

Om förstående och blindhet för andra

1. ATT BETRAKTA EN MÄNNISKA OCH ATT LEVA MED EN MÄNNISKA

Inom filosofi anses det ofta vara en svår fråga hur vi kan veta vad andra människor tänker och känner. Ett vanligt drag då filosofer ger sig i kast med denna fråga är att man talar om människor från ett distanserat betraktande perspektiv där man försöker *förutse* eller *beskriva* människans beteende.¹ Man ser alltså förståendet av andra människor som en fråga om kunskap snarare än att man skulle se att mitt förstående av en annan människa är en form av engagemang i den andra människans liv.

I motsats till denna syn på förståendet av andra människor som en fråga om att förutsäga och beskriva en människas beteende, känslor och tankar, talar Jean-Paul Sartre i *Varat och intet* om att jag *upplever* den andra människan i mitt liv och hur detta är ett sätt att bli medveten om både den andra människan och mig själv. Sartre betonar att människors förståelse av varandra förutsätter att man lever ett gemensamt liv där man är i kontakt med varandra. Han har ett berömt exempel där han beskriver hur han står och kikar på en människa genom ett nyckelhål. Plötsligt märker Sartre att en annan människa står och iakttar honom och då överväldigas han av skam. Med sitt exempel kritiserar Sartre tendensen att tänka att ett distanserat betraktande är den primära formen av hur vi förstår andra människor. Han påpekar att den andre personens blick får mig att känna skam. Jag förstår inte en annan människa genom att omsorgsfullt reflektera över hennes eller min existens utan snarare är min förståelse av den andra personen direkt sammanbunden med hur jag upplever henne *i mitt liv*.

Sartre anser vidare att då jag betraktas av en människa så blir jag ett objekt i denna människas värld. Betraktaren ser Sartre t.ex. som ”en sådan som kikar genom nyckelhål, en sådan som tjuvlyssnar”, som en viss typ av person. Sartres exempel är realistiskt, men hans syn på mänskliga

¹ Detta gäller bl.a. de så kallade simulationsteoretikernas syn på förståendet av andra människor. Se *Mental Simulation* (1995).

relationer är ändå problematisk. Problemet är att han anser att detta slags förtingligande betraktande av den andra människan är grundläggande för mänskliga relationer. Därtill anser Sartre att det alltid finns en kamp mellan människor där jag försöker utnyttja dig i mitt livsprojekt medan du försöker utnyttja mig i ditt livsprojekt. Han anser att det är ett oundvikligt faktum att jag alltid försöker utnyttja den andra för att därigenom bli subjekt i min egen värld.

Allt som gäller för mig gäller också för den andre. Samtidigt som jag söker befria mig från den andres makt, söker han befria sig från min; medan jag söker underkuva den andre, söker han underkuva mig. Det rör sig här alls inte om några ensidiga relationer med något objekt-i-sig, utan om ömsesidiga och rörliga samband. [...] Konflikten är den ursprungliga innebörden i varat-för-andra. (Sartre 1992, 225)

Sartres exempel är återigen realistiskt, människor lever ibland i maktfyllda relationer där de försöker underkuva varandra, men problemet är återigen att Sartre anser att detta slags utnyttjande relation är grundläggande människor emellan.²

2. RESPEKT OCH ÖPPENHET

I boken *Jag och du* samt i det senare kompletterande verket *Dialogens väsen* talar Martin Buber om mänskliga relationer. Buber skiljer mellan att jag kan behandla dig som ett Det och att jag kan möta dig som ett Du. Han påpekar att även om jag talar till dig och säger "du", kan det ändå betyda att jag behandlar dig som ett Det. Detta är inte en skillnad mellan att verkligen tro att någon är ett ting eller att veta att någon är en människa. Snarare är det en fråga om en moralisk skillnad som kan ses i hur jag behandlar dig och hur jag bryr mig om dig eller inte gör det.

För att verkligen möta en annan människa måste det, enligt Buber, finnas ett slags öppenhet och en vilja att lyssna på den andra och tala till den andra. Detta kallar Buber för dialog. Öppenhet skall inte här missförstås som om det betydde att man talar väldigt mycket om sig själv, och dialog måste inte innebära att man har en intensiv diskussion. Öppenhet och dialog består snarare i ett slags mottaglighet för den andra, att kunna lyssna och att kunna ge av sig själv, samt i ärlighet och direktet mot den andra.

För Buber är det viktigt att jag i mötet med en annan människa respekterar henne som en person med ett eget liv och att jag inte försöker

² För en belysande kritik av Sartres syn på mänskliga relationer se Dilman (1987).

forma personen enligt mina egna önskningsar, men också att jag samtidigt är öppen mot henne som en människa att tala med, lyssna till och dela mitt liv med. Enligt Sartre, å andra sidan, ser jag alltid en annan människa i ett slags egocentriskt ljus där jag försöker ha makt över henne, försöker forma henne så att hon passar in i mitt liv. Det som Sartre skulle beskriva som att se en annan människa skulle således Buber säga att är uttryck för en blindhet mot andra människor.

Men Bubers syn på mänskliga relationer skall inte förstås som en ljusröd positiv attityd där vi alltid skall vara människor till lags. T.ex. att respektera en människa betyder inte att man försöker uppfylla alla hennes önskemål. Att jag kritiserar dig och att jag vägrar göra det du ber om kan vara ett sätt att respektera dig.

3. ATT BEHANDLA NÅGON SOM ETT OBJEKT

Då man talar om att en människa är blind för en annan människa så talar man ofta om denna blindhet som att man behandlar den andra människan som ett objekt. Också av Bubers distinktion mellan Du och Det kan man få intrycket att blindhet är en enhetlig attityd där man behandlar den andra som ett objekt. Men vad innebär det att behandla en människa som ett objekt och innebär all blindhet att man behandlar en annan som ett objekt eller som ett Det? I Sartres värld behandlar människor varandra som ting på flera olika sätt. En form av att behandla någon som ett ting är att utnyttja den andra, men i Sartres exempel med blicken ligger förtingligandet snarare i ett slags föraktfullt avståndstagande än i ett utnyttjande av den andra. Detta är två olika sätt att behandla någon som ett ting eller som ett Det. Men det finns också andra sätt att behandla en människa som ett ting. Alvin I. Goldman har följande exempel i sin text "Empathy, Mind and Morals":

Ezra Stotland (1969) had subjects watch someone else whose hand was strapped in a machine that they were told generated painful heat. Some were told just to watch the man carefully, some were told to imagine the way he was feeling, and some were told to imagine themselves in his place. Using both physiological and verbal measures of empathy on the part of the subjects, the experimental results showed that deliberate acts of imagination produced a greater response than just watching. (Goldman 1995, 199)

Enligt Goldman och vetenskapsmännen visar experimentet att fantasi är viktigt för att vi skall känna medkänsla mot andra människor. Jag vill inte förneka att fantasi kan vara viktigt för att förstå andra människors känslor, men jag anser det vara problematiskt att man tror att experi-

mentet visar på normala sätt att förstå en människas lidande. Snarare tror jag att särskilt den person som i experimentet noggrant iakttar den lidande ger uttryck för en form av vetenskapligt objektiverande blindhet i sitt kalla betraktande. Om man ber en person att delta i ett experiment där han noggrant skall iaktta en annan person som har ont så är det säkert inte helt ovanligt att personen inte riktigt vet varför han skall iaktta den som har ont, men eftersom han tror att han deltar i ett "vetenskapligt projekt" så ställer han glatt upp för att dra sitt strå till den vetenskapliga stacken av sanningar. Eftersom han vet att han deltar i vetenskaplig forskning, försöker han iaktta den lidande så neutralt och objektivt som möjligt. Att den som iakttar noggrant inte känner någon medkänsla hänger ihop med hur han förstår vad han skall göra i den vetenskapliga undersökningen. Hans avsaknad av medkänsla är alltså ett uttryck för hur han genom det vetenskapliga sammanhanget har blivit blind för den lidande.

Då personerna i experimentet förhåller sig till den lidande som till ett objekt så gör de det utan att själva inse vad de håller på med. De gör det för att de tror att de gör vetenskap. I motsats till Sartres personer som kan njuta av att se på den andre som ett objekt, kan man tänka sig att den iakttagande i experimentet tvingar sig själv att inte känna medlidande, för att inte påverka undersökningen. En annan skillnad är också att personerna i experimentet kan sägas bedra sig själva på grund av en naiv syn på vad vetenskap är. Det är ett självbedrägeri som så att säga kommer utifrån. Å andra sidan, då man föraktar en människa eller då man utnyttjar någon för sina egna syften så är det ett slags blindhet som uttrycker vem jag är som person och har ingenting att göra med naivitet.³

4. ATT VETA HUR NÅGOT KÄNNS OCH ATT SE IGENOM NÅGON

Man kunde tänka sig att en person som är känslig för andra människor i ett slags psykologisk mening, det vill säga en person som kan se igenom människor, är bra på att förstå andra människor. De så kallade simulationsteoretikerna, däribland Alvin I. Goldman, verkar ha denna syn på vad det är att förstå en människa. Goldman verkar anse att det största problemet med att förstå andra är hur man kan *veta* vad den andra personen känner eller tänker. Tanken att vårt förståelse av andra människor är en fråga om att ha så mycket kunskap om den andra som möjligt är dock problematisk. En person kan vara mycket känslig och skicklig i att se igenom människor och vara skicklig på att förutsäga människors

³ Att blindhet för andra människor ibland kan bero på naivitet betyder dock inte att det är mindre allvarligt än andra former av blindhet.

beteende men trots det vara mycket okänslig mot den andra människan, det vill säga han kan fortfarande sakna en förståelse för andra.

Med detta menar jag nu inte att det skulle vara oviktigt att veta något om vad en annan människa känner och tänker för att man skall kunna förstå henne. Men från en moralisk synvinkel har det betydelse *varför* jag vill förstå en annan människa, och det har betydelse *hur* jag får veta vad den andra personen tänker och känner för huruvida jag kan sägas förstå personen eller inte. Att fråga en människa hur hon känner eller tänker handlar ofta inte enbart om att ta reda på en viss information utan frågandet är ofta i sig ett uttryck för respekt mot personen. I och med att jag frågar så accepterar jag att du väljer att berätta för mig vad du känner eller så väljer du att inte berätta, jag accepterar att du vill ha kontakt med mig eller inte vill ha kontakt med mig. Frågandet är alltså ofta ett sätt att ta den andra personen på allvar. För att min önskan att veta hur du känner och tänker skall vara en sund vilja att veta måste jag *fråga* dig, *tala* till dig och *lyssna* på dig. Om jag bara iakttar dig eller försöker få reda på saker och ting om dig bakom din rygg så kommer jag i min strävan att vilja veta hur du känner och tänker samtidigt att ignorera dig som person. Om jag således hade en telepatisk förmåga och kunde läsa människors tankar skulle det strängt taget vara en omoralisk förmåga. Att talandet och lyssnandet är viktigt för att vi skall förstå andra människor saknas totalt i simulationsteoretikernas syn på hur vi förstår andra människor, inklusive Goldman. Skälet till att jag frågar en annan människa hur hon känner sig är inte att personen själv skulle ha perfekt insyn i sina egna tillstånd, jag frågar för att det är ett sätt att respektera personen och ett sätt att i någon mening dela mitt liv med personen. Detta betyder samtidigt inte att jag måste hålla med henne. Jag tror att detta är ett gemensamt skäl till att Martin Buber, Gabriel Marcel, Knud Ejler Løgstrup och Ludwig Wittgenstein betonar talandet och lyssnandet som väsentligt för vårt mänskliga liv.

Enligt Goldman förstår jag hur du känner dig genom att jag föreställer mig hur jag själv skulle känna mig i din situation. På sätt och vis stämmer detta. Det kan vara viktigt, då jag försöker förstå en annan människa, att jag föreställer mig vad jag själv skulle göra eller känna i en liknande situation. Men problemet är att Goldman talar om detta föreställande som något jag gör utan avsikt att ha någon som helst kontakt med den andra människan. Jag iakttar dig och jag föreställer mig och kanske jag till och med berörs, men jag talar inte till dig och jag hjälper dig inte. Det finns en skillnad mellan att veta i meningen att "se igenom" en människa och att veta som ett sätt att dela en människas liv. Ibland säger vi t.ex. "jag vet hur det känns". Det här är dock vanligen inte en

fråga om att man skulle rapportera att man vet saker om den andra personen utan snarare är det ett sätt att vara öppen mot den andra människan, det är ett sätt att dela sitt liv med den andra människan. Jag säger "jag vet hur det känns" och sedan berättar jag åt dig om *mitt liv*, inte om ditt liv. Å andra sidan, om jag ser igenom dig så kanske jag inte ser något som helst skäl att berätta för dig om mitt liv, annat än kanske för att manipulera dig. Då jag ser igenom dig bedömer jag dig och jag behöver inte ha någon önskan att dela mitt liv med dig, men då jag säger "jag vet hur det känns" så vill jag dela mitt liv och mina erfarenheter med dig.

Att se igenom en människa är ofta förbundet med att känna förakt för en människa. En dylik genomskådande attityd kan man t.ex. tänka sig i Sartres exempel med blicken. Men detta slags föraktfulla genomskådande skiljer sig ändå från Goldmans vetenskapliga önskan att veta allt om den andra människans känslor. Förakt är förbundet med ett slags genomskådande *attityd* av visshet snarare än med total kunskap om den andra. Vissheten kan, som tidigare konstaterades, t.ex. komma till uttryck i tankar som "ett sådant kräk!". Föraktet består också i en form av visshet där jag inte vill veta något mera om personen, och där jag kan vägra att lyssna på "kräkets" förklaringar. Det genomskådande vetandet i förakt hänger alltså ihop med att man inte tror på personens förklaringar, man tar allt han säger som undanflykter. Det är en attityd där jag har slutat att lyssna och slutat att fråga för jag *vet* vem du är.⁴

Jag har här försökt visa att vissa former av att veta vad en annan människa känner eller av att veta vem en annan människa är kan vara uttryck för blindhet. Denna blindhet hänger ihop med att man inte är intresserad av att tala med personen eller lyssna till honom. Men att se igenom en människa måste inte alltid vara något negativt och det måste inte alltid hänga ihop med en föraktfull eller avståndstagande attityd mot den andra människan. I och med att man känner en människa ser man också ofta att hon kan ha vissa karaktärsdrag så som t.ex. blyghet eller en tendens att alltid ställa upp för människor m.m. Denna form av att se igenom en människa måste det inte vara något fel på, det kan hjälpa en att ta hänsyn till den andra personen. Men, man kan å andra sidan också ibland gå för långt och i hänsynstagandet behandla den andra personen nedlåtande.

Jag har nu talat om blindhet främst som en fråga om att behandla en människa som ett objekt på olika sätt, att utnyttja någon, att iakttä på ett

⁴ Förakt och vrede är inte samma sak. Vrede måste inte vara uttryck för blindhet, till vrede kan fortfarande höra att man vill diskutera med den andra och att man lyssnar på den andra. Att ta avstånd från någon eller att hålla distans till någon måste inte heller vara uttryck för blindhet.

distanserat vetenskapligt sätt, att förakta någon, att inte lyssna på en person, att inte tala till en person. Men blindhet måste inte bestå i negativa attityder där man direkt behandlar någon illa eller där man inte lyssnar eller inte talar till personen. Ibland kan man t.ex. vara påträngande om man är väldigt intresserad av en annan människas liv. Detta kan t.ex. gälla i vissa fall av beundran. Beundran kan se ut som ett positivt intresse för den andra människan och det kan ha en ytlig karaktär av ärlighet och medkänsla. Men i själva verket kan detta intresse, denna ärlighet och medkänsla vara ett sätt att oavsiktligt tvinga den andra människan in i ett visst slags personlig relation. Problemet är då inte att man utnyttjar den andra för sina egna syften eller att man behandlar henne illa eller att man inte lyssnar på personen. Blindheten har här inte att göra med att man skulle behandla den andra som ett objekt. Snarare är personen blind för vilket slags personliga relation han har eller inte har till den som han beundrar. Det är en blindhet för vad en viss form av mänsklig närhet betyder och vilken mening öppenhet, intresse och ärlighet har beroende på hur nära man står personen.

5. NÄRVARO

Då man talar om att förstå andra människor så finns det också en tendens att man talar om detta förstående från ett slags rationaliserande nyttoperspektiv. Man talar om förståendet som om den huvudsakliga attityden mot andra är att vi bedömer deras handlingar som rationella eller irrationella eller bedömer dem för att ha handlat moraliskt rätt eller fel. Även om jag håller med om att både rationalitet och nyttighet ofta är viktiga då man talar om att förstå andra människor så finns det sätt att förstå andra människor som inte kan förklaras i termer av rationalitet eller nytta. Snarare bör dessa former av förståelse ses som uttryck för något som Gabriel Marcel skulle kalla för närvaro.

I boken *The Philosophy of Existence* talar Marcel om skillnaden mellan att iaktta något och att bevittna något. En iakttagelse är opersonlig, kan göras av vem som helst och kräver inte att jag engagerar mig på något sätt i den jag iakttar. Med vittnesmålet är det däremot annorlunda. Man kan uppleva att man har ett ansvar att vittna om vad som har hänt, ett ansvar mot den andra människan. Vittnandet är på så sätt ett seende som uttrycker en öppenhet och mottaglighet för andra människor. Viktigt i vittnesmålet är inte enbart att man berättar vad man har sett, vilket *inte* betyder att sanningen är oviktig, viktigt i vittnesmålet är att jag genom att berätta vad jag sett visar för den andra personen att jag bryr mig om vad som har hänt henne eller vad hon har gjort. Vittnandet är på så

sätt personligt, det är ett sätt att erkänna den andra människan.⁵ För en människa som har utsatts för ett grovt brott kan en rättegång vara ett viktigt sätt att bli erkänd som människa. Att t.ex. våldtäktsoffer ofta inte kan bevisa vad de utsatts för och att förövaren således ofta går fri från en dom osynliggör offret. Uppmärksammandet av den andra i vittnandet kan också jämföras med hur man t. ex. talar om att förintelsen inte får glömmas. Detta är sätt att visa respekt mot människor, att visa att man bryr sig om en människa eller att ställa någon till svars för sina handlingar. Samtidigt frågar vi oss inte vilken nytta dessa uppmärksammanden har, men det betyder inte att de är meningslösa eller oviktiga.

Närvaro är också av betydelse då man talar om medlidande. I *Filosofiska undersökningar* säger Ludwig Wittgenstein att man inte tröstar handen då någon har ont i handen utan man ser den lidande in i ögonen. Då man tröstar en sjuk människa genom att ta hennes hand, så gör man det inte för att det är nyttigt utan man gör det för att *visa* personen att hon inte är ensam, för att visa att man bryr sig om henne. På samma sätt kan man också ta en sörjande människas hand eller en döende människas hand och se henne i ögonen för att visa att man bryr sig om henne. Medlidande kan således inte förstås enbart som en fråga om att vara till nytta, som om jag ville lindra en människas lidande men ifall jag inte kan hjälpa henne så lämnar jag henne ensam. Detta betyder å andra sidan inte att praktisk hjälp vanligen inte uttrycker närvaro, men det finns tillfällena då man hjälper en människa utan att man egentligen är närvarande. Detta kan t.ex. vara fallet då en läkare talar med andra läkare över patientens huvud om vad som borde göras för patienten. Så att hjälpa innebär inte alltid att man är totalt närvarande för den man hjälper. Men det betyder å andra sidan inte att hjälpare aldrig skulle uttrycka närvaro. Poängen är snarare att huruvida du är närvarande för en människa beror på hela din attityd mot henne.

Peter Goldie skriver i sin bok *The Emotions*:

As Nietzsche pointed out, if it were true that sympathy does involve shared suffering, this would serve, curiously, to *increase* rather than reduce the amount of distress in the world; a problem shared is not, on this view, a problem halved, but a problem doubled. This would seem to be at least part of Nietzsche's complaint about pity as he conceived it [...]. What sympathy does involve is not shared difficulties and feelings, but caring about, and having sympathetic thoughts and feelings towards those difficulties. (Goldie 2000, 215)⁶

⁵ Erkännandet av den andra människan ger alltså sanningen här dess mening.

⁶ Jfr Nietzsche (2001), bok II, 133 och 134.

Goldie kritiserar tanken att då vi känner sympati för en annan människa så känner vi detsamma som hon känner. Jag håller med Goldie om detta men jag anser också att både Goldie och Nietzsche missar något viktigt då de totalt avfärdar tanken på ett delat lidande. För Goldie är sympati huvudsakligen en fråga om en önskan att hjälpa en lidande människa. Detta håller jag också delvis med om. Vad jag tror att Goldie och Nietzsche missar är att en viktig del av medkänsla och att förstå en människas lidande visar sig i sådana handlingar som att man står vid den lidandes sida, inte lämnar henne ensam snarare än att man hjälper på ett praktiskt sätt. Detta kallas för att *dela* en människas lidande.

Men, därtill lider vi också då vi ser andra människor lida. Løgstrup skriver i *Det etiska kravet*:

[D]en andra människan genom ens kärlek till henne, utgör en levande del av ens eget liv. Den andres lycka eller olycka är en väsentlig del av ens egen lycka eller olycka. Den påverkar en på ett omedelbart sätt – och inte främst genom bestämda sakliga eller tingliga förhållanden, som därigenom skulle bli annorlunda för en. Den andra människan hör på ett sådant sätt med till ens värld, att det över huvud taget är bakvänt att kalla honom eller henne för ”den andra människan” och inte barn, make eller maka. (Løgstrup 1992, 154f.)

Løgstrup visar att mitt livs meningsfullhet inte kan skiljas från att andra människors liv är meningsfulla – och då särskilt från att mina nära har ett meningsfullt liv. Marcel säger också något som hänger ihop med detta. Han säger att det vanligen är svårare att uppleva en älskad människas död än att möta sin egen död. Mitt liv får mening genom andra människors liv, inklusive det svåra med döden (Marcel 1955, 151).

Jag har här velat visa att människor kan vara närvarande för varandra på många olika sätt, genom att vittna, genom att minnas en människa, genom att stå vid en lidandes sida m.m. Min avsikt har *inte* varit att säga att närvaro aldrig har att göra med praktiskt och nyttigt handlande eller med frågor om rätt och fel, men man förtydligar betydelsen av sådant som rättvisa, medkänsla eller varför vi inte får glömma förintelsen, ifall man beskriver dessa i rent nyttiga eller rent objektiva termer av rätt och fel.

6. HOPP OCH TRO

Ibland kan en människas närvaro eller frånvaro för en annan ses i hela hennes attityd mot den andra personens liv. Marcel talar om att hopp, närvaro och tro hänger ihop (se Marcel 1948). Att t.ex. hoppas och tro på sitt barn är något som inte har att göra med att man hoppas att ens barn skall bli en berömd pianist och ifall hon inte blir det så blir man besviken. Detta slags

hopp skulle vara något annat än vad Marcel talar om. Det hopp som Marcel talar om är snarare uttryck för kärlek. Man hoppas att ens barn skall få ett bra liv, man är stolt över sitt barn och det hon gör även om det inte är fantastiskt sett med en utomståendes ögon, men hoppet visar sig också i att man är stolt om ens barn lyckas (blir en världsberömd pianist).

Ibland tror föräldrar att deras barn inte kan åstadkomma någonting av betydelse. De har ett slags generellt misstroende mot barnets förmågor, skicklighet och kunnande. Detta slags generella misstro verkar komma från den nära relationen. Blindheten måste inte bestå i att man inte ser fakta. T.ex. även om föräldern vet att barnet har blivit en berömd målare så kan föräldern fortfarande se denna berömdhet som en fråga om popularitet snarare än som ett bevis på verklig skicklighet och talang. Blindheten består i att inte tro på sitt barn, inte hoppas, att ha en generell misstro. Detta slags blindhet kan vara djupt rotad i föräldrarnas relation till sitt barn. Det är en blindhet som det kan vara svårt att göra människan medveten om, något som kan vara rotad i hela hennes syn på livet. Föräldern tänker kanske att hon inte vill skämma bort sitt barn. Ibland säger man att en människa är bitter, hon är besviken på livet och på alla. Detta är också något som påminner om föräldrarnas blindhet.

Som ett genomgående tema i denna text har jag velat visa att Bubers distinktion mellan Du och Det, eller då vi talar om att någon behandlar en annan människa som ett ting, inte alltid belyser vad vi menar då vi talar om att någon är blind för en annan människa. Uttrycket att behandla någon som ett ting innehåller också en vaghet som kan vara förvirrande. Då vi talar om att någon behandlar en människa som ett ting kan det betyda många olika saker. Sartres utnyttjande blindhet, förakt och den vetenskapligt iakttagande blindheten i Goldmans exempel skiljer sig på många sätt från varandra även om de kan beskrivas i termer av att man behandlar den andre som ett ting. Därtill kan blindhet inte alltid förstås i termer av att man behandlar en människa som ett ting. Den påträngande beundran har att göra med en blindhet för vilken relation man står i till en annan människa, den består inte i att man föraktar, ignorerar eller i att man behandlar den andra illa. Föräldrarnas blindhet mot sitt barn består varken i att hon skulle behandla sitt barn som ett ting eller i att hon inte skulle se vilken relation hon står i till sitt barn, utan hennes blindhet består i att hon saknar förmåga att hoppas och tro på sitt barn. Det är en blindhet som består i ett slags oförmåga att älska.⁷

⁷ Tack till forskare och studerande vid den filosofiska institutionen vid Åbo Akademi samt vid den filosofiska institutionen vid Uppsala universitet för många värdefulla kommentarer kring den blivande texten. Ett särskilt tack till

LITTERATUR

- Buber, Martin. 1990. *Jag och du*, övers. Margit och Curt Norell. Ludvika: Dualis.
- Buber, Martin. 1993. *Dialogens väsen*, övers. Pehr Sällström. Ludvika: Dualis.
- Dilman, Ilham. 1987. *Love and Human Separateness*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goldie, Peter. 2000. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, Alvin. I. 1995. "Empathy, Mind and Morals", i *Mental Simulation*, red. M. Davies och T. Stone. Oxford: Blackwell Publishers.
- Løgstrup, Knud Ejler. 1992. *Det etiska kravet*, övers. Margareta Brandby-Cöster. Göteborg: Daidalos.
- Marcel, Gabriel. 1948. *The Philosophy of Existence*. London: The Harvill Press.
- Marcel, Gabriel. 1951. *The Mystery of Being: II Faith and Reality*. London: The Harvill Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2001. *Morgonrodnad: Tankar om de moraliska fördomarna*, övers. Peter Handberg, i *Samlade skrifter 4*. Stockholm: Symposium.
- Sartre, Jean-Paul. 1992. *Varat och intet*, övers. Richard Matz. Göteborg: Korpen.
- Wittgenstein, Ludwig. 1992. *Filosofiska undersökningar*, övers. Anders Wedberg. Stockholm: Thales.

Lars Hertzberg och Göran Torrkulla för goda boktips och för många givande diskussioner. Tidigare versioner av denna text har presenterats på konferensen "Philosophical Aspects on Emotions" ordnad av Nordic Women in Philosophy i Stockholm hösten 2003, vid den filosofiska institutionen vid Åbo Akademis forskarseminarium hösten 2003, på seminariet "Language and Value" ordnat av Vetenskapsakademin i Prag hösten 2003, samt på Phalén-picnicen ordnad av den filosofiska institutionen vid Uppsala universitet våren 2004. Tack till alla de som deltog i dessa sammankomster, för givande kommentarer. Arbetet med texten har fått finansiellt understöd av Finlands Akademi (FA-nummer 54701).