

Om Schopenhauers syn på medlidandet

I *Filosofisk tidskrift* 3/00 diskuterar Peter Nilsson Arthur Schopenhauers syn på medlidandet. Nilsson, som primärt utgår från *Moralens fundament* (Schopenhauer 1925 [1860]), försvarar i huvudsak två teser varav jag stödjer den ena men inte den andra. Teserna, vilka båda fokuserar på vad *observatören* (dvs. den person som hyser medlidande) känner, är följande:

T1: ”Att känna medlidande med en annan är, för Schopenhauer, inte att känna ett eget lidande, utan enbart att känna en annans lidande.”

T2: ”Att känna en annans lidande är, för Schopenhauer, inte att känna hans eller hennes instans av lidande, utan enbart att känna hans eller hennes typ av lidande” (Nilsson 2000, s. 33).

Om Nilssons första tes finns inte mycket att säga. Det är nämligen alldeles riktigt att medlidandet, för Schopenhauer, inte involverar observatörens eget lidande. Om så varit fallet skulle en hjälpsam handling baserad på medlidande, i Schopenhauers ögon, vara egoistisk och därför inte en möjlig källa till moraliskt värdefulla handlingar. Men, medlidandet är enligt Schopenhauer källan till sådana handlingar och involverar därför inte observatörens eget lidande. Mer om denna resonemangskedja längre fram.

Det är Nilssons andra tes jag vänder mig mot och därmed ansluter jag mig till den tolkning Nilsson själv kritiserar i sin artikel – en tolkning vilken bland annat omfattas av David E. Cartwright (1995 och 1999). Denna tolkning kan något förenklat formuleras enligt följande:

T2*: Att känna medlidande med en annan är, för Schopenhauer, att känna en annan persons *instans* av lidande.

Det kan tyckas anmärkningsvärt att T2* inte ger uttryck för Nilssons idé om att observatören, enligt Schopenhauer, känner samma *typ av lidande* som en annan person. Mitt huvudsakliga skäl till att inte ta upp denna

idé till diskussion är att Nilsson aldrig klargör hur ”typ av lidande” ska förstås.¹ Därför inriktar jag mig på att visa att Schopenhauer med ”medlidande” åsyftar ett tillstånd där observatören bokstavligen känner en annan persons lidande.

Idén att vi i medlidandet känner en annan persons *instans* av lidande är problematisk, men detta förser oss inte med något bra skäl att överge T2*. Nilsson skulle inte hålla med. Efter att ha pekat på ett allvarligt problem med den syn på medlidandet som avspeglas i T2*, väljer han nämligen att tillskriva Schopenhauer en position som han själv finner rimligare. Nilsson har rätt i att *den teori* om medlidandet som jag (och Cartwright) tillskriver Schopenhauer är problematisk, men därur följer naturligtvis inte att denna teori är problematisk att tillskriva Schopenhauer.

Det som talar för T2* är inte så mycket enskilda passager som den genomgripande argumentsstrukturen i de två avslutande kapitlen av *Moralens fundament* (i fortsättningen: MF). Visserligen innehåller MF passager vilka ger stöd åt min och Cartwrights tolkning, men dessa lär inte övertyga Nilsson då han ifrågasätter en bokstavlig läsning av Schopenhauer:

Om jag förstår Cartwright rätt, så är det Schopenhauers insisterande på att vi känner lidandet i den andre som får honom att dra slutsatsen att Schopenhauer menar att vi i medlidandet faktiskt känner den andres instans av lidande. För att detta skall följa, tycks det emellertid som om vi måste fatta Schopenhauer bokstavligt när han säger att vi känner lidande i den andre. Vad har vi då för skäl att göra detta? (Nilsson 2000, s. 38).

Först av allt kan man fråga sig om bevisbördan verkligen ligger på Cartwright. Enligt min mening gör den det inte, men detta är inget jag närmre

¹ Det är inte självklart hur ”typ av lidande” bör förstås. Enligt en läsning kan ”jag känner din typ av lidande” läsas som ”jag känner ett lidande som är kvalitativt identiskt med (eller likt) ditt lidande”. Det uppenbara problemet med denna läsning är den tycks leda till att T2 hamnar i konflikt med T1. Enligt en annan läsning involverar ”typ av lidande” inte alls något lidande, utan bör i stället förstås som ett *kognitivt* tillstånd. Problemet med denna tolkning uppstår när den ställs i relation till Schopenhauers affektivt orienterade motivationsteori. Ytterligare en oklarhet med ”typ av lidande” framträder då lidande betraktas som ett intentionalt tillstånd. Då måste vi nämligen också ta ställning till *mot vad* observatörens lidande ”riktar sig”. Är det mot objektet för den andres lidande eller är det mot samma *typ av objekt* som det objekt mot vilket den andres lidande riktar sig? I det senare fallet återstår att visa i vilken mening detta rör sig om *medlidande*.

ska gå in på eftersom det finns andra och starkare skäl för den bokstavliga tolkningen. Dessa skäl framträder då man betraktar Schopenhauers motivationsteori, hans kriterium på en moraliskt värdefull handling samt hans metafysiska ställningstaganden som en helhet. Låt oss därför se hur dessa aspekter hänger samman och hur de tillsammans framtvingar den tolkning jag (och Cartwright) förespråkar.

Schopenhauer tänker sig att det endast finns tre grundläggande mänskliga drivkrafter: medlidandet, egoismen och illviljan. Redan från denna *uttömmande* indelning av den mänskliga motivationen (MF, s. 302) anar man att Schopenhauer använder ”egoism” i en mycket vid mening. Så är också fallet. Egoismen är för Schopenhauer människans (och djurens) mest grundläggande drivkraft och det är i egoismen vi först bör söka förklaringen till våra handlingar (MF, s. 286). Denna syn på egoism spelar en central roll för Schopenhauer, inte minst när det gäller att identifiera vilken drivkraft som ligger till grund för moraliskt värdefulla handlingar.

Enligt Schopenhauer kan endast en oegoistisk drivkraft ligga till grund för en moraliskt värdefull handling. Mot bakgrund av hans motivationsteori ser vi att enbart medlidandet kan utgöra en sådan grund. (Om illviljan säger Schopenhauer inte mycket, men påpekar att den uppenbarligen inte kan utgöra grunden till en moraliskt värdefull handling [MF, s. 296].)

Eftersom Schopenhauer tänker sig att människor, åtminstone ibland, utför moraliskt värdefulla handlingar ställs han inför ett svårt problem. Han skriver:

Men hur är det nu möjligt, att ett lidande, som icke är mitt, som icke träffar mig, dock kan bli motiv för mig och beveka mig till handling lika omedelbart som eljest blott mitt eget lidande? (MF, s. 325).

Problemet består alltså i att förklara hur man kan motiveras av någon annans lidande. Schopenhauers radikala lösning är en *konsekvens* av det metafysiska resonemang som förekommer i bokens (MF) sista del. Detta resonemang förser oss dessutom med skäl att föredra T₂* framför T₂.

Liksom Kant skiljer Schopenhauer mellan världen som vi föreställer oss den och världen som den är bortom dessa föreställningar. Men i rak motsats till Kant argumenterar Schopenhauer för att vi, åtminstone i viss mån, kan sluta oss till verklighetens sanna natur. En sådan slutledning är också precis vad han gör då han tar itu med medlidandets metafysiska grundvalar.

Schopenhauers metafysiska diskussion börjar med en kortfattad framställning av vad som skiljer egoisten, den illvillige och den gode åt. Han

argumenterar för att skillnaden består i deras olika sätt att förhålla sig till andra personer. Det som enligt Schopenhauer väsentligen kännetecknar en god människa är att denne ”mindre än andra människor gör en åtskillnad mellan sig själv och de andra” (MF, s. 369). Medan den egoistiske (och den illvillige) personen ser en vid klyfta mellan sig själv och andra, gör den gode, menar Schopenhauer, inte alls så stor skillnad mellan sig själv och andra. Och ibland, menar han, förefaller skillnaden helt upphävd. Schopenhauer frågar sig nu huruvida det är den uppfattning som ligger till grund för den goda personens handlingar, dvs. uppfattningen att skillnaden mellan olika personer är liten eller obefintlig, som är felaktig och beror på en illusion eller om det är den motsatta uppfattningen som är ogrundad och förfelad (MF, s. 370). Han medger att det *empiriskt* sett (dvs. med utgångspunkt i vår erfarenhet) tycks finnas en klyfta mellan oss själva och andra, men påpekar att erfarenheten inte kan fälla avgörandet. I stället levererar han ett metafysiskt argument som visar att det är den uppfattning som ligger grund för egoismen som är felaktig.

Schopenhauer tänker sig att möjligheten att skilja individer åt baserar sig på åskådningsformerna *rum* och *tid*. Eftersom han dessutom är anhängare av Kants idé om rummets och tidens idealitet, sluter han sig till att det egentligen – bortom fenomenen – inte existerar någon skillnad mellan olika personer (MF, s. 271f). Detta påverkar Schopenhauers syn på medlidandet och förser honom också med förklaringen till hur egoistiska handlingar är möjliga.

Strax före det att Schopenhauer erkänner rummet och tidens idealitet skriver han: ”Den åtskillnad i rummet, som skiljer mig från den andre, skiljer mig också från hans väl och ve” (MF, s. 370). Sålunda finns det enligt Schopenhauer ingen skillnad mellan ditt och mitt lidande. Vi ser nu hur Schopenhauers metafysik vänt uppochned på problemet med att visa hur en icke-egoistisk drivkraft är möjlig. Det är egoismen, som tycktes vara en så självklar utgångspunkt för en motivationsteori, som ”visat sig” vila på en illusion.

Den tes Nilssons tillskriver Schopenhauer (dvs. T₂) förutsätter att man kan skilja mellan olika subjekt. Detta låter sig emellertid inte göras annat än med sinnevärlden som utgångspunkt.² Låt mig förklara! Nilssons förnekande av att observatören enligt Schopenhauer känner en

² Också Schopenhauers egen distinktion mellan egoistisk och moralisk motivation förutsätter att man kan skilja mellan olika subjekt. Hur den egoistiska motivationen ska förstås, givet att man accepterat att det egentligen inte finns någon skillnad mellan personer, är ett mycket svårt problem och ingenting Schopenhauer själv diskuterar.

annan persons instans av lidande förutsätter att det finns utrymme att tala om olika instanser av lidande. Något sådant utrymme finns emellertid inte givet Schopenhauers metafysik, eftersom denna säger att all individuering är illusorisk. Således tar Nilssons tolkning inte hänsyn till konsekvenserna av Schopenhauers metafysik – konsekvenser vilka Schopenhauer själv identifierar och stödjer.

Syftet med denna text har inte varit att vara nyskapande. Den tolkning och de argument jag framfört är inte bara gamla, i den mening att de framförts tidigare (av exempelvis Cartwright), utan ligger dessutom så nära originaltexten att det vore löjeväckande att göra anspråk på dem. Mitt syfte har varit att visa varför jag anser att Nilssons tolkning är felaktig. Förvisso kan Schopenhauers filosofi tyckas besynnerlig och felaktig, men den är inte i behov av en ”vänlig” läsning. Hans kompromisslösa position är djupt problematisk, men det är positionens radikala karaktär som ger den en självklar plats i filosofihistorien. Att försöka tolka *Moralens fundament* så att den ger uttryck för en plausibel position är dessutom lönlöst, eftersom boken innehåller allt för många kontroversiella argument och antaganden. Jag tänker då inte bara på Schopenhauers metafysiska utspel utan också dennes syn på egoism, motivationsteori samt idé om vad som utgör kriteriet på en moraliskt värdefull handling.³

LITTERATUR

- Cartwright, David E. 1995. Introduction. I Arthur Schopenhauer: *On the Basis of Morality*. Providence: Berghahn Books.
- Cartwright, David E. 1999. Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. I *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Utg: C. Janaway. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nilsson, Peter. 2000. Schopenhauer och medlidandet. *Filosofisk tidskrift*, 2000, nr 3.
- Schopenhauer, Arthur. 1925 [1860]. *Moralens fundament*. I Arthur Schopenhauer: *De båda grundproblemen i etiken*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

³ Tack till Johan Brännmark, Ingmar Persson och Wlodek Rabinowicz som läst och kommenterat en tidigare version av denna uppsats.