

Empati: att uppleva främmande upplevelser

Det en människa upplever i nuet är omedelbart givet för henne. Vi människor är dock inte begränsade till att uppleva vår egen situation utan kan genom empati/inlevelse även uppleva främmande upplevelser. Edith Stein (1891–1942), som var Edmund Husserls student, definierade empati som ”upplevelsen av främmande medvetande överhuvudtaget” (Stein, 1989/1917, s. 10). Vad kännetecknar en sådan empatisk upplevelse? I den här artikeln analyseras empati med utgångspunkt i Edith Steins fenomenologiska undersökning av fenomenet.

1. EMPATI OCH BESLÄKTADE ORD

Hur har då andra definierat empati? Person *a* känner något och person *b* förstår hur *a* känner sig. Detta är en vanlig användning av ordet empati, men vanliga betydelser är också att känna vad en annan känner, att känna medkänsla och att leva sig in i en annans situation. Talar dessa författare om olika aspekter av samma fenomen eller om helt olika fenomen? Dessa varierade uppfattningar om vad som ska kallas ”empati” väcker en rad frågor om fenomenet: Innebär det att man förstår den andre? Vad är det i så fall för typ av förståelse? Känner man vad den andre känner eller känner man en speciell känsla av medkänsla och medlidande? Behöver man ha haft en liknande erfarenhet för att förstå den andre? Innebär empati att man bryr sig om den andre? Trots att ordet empati har använts i mer än ett sekel råder långt ifrån konsensus beträffande definitionen.¹

I den första delen av artikeln ges bakgrunden till Steins undersökning, i den andra delen analyseras undersökningen och i den tredje delen görs ett försök att komplettera Steins resultat.

¹ Ordet empati kommer från grekiskans *empathia* som betyder inkännande. Motsvarande ord på engelska är *empathy* och på tyska *Einfühlung*.

2. STEINS SYFTE

I sin avhandling *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung*, som sedan kom ut 1917 som boken *Zum Problem der Einfühlung*², undersökte Edith Stein under handledning av Edmund Husserl (1859–1938) fenomenet empati [*Einfühlung*]. Bokens titel talar om för oss att vi inte ska ta för givet att vi redan vet vad empati är utan låta Edith Stein visa oss problemet. Stein hade arbetat i den fenomenologiska traditionen i flera år som Husserls assistent och var väl förtrogen med den fenomenologiska metoden. När Edith Stein i sin avhandling tillämpade metoden på empatifenomenet var det inte för att ta reda på vad som orsakar empati, vem som har mer eller mindre empati eller hur det är relaterat till andra fenomen utan för att ta reda på vad det över huvud taget är. Steins avhandling är speciell inte minst på det sättet att hela arbetet handlar om empati.

Edith Stein intresserade sig för hur vi får kunskap om och tar del av främmande upplevelser snarare än om dessa verkligen finns eller om vi bryr oss om dem. Steins inriktning är dock inte alls den enda möjliga; flera filosofer under århundradena före henne hade tvärtom Stein bortsett från empatins förståelseaspekt och i stället fokuserat på fenomenets *etiska* aspekt. För att visa att empati inte behöver studeras som ett förståelsefenomen ska jag i det här avsnittet beskriva den centrala roll empati spelat i några framstående filosofers försök att förklara varför vi kan bry oss om andra människor. Framför allt David Hume (1711–1776), Adam Smith (1723–1790) och Arthur Schopenhauer (1788–1860) intresserade sig för empatins etiska aspekt.

Det var i den del som handlade om känslorna stolthet och ödmjukhet i Bok II (*Of the passions*), av *Treatise* som Hume introducerade empati (som han kallade sympati). Hume definierade aldrig specifikt begreppet ”sympati” och därför måste man försöka konstruera vad han menade med termen från olika platser i hans skrifter. Enligt Lauren Wispé (1991) ansåg Hume att sympati är en benägenhet att motta känslomässig kommunikation från andra, hur annorlunda dessa känslor än är från våra egna; Hume föreföll helt enkelt se sympati som ett medel för att överföra känslor. I den sista boken av *Treatise (On morals)* föreslog Hume sedan att sympati är grunden för moralisk utveckling.

Under inflytande av David Humes skrifter introducerade Adam Smith en altruistisk komponent i sin filosofi som i sin tur var baserad på empati (sympati). Smith är mest känd som ekonom men har också skrivit det viktiga verket *A theory of moral sentiments* om moralfilosofi. Smith gav i

²Jag refererar till det tyska originalet och Waltraut Steins engelska översättning *On the problem of empathy*.

det verket en redogörelse för moralens psykologiska grundval. Alla moraliska handlingar har enligt honom sitt ursprung i vår förmåga att föreställa oss hur det är att vara i en annan människas situation och hur man skulle känna då.

Arthur Schopenhauer byggde i huvudsak vidare på Kants filosofi när det gäller ontologi och epistemologi, men kom till en helt annan slutsats när det gäller moralens fundament. Medan moralens grund för Kant var rationalitet var den för Schopenhauer empati (medlidande). Det faktum att alla människor är manifestationer av en odifferentierad enhet förklarar enligt Schopenhauer vår tendens att identifiera oss med varandra och känna medlidande. Det är för att vi alla innerst inne är en och samma som vi kan känna för varandra och just detta är också moralens grund.

3. DET HISTORISKA SAMMANHANG EDITH STEIN KOM IN I

Trots att såväl Steins filosofi som liv präglades av en djupt etisk dimension, verkar Stein i sin undersökning av empati inte ha varit nämnvärt påverkad av den filosofiska tradition som studerade den etiska aspekten av fenomenet. Som Edmund Husserls student kom hon i kontakt med fenomenet i ett helt annat filosofiskt sammanhang där man intresserade sig för empati som ren förståelseakt.

Stein kontra Husserl. Var befann sig då Husserl i sitt tänkande kring empati när Edith Stein kom till honom för att studera? Husserl ansåg att det enda medvetande jag har direkt tillgång till är mitt eget. Min tillgång till den andres medvetande är alltid förmedlad via dennes beteende. Genom att se analogin mellan den andres beteende och mitt eget kan jag sluta mig till att den andres beteende troligen också är knutet till ett medvetande. Husserl var dock tydlig med att man inte kan uppleva en annans inre upplevelser direkt. För om det vore den andres upplevelser jag upplevde, ansåg Husserl, skulle jag vara den personen och inte mig själv (Zahavi, 2001). En annans medvetandeström är för alltid bortom min räckvidd och fattningsförmåga. Men detta var inget problem för Husserl. Tvärtom är det endast på grund av den här skillnaden som främmande upplevelser alls upplevs som främmande. Hade man haft samma tillgång till den andres medvetande som sitt eget skulle den andre ha upphört att vara främmande och i stället blivit en del av en själv. Det jag upplever i empati är just att den andre undkommer mig. Att kräva mer skulle enligt Husserl vara orimligt; det skulle vara att reducera den andres annanhet. En av hörnstenarna i Edith Steins empatiteori skulle komma att vara en radikal invändning mot detta resonemang.

Även om ”de andra” funnits med implicit i hans skrifter, hade Husserl enligt Sawicki (1997) fram till 1913 utvecklat sin filosofi utan att explicit

behandla statusen hos andra människor. Sawicki (2004) hävdar att Husserl ännu 1913 inte hade insett det problematiska i sin syn på hur ett jag konstituerar andra jag:

Och det här är det problem som Edith Stein upptäckte. Först kunde hon nästan inte förstå omfattningen av det hon kommit på. Husserl var sin generations mest briljante man och hon var bara en 25-årig tjej, av fel kön. Om du läser hennes avhandling kommer du därför att se henne försöka dölja och kamouflera sin upptäckt som om den endast vore en aspekt av Husserls egen konstitutionsteori. Det hon egentligen visar är att empati inte är ett konstituerat tillstånd, ett bland flera, utan att empati i stället är förutsättningen för möjligheten till någon konstitution överhuvudtaget. (Sawicki 2004, s. 4, min övers.)

Husserl hade tagit för givet att andra medvetanden finns och föresatt sig att beskriva hur det är möjligt att bli varse dem. Stein menade att Husserl inte hade insett att det är genom empati vi först upptäcker de andra medvetandena: ”Där Husserl tog en felaktig vändning med konstitution pekade Edith Stein ut ett alternativ. Hon lät inkännandet självt göra det jobb som konstitution antas utföra i Husserls fenomenologi” (Sawicki 1997, s. 127, min övers.). Husserl hade antagit att det redan från början finns andra subjekt runt oss, men hade inte enligt Stein på ett tillfredsställande sätt visat hur vi från början upptäcker dessa (Sawicki 1997, s. 127). Sammanfattningsvis kan vi säga att Edith Stein skulle komma att avvika från sin mentors behandling av empati på framför allt två sätt: (1) vi kan uppleva en annan människas upplevelser direkt och (2) det är genom upplevelsen av främmande upplevelser vi upptäcker att det överhuvudtaget finns andra subjekt.

Stein kontra Theodor Lipps och Max Scheler. Stein tog förutom Husserl också utgångspunkt i Theodor Lipps (1851–1914) och Max Scheler (1874–1928). Lipps avsåg med ”empati” från början en tendens människor har att projicera sig själva i perceptionsobjekt, men applicerade senare detta även på förståelse av andra människor (Wispé 1991). Han antog att vi förstår andras känslor genom en slutledningsprocess som är baserad på att imitera den andres uttryck och rörelser och att relatera dessa till våra egna tidigare erfarenheter. Denna empatiska process innefattar att vi upplever oss som ”ett” med den andre. Även om Stein utgick i stor utsträckning från Lipps arbeten, var hon djupt kritisk mot såväl att empati skulle handla om en slutledningsprocess som att man blir ett med den andre.

Max Scheler arbetade liksom Stein i Husserls och Lipps tradition och behandlade bland annat empati (sympati) utförligt. Scheler ansåg att vi ofta underskattar svårigheten att förstå oss själva och överskattar svårigheten att förstå andra. Det är inte så att vi använder någon slutledningsprocess, baserad på analogi mellan den andre och en själv (som Lipps

och Husserl hade ansett), utan vi greppar omedelbart andras känslor (Scheler 1954/1913). Scheler invänder på framför allt två punkter mot att det skulle handla om analogi och slutledning när vi förstår andra (se Zahavi 2001 för en beskrivning av analogiargumentet): (1) att mitt eget medvetande som direkt givet för mig är utgångspunkten för att upptäcka andras medvetanden och (2) att andras medvetanden aldrig är direkt givna för mig (Zahavi 2001). Trots att båda dessa antaganden kan förefalla självklart sanna avvisar Scheler dem båda. Han förnekar att vår självförståelse är säker och att vi endast perceperar den andres fysiska uppenbarelse och sedan i ett påföljande steg måste inferera existensen av främmande upplevelser (Zahavi 2001). I stället, anser Scheler, måste en lösning till problemet med andra medvetanden utgå från en korrekt förståelse av relationen mellan kropp och medvetande. En sådan korrekt syn är, enligt Scheler, att kroppsspråket är *meningsfullt* och *direkt* uttrycker känslor utan att en betraktare behöver inferera dessa känslor. Edith Stein höll med Scheler om detta; vid empati drar empatisören, som Stein såg det, inte några slutsatser om den andres medvetandeinnehåll utan upplever direkt den andre som en levande kroppslig individ. Precis som jag utan att göra någon slutledning direkt kan *se* att bordet är hårt kan jag direkt se att den andre är arg.

För Scheler var empati inte källan till att få kunskap om att andra är medvetna utan tvärtom ett resultat av en redan existerande sådan kunskap. Det är med utgångspunkt i en sådan kunskap som vi identifierar mål/objekt för vår empati. Scheler ansåg med andra ord att problemet med andra medvetanden är illusoriskt och höll med Heidegger om att försöken att skapa en ontologisk brygga mellan medvetanden är överflödiga. Detta skulle Edith Stein komma att vända sig mot.

4. STEINS GENERELLA KRITIK MOT EMPATIHISTORIEN

Stein ansåg att ingen av de då förhärskande teorierna kunde förklara empatifenomenet. Anledningen till att empati inte hade förklarats var, som Stein såg det, att man troligen inte lyckats "få syn på det". Stein tyckte att man i filosofihistorien blandat samman olika former av empati, framför allt *estetisk empati*, *etisk empati* och empati som *upplevelse av främmande medvetanden*. Stein avfärdade en rad filosofer före henne som försökt beskriva empati. Hon kritiserade dem framför allt för att inte grunda sina teorier om empati fenomenologiskt, men också för att inte identifiera essensen i fenomenet genom att göra sina bestämningar av fenomenet maximalt generellt.

Edith Steins doktorsavhandling försvarades 1916 och gavs ut året därpå i form av boken som analyseras i den här artikeln. Stein har förklarat

att texten i avhandlingen inleddes med en historisk översikt av empatilitteraturen, ett kapitel som utelämnades i utgåvan av boken 1917. Boken innehåller avhandlingens tre återstående kapitel.

Jag ska nu analysera Steins definition med avseende på dess beståndsdelar. Genom att följa Husserls distinktion mellan akten och aktens objekt kan vi dela upp Steins empatidefinition i fyra komponenter: (1) ”Upplevelsen av ...” (empatiakten), (2) ”... främmande ...”, (3) ”... medvetande ...” (empatiaktens objekt) och (4) ”... överhuvudtaget”. Den här delen av artikeln kommer att vara strukturerad i enlighet med dessa komponenter.

5. ”UPPLEVELSEN AV ...”

Stein urskiljde i empatiupplevelsen akter på tre nivåer: (1) att den andres upplevelse uppenbarar sig/dyker upp framför mig som ett objekt, (2) den uppfyllda/förverkligade explikationen av upplevelsen och (3) att den främmande upplevelsen uppenbarar sig på nytt framför mig som ett objekt, men nu mer klargjord och begriplig för mig än innan jag levit mig in i den.

På den första nivån blir empatisören på något sätt varse det främmande subjektets mentala tillstånd. Detta gör empatisören enbart genom att titta på externa fakta och kräver inte inlevelse i subjektets upplevelser. Empatisören får då kunskap om den främmande upplevelsen på samma sätt som om vilket faktum som helst, som till exempel att Stockholm är Sveriges huvudstad eller hur mycket ett visst föremål väger. På den andra nivån inriktar sig empatisören inte längre på externa fakta utan dras i stället in i/lever sig in i vad subjektets emotion riktas mot och får då en förståelse av den främmande upplevelsen utöver vad externa fakta kan ge. Här är empatisören inte längre vänd mot den främmande upplevelsen som ett externt objekt utan är inuti upplevelsen vänd mot upplevelsens objekt. På den tredje nivån drar empatisören sig slutligen tillbaka från den främmande upplevelsen och ser den återigen som ett externt objekt, men nu med en rikare insikt tack vare inlevelsen.

Av Steins tre nivåer förefaller den andra – inlevelsen – inte bara överensstämma bäst med Steins egen definition av empati, utan även med hur flera filosofer före henne beskrivit fenomenet. För till exempel Hume, Smith och Schopenhauer var empati inte ett kognitivt, objektivt förhållningssätt utan känslomässig inlevelse i den andres upplevelser. Det är intressant att notera att dessa tre filosofer beskrivit fenomenet så likt Stein, trots att de fokuserat på dess etiska sida och hon på dess epistemologiska. Även Lipps beskriver empati som ett *inre deltagande* (samtidigt som han liksom Stein även fokuserar på den mer objektiva aspekten av

empati). När Stein senare i boken beskriver empati är det inlevelsen hon hela tiden uppehåller sig vid och man får intrycket av att det är detta hon betraktar som essensen i fenomenet. Det är trots allt på den andra nivån, och endast där, empatisören upplever den andres upplevelse. Det gör empatisören varken på nivå 1 eller 3 och dessa stadier motsvarar därför inte hennes definition utan är snarare något som händer precis före respektive efter upplevelsen av den främmande upplevelsen. I den fortsatta analysen av ”Upplevelsen av ...” ska jag därför nu bortse från de två mer objektiva, distanserade nivåerna och ytterligare analysera det som händer då empatisören är *i* den främmande upplevelsen.

Stein beskrev den andra empatinivån, den uppfyllda explikationen av upplevelsen, som *att leva sig in i*. Här är empatisören ”inne” i den främmande upplevelsen och ser situationen från den andres perspektiv. Genom att dras in i den andres upplevelse kommer empatisören att uppleva någonting som liknar den andra personens upplevelse. När Stein beskriver detta gör hon det i termer av känslor och det verkar som att hon betraktar kännande som den centrala komponenten i empatisörens upplevande. Om den andre upplever lycka upplever empatisören också i någon mening lycka, om den andre upplever ledsnad upplever empatisören i någon mening också ledsnad.

6. ”... FRÄMMANDE ...”

Som vi sett kännetecknas empatiakten av att empatisören lever sig in i en upplevelse. För att vara främmande måste, som Stein såg det, den upplevelsen tillhöra ett subjekt som är skilt från en själv. Empati, enligt Stein, är därför fråga om närhet och distans på samma gång, vilket står i kontrast mot Lipps åsikt att empati är en process av enhet där distinktionen mellan en själv och den andre upphört. Stein hävdade med andra ord att vi vid empati lever oss in men aldrig blandar ihop vem som är den andre och vem som är jag själv. Vid empati har jag direkt upplevelse av en annan *sådan som jag*, men som *inte är jag* själv.

En aspekt av att vara *främmande* är för Stein att empatiobjektet – det främmande medvetandet – upplevs *icke-ursprungligt*. Alla våra presentationsakter, till exempel perception eller känslor och tankar om sådant som händer oss själva i nuet, är ursprungliga medan representationsakter är icke-ursprungliga. Upplevelserna av våra egna känslor är ursprungliga; upplevelserna av den andres känslor är icke-ursprungliga. Det här är dock inte fråga om *mina* upplevelser till skillnad från *en annans*. Båda typerna av upplevelser är mina, fast olika i slag.

Det är dock inte bara empati som enligt Stein är icke-ursprunglig, en representationsakt. Att vara icke-ursprunglig är ett karaktärsdrag

som empati delar med minne, förväntning och fantasi. Att det finns essentiella likheter i struktur mellan fenomenen empati, minne och förväntning hade också Husserl och även Lipps insett. Stein hävdade att det som skiljer empati från de andra tre fenomenen är att vid empati handlar det om någon annan person än man själv. Minnesakter är representationer av förflutna upplevelser, förväntningar representationer av framtida upplevelser och fantasier representationer av upplevelser som subjektet inte har haft, medan empati är representationer av andra subjekts upplevelser.

I en minnesakt tittar jaget tillbaka på en tidigare upplevelse, till exempel lycka. Det nuvarande jaget är då aktens subjekt och lyckan dess objekt. Fenomenet förväntning är, som Stein såg det, parallellt till hur minne fungerar, fast rör framtiden i stället för det förflutna. Däremot är fantasi skiljt från minne och förväntning både genom att det i fantasi inte finns något verkligt objekt och att det inte är något temporalt avstånd mellan representationsaktens subjekt och objekt (om det inte handlar om att fantisera om det förflutna eller framtiden förstås). Precis som vid empati finns det enligt Stein också hos minnes-, förväntnings- och fantasiakter samma tre nivåer. Vad som skiljer empati från de andra tre är med andra ord endast att aktens objekt inte tillhör subjektet självt utan ett annat subjekt som upplevs som distinkt från en själv.

7. "... MEDVETANDE ..."

Stein definierade som sagt empati som "upplevelsen av främmande medvetande överhuvudtaget". På ett annat ställe i boken beskriver hon empati som "upplevelsen av främmande subjekt och deras upplevelser".³ Detta säger oss explicit att hon i sin definition av empati med främmande medvetande avsåg "främmande subjekt och deras upplevelser". Vilka är det då som är främmande medvetanden och subjekt? Stein ansåg att man kan empatisera inte bara med människor utan också med djur, växter och Gud. I boken beskrev hon dock nästan uteslutande det främmande medvetandet som en människas medvetande. I det här avsnittet, där jag analyserar vad hon menar med medvetande, kommer jag därför att ge stort utrymme åt hennes syn på vad som kännetecknar det främmande medvetandet hos en annan människa.

Stein antog att när vi upplever andra människor upplever vi inte bara fysiska varelser som beter sig på olika sätt. Tvärtom uppfattas den andra människan som någon som upplever, tänker, känner och vill bestämda

³"Erfahrung von fremden Subjekten und ihrem Erleben", *Zum Problem der Einfühlung*, s. 1 i förordet.

saker och ofta kan vi se *direkt* vad denne upplever, tänker, känner och vill. Stein identifierade och beskrev i detalj närmare bestämt tre grundläggande drag hos det främmande mänskliga medvetandet; det upplevs som (1) kännande, (2) ett annat orienteringscentrum i rummet och (3) kapabelt till fri rörelse.

Liksom jag direkt ser inte bara framsidan av ett bord utan även att det har en baksida ser jag omedelbart inte bara den andres fysiska kropp utan också ”baksidan” av den andre, det vill säga den andres känslor och sensationer. Vi kan se hur den som rodnar skäms, den som rynkar ögonbrynen är irriterad, den som springer sin väg är rädd och så vidare.

Vi upplever att vi själva är ”här” medan vår kropp och det utanför den finns runt omkring oss. Då vi empatiserar med en annan människa upplever vi den andre som ett annat sådant centrum. Detta är enligt Stein det andra kännetecknet på det främmande mänskliga medvetandet; vid empati får jag utöver min egen ursprungligt givna nollpunkt dessutom en ny icke-ursprungligt given nollpunkt. Att greppa den andres egocentriska rymd och nollpunkt är att greppa den andres perspektiv på världen.

Fri rörelse är enligt Stein en tredje konstituent hos den främmande levande kroppen. Den andres rörelser upplevs som levande och fria. Fri rörelse karakteriseras av att ”jag vill” och ”jag rör mig”. Viktigt är dock att den andres rörelser inte *bara* ses som levande och fria utan även mekaniska. Den främmande kroppen sedd som fysiskt objekt är ett föremål bland andra i världen och rör sig enligt samma principer. Det som skiljer den främmande mänskliga kroppen från andra är att dess rörelser dessutom upplevs som fria.

Även om Stein ägnade tveklöst mest utrymme i boken åt att beskriva vad som kännetecknar det främmande medvetandet då det är en *människa* är det tydligt att hon egentligen inte menade att begränsa empatiobjektet till människor. Hon ansåg att vi utöver människor kan empatisera med djur och växter, även om empatin då är mindre nyanserad än när vi har att göra med en människa. Stein tycks här implicit föreslå den allmänna principen att ju större likheten är mellan empatisören och den andre, desto större är möjligheten till precisare empatisk förståelse.

8. ”... ÖVERHUVUDTAGET”

Den sista komponenten i Steins definition är ”... överhuvudtaget”. Med överhuvudtaget verkar Stein mena att såväl empatiakten som dess objekt kan tillhöra vem som helst som kan empatisera respektive vara bärare av främmande upplevelser: ”Empati ... är upplevelsen av främmande medvetande överhuvudtaget, oberoende av vilket upplevande subjekt och vilket subjekt vars medvetande är upplevt” (Stein 1989/1917, s. 11, min övers.).

Att det är först och främst empati hos människor Stein hade i åtanke är tydligt genom hela boken. Förutom människor nämner hon dock också att Gud empatiserar. Stein tog dock inte upp om det är endast människor och Gud som kan empatisera eller om även vissa andra varelser har den kapaciteten. De empatiobjekt Stein ger exempel på är Gud, människa, djur och växt. Växter är den "lågsta" form av empatiobjekt hon ansåg att man kan empatisera med. En analys av växten som empatiobjekt, snarare än människan eller djuret, borde därför kunna ge oss fenomenets generella drag. Det hon slog fast om växten var dock endast att de har allmänna livskänslor och möjligen sensationer. På ett annat ställe var hon trots detta säker på vad som kännetecknar främmande medvetande överhuvudtaget: "Sensationer är bland de verkliga konstituenterna hos medvetandet" (Stein 1989/1917, s. 42, min övers.). Även om Stein tveka- de om växters egenskaper var hon således övertygad om att någon form av kännande/sensation, åtminstone i en basal mening, är en definierande egenskap hos det främmande medvetandet.

9. BEGRÄNSNINGAR I STEINS UNDERSÖKNING

Mänskliga empatiobjekt. Steins mål var uttryckligen att beskriva empati- fenomenet så generellt som möjligt. Hon kritiserade vid flera tillfällen i boken tidigare filosofer för att inte göra detta. Hur lyckades då Stein själv med sin målsättning? Stein ansåg att man kan empatisera med männi- skor, djur och växter. Var och en av dessa måste därmed ha de egenskaper som behövs för att kunna vara objekt för empatiakten. Enligt Stein har människor och djur de egenskaper som växter har och dessutom ett antal utöver dessa. Det hade således varit tillräckligt om Stein riktat in sin ana- lys på växter. I stället ägnade hon större delen av undersökningen åt att beskriva de egenskaper hos människor som saknas hos växter och därför inte kan vara konstituenten hos empati. Det hade som jag ser det varit mer adekvat att försöka bestämma vilka konstituenten ett empatiobjekt har väsensmässigt och därefter låta frågan vara öppen vilka varelser som har dessa egenskaper.

Känsla. Stein kom fram till att såväl empatiakten som dess objekt kän- netecknas av känsla och beskrev ett antal aspekter av detta. Det förefaller dock som att empatins känslaspekt kan analyseras vidare i riktningar som Stein inte såg eller inte intresserade sig för. Framför allt två frågor om empati som känsla var obesvarade då Stein hade avslutat sin under- sökning: Vad är det att känslomässigt förstå den andre och vilka motiva- tionella konsekvenser har detta?

Tid. Stein beskrev det främmande mänskliga medvetandet som ett rumsligt orienteringscentrum. Gäller detta verkligen bara mänskliga

medvetanden? Som jag ser det är alla upplevelser rumsliga orienteringscentra, och ännu mer generellt, tidsliga orienteringscentra. Kan Steins idé om ett rumsligt orienteringscentrum utvidgas till en idé om ett tidsligt orienteringscentrum? Inlevelse i en främmande upplevelses tidsliga perspektiv delger empatisören ett vidare sammanhang än vad inlevelse i det rumsliga perspektivet ensamt kan ge; genom att ta någons perspektiv kan vi få ta del inte bara av dennes rumsliga position utan också dennes position i tiden.

10. MODIFIERING AV STEINS DEFINITION

Efter att ha granskat Edith Steins definition av empati ska jag nu försöka komplettera och precisera denna. Om möjligt ska jag försöka gå bortom Stein i generalitet; det är trots allt i sin allmängiltighet essensen hos ett fenomen ligger. Mitt syfte är inte att fastställa vad som karakteriserar empati med just människor eller någon viss aspekt av fenomenet, utan vad som konstituerar fenomenet i sig.

Innan jag analyserar empatins aspekter vill jag börja med att modifiera Steins definition från *upplevelsen av främmande medvetande överhuvudtaget* till kort och gott *upplevelsen av främmande upplevelse* för att mer precist försöka fånga det fenomen vi båda åsyftar. Den nya definitionen har som jag ser det tre fördelar: (1) det verkar inte finnas skäl att tro att empati-akten och dess objekt är av olika psykologiska kategorier (upplevelse kontra medvetande) utan av samma (upplevelse), (2) varken Stein eller jag avser att begränsa empatiobjektet till högre former av varelser med medvetande och begreppet *upplevelse* förefaller därför mer adekvat och (3) ordet "överhuvudtaget" är överflödigt; om empati är upplevelse av upplevelse implicerar det att detta gäller överhuvudtaget (så länge inga restriktioner anges).

11. VAD ÄR EN UPPELVELSE AV EN FRÄMMANDE UPPELVELSE?

Empatiakten såväl som empatiobjektet är som vi sett båda *upplevelser*. Det finns en uppsjö av idéer om hur begreppet upplevelse kan beskrivas. Hur svårt det än kan vara att få grepp om vad en upplevelse är, vill jag här försöka beskriva upplevelse på ett sätt som andra också kan finna naturligt. Mitt förslag är att betrakta upplevelse som detsamma som känsla, det vill säga att upplevelse är känsla och känsla är upplevelse. Tanke tycks för mig endast vara en aspekt av känsla som framträder mer och mer längre fram i såväl evolutionen som i utvecklingen hos ett barn. Det tycks även vara som känsla Stein betraktade begreppet upplevelse; det är hela tiden i termer av kännande snarare än tänkande hon beskriver upplevandet.

När det gäller vuxna människor kan tyckas att förståelse kännetecknar vårt upplevande minst lika mycket som känsla. Om man ser begreppet upplevelse i ett utvecklingsperspektiv blir det dock i min mening rimligt att betrakta känsla som det mer grundläggande, även hos människor. Hos de flesta djur, hos det lilla barnet och även i största delen av vår kropp är känsla det dominerande psykiska fenomenet. Känsla verkar faktiskt vara det mest generella psykiska fenomenet i naturen och förståelse snarare en aspekt av dessa känslor⁴, om än en nödvändig aspekt. Man kan kanske uttrycka det som att varje känsla har ett kognitivt innehåll. Man kan också tala om en tänkande känsla. Hos människor är tankekomponenten ofta mycket framträdande.

För att beskriva vad en känsla är räcker det dock inte med förståelseaspekten. Den andra aspekten av känsla, vid sidan av förståelse, är som jag ser det *omsorg*⁵. Förutom förståelse innebär känslor att vi bryr oss om något. När vi är rädda förstår vi att något hotar oss och vi bryr oss om att undkomma hotet; när vi är nyfikna förstår vi att det finns något att få veta och vi bryr oss om att få reda på detta; när vi är glada förstår vi att vi uppnått eller närmat oss ett mål och vi bryr oss om att vi uppnått eller närmat oss målet, och så vidare. Känslan är inte likgiltig utan vill någonting. Känsla innebär ett starkt tryck att handla.

Innan vi går vidare till att applicera denna karakterisering av upplevelse på empatifenomenet ska vi stanna upp här och göra en ytterligare reflektion över vart vi är på väg i vår analys. Eftersom begreppet upplevelse är en av de centrala byggstenarna i vår empatidefinition är det naturligtvis mycket viktigt att vi ger det en rättvis karakterisering. Varför ska vi lita på att de basala dimensionerna av en upplevelse är förståelse och omsorg och inte något annat – ligger det inte något godtyckligt i att definiera upplevelse som förståelse och omsorg? Jag tror faktiskt inte det. Dessa två aspekter förefaller korrespondera till maximalt fundamentala dimensioner av tillvaron. Förståelse och omsorg handlar om hur världen *är* respektive hur man *vill* att den ska vara, om vad Hume menade med trosföreställningar och önsknings. Trosföreställningar handlar för Hume om hur världen är och önsknings om hur världen bör vara.

För att poängtera hur de går hand i hand, som två sidor av ett blad,

⁴Solomon (1993/1976) anser att emotioner är rationella: ”Rationaliteten hos en emotion är en förreflektiv (eller intuitiv) logik, men en som liksom all logik kan tas upp till ytan och framställas explicit” (min övers. av Solomon s. 182). ”Även om alla emotioner är subjektiva är logiken hos en emotion objektiv och kan utvärderas objektivt” (min övers. av Solomon, s. 186).

⁵Med omsorg avses i den här artikeln att bry sig om, önska, hoppas på, vilja eller att vara motiverad att uppnå något, och handlar om världen som subjektet *vill* att den ska vara till skillnad från förståelse som handlar om hur världen *är*.

kan man uttrycka det som att känslan är en förstående omsorg eller en omsorgsfull förståelse. Den här karakteriseringen av upplevelse ska jag nu tillämpa på empatifenomenet, *upplevelsen av främmande upplevelse*. Jag börjar med förståelse av främmande upplevelse.

Förståelse av främmande upplevelse. Att uppleva en främmande upplevelse innebär att förstå vad den andre förstår. Vad är det då för förståelse det är frågan om? Enligt analysen av upplevelse ovan karakteriseras de främmande upplevelsorna, liksom våra egna, av känslomässig förståelse som inte helt kan reduceras till tanke. Om vi ska förstå den främmande världen kan vi därför inte enbart förstå den tankemässigt. Vi måste i stället förstå den känslomässigt. En så gott som renodlat intellektuell förståelse, det vill säga med minimal affektiv ton,⁶ är snarare en psykopats kalla förståelse.

En central idé i mitt resonemang här är att det finns vissa aspekter av världen, i det här fallet främmande upplevelser, som endast kan förstås genom att känna dem. På motsvarande sätt finner jag det naturligt att det finns aspekter av rädsla som bara kan förstås genom att känna rädsla, aspekter av glädje som bara kan förstås genom att känna glädje och så vidare. En parallell till detta är Frank Jacksons (Jackson 1996) beskrivning av flickan Mary som vet allting teoretiskt som går att känna till om färger, men tyvärr är färgblind. En dag får Mary förmågan att uppleva färger och Jackson anser att hon då får insikter om färger som hon inte hade förut. Att förstå andra intellektuellt är kanske lite som att se världen svartvitt.

Empati betraktat på det sättet är således att känna den andres känsla, det vill säga att känna samma eller liknande känslor som den andre. I empatilitteraturen finns dock en pågående central diskussion (se t.ex. Johansson 2004) om huruvida empati innebär (a) att känna samma/liknande känslor som den andre eller (b) att känna en speciell ”empati-känsla” (omsorg/medkänsla). I ljuset av analysen i den här artikeln är min egen syn på detta att empati innebär båda; empatisören känner den andres känsla (på det icke-ursprungliga sätt som Stein talade om) *och* känner en speciell känsla. Mitt förslag innebär således en syntes av de två positioner som står emot varandra i litteraturen.

Hur kan då empati vara *både* att känna den andres känsla och en speciell omsorgskänsla/medkänsla? Förklaringen tror jag ligger i att empati inte är en känsla på samma sätt som glädje, sorg, ilska, rädsla och så vidare. Empati är i stället vilken som helst av dessa känslor, fast upplevd med fokus på ett främmande subjekts situation snarare än på sin egen. Då den andre känner en egoistisk glädje känner empatisören en altruistisk glädje; då den andre känner en egoistisk ledsnad känner empatisören

⁶ Om upplevelse essentiellt är känsla kan en upplevelse inte vara helt affektfri.

en altruistisk ledsnad; då den andre känner en egoistisk rädsla känner empatisören en altruistisk rädsla och så vidare. På så sätt känner empatisören vad den främmande känner; empatisörens känslotillstånd "följer" den andres känslotillstånd. Om detta är en riktig skildring av processen, varför har empati då blivit betraktad som en speciell känsla av medkänsla av vissa filosofer? Anledningen till att man betraktat upplevelsen av främmande upplevelse som medkänsla tror jag är att empatisören inte känner känslan ifråga av samma anledning som den andra personen. Den andre känner känslan på grund av sin egen situation; empatisören känner känslan på grund av en främmandes situation. För att använda Edith Steins formulering: den andres känsla är ursprunglig och empatisörens icke-ursprunglig. En naturlig aspekt av detta är att den andra personen har omsorg om sin egen situation. Detta är så självklart att vi inte vanligtvis reflekterar över det. Det vi lättare lägger märke till är om någon har omsorg om någon annan. När någon upplever en främmande upplevelse är det omsorgen om den andre som "sticker ut" och visar sig. Många har tyckt att denna altruistiska omsorg är så speciell att de givit den den egna beteckningen "medkänsla" eller "empati". Att man givit fenomenet en egen beteckning är således begripligt, samtidigt som det har vilselett oss att tro att medkänsla eller empati är en speciell känsla vid sidan av andra känslor.

Omsorg om främmande känsla: altruism. Den andra aspekten av vår analys av upplevelse/känsla är omsorg, det vill säga att bry sig om, att vara motiverad för något. Då vi känner förstår vi inte bara något utan bryr oss också om detta. Brehm (1999) framhåller motivationsaspekten hos känslor: "Oavsett karaktären hos emotionen, om det är rädsla eller ilska eller empati, driver den på individen att respondera på ett visst sätt ... emotioner är tillstånd av motivationell vakenhet" (Brehm, s. 2-3, min övers.).

Kopplingen mellan empati och omsorg om andras välbefinnande är inte ny. Som vi såg tidigare identifierade Hume, Smith och Schopenhauer empati som en källa till altruism och en rad modernare tänkare har varit inne på samma eller liknande spår. Thomas Nagel anser att "altruism bygger på att man uppfattar andra som verkliga ..." (Nagel 1978/1970, s. 3, min övers.). Rogers (1975) anser att det nödvändigtvis finns ett samband mellan att känna en annans känsla och att bry sig om den andre: "det är omöjligt att erfara en annan persons inre värld om du inte värdesätter den personen och hans värld - om du inte i någon mån bryr dig" (Rogers, s. 7, min övers.).

Enligt min mening är omsorg om främmande känsla detsamma som det som ofta kallas "altruism". Dan Batsons (1991) definition av altruism beskriver mycket precist vad jag avser med omsorg om främmande

känsla: ”ett motivationellt tillstånd med det ultimata målet att öka en annans välbefinnande” (Batson, s. 6, min övers.). Batson anser dessutom att just empati är en källa till altruismen. Baserat på idén om kopplingen mellan empati och altruism har han i en omfattande serie av empiriska experiment under de senaste trettio åren visat att empatiska känslor tenderar att orsaka altruistisk motivation (se t.ex. Batson, 1991). Empirisk forskning (t.ex. Frijda, Kuipers & ter Schure 1989) har dessutom visat att emotioner förser människor med energi att klara av egenskaper hos den situation de befinner sig i. Empati kan på så sätt ses som en emotion som ger människor energi att hjälpa andra.

Det kan verka i det närmaste magiskt att ett fenomen kan handla om världen både som den är och som man vill att den ska vara. Det är nog emellertid inte magiskt, utan så att känslor generellt har dessa två egenskaper. Känslor handlar om att få en förståelse av hur världen är och motivation för att förändra den så att den blir som man vill. Empati kan ses som en känsla som ger förståelse om hur en främmande värld är och motivation för att förändra den så att den blir som den andre vill. En konsekvens av att vi identifierade empati som känsla med aspekterna förståelse och omsorg är att vi inte tvingats välja mellan empatilitteraturens två huvudspår – empati som förståelse och empati som omsorg – utan har kunnat hålla sams med båda lägren. Efter att ha analyserat upplevelse ska jag nu försöka säga något ytterligare om hur vi upplever empatiobjektet, de främmande upplevelserna.

12. HOS EN FRÄMMANDE TID

Det egna innevarande upplevandet utgör, som Stein beskrev, ett centrum för orientering i rummet, medan den främmande upplevelsen utgör ett annat centrum. I det här avsnittet vill jag utvidga det resonemanget och föreslå att varje upplevande utgör inte bara ett centrum i rummet utan också ett centrum för orientering i tiden. Då en främmande upplevelse betraktas som ett rumsligt centrum utan en tidsbestämning går det större sammanhanget förlorat.

Det tas ofta för givet att empatiobjektet är en *annan* varelse än vi själva. Till skillnad från Stein anser jag att man kan empatisera med sina egna upplevelser i den mån de är främmande, det vill säga inte ursprungligt givna utan kräver en inlevelseakt för att nås. Upplevelser som ligger bakåt och framåt i ens egen tid är av en sådan icke ursprunglig natur. Empati med sitt förflutna kan vara att uppleva en barndomsupplevelse eller något som hände i förra veckan; empati med sin framtid kan vara att föreställa sig nästa dags biobesök eller hur det ska bli att gå i pension.

Ofta tänker vi oss nog att empati är essentiellt skilt från minne och

förväntning. Är det verkligen så? Stein talade om vissa likheter mellan empati, minne och förväntning. Jag anser dock att det är fruktbart att gå ett steg längre och argumentera för att empati, minne och förväntning samtliga kan definieras som *upplevelse av främmande upplevelse* och därmed delar vad som är essentiellt i empati. Även om objekten varierar är den empatiska inlevelseprocessen väsensfyllt densamma. De tre fenomenen handlar samtliga om att uppleva en upplevelse som inte är ursprungligt tillgänglig för medvetandet. Ett exempel på minne kan vara att leva sig in i hur det var när man själv började första klass. Ett exempel på förväntning kan vara att leva sig in i hur man själv kommer att ha det nästa sommar. En skillnad är att det vi vanligtvis menar med empati handlar om någon annan, medan minne och förväntning har oss själva som objekt. Visst finns denna skillnad, men mitt förslag är dock att den skillnaden inte är essentiell för fenomenet *upplevelse av främmande upplevelse* som sådant. Det är i samtliga fall en upplevelse av en upplevelse som inte är ursprungligt och omedelbart närvarande. Vi har trots allt ingen annan tillgång till vårt förflutna och framtid än den som inlevelsen erbjuder. Det är som jag ser det samma inlevelseakt som gör dessa främmande upplevelser tillgängliga.

En intressant fråga är förstås ifall de individer som har god respektive bristande empati har motsvarande minnes- och förväntningsförmåga. Det skulle till exempel kunna vara så att de som inte tycks uppleva andra människors upplevelser som verkliga (psykopater) inte heller tar sina egna förflutna och framtida upplevelser på allvar. Att en psykopat tillåter sig att råna en bank kan bero på bristande inlevelse i bankkassörskans känslor såväl som i den egna framtiden i fängelse. I båda fallen får det egna nuet en stor vikt på bekostnad av främmande upplevelser.

13. ÖVERENSSTÄMMELSER MED TIDIGARE EMPATIDEFINITIONER
Förutom att sammanfalla med både den filosofiska tradition som beskrivit empati i termer av förståelse och den som beskrivit empati som omsorg reflekterar den här artikelns beskrivning av empati åtskilliga av aspekterna i de två klinikerna Rogers och Kohuts⁷ empatidefinitioner. I såväl Carl Rogers definition som i den här artikeln beskrivs empati som inlevelse, identifiering, förståelse, omsorg och att känna den andres känsla, medan Heinz Kohuts och den här artikelns konceptualiseringar har det generella draget gemensamt att empati handlar om att känna den andres inre värld.

⁷Rogers och Kohut brukar betraktas som pionjärer i studiet av empati inom psykologin.

Den här analysen av empati har också likheter med de samtida empiriska psykologiforskarna Martin Hoffmans, Dan Batsons, Nancy Eisenbergs och Mark Davis⁸ respektive definitioner. Hoffman (1987) ser empati som en affektiv respons som är mer i överensstämmelse med en annans situation än den egna. Eisenberg (2002) beskriver empati som en känslomässig respons som kommer av förståelse av en annans känslotillstånd och som liknar vad den andre känner eller tros känna. Batson (1987) beskriver empati som en emotionell respons som är kongruent med det upplevda välbefinnandet hos en annan person. Davis (1996) beskriver empati som ett flerdimensionellt fenomen som innefattar bland annat att känna liknande känslor som den andre, att känna empatisk omsorg samt att förstå den andre.

14. EMPATI OCH ETIK

Avslutningsvis ska jag säga något om den här analysens relevans för etikområdet. Liksom till exempel Hume och Schopenhauer vill jag argumentera för att empati är en viktig del av moralen.

Michael Smith hävdar i sin bok *The moral problem* (Smith 1994) att metaetik-området inom filosofin är förbluffande splittrat och att orsaken till denna oenighet är framförallt svårigheten att beskriva vad moraliska omdömen är på ett sådant sätt att två egenskaper som vi vanligen tror att moralen har – moralens *objektivitet* och *praktikalitet* – fångas. Objektiviteten handlar om vår tendens att tro att moraliska omdömen uttrycker trosföreställningar om verkligheten, moraliska fakta. Praktikaliteten handlar om vår tendens att tro att den som har en moralisk åsikt också har en motsvarande motivation att handla, det vill säga att det finns en intern, nödvändig koppling mellan moraliska omdömen och viljan att handla i enlighet med dessa. Det har i filosofins historia varit svårt att förena objektiviteten och praktikaliteten, det vill säga att se hur omdömen om en objektiv verklighet kan vara motiverande i sig själva. Denna svårighet kallade Smith ”the moral problem”. Kan det dock vara så att beskrivningen av empati som både förståelse och omsorg kan visa sig användbar för att definiera vad moraliska omdömen är i naturalistiska termer, det vill säga för att lösa ”det moraliska problemet”? Empati innebär enligt den här artikelns analys trots allt en trosföreställning om verkligheten och en motivation att handla. Även om mycket mer än så här naturligtvis behöver sägas i frågan, inte minst om för vem eller vilka

⁸ De fyra amerikanerna Hoffman, Eisenberg, Batson och Davis har varit de dominerande empiriska forskarna inom empatifältet under de senaste tre decennierna (Håkansson, 2003).

man har empati⁹, tycks det här fenomenet spela en central roll i etiken precis som inom andra områden som har att göra med främmande upplevelser.

⁹Empati för endast en viss annan individ kan väcka omoralisk motivation, vilket har demonstrerats i empirisk forskning (t.ex. Batson et al., 1999). En empati som är relevant för moralen måste förslagsvis kunna ha mer än en individ som objekt.

LITTERATUR

- Batson, C. D. 1987. Prosocial motivation: Is it ever truly altruistic? I L. Berkowitz (red.), *Advances in experimental social psychology* (vol. 20, s. 65-122). New York: Academic Press.
- Batson, C. D., N. Ahmad, J. Yin, S. J. Bedell, J. W. Johnson, C. M. Templin & A. Whiteside. 1999. Two threats to the common good: Self-interested egoism and empathy-induced altruism, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25, 3-16.
- Batson, C. D. 1991. *The altruism question*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
- Brehm, J. W. 1999. The intensity of emotion. *Personality and social Psychology Review*, 3, 2-22.
- Davis, M. H. 1996. *Empathy: A social psychological approach*. Colorado: Westview Press.
- Eisenberg, N. 2002. Empathy-related emotional responses, altruism and their socialization, i R. J. Davidson & A. Harrington (red.), *Visions of compassion: Western scientists and Tibetan Buddhists examine human nature* (s. 131-164). London: Oxford University Press.
- Frijda, N. H., P. Kuipers & E. ter Schure. 1989. Relations among emotion, appraisal and emotional action readiness, *Journal of Personality and Social Psychology*, 57, 212-228.
- Hoffman, M. L. 1987. The contribution of of empathy to justice and moral judgment, i N. Eisenberg & J. Strayer (red.), *Empathy and its development* (s. 47-80). Cambridge: Cambridge University Press.
- Håkansson, J. 2003. *Exploring the phenomenon of empathy*. Stockholm: Department of Psychology, Stockholm University.
- Jackson, F. 1996. What Mary didn't know, *Journal of Philosophy*, 83, 291-295.
- Johansson, M. 2004. *Empatisk förståelse: Från inlevelse till osjälviskhet*. Lund: Filosofiska institutionen, Lunds universitet.
- Kohut, H. 1984. *How does analysis cure?* Chicago: The University of Chicago Press.
- Nagel, T. 1978. *The possibility of altruism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. (Originalt publicerat 1970.)
- Norstedts svenska ordbok*. 1990. Stockholm: Norstedts.
- Rogers, C. R. 1975. Empathic: An unappreciated way of being, *Counseling Psychologist*, 5, 2-10.

- Sawicki, M. 1997. Empathy before and after Husserl, *Philosophy Today*, 41(1–4), 123–127.
- Sawicki, M. 2004. Personal connections: The phenomenology of Edith Stein. http://www.library.nd.edu/colldev/subject_home_pages/catholic/personal_connections.s.html.
- Scheler, M. 1954. *The nature of sympathy*. Transl. Peter Heath. London: Routledge & Kegan Paul. (Originalt publicerat 1913.)
- Smith, M. 1994. *The moral problem*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Solomon, R. 1993. *The passions: Emotions and the meaning of life*. Indianapolis: Hackett Publishing Company. (Originalt publicerat 1976.)
- Stein, E. 1917. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Waisenhauses.
- Stein, E. 1989. *On the problem of empathy*. Övers. Waltraut Stein. Washington: ICS Publications. (Originalt publicerat 1917.)
- Wispe, L. 1991. *The psychology of sympathy*. New York: Plenum Press.
- Zahavi, D. 2001. Beyond empathy: Phenomenological approaches to intersubjectivity, i E. Thompson (red.), *Between ourselves: Second-person issues in the study of consciousness* (s. 151–167). Charlottesville: Imprint Academic.