omåttlig, omätlig och gränslös, vilket gör att inget begrepp faktiskt kan omfatta den. Men om det saknas en allmän form för smärtan, snarare en generell beskaffenhet för smärtan gällande alla människor, återkommer den aporetiska situationen att hitta en väg för en objektiv och begreppslig beskrivning av fenomenet smärta.

Som sagt försöker filosofin alltid gripa det allmänna elementet i ett fenomen som rör varje människa, så att den kan sägas "känna till" sitt objekt, "ha vetskap" om det. Filosofin prövar alltså att finna vägen till begreppet, men för att göra detta behöver den gripa den universella formen av fenomenet som ges som det så kallade *eidōs*. Det här lär oss fenomenologin i dess klassiska formulering hos Husserl. Men på grund av denna starka enskildhet, som ges i upplevelsen av smärtan, tillåter

---

66. Distinktionen mellan den rent fysiska smärtan och den själsliga smärtan öppnar för den klassiska frågan om relationen mellan kroppen och tänkandet. Den kroppsliga smärtan kan neutraliseras genom att kroppen bedövas. Visst kan man på samma sätt inverka på själssmärta genom att påverka tänkandets materiella substrat och ändra självständigt och stämningar genom att modifiera den kemikaliska balansen. Den här möjligheten bekräftar oskiljaktigheten av *le malheur* från kroppen, men understryker samtidigt skillnaden mellan å ena sidan det rent fysiska och å andra sidan den organiska enhet av kropp och tänkande som människan är.

lidandets fysiska belägenhet inte den abstraktionsakt som reflexionen utövar för att individuera begreppet. Perspektivet av en tillgänglighet till smärtan genom en fenomenologisk beskrivning av den "smärtande kroppen" uppställer därmed svårigheten av en *epoché* av kroppen för den rena beskrivningen av smärtan i syfte att uppnå ett begreppsliggörande. Det är nu lämpligt att uppehålla sig vid detta problem.

## *2. Den fenomenologiska hermeneutiken och begreppet smärta*

Genom att förutsätta att smärtan bara ges genom kroppen, avslöjar den tydliga individualiteten hos varje kropp, som ingår i smärtans erfarenhet, den filosofiska bristen att ha tillgång till begreppet smärta i dess allmänhet. Denna individualitet beror förstås på alla personliga tillstånd hos varje enskild människa i hennes kropp. Den filosofiska uppgiften att nå den begreppsliga allmänheten skulle utföras om det individuella och konkreta element som kroppen är skulle sättas inom parentes, men just denna *epoché* av kroppen är extremt svår att utföra. En *epoché* av kroppen i dess abstrakta karaktär vore nämligen möjlig bara om kroppen kunde betraktas som en *accidens* i det levande. Likväl skulle inte bara en hård dualism mellan kropp och själ infinna sig, utan också en evident motsägelse genom en sådan betraktelse: å ena sida erkänns nämligen att smärtan går så djupt genom den fysiska konstitutionen att ett rent själsligt lidande bara är fiktivt; å andra sida hävdas nödvändigheten att bortse från kroppen för att begripa smärtan i sig själv.

Att föredra beskrivningen av den fysiskt synliga eller förnimbara smärtan förnekar därför möjligheten att se smärtans upplevelse som en rymd där kroppen inte kan skiljas från själen, d.v.s. där människan drabbas radikalt i sin helhet. Att hålla balansen mellan det fysiska och det andliga för ett begrepp om människan som organisk helhet av kropp och själ, vilken hon är i erfarenheten av smärta, kan alltså inte betyda vare sig att bortse från kroppen eller att reducera det spirituella till det fysiska. Detta visar också att en *epoché* av kroppen inte kan utföras om den mänskliga helhet, som ingår i smärtans upplevelse, ska garanteras.

Den fenomenologiska vägen visar sig ytterst intressant angående detta problem. I försöket att behålla jämvikten mellan tänkandets

dimension och det kroppsliga elementet är framför allt perspektiven i den senaste fenomenologin, då särskilt hos Paul Ricœur, mycket uppslagsrikt för det spår som här diskuteras. Ricœur visar väldigt klart i sin fenomenologiska antropologi omöjligheten av en disjunktion av det själsliga från kroppen med sitt begrepp ”*cogito intégral*”, det integrala cogitot. Detta begrepp kan ses som Ricœurs svar på dominansen av det rena transcendentala *ego cogito* hos Husserl.

Även om den öppnar sig mot reflektionen kring *Leib*, förblir Husserls åsikt förbunden med överlägsenheten i det noetiska för jagets bestämning. Temana *Einfühlung* (inkännande) som erfarenhet av den främmande och *analogische Apperzeption* (analogisk apperception) i Husserls femte cartesianska meditation leder till intersubjektivitetens horisont, men de hänvisar fortfarande i grund och botten till jagets noetiska makt. Jag erkänner den andre som *alter ego* i dennes kroppslighet eftersom jag erkänner i den andres *Leib* det samma *ego cogito* som jag är.<sup>67</sup> Trots att kroppen från den husserlska ståndpunkten bevisar den andres existens, är det bara dennes noetiska aktivitet som låter mig erkänna och betrakta honom som *alter ego*. Parandets operation, genom vilken mitt jag blir medvetet om den andre, är således tecken för den egologiska reduktionen hos min intentionalitet och pekar tydligt på skillnaden mellan varje egen levande kropp. Om erkännandet av annanhet sker på grund av det omedelbara konstaterandet av existensen (eller givenheten) i omvärlden genom kroppen, betyder det nämligen att den andre är objekt för min intentionala apperceptionsakt. Genom denna akt utför jag parandets operation för att bestämma den andre som ett annat *cogito* som är likt mig. Den kritiska punkten

---

67. ”[A]lter innebär *alter ego*, och det ego som här är implicit är jag själv såsom konstituerad inom min primordiala egenhet, som en singular psykofysisk enhet (som primordial människa), som ett ”personalt” jag som omedelbart lever i min egen lekamen, men också verkar i den primordiala omvärlden: subjektet för ett konkret intentionalt liv, en psykisk sfär som är relaterad till sig själv och till världen” (E. Husserl, *Cartesianska meditationer*, Daidalos, Göteborg 1992, s.116). Problemet är också att erkännandet av den andre är möjlig i Husserls perspektiv bara genom den transcendentala reduktionen. Bara om den andre blir objekt för min intentionalitet kan jag utföra den apperceptiva akten att erkänna honom. Apperceptionen av den andre är därför i alla fall en typ av reduktion som berövar den andre dennes självständighet från mitt transcendentala jag.



är likväl att kroppen visar en differens mellan individer som försvinner i den noetiska identiteten. Den här noetiska identiteten eller likheten i strukturen *cogito–cogitatio–cogitatum* som finns mellan individerna gör alltså skillnaden som kroppen innebär nästan overksam vad beträffar väsendets definition, trots att kroppen i alla fall kvarstår såsom residuet som är omöjligt att sätta inom parentes – för en komplett intentional reduktion –, eftersom *Leib* är det enda i den primordiala sfären som med visshet för med sig den andres givenhet.

Ricœurs perspektiv innebär en betydelsefull förskjutning av synvinkeln inom projektet för en analys av människan som *cogito intégral* genom en ”eidétique phénoménologique du corps propre” ”fenomenologisk eidetik av den levande kroppen”.<sup>68</sup> Detta begrepp framlägger en bestämning av människan som inte bara ren *cogito* eller som ett dualistiskt väsen i vilket tänkandet har en ledande ställning över den materiella kroppens liv. *Cogito intégral* är människan i vilken tänkandets erfarenhet, som är en ”expérience intégrale du cogito” (fullständig erfarenhet av *cogito*), omfattar sin egen kropp ”vid gränserna hos den mest oklara känslfullheten”.<sup>69</sup> Med denna uppfattning av människan vänder Ricœur sig inte bara mot Descartes och varje form av dualism utan också mot Husserl och hans *epoché* av det levande, konkreta, kroppsliga egot för att gripa de universella eidetiska formerna av medvetandet (*das transzendente Ich*), trots det husserlska medgivandet av den levande kroppens (*Leib*) vikt i konstitutionen av

---

68. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* I, Aubier, Paris 1988<sup>2</sup>, s. 13. Ricœurs projekt är egentligen en förståelse av människan som ”sann förståelse av den egna kroppen” (”compréhension véritable du corps propre”). Bara på detta sätt är det nämligen möjligt, enligt Ricœur, att få en fullständig uppfattning av *cogito*. En ren intuition av *cogito* som inte innehåller den kroppsliga dimensionen brister, därför kroppen är för tänkandet själva ursprunget för viljan, villkoret för att kunna handla och känna och för önskan på grund av vilken det praktiska tänkandet bestäms: ”La reconquête du Cogito doit être totale; c’est au sein même du Cogito qu’il nous faut retrouver le corps et l’involontaire qu’il nourrit. L’expérience intégrale du Cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d’une façon générale, l’existence comme corps. [...] [L]’intuition du Cogito est l’intuition même du corps joint au vouloir qui pâtit de lui et règne sur lui; elle est le sens du corps comme source de motifs, comme faisceau de pouvoirs et même comme nature nécessaire”(ibid.).

69. *Ibid.*, s.12.

egot.<sup>70</sup> Enligt Ricœur innebär det faktum att *cogito* alltid är *förkroppsligat* inte att kroppen är något oförutsett, som om tänkandet skulle vara utrustat med kroppen. Endast kroppen gör det istället möjligt att förstå den mänskliga ontologiska subjektiviteten. Endast genom kroppen tydliggörs nämligen den ontologiska enheten av tänkande och kropp som människan är, berörd av viljan och bestämd av *ändlighet (finitude)* och skyldigvaro (*culpabilité*). Det är alltså kroppen som i individen öppnar den emotionella och känslomässiga sfären, konflikten mellan det volontära och det icke-volontära och dimensionen av *praxis* såsom möjligheten av det onda i existensen.

Förande bort från den empiriska psykologin som reducerar hela människan till hennes materia och gör henne den till ett rent objekt för empirisk betraktelse, förande bort från en dualistisk väg som hävdar den absoluta heterogenheten av själ och kropp – som i Descartes hos vilken *res cogitans* är objekt för den filosofiska reflexionen och *res extensa* är objekt för geometrin – hävdar Ricœur den mänskliga odelbara enheten som är inget annat än ”mystère central de l’existence incarnée” ”den inkarnerade existensens centrala mysterium”.<sup>71</sup> Reflexionen över denna ontologiska enhet mellan kropp och tänkande, som människan är, är en ”försonade ontologi” (”ontologie réconciliée”), även om denna ontologi inte kan fylla bristen på förståelse angående mysteriet av den förkroppsligade existensen eller av min inkarnation som mysteriet (”mon incarnation comme mystère”).<sup>72</sup> På något

---

70. Husserls perspektiv är en ”atmosphère d’intelligibilité sans mystère” (*ibid.*, s. 17).

71. *Ibid.*, s. 22.

72. *Ibid.*, s. 18. Mitt liv som förkroppsligat tänkande är hemlighetsfullt just därför att det inte reduceras till den biologiska materiens enkla existens. Intressant är den starka likhet som Ricœur finner mellan den transcendentala reduktionen av egot som grundar sig självt i självmedvetandet och det naturliga anlag som flyr bort från närvaron (*évacuation de la présence*) som den transcendentala reduktionen för självhävdelsen som kroppslig existens. Om självmedvetandet begränsas av att sätta den levande kroppen inom parentes, skadar naturalismens reduktionism istället cogitot och orsakar således en kris för den personliga identitet som låt mig skilja mig själv – också som kropp – från de andra. Sättande sig själv som materiell existens, där cogitot förlorar självmedvetandets överhöghet, blir kroppen ett objekt bland andra empiriska objekt som finns i världen: ”Si je prète plus d’attention à cette présence première, ingénérable et incaractérisable de mon corps, du

sätt är det bara det konkreta liv jag lever, i vilket jag är min kropp och mitt tänkande, som kan lösa mysteriet: ”För att det mysterium som jag är ska kunna bli förstått och återfunnet krävs det att jag sammanfaller med det, att jag tar del i det snarare än betraktar det som ett objekt; detta deltagande befinner sig i en spänning med fenomenologins högsta objektivitet”<sup>73</sup>. Detta är ett viktigt påstående. Här finns inte bara bekräftelsen av filosofins oförmåga att tala om den mänskliga erfarenheten som livet är på grund av dess objektiverande och abstraherande reflexion, som redan noterats genom Pareyson. Här fångas snarare möjligheten att integrera den levande erfarenhetens subjektivitet med reflexionens objektivitet, vilket är målet för eidetiken av det integrala cogitot, som samtidigt öppnar en lösning till aporin om en känslans filosofi.

I Ricœurs fenomenologiska förslag skulle den skarpa oppositionen mellan ”kropp-subjekt” (*corps-sujet*) och ”kropp-objekt” (*corps-objet*) försvinna, eftersom hans väg skulle hjälpa filosofin i den begreppsliga uppgiften att genom abstraktionen nå det allmänna i fenomenet. Parallellt skulle Ricœurs position låta reflexionen syfta på den verkliga erfarenheten. Enligt Ricœur är detta det enda sättet att undvika risken att falla i cogitots självgrundande tendens. Operationen att lösa splittringen mellan tänkande och kropp genom bestämningen av det integrala cogitot lämnar förmodligen deras enhetsursprungens gåta obesvarad, men just denna akt förhindrar på samma gång reduktionen av självmedvetandet som tar allt inom sin horisont och i sin behärskning.<sup>74</sup> Genom denna väg försöker Ricœur utföra en analys av smärtan

---

même coup l’existence du monde qui prolonge celle de mon corps comme son horizon ne peut plus être suspendue sans une grave lésion du Cogito lui-même qui, en perdant l’existence du monde, perd celle de son corps et finalement son indice de première personne” (*ibid.*, s. 20).

73. *Ibid.*, s. 22. ”Pour être compris et retrouvé ce mystère que je suis exige que je coïncide avec lui, que j’y participe plus que je ne le regarde devant moi à distance d’objet; cette participation est en tension avec l’objectivité supérieure de la phénoménologie”.

74. ”L’extension du Cogito au corps propre exige en réalité plus qu’un changement de méthode: le moi, plus radicalement, doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d’auto-position, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même” (*ibid.*, s. 17).

tillsammans med hela den emotionella sfären med det som han kallar ”le pathétique de la misère”.<sup>75</sup>

Ricœur ser alltså klart och tydligt att filosofin hamnar i stora svårigheter inför varje känslomässig erfarenhet: ”[U]ne philosophie émouvante a ses périls”.<sup>76</sup> Faran är nämligen att filosofin tappar sin begreppsliga stränghet och till slut beblandas med myten eller blir en ”rhétorique de la misère”, ”misärens retorik”. Frågan hur filosofin bör behandla smärtans erfarenhet är på något sätt ett problem som angår det filosofiska frågandets själva väsen. En filosofi som är rationell enligt sina principer är tvärtom bristande i förståelsen av lidandet därför att den saknar fullheten av känslor. Men, som just sagts, är det denna aspekt, denna karaktär som utgör den filosofiska reflexionens makt i försöket att begripa verkligheten bara genom abstraktionen av det ”omätliga” och ”kaotiska” fältet av känslor, av *pathos*.<sup>77</sup> Problemet hur filosofin kan utreda den känslomässiga sfären beträffar därför den filosofiska reflexionens natur.

Denna metodologiska fråga förklarar också Ricœurs korrektion av Husserls deskriptiva fenomenologi och dess begränsning som ligger i att inte kunna gripa det konkreta livet, det ”emotionella” och det rika känslsubstratet på grund av dess abstraherande betraktelse. På detta sätt riskerar en filosofi om smärtan, som varje filosofi om känslan, att bli innehållslös i jämförelse med poesin, som för övrigt enligt Ricœur är den mest lämpliga formen att tala om smärtan med dess förmåga att genom ordets magi göra lidandet rent.<sup>78</sup>

75. Jfr P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* II, Aubier, Paris 1988, s. 26 ff.

76. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* I, cit., s. 422.

77. ”Ce qui manque à une telle réflexion c’est la dimension du sentiment. [...] [E]st-il possible de récupérer ce pathétique lui-même pour la philosophie? Il a fallu d’abord lui tourner le dos, l’exorciser, le réduire: ce fut l’œuvre de la réflexion transcendante de rompre le pathétique, en prenant pour référence réflexive la chose et la personne. La vertu du formalisme a été de transformer en problème philosophique ce qui n’était d’abord qu’émotion immense et confuse. Mais ce qui a été gagné en rigueur a été perdu en richesse, en profondeur. Est-il possible de reconquérir cette plénitude à partir de cette rigueur? De comprendre le sentiment à partir de ce qui l’a réduit et exclu?” (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* II, cit., s. 97).

78. ”Seule la poésie – l’élégie – peut par la magie du verbe purifier le *lamento* du corps et guider la réflexion sur la *contingence* du vivant” (P. Ricœur, *Philosophie de la*

Syftande på den av honom reviderade fenomenologin i strävan efter en förmedling mellan individualiteten, som varje person är som förkroppsligat tänkande-subjekt, och allmänheten hos människan som kropp-objekt med hennes universella transcendentala noetiska strukturer, bereder Ricœur likväl en beskrivning av de tillstånd som brukar kallas emotionella, vilkas oklarhet (särskilt på en intellektuellt fattande nivå) han hittar ursprunget till i kroppen som väcker och känner sådana tillstånd. Som Weil understryker också Ricœur tomheten och överkligheten hos varje känsla som bara inbillas eller förställs genom abstraktionen.<sup>79</sup>

Ställd inför det generella problemet hur filosofin kan behandla den mänskliga emotionella sfären, kommer då Ricœurs insats: användandet av förmedlingen av det integrala cogitot – som förmedlingen mellan kroppens omedelbarhet och tänkandets medelbarhet – för att uppfatta det begreppsliga i den konkreta livserfarenheten genom också de bidrag som den symboliska sfären kan ge och som ofta blir nedgjord av filosofin till förmån för den rationella klarheten: ”Den rena reflexionen appellerar till varken någon myt eller någon symbol, i denna bemärkelse är den en direkt övning av rationaliteten; men en förståelse av smärtans onda är förseglad för den, reflektionen är ren men lämnar den vardagliga verkligheten utanför sig i den mån människans vardaglighet lider under ’passionernas slaveri’”.<sup>80</sup> Trots erkännandet av den filosofiska plikten att vara förnuftsenslig, öppnar Ricœur sin reflexion också för ett fält som egentligen inte betraktas som filosofiskt. Det är ett fält där språket möter det symboliska för att utföra filosofins upp-

---

*volonté* I, cit., s. 422). Här följer Ricœur en väldigt rik tradition som börjar redan hos de gamla grekerna och som hävdar poesins katharsiska makt, där ett välkänt exempel utgörs av den aristoteliska *katharsis ton pathematon* genom tragedin, om vilken Aristoteles talar i *Poetiken* (jfr t.ex. tragedins definition i 1449b24 ff.).

79. För exakthet talar Ricœur om känslan av önskan, till vilken förbinds känslan av smärtan som sinne eller förnimmelse av saknandet som ingår i tillståndet att önska: ”[U]n désir nourri par la seule imagination est artificiel, frelaté, sophistiqué” (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* I, cit., s. 105).

80. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* II, cit., s. 479. ”La réflexion pure ne fait appel à aucun mythe, à aucun symbole; en ce sens elle est un exercice direct de la rationalité; mais pour elle la compréhension du mal est scellé; la réflexion est pure, mais elle laisse hors de soi la réalité quotidienne, pour autant que le quotidien de l’homme c’est «l’esclavage des passions»”

gift av en förståelse av allt,<sup>81</sup> inklusive det skuggans område, som är min inkarnerade existens, och i vars gåta jag deltar med en annan uppmärksamhetsakt än den intellektuella, bortom gränsen mellan den reflexiva objektiviteten och existensen i det voluntära och i det icke-voluntära.<sup>82</sup> I mötet mellan den reflexiva sfären och den symboliska anser Ricœur att den teoriska motsättningen mellan dessa områden kan lösas, och dessutom att den filosofiska reflexionen kan finna vägen att komma bort från den börjans svårighet, som alltid blockerar och fångar filosofin med sitt krav på en radikalt omedelbar begynnelse: ”*Le symbole donne à penser*”. ”*Symbolen ger att betänka*”.

Symbolen ger, och detta på ett dubbelt vis: symbolen ger till tänkandet förståelsemöjligheten och symbolen ger något att tänka på. Med andra ord ger symbolen möjligheten av en begynnelse i förståelseprocessen gällande den förkroppsligade existensen och därför det känslomässiga livet. Här blir fenomenologin således hermeneutik och förståelsen av mening visar sig vara skiljelinjen mellan myt och filosofi inför smärtans upplevelse.

### 3. *Filosofisk logos, mytologisk logos och religiös logos: den filosofiska hermeneutiken inför smärtas symboliska sfär*

Ricœurs fenomenologisk-hermeneutiska förslag öppnar för filosofin möjligheten av en analys av människans emotionella och känslomässiga verklighet. Ett sådant förslag – särskilt med hänvisning till delen om relationen mellan tänkandet och symbolen i slutet av den andra boken av *Philosophie de la volonté* – blir i det närvarande sam-

---

81. ”[L]a philosophie doit tout comprendre, même la religion” (*ibid.*), men en filosofi som ren reflexion som inte använder symbol och myt (”La réflexion pure ne fait appel à aucun mythe, à aucun symbole”, *ibid.*) lämnar den vardagliga existensen bakom sig (”la réflexion est pure, mais elle laisse hors de soi la réalité quotidienne”, *ibid.*) och har därför redan misslyckats i sitt ändamål. Ricœur säger alltså att filosofi som blott ren reflexion är ”scellée” (*ibid.*), just därför att den på detta sätt förlorar möjligheten att inbegripa den hela verkligheten i förståelsen.

82. ”Or le lien qui joint véritablement le vouloir à son corps requiert une autre sorte d’attention que l’attention intellectuelle à des structures. Elle exige que je participe activement à *mon incarnation comme mystère*. Je dois passer de l’objectivité à l’existence” (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* I, cit., s.17–18).

manhanget mycket givande. Fortfarande står vi kvar inför aporin gällande om huruvida filosofin kan handla om smärta och på vilket sätt. Vi har konstaterat att denna centrala fråga inställer sig så fort man försöker sätta ord på smärtans erfarenhet. Ricœurs metod genom det integrala cogitot ger en intressant lösning på vårt problem och konkretiserar möjligheten av en smärtans filosofi.

När ordets styvhet hindrar beskrivningen av ett skeende, låter Ricœur oss se hur språket ger chansen att i alla fall tillgängliggöra det som verkar ousägligt genom användningen av metaforer och allegorier, nämligen genom hjälpen från den symboliska sfären. På detta vis garanterar språket sin makt och universalitet, och i sin förmåga att producera symboler är det vid liv och inriktat på den levande erfarenheten, som en källa för tänkandet självt. Symbolen är en gåva för tänkandet enligt Ricœur,<sup>83</sup> men just denna lösning orsakar ett nytt problem som framhårdar i frågan om den karaktär som är utmärkande för filosofin. Att språket på den symboliska vägen finner möjligheten att utsäga smärtan betyder nämligen inte nödvändigtvis att en filosofi om smärtan kan utföras som filosofisk reflexion och inte till exempel bara som poetiskt samtal. Utgående från det strikt språkliga fältet är symbolen inte ett instrument som tillhör endast filosofin, utan tvärtom är den en så allmän meddelsam mekanism att den rör såväl konstens sfär som den religiösa och den mytologiska. Vändande sig till den symboliska vägen, verkar det snarare som om att den klassiska filosofin skulle dra sig tillbaka och avstå från den vetenskapliga strängheten, som från den gamla grekiska tiden och särskilt med Aristoteles sätter den över varje annan form av kunskap. Likväl använder också Aristoteles meta-

---

83. "«Le symbole donne à penser.» Cette sentence qui m'enchanté dit deux choses: le symbole donne; mais ce qu'il donne, c'est à penser, de quoi penser. Le symbole donne: une philosophie instruite par les mythes survient à un certain moment de la réflexion, et, par-delà la réflexion philosophique, elle veut répondre à une certaine situation de la culture moderne. [...] Mais ce que le symbole donne, c'est à penser. A partir de la donation, la position. L'aphorisme suggère à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension du penser. C'est cette articulation de la pensée donnée à elle-même au royaume des symboles et de la pensée posante et pensante qui constitue le point critique de toute notre entreprise." (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* II, cit., ss. 480-481).

foriska betydelser för att nå en fullt begreppslig förståelse.<sup>84</sup> Frågan är således hur filosofin som reflexiv kunskap kan använda det symboliska utan att förlora sin typiska natur.

Den symboliska vägen är alltså en nyckel som öppnar den emotionella sfären för spekulationen, men den behöver samtidigt en hermeneutik så att symbolen ses i sin verkliga mening och inte skymmer den begreppsliga sanningen med sin tvetydighet: en symbol måste alltid tolkas.<sup>85</sup> Konstitutivt för symbolen är nämligen att den syftar på något: problemet är dock att förstå inte bara vad symbolen står för, utan också vilken relation som finns mellan symbolen och det symboliserade. Med andra ord: när filosofin använder symboler, gör den det inte enligt ett slags instinktiv idéassociation, utan på grund av ett sammanhang som bildas eller hittas mellan symbolen och dess hänvisningsobjekt. Därifrån kommer den tolkande nödvändigheten som egentligen borde ges i varje applikation av det symboliska, i varje symboliskt språk eller förordning. Men ännu mer har den filosofiska reflexionen plikten att svara för sin egen symboliserande akt inför sig själv för att nå en tillräcklig begreppsförståelse. Därför behöver fenomenologin bli hermeneutisk.

Som redan iakttagits, som blott deskriptiv fenomenologi skulle den misslyckas inför smärtans erfarenhet (såsom också inför vilken som helst känslomässig erfarenhet) med risken att annullera känslans kroppslighet eller att förlora dess begreppslighet. Om den hermeneutiska fenomenologin tillgriper det symboliska för att överskrida sina gränser inför den känslomässiga realiteten, bör den samtidigt för sin egen del erövra också en klar distans från religionen och myten. Det är insatsen som står i spel för en filosofi om smärtan. Åter ger Ricœur oss rika motiv på vilka vi kan bygga vår reflexion.

---

84. Det är redan Platons filosofi som ofta tillgriper den mytologiska berättelsen som tillträdesväg till sanningen, utan att syfta på de försokratiker som använder sig av den poetiska formen som filosofiskt sätt att uttrycka sig. Aristoteles är likväl ett emblemiskt fall därför att han för första gången definierar filosofin som *episteme* genom en tydlig epistemologisk teori enligt vilken vetenskap bestäms som *scire per causas*. Just hos honom är det vanligt att finna användningen av metaforiska betydelser som till exempel i explikationen av *physis*, ett av de viktigaste begreppen hos honom (jfr *Met. Δ*, 1015a11 ff.).

85. "[I] n'existe nulle part de langage symbolique sans herméneutique" (P. Ricœur, *Philosophie de la volonté* II, cit., s. 481).



Målet för en filosofi om smärtan är att redovisa den subjektivitet som står i centrum för smärtans erfarenhet och som bestämmer människan i hennes förkroppsligade *cogito* genom att möta uppgiften att sammanhålla det symboliska språkets frihet och den rena rationalitetens stränghet.<sup>86</sup> Utförande det hermeneutiska arbetet, blir den filosofiska spekulatjonen kritisk enligt den gamla grekiska ursprungliga meningen: *krino* betyder framför allt *skilja*, *urskilja*, *särskilja*. Filosofin är kritisk i sin hermeneutik av det symboliska därför att den skiljer det som angår det begreppsliga från det som inte rör den spekulativa ansträngningen att nå sanningen och på detta sätt befrias den från myten (*démythologisation*) och bevarar verklighetens objektivitet: "[C]ette *démythologisation* est l'acquis irréversible de la vérité, de l'honnêteté intellectuelle, de l'objectivité".<sup>87</sup> "[D]enna avmytologisering är ett oåterkalleligt resultat av sanningen, av den intellektuella ärligheten, av objektiviteten."

Problemet är nu inte att myten eller religionen är en negation av verkligheten. Tvärtom är båda på sina sätt svar på det mänskliga behovet att förstå realiteten och båda ger därför en världsåskådning som rättfärdigar skeenden eller saktillstånd som ser irrationella ut för människorna eller vars orsak inte hittas inom den empiriska världen. Också filosofin tvingas att böja sig inför det irrationella hos verkligheten och försöker finna en mening, men i denna ansträngning återfinns den mänskliga viljan att inte förbli förbunden med sina egna gränser, utan att ägna sig åt att överskrida dem. Det som i en religiös eller mytisk åskådning är ett oändligt väsens obetvingliga makt, accepteras inte passivt av den filosofiska rationaliteten. Det är här nyttigt att göra några anmärkningar.

Vad beträffar smärtans erfarenhet, ger både religionen och myten sina förklaringar. Som redan antytt, förbinder lidandet sig i det religiösa fältet med människans bristfälliga och ändliga tillstånd, som sätter henne i motsättning till den skapande principens ändlösa perfektion. Smärtans närvaro i människan är tecken (nämligen symbol) på

---

86. "Telle est l'aporie: comment la pensée peut-elle être à la fois liée et libre? Comment tiennent ensemble l'immédiateté du symbole et la médiation de la pensée?" (*ibid.*).

87. *Ibid.*, s. 482.

en bristfällig konstitution, som ofta betraktas som markering av den mänskliga skulden. Som Pareyson säger, ger därför problemet med det onda redan en öppning till det religiösa området, men vi kunde nu säga ännu mer till den etiska sfären. Om smärta nämligen är ett tecken på skuld, finns det redan en föreställning om en moralisk ordning i vilken människan är ett ansvarigt subjekt. Utan att gå genom frågorna om Gud, hans skapelseakt och hans godhet, betraktas i den kristna perspektiven den ursprungliga skulden, som märker människan och som skapar hennes fysiska och andliga lidande, som en följd av en mänsklig frivillig gärning.

I mytens syn är smärtan ofta ett tecken på människan dödlighet i jämförelse med det gudomliga sättet av vara, och kroppen som lider ses som ett fångelse för själen. Det är kroppen som påverkar den själsliga saligheten och bestämmer det onda i människans liv.<sup>88</sup> Men sådana svar på lidandets problem är otillräckliga för den filosofiska rationaliteten, inte eftersom filosofin fordrar att lösa lidandet och det onda – ofta bekräftas människans maktlöshet inför det smärtsamma öde som är ingrott i hennes liv också inom filosofiska konceptionen om mänsklig existens. Snarare önskar filosofin förklara orsaken till ett sådant tillstånd, givande rationaliteten som ett botmedel mot lidandet. Visst finns det också olika former av religiösa filosofier, men i sig själv söker alltid filosofin ett begreppsligt närmande till smärtans erfarenhet så att det irrationella i denna erfarenhet blir ingripet och övervunnet i ett rationellt system. På något sätt försöker filosofin alltså konvertera smärtan som tecken på ett tillstånd av brist i ett positivt element. Ur detta framkommer den mänskliga förmågan att fånga smärtan och vinna över den.

Inför lidandet kan man säga att människan i tragedin är häpen, nästan resignerad, som Festugière märker i sin essä *Réflexion sur le problème du mal chez Eschyle et Platon*: ”Vi har instinktivt känslan av att om alla människor förväntar sig en del av lidandet förväntar de sig även en del av lyckan. Ett alldeles för stort lidande, alltför konstant och fullständigt, förvånar oss och innebär en skandal: detta ligger inte

---

88. I sin utmärka bok *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale* (Feltrinelli, Milano 2002) ger Salvatore Natali en rik analys av smärtans erfarenhet enligt den religiösa och den tragiska åskådningen.

längre i tingens ordning. Det måste finnas ett dolt skäl till det. Detta mysterium är den grekiska tragedins själva väsen”<sup>89</sup>.

Enligt den tragiska och mytiska logiken är det ödet (*moira*), som på olika sätt tillhör varje människa och som är en blandning av smärta och lycka, en gåta, vilken bör lämnas som sådan; det mänskliga ödet är förbundet med den gudomliga viljan mot vilken människan inte kan opponera sig på något vis. Därför är den oklara orsaken eller grunden till lidandet lämnat som sådan, inte öppnad av rationalitetens ljus. Festugière skriver att allt detta har att göra med ett konstaterande av den sida hos människan som gör att det i livet ligger en negativ makt som bestämmer existensens lidande, men att denna betraktelse är mycket mer typisk för de pessimistiska poeterna under VII och VI f.Kr. (som Alkaios, Mimnermos, Solon eller Theognis) än för de största tragikerna under den klassiska åldern. Sättet att man hänför sig till det onda och lidandet beror för Festugière på det vis man förstår gudomligheten. De klassiska tragikerna har en mer rationell världsåskådning, enligt vilken människan betraktas som mer ansvarig för sina handlingar och sin egen historia.<sup>90</sup>

På samma sätt påverkar den mänskliga betraktelsen om Gud också i den religiösa sfären betydelsen av lidandet. Smärtans erfarenhet skilljer sig till exempel ganska tydligt åt mellan Gamla och Nya testamentet, därför att den hebreiska Guden är sedd nästan som en hård lagstiftare som straffar den gudlösa, medan den kristna Guden är helt delaktig i den mänskliga smärtsamma naturen genom Kristus. Också den religiösa och den mytiska logos betraktar båda lidandet som ett

---

89. A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Vrin, Paris 1971, s. 10. ”Nous avons instinctivement le sentiment que si tout être humain doit s’attendre à une part de souffrances, il a doit aussi à une part de bonheur. Un malheur trop grand, trop constant, trop complet, nous étonne et nous scandalise: ce n’est plus dans l’ordre des choses; il doit y avoir à cela une raison cachée. Ce mystère est l’essence même de la tragédie grecque”.

90. Två figurer är emblematiska: Antigone med sitt beslut att begrava sin bror Polineikes, trots förbudet enligt de civila lagar som Kreon påtvingar, där hon följer en etisk lag som för henne är ännu starkare; Oidipus med sin protest mot sin skuld, när han i *Oidipus i Kolonos* proklamerar att han är oskyldig därför att han inte visste att Laios var hans far och Iokaste hans mor (”*Men jag kan ej bli dömd som brottsling vare sig för detta gifte eller för det fadermord*”, jfr Sofokles, *Oidipus i Kolonos*, i *De grekiska tragedierna*, Vertigo Förlag, Stockholm 2005, s. 216).

faktum som den mänskliga naturen bär med sig och som därför bara kan accepteras. I sin nöd att förklara smärtan försöker den filosofiska logos istället att övervinna den, att bringa den till den begreppsliga överhögheten, där varje erfarenhet på något sätt blir renad och förlorar alla konkreta attribut som gör den i livet outhärdlig för det förkroppsligade tänkandet. Från denna synpunkt är Weils och Ricœurs påstående mycket övertygande, d.v.s. att en blott föreställd smärta är något fiktivt, men det är också så att tänkandet som renar det konkreta elementet i erfarenheten är rik av den erfarenhet av vilken den frambringas. Dessutom låter både Weil och Ricœur oss förstå att bara den reflexiva spekulativen ger till erfarenheten den begreppsliga fullhet som gör den fattbar för människan, också i det fall när begreppet får näring av det symboliskas makt för att nå större klarhet i sin förståelse.

Det är nu nödvändigt att dra några slutsatser beträffande vår fortsatta väg.

#### 4. *Intermezzo*

Vi har sett att problemet för en filosofin om smärtan såsom för övrigt för varje filosofi om känslan ligger i att hålla samman det begreppsliga behovet av abstraktion med kravet att inte förlora kroppsligheten som substrat i vilket smärtans erfarenhet hos människan äger rum. Ricœurs fenomenologiska hermeneutik visar hur detta slags kompromiss blir genomförbart, när filosofin finner möjligheten att ta hjälp från den symboliska sfären, vilken därför bör förklaras och tolkas. Det återstår dock en mer specifik fråga som gäller vilken smärtans erfarenhet som står på spel i den filosofiska reflexionen.

Vi har konstaterat att det typiska i den emotionella sfären är dess mångfaldighet, dess olika former för skilda människor enligt deras olika ursprung. På detta sätt är smärtans aspekt därför alltid föränderlig från människa till människa och dess innehåll är något privat som inte nödvändigtvis blir synligt för andra. Det finns alltså en enorm variation i smärtans grader och uppenbarelser, vilka är förbundna med de individuella skillnader hos subjekten och med lidandets olika ursprung, när det exempelvis handlar om en bara fysisk sjukdom eller om ett själsligt villkor som en djup besvikelse. Därmed finns det hos

smärtan såsom hos varje känsla en stor växling i intensitet, i kvalitet och kvantitet och i sättet att visa sig genom olika aspekter. Den här mångfalden är ett hinder inte bara för en strikt fenomenologisk beskrivning som fokuserar sig på den transcendentala subjektiviteten, utan också för den spekulativa reflexionen i allmänhet. Det centrala problemet är således att nå smärtans eidetiska form som tillåter filosofin att utföra sitt begreppsliga arbete.

Vi har redan sett att smärtans fenomen nämligen blir spekulatio-  
nens tema bara om det generella elementet hittas så att filosofin där-  
med kan komma ut ur återvändsgränderna som uppstår inför tystnaden  
om det som är så extremt subjektivt och innerligt som smärtans erfa-  
renhet har visat sig vara. Den filosofiska uppgiften består i att finna  
det universella mönster som upprepar sig i alla individer i deras olika  
smärtsamma upplevelser.<sup>91</sup> Här öppnar sig två vägar: antingen gäller  
smärtan som fenomen som en sjukdom med iakttagbara symtom vilka  
ger sig tillkänna genom kroppen i allmän form eller så finns det i smär-  
tans upplevelse något annat tecken som kan betraktas universellt.

Den första vägen kan gälla bara om man reducerar smärtan till ett  
fysiskt tillstånd, så att varje form av själslig smärta kan ge sig tillkänna  
bara genom kroppen. Men vi har redan sett att en kropp i sig själv inte  
är ett objektivt instrument för att mäta och för att uppfatta smärtan,  
varken ur det subjektiva och inre perspektivet hos den som känner  
smärtan eller ur den yttre synvinkeln hos den som begreppsligt skulle  
vilja fatta smärtan hos andra människor.

Den andra vägen tar också kroppen som en plats där fenomenet  
smärta äger rum, men det enda sättet att komma in i förståelsen av  
detta fenomen är att kroppen tvärtom sätts inom parentes för att kun-  
na nå en mer universell nivå. Också här har vi med Ricoeur konstaterat  
att reflexionen brister därför att den annullerar ett element som i alla  
fall är väsentligt i den känslomässig erfarenhet som smärtan är.

---

91. Fenomenologins forskningsarbete karakteriseras av sitt försök att gripa feno-  
menet enligt dess *eidós*, den universella form som sedan konkretiseras i de enstaka  
fallen av erfarenheter. Om det därför i smärtan saknas den allmänna eidetiska  
aspekten eftersom smärtan är en helt individuell och subjektiv upplevelse, har  
reflexionen inte någon möjlighet att få en universell begreppslik erfarenhet av  
smärta, d.v.s. att få en "objektiv" kunskap och inte bara en subjektiv mening om  
den.

Kanske finns det likväl en väg till, en tredje möjlighet som kunde försöka fatta en sida, en aspekt som i sig själv är universell och därför inte blir så extremt påverkad av det kroppsliga subjektiva elementet. Snarare skulle jag säga att det inte handlar om en tredje väg för den filosofiska reflexionen, utan mer om en särskild erfarenhet där kroppen på något sätt neutraliseras av denna erfarenhet själv. Det är sanningens erfarenhet. I en sådan erfarenhet är kroppen nämligen oväsentlig bara i meningen att det handlar om en själslig process i vilken kroppen är invecklad (cogito som förkroppsligat) utan att den substantiellt har makten att förvrida och vanställa denna process i sig själv. Sanningens erfarenhet blir ett exemplariskt fall där filosofin hittar eller förverkligar sitt typiska, sin förmåga att uppfatta och göra tillgängligt för andra ett faktum eller ett skeende eller ännu en erfarenhet utan att avstå från rationaliteten som karakteriserar den filosofiska logos i jämförelsen med den poetiska. Poesin visar sig nämligen vara en sorts språk som kan tala till alla, som universellt kan öppna den innerliga och personliga världen för andra. Men poesin själv är alltid individuella ord som flyr från den rationella väven med vilken filosofin däremot prövar att betrakta och ordna realiteten. Sanningens erfarenhet utgör ett fall när filosofin kan nå en universell form inom ett rationellt sätt att tänka. Med andra ord skulle detta säga att det i sanningens erfarenhet finns en korsning med smärtans erfarenhet där filosofin bringar denna erfarenhet till språket som en universell erfarenhet. Det är en kunskaps erfarenhet som visar sig vara en process av erövring av sanningen som innebär i sig en övergång genom ett moment eller ett tillstånd som tydligt kan betraktas som smärtsam. I denna korsning öppnar *smärtans sanning* sig som *sanningens smärta*.

### 5. *Filosofin inför sanningens smärta*

På sitt vis att vara en process, ett varande *in fieri* verkar sanningens erfarenhet kännetecknas av en paradoxal karaktär. Det som utgör paradoxen i den här processen är det faktum att sluttillståndet, när man erövrar sanningen eller snarare när sanningen blir tillgänglig för människan och hon kan förfoga över den, inte omedelbart och nödvändigt motsvarar ett tillstånd av förnöjelse. I allmänhet betraktar man i tänkandets historia erövringen av sanningen som ett vinnande

av kunskap. Sanningen syns vara resultatet av en heuristisk och kognitiv forskningsprocess, vars ytterpunkter definieras som ”okunskap” och ”kunskap”. På detta sätt bestäms sanningens uppsnappande som en övergång från brist och fattigdom på kunskap och medvetande (av något) till en rikedom där man tillägnar sig kunskaper. I denna process är således den okunnig som ännu inte har erövrat sanningen, som inte känner till den; kunnig och sanningskännande är däremot den som har lyckats gripa den. Om man därför förutsätter att sanningens mottagande skulle vara en möjlighet för ens berikande och frigörande från okunnigheten och tvivlen, borde sanningens erövring föreställa ett bättre tillstånd i jämförelsen med det av ovetskap.

Likväl, inte bara den intellektuella erfarenheten av sanningen utan också själva vårt dagliga och gemensamma sätt att uppleva en sådan erfarenhet provocerar fram en sorts djup och innerlig skiljaktighet i oss, något som innehåller en smärtsam upplösning, en viss förlust. Att sanningens erfarenhet är framför allt en upplevelse av det dagliga livet gör till exempel tydligt att kunskapen som sanningens gripande inte bara tillhör det teoretiska livet utan också det etiska livet (*praxis*) där uppförandets normer av människan definieras utifrån sanningens kunskap. Här förbinds sanningens begrepp med begreppet om det goda, eftersom sanningens kunskap blir en kännedom om vad det rättvisa och vad det orättvisa är eller av vad som är det moraliskt bästa att göra och vad som inte är det, så att människan följaktligen verkar kunna förfoga över sin frihet på ett medvetet sätt.

Det är helt enkelt det klassiska paradigmet genom vilket man brukar läsa kunskaperfarenheten av sanningen i den filosofiska traditionens historia. Emblematiskt blir detta paradigmet typiskt under upplysningens epok och visar sig nästan som en beskrivning av hur människan kan ta sanningens hemlighet i besittning; när hon erövrar sanningen, d.v.s. känner den, befriar hon sig från okunskapens förtryckande kedjor som är ett brist- och smärttillstånd.

Här handlar man inte om det specifika fallet där man nås av en dålig nyhet, eller får veta något obehagligt eller otrevligt. På ett mer obestämt sätt innebär sanningens erfarenhet här ett förblivande som orsakar eller som tvingar till en förvandling av ens eget själv, av ens egen identitet så att den här erfarenheten definierar gränsen mellan ett före och ett senare, mellan okunnighet och omedvetenhet om sig

själv och självmedvetande.<sup>92</sup> Det här är faktiskt en *topos* i tänkandets historia från den gamla grekiska filosofin med Platon eller den tragiska poesin, med Sofokles som exempel, till den samtida med hermeneutiken: sanningen upplevs som en spänning mellan frihet och tvång, mellan tillfredsställelse- och smärttillstånd, mellan makt och förlust.

Den hermeneutiska cirkeln, med vilken Gadamer har lärt oss att betrakta tolkning (mer i allmänhet kan vi säga varje kunskapsprocess), föreställer inte bara en cirkularitet som ständigt hänvisar till människan som aktör i denna process. I denna cirkularitet finns det inte bara en återkomst till början i slutet av processen, utan en klar distinktion mellan ett "före" och ett "senare". Det finns nämligen en distans mellan begynnelse- och slutpunkten i processen där början och slut blandar dem därför att subjektet kommer tillbaka till sig självt efter att det har nått "sanningen". Men början och slutet skiljer sig just beroende på en övergång genom smärtan.

Följande Heidegger understryker Gadamer att den hermeneutiska cirkeln har en "positiv mening på ett ontologiskt sätt".<sup>93</sup> Denna ontologiskt positiva mening består i förändringen som beträffar subjektet

---

92. Genom detta sätt att bestämma sanningens erfarenhet blir det här inte så viktig att ge en definition av sanningens begrepp genom att bestämma sanningens innehåll eller genom att definiera ett begrepp som "sanningens innehåll", som man till exempel gör inom den analytiska filosofin eller inom logikens område. Sanningens erfarenhet blir istället i detta perspektiv en existentiell upplevelse där ens existens, ens egen tillvaro står på spel, där *det rör sig om ens eget Själv*. I en sådan erfarenhet är sanning som ett upplåtenhetstillstånd, i vilket sakens sätt att vara visar sig, avtäcks, ger sig tillkänna. Med Heidegger, för vilken sanningen som avtäckande och upplåtenhet utgör ett *Leitmotiv* under hela hans tänkväg, kan vi i denna mening säga att sanningen är *Entdeckung* (avtäckande) och *Seinscharakter* (varakarakter) som *Offenbarkeit* (uppenbarhet) – bestämmelser som pekar å ena sidan på en förmåga hos *Dasein*, hos den mänskliga existensen att upptäcka och öppna sakerna i deras vara och å andra sidan på det att varandet visar sig i sitt vara (jfr om detta t.ex. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe* Bd. 21, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1976).

93. Jfr H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Bd. 1, J. C. Mohr, Tübingen 1990, s. 271 ("Heideggers hermeneutische Reflexion hat ihre Spitze nicht so sehr darin, nachzuweisen, daß hier ein Zirkel vorliegt, als vielmehr darin, daß dieser Zirkel einen ontologisch positiven Sinn hat"). För den hela beskrivningen om den hermeneutiska cirkeln jfr s. 270 ff. (§ a) *Der hermeneutische Zirkel und das Problem der Vorurteile*.



i dess förståelseakt. En tolkning, såsom egentligen varje förståelseprocess, förutsätter alltid ett projekt på grund av vilket en mening preliminärt ges. Det betyder att det finns vissa förväntningar hos subjektet som orienterar det och som för det i dess handling. Men ju djupare man kommer in i förståelsen, desto mer återser subjektet sitt preliminära projekt och därför sina så kallade ”fördomar”. I slutet av processen, när subjektet har nått en full förståelse av meningen, återkommer det till sig självt och som i en metamorfos tittar det på sig självt och upptäcker att det har blivit ”annorlunda”, därför att det har modifierat sitt eget själv under hela processen. Den nya formen av mening som under vägen visade sig för subjektet kräver att det sätter på spel sitt eget väsen med sina sätt att se och betrakta verkligheten genom sina bestämmelser. En ny förståelse tvingar således subjektet att ändra sig självt för att anpassa sig till den här nya formen, till den erövrade sanningen. Cirkularitet är därför denna återkomst av subjektet till sig självt, i vilken en ontologisk förändring av det egna varandet möts genom den vunna förståelsen. Men det som Gadamer inte syftar på i sin beskrivning av den hermeneutiska cirkeln är att den ontologiska förändringen har också en ”känslomässig” karaktär. Hur är denna återkomst för subjektet beskaffad? Hur ser eller känner subjektet sin ontologiska förändring? Och hur lever subjektet varje gång förståelseprocessen som ställer det inför dess gränser och som frågar subjektet att övervinna dem? De här frågorna hänvisar till en sorts emotionellt tillstånd som subjektet i den noetiska akten befinner sig i. Det är just denna känslomässiga situation som jag nu skulle vilja fokusera på för att visa att en erfarenhet av smärta inträffar i processen av erövringen av sanning (och av förståelse). Det betyder att sanningens erfarenhet inte bara är det ljusa och lyckliga tillstånd som upplysningstiden ville visa. Det finns snarare en spänning mellan lycka och olycka, mellan ljus och mörker, mellan glädje och smärta som kännetecknar sanningens erfarenhet. Denna spänning är det paradoxala tillstånd där sanningen visar sig som en smärterfarenhet i vilken kropp och själ binds tillsammans.

Med den berömda grottlignelsen ger Platon en god aning om vad händer med kunskapssubjektet i det som Gadamer definierar som den hermeneutiska cirkeln. Man kunde i grottlignelsen se en fenomenologisk beskrivning av de olika faserna av sanningprocessen, även om

Platons berättelse använder allegoriska bilder för att ge en föreställning om denna process. Grottligheten i bok VII i *Staten* (514a2–517a7) utgör nämligen den metaforiska framställningen av kunskapsprocessen och visar på ett emblematiskt sätt paradoxen i den mänskliga erfarenheten av sanningen.<sup>94</sup> Det är dock inte en tillfällighet att Platons allegoriska beskrivning av kunskapsprocessen kommer efter en sorts klassificering av olika grader av kunskap i slutet av bok VI.<sup>95</sup>

Sammanfattande hela liknelsen, finns det tydligt olika nivåer eller tillstånd för den mänskliga själen. Det första momentet är det naturliga läget där människan är slav under sin okunskap. Enligt Platons bild är människorna fastkedjade i en grotta så att de inte kan vända sig för att titta på grottans ingång, utan bara på dess fondvägg. Från grottans ingång kommer ett ljus in som kommer från en eld utanför grottan. I detta läge har människorna alltid befunnit sig, ända sedan de var barn (*ek paidon*). Den av Platon skisserade bilden är likväl mer specifik. Detta läge är egentligen inte ett tillstånd av fullkomlig okunskap. Denna okunskap (*aphrosýne*) är nämligen full av olika begrepp och meningar, men de är just bara meningar och inte äkta sanningar. I Platons beskrivning ser människorna något. De tittar på de på grottans fondvägg reflekterade bilder som är skuggan av saker som andra människor bär utanför grottan och bakom en mur som står utefter en uppåtgående väg mellan elden och grottan med fångarna. Dessa saker sticker ut från muren så att eldens ljus bakom dem får deras skugga att kastas över grottans fondvägg. Platons allegoriska bild är mycket givande. Om vi försöker läsa den genom Gadamer's hermeneutiska

94. För vissa uttolkare är grottligheten också Platons indirekta berättelse om den orättvisa händelse som hans lärare upplevt. Också Sokrates eget liv verkar verkligen vara bestämt av det samma paradoxala öde som drabbar den som för den naturliga kunskapsörstens skull (jfr Aristoteles, *Met. A*, 980a21: *pantes anthropoi tou eidénai orégontai physēi*) börjar söka sanningen.

95. Jfr Platon, *Staten*, 511d–e. Här har själen olika tillstånd (*téttara pathémata*) enligt olika objekt som den betraktar, d.v.s. om den riktar sig mot den sanna verkligheten eller den falska: *noesis*, som är den högsta formen av kunskap när själen är hos sanningen, *dianoia*, som är den dialektiska förmågan att skilja det sanna från det osanna och att resonera och argumentera för sanningen och som är dialektisk, *pistis*, som är godkännandet som likväl inte är grundat på en sann kunskap och som består i tron på meningar, och *eikasia*, som är en gissning av själen när den lever i de föränderliga meningarnas mörker.

beskrivning av förståelsens process, kan vi betrakta sakernas skuggor som våra dagliga och gemensamma fördomar. De är ett slags kunskap, övertygelser, sätt att uppfatta verkligheten, världsåskådningar som är ett resultat av vår historicitet, av vårt sociala ursprung, av vår utbildning och uppfostran. Som Platon säger genom Sokrates: vårt varande ”*ek paidon*”, vårt sätt att vara, leva, tänka sedan vi var barn och fick veta vissa saker och inte andra och på ett bestämt sätt som inte alltid motsvarar sanningen.<sup>96</sup> Eftersom fångarna ännu inte har sållat sina meningar på ett kritiskt sätt, är de övertygade om att skuggorna är sanna verkligheter, såsom när vi rör oss i våra gemensamma meningar utan att de besiktigas.

Platons allegori fortsätter. En dag blir en av fångarna befriad. Han kan nu blicka utanför och se ljuset. Detta är ett andra steg, det centrala momentet i hela processen. Platon säger på ett mycket klart vis att denna människa nu lider. Hans frihet ger honom ingen glädje, utan smärta. Han lider inte bara därför att ljuset är för starkt för hans ögon som hittills har sett bara i mörkret. Han lider framför allt eftersom han känner sig förvirrad inför en realitet som han inte trodde eller visste fanns. Han är nu medveten om att det som förr för honom var den sanna verkligheten (d.v.s. skuggorna) bara är en reflex, existerar inte eller existerar bara som en dålig kopia eller bild av något annat. Här blir Platons framställning mer och mer kraftfull, talande om smärta och om våldsamhet. Det är nödvändigt att någon annan tvingar (med *bia*, med våldsamhet) den tidigare fången att gå på den stigande vägen tills han har nått solens ljus. Han är arg och känner smärtan därför att han blev ålagd mödan av vägen och till det förblindande ljuset.<sup>97</sup> Han

---

96. Med andra ord kan man säga att detta är det gemensamma och vardagliga läge som Heidegger karakteriserar i *Sein und Zeit* som den oegentliga dimensionen av *Man*. Denna dimension pekar på att människan brukar leva i ett läge som inte är genuint enligt hennes eget sätt att vara som människa eller enligt sina ontologiska möjligheter. Likväl är detta läge det omedelbara och det naturliga för människan och därför är det inte så givande att definiera det som ”felande”. Detta läge har helt visst sina brister men det är inte resultatet av ett mänskligt fel, utan bara tecken på det som Heidegger kallar ”*Geworfenheit*”, d.v.s. det mänskliga varandet som ett levande i en tid och i ett rum.

97. Platons ord är starka: människan blir släpad mot sin vilja (*helkòmenon*), och hon känner därmed sorg och ilska (*odunasthai kai aganaktein*)

kunde inte heller i början uppskatta sitt nya läge därför att hans ögon ännu inte hade förlagan att se i ljuset. Han bör behöva lära sig det som under en lärlingstid och det är bara i slutet av det hela, när han äntligen kan se solen, som Platon låter oss förstå hans glädje inför hans förändring (*eudaimonizein tes metabolès*), för hans nya dimension. Så lyckligt är det nya läget för honom att Platon genom Glaukon säger att mannen skulle stå ut med vilket lidande som helst för att inte komma tillbaka till det tidigare livet i grottan.<sup>98</sup>

Men om han skulle komma tillbaka in i grottan för att hjälpa hans vänner, skulle de döda honom eftersom de aldrig skulle acceptera sanningen som han skulle vilja visa dem. En gång till verkar Platons berättelse anmärka att sanningens lycka är förbunden med en känsla av lidande. Den befriade människan kan inte dela sanningens erövring med andra; ju mer han skulle känna hur viktigt det vore att lära andra det som han lärt sig, desto mer skulle han befinna sig ensam och förhatlig.<sup>99</sup> Även om en moralisk plikt skulle föra honom tillbaka i grottan, skulle detta inte göra hans tillstånd av ensamhet mindre hårt. Genom Sokrates förklarar Platon tydligare (517b) meningen av liknel-

---

98. "Så tycker jag – han sade – att han skulle stå ut med allt (*pan poponthènai*) snarare än att leva på det där sättet" (516e).

99. Mycket närliggande Platons beskrivna läge för den befriade människan i relation till de andra fångarna är vad Augustinus beskriver i *Bekännelser*, bok X, kap. XXIII som en klar motsägelse mellan den allmänna längtan hos alla efter lyckan, vilken generellt betraktas som glädje över sanningen ("*Nam quaero ab omnibus, utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere: tam non dubitant dicere beatos esse se velle. Beata quippe vita est gaudium de veritate*") och hoten som sanningen också kan föda ("*veritas parit odium*"). I en växling som inte bryr sig om den som förfalskar sanningen med skenet av det sanna, säger Augustin att sådana människor "älskar sanningen när den visar sig, men de hotar den när den avslöjar dem" ("*amant eam [scil. veritatem], cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat*"). De älskar sanningens ljus, men de orkar inte med dess klander, dess förebräelse ("*amant eam [scil. veritatem] lucentem, oderunt eam redargentem*"), d.v.s. de hotar den sanning som kräver deras förändring, som för dem pekar på brister i deras läge. De älskar bara en falsk bild av sanningen, en sanning som ger sig bara i en ytlig aspekt som inte bringar oreda i deras varande. Som i Platons liknelse förblir slavarna förbundna med ett sken utan att acceptera en sann verklighet som skulle tvinga dem att gå igenom en självsammanstörtning. Med andra ord: sanningen är bra bara så länge den inte är omstörtande för subjektets normalitet, verkligheten som subjektet ser som adekvat för det enligt dess kriterier.

sen (*ten eikōna*): vi lever som i grottan och bara genom att stiga upp på vägen till solen (d.v.s. den idealiska världen) kan vår själ komma inför den noetiska (*ton noetōn*) verkligheten som är den sanna. Därefter (518a–b) visar Sokrates att det finns två olika typer av smärta i denna process i dess båda riktningar, när själen kommer till sanningens ljus och när den vänder sig tillbaka till mörkret för att visa de andra vad den har lärt sig. Om det därför är ett smärtsamt läge att gå från mörkret till ljuset, är det också lika smärtsamt att komma tillbaka från ljuset till mörkret. I det första fallet skulle själen förstå meningen av det sorgliga läget som en övergång till kunskap uppskattande sanningens lycka som står på spel. Den andra situation är den sämsta, därför att själen skulle känna ren smärta inför de andra som står kvar i okunskap. Lycka och smärta blandas i en dialektisk anspänning visande att den ”lyckliga” vägen till kunskap, till sanningen oskiljaktigt är förbunden med en sorgprocess av upplösning och förändring.

Genom en spekulativ betraktelse noterar också Hegel den övergång som är väsentlig i sanningens erfarenhet. I *Wissenschaft der Logik*,<sup>100</sup> följande vad som redan sagts i *Phänomenologie des Geistes*,<sup>101</sup> beskriver han denna övergång som en passage från det bekanta (*das Bekannte*) till det sant kända (*das Erkannte*). Hegel säger uttryckligt att denna övergång är en passage från det naturliga tänkandet till det vetenskapliga. I vardagslivet tycker man sig känna det som egentligen inte är känt i sig självt enligt sitt väsen. Olika saker kan finnas i vår blick och på detta sätt är de för oss förtroliga, men detta betyder inte att vi verkligen känner dem i det som de är. Denna övergång är på något vis en passage från en fenomenisk nivå till en noumenisk. Det handlar om att gå från omedelbarheten med vilken något syns vara till en medelbarhet där saken i sig själv är känd genom vår reflexionsakt. Det är övergången från skenet (*das Schein*) till framträdelsen (*das Erscheinen*). I skenet har vi den blotta ytligheten, skenbarheten hos saken. Det motsvarar inte nödvändigtvis något som inte finns eller ett falskt utseende av saken. Men på denna nivå är saken så att säga grundlös

100. Jfr G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (I Bd.), *Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 3, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, s. 12

101. Jfr G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 2, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, ss. 26–27.

därför att dess skenbarhet inte ges som dess väsen, utan som sakens drag vilka är oväsentliga i bestämmelsen av sakens eget sätt att vara. Denna övergång är för Hegel, som på något sätt för varje fenomenologi, avgörande. Men i denna övergång erfar subjektet gränser för sitt vardagliga och naturliga sätt att leva i verkligheten och betrakta den. Med andra ord kan man väl säga att denna övergång är själva förändringen av subjektet, som når medvetenhet om sig självt och av verkligheten och således överger den vardagliga dimensionen av sin icke-autenticitet.<sup>102</sup>

Denna övergång är mödan tillhörande den platonska stigande vägen mot solens ljus. Och som i Platon implicerar denna väg en förändring av subjektet som är smärtsam och som innebär ett lösgörande från det tidigare ytliga tillståndet i vilket det sanna och det falska blandades. I denna förändring kommer subjektet tillbaka till sig självt i en sorts självvändring som för subjektet från den yttre verkligheten till dess innerliga realitet. Den här återkomsten till sig själv motsvarar en förnyad bestämmelse av det egna självet. Det är en förvirrande handling, en sorts *epoché* av sig själv, ett ständigt på-spel-sättande, ett levande och ett döende som förbinder sig med varandra. Det som i den omedelbara början syns som liv är döden, där själen lever i mörkret. För att nå livet i ljuset bör själen i en viss mening dö. Det är döden inför det falska, det blotta skenet, den enkla föreställningen utan kännedom om sanningen. På detta vis lever och dör man ständigt och man är levande och döende samtidigt, som Herakleitos säger: "Det samma är i levande och död, i vaken och sovande, i ny och gammal. Ty de förra förändras till de senare och de senare åter till de förra".<sup>103</sup>

En märklig *coincidentia oppositorum*, motsatssammanträffande som

---

102. Med Herakleitos kunde man säga att de som lever i det vardagliga står inför den skenbara realiteten som "frånvarande" subjekt, vilka saknar sanningen och därför medvetenhet om den sanna existensen (jfr Herakleitos, *Fragment*, Kykeon/Propexus, Lund 1997, s. 82 [fragment Diels 34]: "Oförstående lyssnar de likt de döva. Talet vittnar för dem: närvarande är de frånvarande"). Och ännu med Herakleitos: "vad de möter varje dag ter sig främmande för dem" (*ibid.*, s. 156 [fragment Diels 72] så att de "förstå inte dessa ting, som de möter dem; de får kännedom utan att begripa och bildar sig egna föreställningar" (*ibid.*, s. 47 [fragment Diels 17])).

103. *Ibid.*, s. 182 (fragment Diels 88).

visar hur *Polemos* ("kriget") behärskar vår existens. Till den fulländade människan är en absolut och definitiv erövring av sanningen utestängd på ett konstituerande sätt av hennes varande. Hennes sannings- och kunskapsprocess är alltid ofulländad, gränsen rör sig och flyttar sig framåt. Men just därför att denna process aldrig når sitt slut, fortsätter man att samtidigt leva och dö: "Kriget är alltings fader, alltings härskare; vissa har det utpekats som gudar, andra som människor, vissa gjorde det till slavar, andra till fria".<sup>104</sup> Döden av den vardagliga existensen är befriande och subjektet blir "som gud", men det är alltid slav under sin fulländning, av kedjor av sitt bristfälliga läge. På ett paradoxalt sätt, som väldigt mycket erinrar om Sokrates medvetenhet om okunnighet, avslöjar sanningen för subjektet dess inskränkthet, begränsningar hos dess vetenskap. *Polemos*, här sanningens krig som mördar subjektets omedvetna existens och som för det till det ljusa livet, kan också binda människan ännu fastare till hennes ändlighets kedjor. Men som Blaise Pascal säger: "Människan liknar ett tunt grässtrå, det svagast tänkbara i hela naturen, men hon är ett tänkande grässtrå. Det behövs ingen världsarmé för att krossa henne, ett dimstråk eller en vattendroppe är nog för att bryta ner henne. Men även om hela universum skulle beväpna sig för att krossa henne, står hon där som segrare. Ty människan vet att hon är dödlig och att universum har övertaget. Om detta vet universum inget. Det är således vår tanke vi ska vara stolta över. Det är denna vi måste berömma oss av och inte av rummet eller tiden som vi aldrig helt kan fylla ut. Låt oss därför anstränga oss att tänka rätt. Det är nämligen grunden för all moral".<sup>105</sup>

I denna höjdpunkt där människan förfogar över sanningen kan vi väl säga att två olika hållningar återfinns, som kan framställas av exempelvis Pascal och Leopardi. Som visats är det för Pascal redan tillräckligt att människan blir medveten om sin fulländning. Det gäller som priset som sanningen skänker till henne. Människans medvetenhet om den egna ändligheten är tecken på hennes rationella värdighet och detta föreställer på något sätt en tröst, ett botemedel mot sanningens hårdhet. Sanningen som medvetenhet om rationalitet: detta är sanningens erövring. För Leopardi är det helt annorlunda. Okunskap är

104. *Ibid.*, s. 120 (fragment Diels 53).

105. B. Pascal, *Tankar*, Bakhåll, Lund 2006, s. 8 (200/347).



den naturliga människans belägenhet, och den är hennes lyckliga tillstånd. Sanningen innebär enligt Leopardi en kännedom av sönderrivandet, av en smärtsam gräns, av den kosmiska makt som binder människan till ett öde av lidande just eftersom hon är människa och ingen gud. Det som för Pascal är den blick med vilken människan befriar sig i vinnandet av sitt självmedvetande, är för Leopardi istället en fall- och förlustpunkt. För honom är Pascals tröst snarare domen för människans olycka. Det erövrade självmedvetandet är nämligen ungefär som en fördömelse, så att Leopardi kan skriva i *Zibaldone*: ”Man säger att den mänskliga lyckan består bara i sanningen. Det ser så ut, nämligen: vilken lycka finns i något som är falskt? Och om världen är inriktad på lyckan, hur kan det sanna inte göra en lycklig? Men jag säger att lyckan består i okunnigheten om det sanna. Och det är så just därför att världen är inriktad på lyckan, och därför att naturen gjorde människan lycklig. Och naturen gjorde henne också okunnig såsom de andra djuren”.<sup>106</sup> När jag känner sanningen om min tidslighet, om min dödlighet, har jag enligt Leopardi redan förlorat varje chans att vara lycklig. Det är okunnigheten om mina gränser, om min ändliga karaktär som bevarar lyckans hemlighet, trots att vi alltid kan argumentera för sanningens vikt. Men att man är övertygad om att det alltid är bäst att veta, betyder inte det att kännedomen om sanningen är lyckan. Här kan vi en gång till återkalla Sofokles porträtt av Oidipus. Han sticker ut sina ögon när han lär känna sanningen om sitt liv som om just sanningens våldsamma ljus skulle förblinda honom. Vidare återkommer Platons bild av det sanna som ett brutalt ljus, även om här mycket mer i mening av sanningens innehåll som upptäcker en tragisk realitet.

Sanningens erövring är i sig själv smärta. Denna möda, denna tyngd som karakteriserar sanningens erövring är en *topos* i tänkandets historia. Kunskapen, som är en process och inte bara ett resultat, en aktivitet *in fieri* (*energheia*) som aldrig blir färdig för människan, är en

---

106. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, in *Tutte le opere*, vol. 2, Sansoni, Firenze 1969, s. 127 (”Dicono che la felicità dell’uomo non può consistere fuorché nella verità. Così parrebbe, perché qual felicità in una cosa che sia falsa? E come, se il mondo è diretto alla felicità, il vero non deve render felice? Eppure io dico che la felicità consiste nell’ignoranza del vero. E questo, appunto perché il mondo è diretto alla felicità, e perché la natura ha fatto l’uomo felice. Ora essa l’ha fatto anche ignorante, come gli altri animali”).



smärtsam väg som kräver subjektets tvång över sig självt. När sanningens erfarenhet når sin kulmen kastar denna erfarenhet människan mot den radikala, oreducerbara smärtans erfarenhet som samtidigt är ett val: att införliva sanningen betyder alltid på något sätt självalienation, självförlust. Sanningens erövring är att avstå från ens egen världsåskådning, från ens egna fördomar och ens egen förförståelse. Men bara på detta vis blir sanningen orten för ett vinnande av det egentliga självet, av den egna, egentliga ontologiska konstitutionen. Här ligger således det paradoxala i sanningens erfarenhet.

Smärta och lycka blandas; rationell medvetenhet och omedvetenhet korsas; logos är *farmakon* för själen, läkemedlet som frigör subjektet från dess mörka existens och gift som river subjektiviteten i dess innerlighet.<sup>107</sup> Vi står inför en erfarenhet som ett fenomen, som å ena sida inte ges på ett abstrakt eller rent teoretiskt vis, utan alltid som ett vittnesmål av känslor genom en kropp eller ett fysiskt utseende, och som å andra sida öppnar mot ett universellt läge just eftersom en sådan erfarenhet visar sig med ett allmänt, dialektiskt varande som förenar varje människa, varje subjekt, varje förkroppsligad existens som går igenom denna upplevelse.

Kanske bara den symboliska sfär som religionen och myten ger till oss (som Ricoeur lär) kan hjälpa oss att nu gissa det emotionella djupet

---

107. Jfr Derridas läsning av Platons *Faidros* (*La Pharmacie de Platon* in *La Dissémination*) där den skrivna logos sägs vara "farmakon". Derrida tar på nytt Platons uttryck för att analysera gåtfullheten och ambivalensen som ligger i skriften (J. Derrida, *La Dissémination*, Éditions du Seuil, Paris 1972). Likväl tycker jag att logos i sig själv, utan att betona skillnaden mellan det muntliga och det skrivna, kan karakteriseras som en ambivalens som avslöjar men också gömmer. För övrigt betraktar jag här "logos" som en ekvivalent till "sanning" följande Heidegger, i meningen att "logos" kan ses som den ort som inrymmer sanningen, båda som avtäckande mänsklig förmåga, vilken är nödvändig i sanningens erfarenhet, och som det själva upptäckande av det sanna som ger sig från sig självt. Ännu med Heidegger kan man väl bestämma på detta sätt logos i allmänhet som döljandets och avslöjandets plats och inte bara enligt den specifika strukturen hos *logos apophantikos*, utan som en dialektisk korsning av mörkret och ljuset. Det är nämligen Heideggers sätt att visa fram sanningens erfarenhet som binder den till den mänskliga ändligheten, och därför som dialektisk upplevelse där det mest glänsande ljuset öppnar till det dunklaste mörkret och tvärtom där mörkret redan slår upp ljuset.

och intensiteten hos denna paradoxala erfarenhet av lycka och smärta. En hjälp som inte säger något mer vad beträffar begreppet och reflexionen, utan som hejdar sig vid känslan som är så utgörande i denna erfarenhet. Myt liksom varje form av religion, som Salvatore Natali förklarar i sin bok, talar alltid för en viss kultur, så att lidandet till exempel betraktas annorlunda av den gamla grekiska, av den hebreiska och av den kristna världsåskådningen. Smärtans erfarenhet kräver nämligen en hermeneutik, en tolkning som varje människa och varje kultur försöker ge för att neutralisera smärtan själv, för att utföra en *katharsis* i vilken smärtan inte mördar människan. Men varje kultur framlägger sin egen tolkning, hittar en mening enligt sin horisont: ”Smärtans erfarenhet är oskiljaktig från den uttolkande horisonten i vilken denna erfarenhet sätts i centrum och nödvändigtvis sker. Denna horisont motsvarar i allmänhet och för det mesta en metafysik och stämmer överens med en världsåskådning, eller åtminstone är kongruent med den”.<sup>108</sup>

Men ett faktum kvarstår: ”För varje människa är smärta känd genom erfarenhet”.<sup>109</sup> I den konkreta erfarenheten flyr smärtan från språket;<sup>110</sup> likväl ”blir den ledade smärtan universell i den möjliga smärtan och den möjliga smärtan finner sin vardagliga bekräftelse i den ledade smärtan: in den här beständiga hänvisningen *aktualiserar* smärtans dimension sig som en konstant dimension”.<sup>111</sup> Visst, om reflexionen fordrar att skilja lidandet från subjektet som ett objekt för en neutral föreställning är filosofin stum inför den levande upplevelsen; den kan ge ingenting, ingen tröst. Men om i smärtans erfarenhet,

---

108. S. Natali, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, cit., s. 46. Natali fortsätter: ”På grund av detta beslutas det att i vår rekognoscering av smärtans erfarenhet analysera några *stora åskådningar* om smärtan, några eidetiska rum som möjliggjorde för människorna deras lidandes hermeneutik, inte som abstrakt uttolkning [...] utan som historisk och konkret modalitet att leva sin egen smärta [...]. I västerlandets historia ingår två stora världsåskådningar, den *grekiska* och den *hebreisk-kristna*. I stort sett är denna historia ett resultat av den blandande böjningen av dessa paradig, och än mer av sammansmältningen av deras horisonter” (*ibid.*).

109. *Ibid.*, s. 7.

110. Jfr *ibid.*, s. 9.

111. *Ibid.*, s. 11.

som är ”erfarenhet av sin egen gräns”,<sup>112</sup> därför att ”varje tröst i smärtan blir svag” så att ”människan radikalt hamras fast i sin ändlighet”,<sup>113</sup> låter vi den universella formen (*eidōs*) som förenar varje individ komma ut, kan reflexionen hitta ord för smärtans erfarenhet såsom för sanningens smärtsamma erfarenhet. Det måste vara ett språk som orkar med motsägelse, med den paradoxala situationen i vilken sanningens löfte om lycka innebär ett lidande. Det måste vara också ett symboliskt språk, eftersom just den här paradoxala naturen av sanningens upplevelse visar hur en märkvärdig analogi binder samman den filosofiska och den religiösa kristna sanningserfarenheten. Kristus visar sig som sanningen,<sup>114</sup> men att följa honom betyder att förlora sitt eget liv, att avstå från sig själv, att ta på sig sitt eget kors.<sup>115</sup> Förlusten av sig själv för att nå det egentliga livet, den egentliga ontologiska konstitutionen av det egna varandet. Sanningen ställer människan inför en inre konflikt, en inre smärta. Men kanske är det så därför att sanningen är som ”Guds blick”, som ”ett tveeggat svärd” som tränger in i själens skiljepunkt och blickar in djupt.<sup>116</sup> Men att skilja det som är enat, även om man följer de naturliga senor såsom den goda platoniska slaktaren gör, betyder alltid att utföra ett snitt, ett sår, att orsaka en fraktur. Det är i detta avskiljande rum som sanningens erfarenhet placerar sig, i vilket man griper sanningen, medan man grips av sanningens våldsamt. Bara i detta rum, som endast kan vara ett konflikt- och smärtrum, ges till varje människa hennes personliga, individuella, historiska sanningserfarenhet. Bara i detta ”universella” rum tillhör det väsentligen varje människan – och endast varje individuell

---

112. *Ibid.*, s. 26.

113. *Ibid.*, s. 28.

114. ”Jesus svarade honom: ”Jag är vägen och sanningen och livet; ingen kommer till Fadern utom genom mig” (Joh. 14:6).

115. ”Därefter sade Jesus till sina lärjungar: ”Om någon vill efterfölja mig, så försake han sig själv och tage sitt kors på sig; så följ han mig. Ty den som vill bevara sitt liv, han skall mista det; men den som mister sitt liv, för min skull, han skall finna det” (Matt. 16:24-25).

116. Detta är det starka sättet av Paulus att tala om God som sanningen i hans brev till Hebréerna: ”Ty Guds ord är levande och kraftigt och skarpare än något tveeggat svärd, och tränger igenom, så att det åtskiljer själ och ande, mäg och ben; och det är en domare över hjärtats uppsåt och tankar” (Hebr. 4:12).

människa – att bedöma om sanningens erfarenhet, också enligt en retrospektiv blick över hela vägen för sökandet, ges som en lyckans och frihetens erövring eller inte, om harmonin (här sanningens harmoni) föds ur konflikten, som Herakleitos säger: ”Det motsatta går samman, ur det som går isär uppstår vackraste fog”.<sup>117</sup>

---

117. Herakleitos, *Fragment*, cit., s. 29 (fragment Diels 29).