

# Hume, Schopenhauer och att filosofera för livet

*Ingmar Persson*

## 1. Humes förnuftsförnekande filosofi

Den snara som från början förband mig vid filosofin kan presenteras på ett fåtal rader. Vi kan aldrig vara säkra på att vi inte kommer att dö redan i nästa ögonblick men väl på att det kommer en tidpunkt då vi dör. Vi har alltså aldrig någon garanti för att vi inte redan i nästa ögonblick förlorar allt vi värdesätter i livet, men vi kommer garanterat att förlora detta inom en tidsrymd som är försvinnande kort jämfört med den i vilken vi sedan kommer att ingenting ha eller vara. Frågan är hur vi bör värdesätta att leva under dessa prekära omständigheter, med ett grepp som är svagt och dömt att lossna om ett liv som ur ett kosmiskt perspektiv är efemärt. Under antiken ansågs det som en central filosofisk uppgift att besvara sådana livsfilosofiska frågor, men sedan medeltiden har religionen snarast övertagit denna roll. Så långt mitt minne sträcker sig, har det emellertid tyckts mig att religionens svar lovar vida mer än de kan hålla. Jag var därför inte sen med att ge mig i kast med att utforska i vilken mån filosofin kan återvinna förlorad mark genom att tackla dessa spørsmål.

Av denna anledning har jag sökt mig till Arthur Schopenhauer som hade en med min i stora drag samstämmig syn på vad som vanligen driver oss att börja filosofera. Enligt honom är det vissheten om döden och upplevelsen av livets lidande och elände som ligger bakom den främsta impulsen till filosofisk reflektion. Han var tvärsäker på att hans filosofi serverade den "verkliga lösningen på världens gåta".<sup>1</sup> Jag är långt ifrån lika anspråksfull utan nöjer mig med att ha hittat filosofiska svar som tillfredsställer *mig själv* men som jag inte vill ge sken av att kunna bevisa till alla rationella personers tillfredsställelse. Jag är följaktligen grundligare anfäktad av skepticism än vad Schopenhauer var.

Min skepticism är dock mindre långtgående än David Humes. I konklusionen av den första boken av *A Treatise of Human Nature* (THN) liknar han sig själv vid en seglare som, trots att han stött på flera rev, har

1. Citat från ett efterlämnat dokument, se Scharfstein 1980, s. 256.

lyckats undvika skeppsbrott och nu undrar om han förmår uppbåda djärvhet nog att fortsätta sin filosofiska seglats. Han upplever sig som ett avsigkommet monster som av andra tänkare bemöts med fiendskap eftersom han har underkänt deras teorier, men han känner heller ingen tilltro till sina egna slutsatser. När han begrundar dem, försjunkar han i förvirringens djupaste mörker och tycker sig räddningslöst förlorad.

Abstrakta resonemang kan emellertid inte länge hålla hans sinne fångat. Hans vardagliga sinnesförfattning återtar strax sin hegemoni och fördriver alla filosofiska tvivel. Hume äter middag, spelar backgammon och förlustar sig i vänners lag en tre, fyra timmar. Därefter ter sig hans filosofiska spekulationer så löjligt spetsfundiga att han är oförmögen att ta dem på allvar. Så länge denna filosofiskt trubbiga sinnesstämning består, menar Hume, är han inte förpliktigad att återuppta sina filosofiska grubblerier. Emellertid återuppväcks så småningom hans filosofiska nyfikenhet och först då när han känner att han skulle bli "en förlorare i fråga om välbehag [”pleasure”]" (THN, s. 271) ifall han inte återgick till sina filosofiska studier, skönjer han skäl till detta åtagande.<sup>2</sup>

Enligt honom bör filosofin respektera vardagslivets sunda förnuft, men ändå inte helt och hållet lämna det i fred, ty i det kan uppträda sprickor av vidskeplighet, och filosofin äger mer vett och sans än sådana fantasier. Det finns dock i England "många redliga gentlemän" vars tankar sträcker sig "mycket lite bortom de objekt vilka varje dag är exponerade för deras sinnen" (THN, s. 272), och dessa gentlemän önskar Hume inte förvandla till filosofer. Snarare skulle han i filosofiska systembyggare vilja inplantera "en del av den trögtänkta, jordnära blandning" (THN, s. 272) som utmärker dessa gentlemän. Det skulle enligt hans förmenande kunna göra filosofin sundare och skarpare, och den tid under vilken en filosofi av slik beskaffenhet har bedrivits är fortfarande så knapp att vi ännu kan hoppas på framsteg. Dock kan det näppeligen vara tal om att den kommer att leverera någon lösning på världens gåta.

Humes filosofiska skepticism besitter potential att infektera vardagliga trosföreställningar genom att ingjuta tvivel rörande existensen av en fysisk värld oberoende av vår perception, induktionens giltighet och personlig identitet. Men han utmålar en "sann skeptiker" (THN, s. 273) som någon som intar en skeptisk hållning även till sina skeptiska slutsatser. Dessutom, om någon tog t. ex. hans tvivel på induktionens berättigande på blodigt allvar, skulle vederbörande bli "en förlorare i fråga

2. Översättningarna av Hume är mina egna.

om välbehag”, för vederbörande skulle ständigt känna fruktan för att drabbas av olika katastrofer, som att marken inte längre bär, mat och dryck plötsligt blir giftiga osv.

En av Humes mera välkända teser lyder: ”Förnuftet är och bör bara vara passionernas slav och kan aldrig göra anspråk på någon annan position än den att tjäna och lyda dem” (THN, s. 415). Den kan tolkas på flera sätt. Förnuftet kan sägas vara passionernas slav i hög grad när vi tror att det är sant vars sanning vi vill eller önskar, dvs. när vi önsketänker. Men ingen kan rimligen hävda att vi alltid önsketänker eller att vi bör göra det. Det skulle säkerligen gå illa för oss ifall vi alltid vägledades av önsketänkande. En alternativ möjlighet är att tolka tesen i ljuset av en annan av Humes teser, nämligen den att ”förnuftet är fullständigt inert och aldrig kan vare sig förhindra eller producera någon handling eller affekt” (THN, s. 458). För en sådan effekt krävs nämligen inverkan från någon *impression*, och dessa tillhandahålls inte av förnuftet.

Redan i första paragrafen av *Treatise* skiljer Hume mellan *impressioner* och *idéer*. Impressioner omfattar sinnesintryck vi har av yttre objekt och av vår egen kropp och dess förnimmelser av smärta, välbehag, hunger, tröst osv. samt passioner eller emotioner som fruktan, vrede, stolthet etc. Med ”idéer” menar han ”svaga bilder av dessa [impressioner] i tänkande och resonerande” (THN, s. 1). Idéer är ursprungligen ”härledda” [”deriv’d”] från impressioner som de representerar och korresponderar med (THN, s. 4). Förnuftets uppgift är ”upptäckten av sanning och falskhet” (THN, s. 458). Det handhar enbart idéer eftersom sanning och falskhet består i överensstämmelse eller brist på överensstämmelse av ”idéer, betraktade som kopior, med de objekt som de representerar” (THN, s. 415). En passion är som andra impressioner ingenting härlett som innehåller ”någon representerande kvalitet, som gör den till en kopia” (THN, s. 415) av något annat. Impressioner har därför inget sanningsvärde och förpassas därigenom utanför förnuftets räckvidd. Förnuftet kan således inte avgöra exempelvis om det är rätt eller fel att känna smärta eller välbehag vid kontakten med något varmt eller vrede i stället för tacksamhet till följd av någon behandling.<sup>3</sup>

3. En reservation bör skjutas in här. Enligt s.k. representationella perceptionsteorier finns det en av våra perceptioner oavhängig fysisk verklighet med vilken våra sinnesintryck kan korrespondera i större eller mindre utsträckning, med påföljd att de kan sägas vara mer eller mindre sanningsenliga [”veridical”]. Antag att du smakar något sött som får dig att förnimma välbehag. Då är det tänkbart att ditt smakintryck av sötma korresponderar med en kvalitet hos sockret du har i din mun. Det är svårare att tänka sig att din förnimmelse av välbehag också korresponderar mot något i sockret. Så det är inte

Enär handling nödvändiggör medverkan av någon impression, följer det att förnuftet ensamt inte kan utlösa en handling. Tvärtemot sin deklaration att förnuftet är inert eller passivt kräver emellertid Hume i realiteten inte någon sådan medverkan från impressioner för handlingsproduktion. Han hävdar exempelvis: "Det är från *utsikten* ["prospect"] om smärta eller välbehag som aversionen mot eller böjelsen för ett objekt uppstår" (THN, s. 414, min kursivering). Det räcker m.a.o. med en idé om dessa impressioner – en förutsägelse av en impression i stället för själva impressionen – för att framkalla en handling. Men i så fall är ju förnuftet trots allt inte inert, ty det är förnuftet som ställer i utsikt t. ex. smärta eller välbehag.

Det följer förvisso inte att förnuftet kan avgöra om det är rätt eller fel att närma sig ett visst objekt eftersom det står bortom dess kompetens att bedöma om det är rätt eller fel att känna smärta eller välbehag vid kontakten med objektet. Det är mot bakgrund av detta förhållande man bör läsa Humes berömda – eller ökända – yttrande "Det strider inte mot förnuftet att föredra hela världens förstörelse framför en skråma i fingret" (THN, s. 416). Men inte desto mindre kan förnuftet i ensamt majestät vara i stånd att motivera oss genom att fälla omdömen om impressioner.

Ett korollarium till detta är att även om Hume har rätt i att moraliska omdömen "stimulerar passioner och producerar eller förhindrar handlingar", följer det inte att de inte kan vara "konklusioner av vårt förnuft" (THN, s. 457). Det finns en nämnvärd likhet mellan Humes här uttryckta syn på moralens natur och Schopenhauers "empiriska" metod att undersöka moralen vilken, som ska framkomma, lokaliserar dess "fundament" till ett *motiv*, nämligen medlidandet (*Moralens fundament*, MF, s. 285). Hume håller den relaterade känslöattityden av sympati för att vara "den huvudsakliga källan till moraliska distinktioner". Moraliska dygder är egenskaper som har en "tendens till det allmänna goda" och "det allmänna goda är likgiltigt för oss, utom i så måtto som sympatin intresserar oss för det" (THN, s. 618).

Hume påstår om impressioner och idéer att de "olika graderna av

---

uppenbart orimligt att förfäktat att vissa impressioner men inte andra kan finnas vara riktiga eller felaktiga. En tänkvärd hypotes är dock att de impressioner som är motive-  
 rande i sig, som t. ex. smärta och välbehag, inte kan vara riktiga eller felaktiga medan de som är tillgängliga för en dylik bedömning inte är motiverande i sig; det är exempelvis inte sötman utan välbehaget som förorsakar sockersuget. Men denna inskränkning är en räddningsplanka Hume inte behöver tillgripa eftersom han inte har något till övers för representationella perceptionsteorier, till skillnad från sin föregångare John Locke som var talesman för en version av denna teorityp.

deras kraft och livlighet är ... de enda egenheter [”particulars”] som särskiljer dem” (THN, s. 319). Denna grad är generellt högre i fråga om impressioner, men han tillstår att ”det inte är omöjligt att de i vissa fall kan närma sig varandra mycket” (THN, s. 2). *Trosföreställningar* [”beliefs”] är idéer med hög grad av livlighet (THN, s. 96), i motsats till fantasins föreställningar. Hume verkar anta att det fordras trosföreställningar för att motivera oss (se t. ex. THN, s. 119), men också trosföreställningar expedieras av förnuftet.

Man kan undra om tesen att skillnaden mellan impressioner och idéer är en fråga endast om grader av livlighet är förenlig med Humes påstående att idéer, i kontrast till impressioner, äger en ”representerande kvalitet” som medför sanningsvärde. Det senare ter sig nämligen snarare som en artskillnad än en gradskillnad. Någon motsägelse behöver dock inte föreligga här emedan gradskillnaden gäller intrinsikala egenskaper medan egenskapen att representera eller beteckna något rimligen är en extrinsikal eller relationell egenskap hos idéer. Och det är plausibelt att förstå förhållandet att idéer representerar impressioner i termer av att de är härledda från impressioner på ett vis som gör att de bevarar likhet med dessa impressioner: idén om rödhet är t. ex. en mental bild som själv är röd, liksom impressionen den härstammar från.

Det finns andra extrinsikala egenskaper som kännetecknar idéer och till på köpet fler än de ursprungliga idéer som faktiskt är härledda från impressioner, bl. a. sådana som vår föreställningsförmåga konstruerar på basis av andra idéer (THN, s. 6).<sup>4</sup> En dylik egenskap är att vi besitter en viljemässig kontroll över dem som vi inte har över impressioner. Vi är utrustade med en förmåga att viljemässigt framkalla idéer – vilken vi aktiverar bland annat när vi lyder en uppmaning att åskådligt föreställa oss hur något ser ut, låter, känns etc. – och att förstärka idéers livlighet genom att koncentrera vår uppmärksamhet på dem och hålla kvar dem längre i medvetandet.

Hume påpekar att ”förfinade reflektioner har lite eller inget inflytande över oss” och att det är ”med svårighet vi tar oss an saker som synes oss avlägsna” (THN, s. 268). Denna anmärkning bör lämpligen antas röra abstrakta idéers *spontana* uppträdande, för vi har som nämnts en viljemässig kapacitet att fasthålla dem längre, och denna kapacitet kan tränas upp genom meditation. Hume bestrider felaktigt att vi ens med

4. Åtminstone vissa impressioner, som medlidande och välvilja, är också ”mottagliga för fullständig förening” ((1739) 1978, 366) med andra impressioner, vilket väl är en extrinsikal egenskap hos dem. Inga idéer kan ingå en sådan fullständig förening med andra idéer.

de "yttersta ansträngningar" förmår fokusera en idé för någon "beaktansvärd tid" (THN, s. 283). Annorstädes medger han dock att vi förmår råda bot på en idéns svaghet och oklarhet genom att hålla den "stadig och precis" (THN, s. 73). Till yttermera visso förlängde han ju också kontemplationen av de skeptiska konklusioner hans filosoferande utmynnade i tillräckligt länge för att bli bekant med vådorna av ett sådant "*intensivt*" skeptiskt grubbleri och hinna känna tacksamhet över att han var förmögen att rädda sig från dem genom en "till synes trivial egenskap hos föreställningsförmågan" (THN, s. 268), nämligen dess spontant klenta grepp om abstraktioner.

Man får intrycket av att Hume *väljer* att inte försöka motverka denna spontana svaghet i föreställningsförmågan av det skälet att han då skulle bli "en förlorare i fråga om välbehag". Han verkar ha gjort sådana försök i sin ungdom och då bragts närmast till ett psykiskt sammanbrott; minnet av detta tycks eka i beskrivningen av det beråd han anser sig befinna sig i när han konkluderar första boken av *Treatise*. Det kan vara frestande att tyda hans referens till välbehag som ett syftemål som en indikation på att han bekänner sig till *psykologisk hedonism*, doktrinen att det yttersta målet för all vår strävan och ävlan är att uppleva välbehag och undvika smärta. Detta vore emellertid ett misstag, vilket jag nu ska försöka dokumentera.

Hume distingerar mellan *ursprungliga* ["original"] och *sekundära* impressioner: de förra har inte sin upprinnelse i någon annan impression, medan de senare just precis har sin upprinnelse i någon ursprunglig impression "antingen direkt eller genom förmedling av dess idé" (THN, s. 275). (Alternativa namn på dessa två impressionstyper är sensations- och reflektionsimpressioner (THN, s. 7).) Ursprungliga impressioner är sinnesintryck och sensationer av kroppslig smärta och välbefinnande. Sekundära impressioner är passioner som fruktan, vrede och en lång rad andra emotioner. Kroppslig smärta och välbefinnande är "källa till många passioner" (THN, s. 276). Han indelar passioner i *direkta* som "uppkommer omedelbart ur gott och ont, smärta och välbehag" (THN, s. 276), som fruktan för en förebådad smärta, och *indirekta* som också involverar andra kvaliteter, exempelvis vrede gentemot någon, vilken involverar idén inte bara av smärta utan dessutom av vederbörande som orsak till den.

Här förefaller det som om Hume på hedonistiskt manér jämför gott med välbehag och ont med smärta. En annan passage bekräftar inledningsvis denna läsning, men dess fortsättning bryter med den psykologiska hedonismen:

Förutom gott och ont, eller med andra ord, smärta och välbehag, härrör direkta passioner ofta från en naturlig impuls eller instinkt, vilken är fullkomligt oförklarlig ... Dessa passioner ... producerar gott och ont och framträder inte ur dem, som andra affekter. (THN, s. 439)

Eftersom dessa passioner härrör [”arise”] från impulser eller instinkter faller det sig naturligt att ta dem för någon sorts viljeattityder. Hume klassificerar ju också begär [”desires”] och aversioner som direkta passioner, men tillägger att begär härrör från det goda och aversion från det onda. De är således inte passioner som i kontrast *producerar* gott och ont. Men även om dessa passioner inte kan kallas begär och aversioner, och kanhända inte heller har sin uppkomst i några impressioner alls, så kvarstår faktum att Hume tillskriver oss någon typ av strävanden eller konativa attityder vars objekt inte är välbehag och smärta men som däremot kan producera något i stil med dessa sensationer, förslagsvis när de blir satisfierade respektive frustrerade. Härav följer att Hume inte är psykologisk hedonist, fastän han upphöjer smärta och välbehag till alla våra handlingars ”ledande drivfjäder” [”chief spring”] (THN, s. 118).

När han varsnar att han skulle bli en förlorare i fråga om välbehag om han inte återvände till sin filosofiska forskning, beskriver han sig som ”naturligt *benägen* [”*inclin’d*”], såsom driven av ”nyfikenhet”, att återuppta den (THN, s. 270). Hans filosofiska nyfikenhet skulle då kunna vara ett exempel på en oförklarlig impuls av nämnt slag. Men såvitt jag kan finna, har han inte visat att det skulle vara *irrationellt* att fortsätta att hänge sig åt denna nyfikenhet, denna filosofiska sanningslidelse eller vetgirighet i så stor utsträckning att det vållar en mer oro och tungsinne än sinnesro och välmåga genom att ”helt omkullkasta det mänskliga förståndet” (THN, s. 268), vilket Humes skepticism onekligen har potential att åstadkomma. Det tycks fastmer vara hans vurm för det gentlemannamässigt goda eller angenäma livet som satte stopp för sådana filosofiska excesser. För dem med filosofiska mardrömmar som jag, låter detta mest som en uppmaning att somna om, att vaggas till sömns av vardagslunk.

## 2. Schopenhauers viljeförnekande filosofi

Schopenhauer ändrar i ett försvar för en liknande livsföring mot sin filosofis anslag, fast anslaget här kommer från motsatt riktning. I diametral motsats till Humes misstro mot det filosofiska förnuftet, var

Schopenhauer, som sagt, övertygad om att hans filosofi formulerade lösningen på världens gåta. Denna filosofi erbjöd allt i ett: kunskapsteori, metafysik, estetik och etik. Hans kunskapsteori var i huvudsak hämtad från Kant. Humes skepticism var Schopenhauer fjärran. Tvivel på induktiva slutledningars hållbarhet var för honom uteslutet eftersom vår erfarenhetsvärlds orsaksmässiga lagbundenhet var inbyggd i själva vår kunskapsförmåga, som Kant hade lärt. Schopenhauer gick emellertid längre än Kant i det att han hävdade att vi kan ha viss kunskap om "tinget-i-sig", dvs. det som ligger bortom erfarenhetens fenomen. Vi kan inneha kunskap om detta eftersom vi själva är ting-i-sig. Därigenom uppenbaras det för oss att tinget-i-sig är *vilja*, dock inte flera individuella viljor, en för var och en av oss, utan en enda enhetlig vilja, en vilja-i-sig. Enhetligheten är ofrånkomlig eftersom rum och tid som är grunden för särskiljandet av olika individuella entiteter – *principium individuationis* i Schopenhauers terminologi – är en åskådningsform som vi själva pålägger den fenomenvärld vi upplever, återigen efter Kants instruktion.

Det är emellertid i hög grad dunkelt hur man ska förstå denna vilja-i-sig. "Vilja" ska inte tas i bokstavlig mening, i vilken viljan är något som animeras av *motiv*. Motiv förutsätter medvetande, och det förekommer inget medvetande bortom erfarenhetsvärlden. Viljan inom oss aktiveras av motiv, främst gällande smärta och välbefinnande. Inte heller får viljan-i-sig uttydas som något slags kausal kraft, för kausalitet är ju något som enligt Kant och Schopenhauer tillförs av vår kunskapsförmåga. Vidare är begreppet *kraft*, likmätigt Schopenhauer, "ett från erfarenheten abstraherat begrepp" (*Världen som vilja och föreställning*, I, VVF, s. 184). I vår upplevelse av vilja i kroppen sker dessutom "viljans framställning medelst akter i tiden", vilka tillika "framställer samma vilja i rummet" (VVF, s. 469). Men tid och rum är ju åskådningsformer som reglerar erfarenhetsvärlden, så hur kan då den vilja vi upplever i kroppen vara ett ting-i-sig? Vi nödgas konstatera att Schopenhauers påstående att tinget-i-sig är vilja är både grundlöst och obegripligt.

Det kan tyckas finnas en överensstämmelse mellan Humes och Kants syn på kausalitet som består i att Hume också tänker sig att kausalitet är något som vi projicerar på det vi upplever. Exempelvis beskriver Hume kausalitet som en "förbindelse" vilken "ligger enbart i oss själva" (THN, s. 266) i stället för mellan de företeelser som vi betraktar som orsak och verkan. För Hume är emellertid det som föreligger inom oss en impuls att föreställa sig vad som närmast ska hända som baserar sig på observationer av tidigare händelsesekvenser; denna impuls, vilken kan vara



närmast obetvinglig, är vad vi förväxlar med en nödvändig förbindelse mellan orsak och verkan (THN, s. 155–72). Mekanismen kan illustreras av Pavlovs välbekanta hundar som saliverar när de hör en klocka ringa eftersom de förställer sig att de då ska bli matade. Denna förväntan är sannolikt baserad på att hundarna minns att de vid ett antal tillfällen i det förflutna fått mat efter klockans ringning. Vår upplevelse av en nödvändig förbindelse mellan orsak och verkan består alltså, enligt Hume, i en sådan association av en klockringning med matning. Han förfäktar att denna association, denna förväntan att bli matad när ringningen hörs, blir starkare ju oftare hundarna har blivit matade efter ringningen i det förgångna. Men oavsett hur stark denna association eller förväntan är, saknas garanti för att den kommer att infrias i framtiden. Detta är en avgörande skillnad mellan Humes och Kants syn på kausalitet.

Doktrinen att tinget-i-sig är en enhetlig vilja är central för Schopenhauers etik. Moralens fundament eller grund är enligt honom *medlidandet*:

... det fullkomligt omedelbara, av alla främmande hänsyn oberoende deltagandet – närmast i en annans *lidande*, men därigenom också i detta lidandes förhindrande eller upphävande, vari ju till sist all tillfredsställelse, lycka och välbefinnande består. Detta medlidande och det allena är den verkliga basis för all *frivilligt* övad rättrådighet och all *äkta* människokärlek. Blott såtillvida och i den mån som en handling framsprungit ur detta medlidande, har den moraliskt värde. (MF, s. 301)

I förbifarten bör påpekas att i detta citat framskyntar också varför Schopenhauer inriktar sig på medlidandet vars objekt är andras lidande snarare än på en sympati som omfattar även deras positiva känslotillstånd. Anledningen står att finna i hans implausibla uppfattning att positiva upplevelser av välbehag, lycka, etc. bara består i negativa upplevelsers försvinnande:

... smärtan, lidandet ... är *det positiva, det omedelbart förnumna*. Däremot består tillfredsställelsens, njutningens, lyckans natur blott däri, att ett umbärande upphört, att en smärta stillats. (MF, s. 303)

Ni håller väl med om att denna uppfattning är alltför kontraintuitiv för att det ska vara mödan värt att vederlägga den.

Medlidande med en annans lidande är möjligt endast genom att, ehuru detta lidande är för mig givet blott som något yttre ... jag likväl *förnimmer*

*det med den andre, med känslan fattar det som mitt, och dock icke i mig, utan i en annan.* (MF, s. 325–26)

För att förklara möjligheten av medlidande så som det just karakteriserats, appellerar Schopenhauer till den enhetliga viljan-i-sig som tornar upp sig bortom den individuationsprincip som tid och rum bildar:

... om denna fördunklande tid-rumslighet så mycket avtäckts för en människa, att hon ej längre gör den egoistiska åtskillnaden mellan sin egen person och andra, utan tar lika stor del i andra individers lidanden som i sina egna och därigenom ej blott blir i högsta grad hjälpsam utan till och med redo att uppoffra sitt eget individuum, om flera kunna räddas därigenom; så följer av sig själv att en sådan människa, som i alla väsen känner igen sig själv, sitt innersta och sanna jag, även måste betrakta allt levandes ändlösa lidanden som sina egna och sålunda tillägna sig all världens smärta ... Hon fattar det hela, fattar dess väsen, och iakttar hur det är stätt i ett ständigt försvinnande, i en fåfång strävan, i en inre tvedräkt och i ett oupphörligt lidande, ser vart hon än blickar den lidande mänskligheten och den lidande djurvärlden och en försvinnande värld ... Viljan vänder sig nu bort från livet: den fasar för dess njutningar, i vilka hon ser dess bejakande. Människan uppnår ett tillstånd av frivillig självförnekelse, av resignation, verklig lidelsefrihet och fullkomlig viljelöshet. (VVF, s. 528–29)

Kort sagt, Schopenhauers förklaring av medlidandets möjlighet är att om vi genomskådar det illusoriska i den tid-rumsliga uppdelningen i olika individer och inser att de alla är manifestationer av en och samma vilja, så blir vi förmögna att övervinna vår egoism och känna medlidande med alla individers lidande, dvs. förnimma deras lidande som vårt eget, och dock icke i oss själva utan i andra.

Denna förklaring är emellertid högst problematisk. Ett problem är att, som redan framkommit, viljan-i-sig som allt existerande är manifestationer av inte får förstås som vilja i den mening som vi har vilja, alltså som en sorts drivkraft vilken är förknippad med medvetande. Men medvetandeinnehav är obestriddligen en förutsättning för lidande, vilket i sin tur är föremålet för medlidande. Det är med andra ord otänkbart att känna medlidande med allt existerande av det skälet att de framstår som manifestationer av viljan-i-sig. Det är individer i rum och tid med separata medvetanden fyllda av lidande som kan bli föremål för medlidande, och det är inte uppenbart hur insikten att alla dessa individer

är manifestationer av en och samma vilja-i-sig skulle kunna rättfärdiga indifferens inför distinktionen mellan dessa medvetanden. Varför har nämnda insikt denna konsekvens när t. ex. insikten att alla dessa individer består av samma elementarpartiklar knappast har det? Om viljan-i-sig hade kunnat bli föremål för en typ av allomfattande medlidande – vilket emellertid har konstaterats omöjligt eftersom den inte kan ackompanjeras av medvetande – hade man *kanske* kunnat föreställa sig att detta medlidande på något vis hade kunnat sippra genom den tidsrumsliga barriären och spridas till olika individer.

Problemen med Schopenhauers utläggning av medlidandet är emellertid inte över med detta. Som framgår av avslutningen på det längsta citatet ovan tänker han sig att insikten om alltings enhet genom viljan-i-sig resulterar inte bara i medlidande med allt lidande utan till slut också i ”fullkomlig viljelöshet”. Han omtalar detta förhållande som ”övergången från dygd till *askes*” (VVF, s. 530). Denna övergång är problemfylld av flera skäl. Man kan för det första betvivla att medlidande är förenligt med ”fullkomlig viljelöshet”. Att hysa medlidande med någon är inte bara att lida p.g.a. att vederbörande lider utan också att *vilja* reducera detta lidande hos denne (eller önska att man kunde reducera det ifall man nu inte kan göra det). Det anser inte bara Schopenhauer utan också Hume (THN, s. 369), Schopenhauer gör t.o.m. gällande att någons annans väl och ve i medlidandet är objekt för ens vilja precis som ens eget i vanliga fall (MF, s. 300).

Andra svårigheter för Schopenhauer har sin rot i att Humes påstående att förnuftet är passionernas slav har en motsvarighet i hans påstående att ”till sitt väsen är ... kunskapen helt och hållet i viljans tjänst” (VVF, s. 264). Hur kan det då komma sig att viljan-i-sig släpper fram kunskap som kan leda till viljelöshet, till sin egen förintelse? Och hur kan den underordnade kunskapen ”fimpa” sin överordnade? Det förefaller alltså som om kunskapens servilitet i konsekvensens namn borde omöjliggöra askesens viljelöshet. Ytterligare en märklighet är att Schopenhauer betraktar viljans utslocknande som det enda undantaget från den *determinism* som styr erfarenhetsvärlden:<sup>5</sup> ”viljenegeringen” är ”den enda punkt där dess [viljans] frihet direkt träder fram i företeelsen” (VVF, s. 550). Med andra ord: den orsaksmässigt obundna viljan-i-sig bryter bara in i erfarenhetsvärlden för att negera sig själv! Varför den skulle begå denna självdestruktiva akt måste enligt hans egen utsago förbli

5. Schopenhauer diskuterar determinism och viljans frihet företrädesvis i VVF, § 55 och *Om den mänskliga viljans frihet*.

ett "mysterium" (VVF, s. 561). Slutsatsen är oundviklig: viljan-i-sig är en outsinlig källa till stökighet i hans filosofi.<sup>6</sup>

Schopenhauer hävdade att allt som sker i erfarenhetsvärlden har en tillräcklig orsak och således att det på förhand är kausalt bestämt om någon kommer att eftersträva viljeförnekelse eller ej, fast det inte är determinerat om vederbörande kommer att lyckas nå detta mål, givet att vi tar fasta på att detta involverar viljans fria medverkan. Men även om denna determinism råder, kan vi inte pålitligt förutsäga om vi kommer eller inte kommer att ta oss an viljeförnekelsens projekt, med eller utan framgång. Skälet är, som jag har försökt visa annorstädes,<sup>7</sup> att det även under dessa omständigheter är principiellt omöjligt för oss att tillförlitligt förutsäga vad vi kommer att göra eftersom vi omöjligt kan ta i beaktande alla fakta som kan påverka vårt agerande. Vi är hänvisade till att avgöra detta med hjälp av våra praktiska handlingsbeslut.

Schopenhauer hyste emellertid närmast åsikten att om determinismen regerar, är det en illusion att vi kan fatta praktiska beslut om vad vi ska göra; vi kan bara fatta teoretiska beslut om vad vi ska tro att vi kommer att göra, utfärda förutsägelser som sedermera verifieras eller falsifieras av våra iakttagelser av vad vi faktiskt gör: "Intellettet erfar nämligen viljans beslut först *a posteriori* och empiriskt" (VVF, s. 412). Han jämför möjligheten av två motstridiga handlingsbeslut med den subjektiva möjligheten att en vacklande lodrätt stång kan antingen falla åt höger eller åt vänster, vilken kan vara förhanden, oaktat att det är objektivt bestämt hur stången kommer att falla (VVF, s. 412). "Det egentliga avgörandet avvaktar [vårt intellekt] lika passivt och med samma spända nyfikenhet som om det skulle fattas av en annan vilja" (VVF, s. 413). Våra förutsägelser beträffande vårt framtida beteende kan inte vara annat än osäkra eftersom vad vi gör delvis beror av den fria vilja-i-sig som förkroppsligas i vår organism. Vi kan förvärva en karaktär endast i den bemärkelsen att vi genom att studera våra handlingar kan förvärva kunskap om den karaktär som redan tillkommer oss: "*den förvärvade karaktären*" ... innebär följaktligen ej något annat än en så fullkomlig kännedom som möjligt om ens egen individualitet" (VVF, s. 431).<sup>8</sup>

Denna ståndpunkt möjliggjorde för Schopenhauer att med gott samvete leva som en sybarit snarare än i den askes hans etik förkunnade: att

6. Jag diskuterar dessa problem lite utförligare i *Morality from Compassion*, kap. 2.4 och 3.4.

7. Se t. ex. *The Retreat of Reason*, kap. 31 och *Out of the World*, kap. 2.3.

8. Här lurar ytterligare en komplikation: Schopenhauer tänkte sig att den vilja som manifesterar sig i var och en av oss har en *individuell karaktär*, men det är inte lätt att förstå hur denna individualitet kan vara förenlig med enhetligheten av viljan-i-sig.

han faktiskt levde på detta sätt ådagalade ju att det var kausalt omöjligt för honom att leva i mer samklang med sitt ideal av asketisk viljeförnekelse. Moralfilosofen kan "lika lite genom etiska föredrag och predikningar skapa en sedlig ... människa som alla estetiker från och med Aristoteles någonsin frambragt en diktare" (VVF, s. 514).

För att åter zooma in medlidandet, i stället för att försöka övervinna den spärr för medlidande med andra som distinktionen mellan jag och andra hotar konstituera genom att förneka distinktionens *existens*, vilket Schopenhauer förespråkar, rekommenderar jag Derek Parfits strategi att förneka den personliga identitetens *betydelse eller vikt*.<sup>9</sup> Enligt Parfit är det vissa psykologiska relationer som normalt beledsagar vår identitet genom tiden i stället för identiteten i sig som är vår bevelsgrund då vi bryr oss mer om vår egen framtid än – nästan? – alla andra individers framtid.

Spontant bryr vi oss emellertid inte lika mycket om alla perioder av vår framtid utan mycket mer om den nära framtiden än om den avlägsnare. Om vi får reda på att vi kommer att känna intensiv smärta om tio sekunder, blir vi skräckslagna, medan ett meddelande att vi kommer att känna samma smärta om tio år knappast är pulshöjande. Skälet är att vi spontant föreställer oss livligt hur smärtan om tio sekunder kommer att kännas men att smärtan om tio år inte spontant framkallar någon sådan åskådlig föreställning.

Min uppfattning är att medlidande med andras lidande innefattar *empati* med detta lidande som likaledes innebär att man levande föreställer sig vad man tror att den lidande känner.<sup>10</sup> Det är inte så att man faktiskt *känner* det man tror att vederbörande känner. Om jag hyser empati med den fysiska smärta jag tror att du förnimmer när du slår dig på tummen med en hammare, föreställer jag mig – idealt livligt – förnimmelsen av en sådan smärta; jag förnimmer – tack och lov – inte en sådan fysisk smärta. Denna imaginära smärta uppväcker i händelse av att jag hyser medlidande med dig ett emotionellt lidande som har din smärta som objekt, tillsammans med en vilja eller önskan att lindra denna smärta. Det finns en mängd faktorer som avgör om denna imaginära eller empatiska smärta spontant blir livlig eller blek: om den andre är vän eller fiende, bekant eller främling, perceptuellt närvarande eller

9. Se *Reasons and Persons*, del III. Jag ansluter mig till Parfits uppfattning av delvis andra skäl än hans i t. ex. *The Retreat of Reason*, del IV, och *Out of the World*, kap. 2.2.

10. För en utförligare behandling av empati och relaterade fenomen, se min *Morality from Compassion*.

bara känd genom beskrivning, ensam eller medlem av ett stort kollektiv, fysiskt attraktiv eller motbjudande och så vidare. Vissa av dessa faktorer är självfallet mer acceptabla som empati-reglerare än andra. För den händelse någon faktor orättfärdigt försvårar ens empati, kan man viljemässigt försöka motverka dess inflytande genom att i sitt sinne inpränta varför den är oacceptabel samt koncentrera sig på att förstärka livligheten av den föreställda känslan.

I motsättning till mig men i överensstämmelse med Schopenhauer förfäktar Hume att empati – för vilken han använder termen ”sympati” – med någon inbegriper en faktisk känsla som är en avspeglning av vederbörandes förmodade känsla. Hans åsikt är att när vi hyser sympati med andras känslor, så uppträder dessa ”först i vårt medvetande [”mind”] som blotta idéer” som sedan ”omvandlas till själva de impressioner som de representerar” (THN, s. 319). Denna omvandling möjliggörs av att ”idén eller snarare impressionen av oss själva alltid är intimt närvarande hos oss” (THN, s. 317). Vi har sett att i sin analys av kausalitet antar Hume att vår observation av att en händelse (som matning) regelbundet följer direkt på en annan (klockringning) skapar en livlig föreställning om att den efterföljande händelsen ska inställa sig när vi ånyo observerar den föregående. De relationer som förbinder oss med dem vi sympatiserar med – nämligen likhet och närhet [”contiguity”] (THN, s. 317) – skänker inte idéerna om andras känslor lika mycket liv och kraft, men räcker ändå till för att förvandla dem till regelrätta känslor, enligt honom.

Det kan tyckas förvånande att Hume här appellerar till en impression av oss själva eftersom han i första boken av *Treatise* är känd för att förneka existensen av en sådan impression. Han kräver där av en impression som ”är upphov till en idé om jaget” [”the self”] att den ”måste fortvara oföränderligt densamma genom hela vårt livs förlopp” (THN, s. 251). Den impression av oss själva som han tar till i sin analys av sympati är emellertid bara en impression av aspekter av oss själva som vi har impressioner av också hos andra, så att vi kan avgöra om andra liknar oss och befinner sig i vår närhet, för det är dessa relationer som bidrar till att förstärka idén om en känsla tills den blir själva känslan. Och det är odiskutabelt att vi har impressioner av sådana aspekter av vår egen och andras kroppar: vi kan jämföra hur vi ser ut när vi upplever vissa passioner med hur andra ser ut, och dessa jämförelser är speciellt lättåtkomliga när andra befinner sig i vår varseblivna närhet. Impressioner av dessa aspekter behöver inte vara oföränderligt bestående genom hela vår existens och kan därigenom i Humes ögon vara diskvalificerade som

impressioner av vår identitet över tid.<sup>11</sup> Åsynen av andras lidande föranleder ofta att vi empatiskt föreställer oss hur vi tror att de känner sig. Om dessa föreställningar spontant inte är livliga, kan vi, som konstaterats, viljemässigt spä på våra idéers livlighet, men någon omvandling av dem till impressioner är inte aktuell.

Jag vill alltså göra gällande att det står i vår makt att förstärka och bredda vårt spontana medlidande, dels genom att internalisera insikten att distinktionen mellan jag och andra är betydelselös, dels genom att förstärka och förlänga föreställningar om andras lidande genom att fokusera dem med uppmärksamheten. Medlidande med en annan person inställer sig ifall denna eventuellt uppumpade föreställning av något negativt man tror att den andre känner förorsakar lidande som har den andres negativa känslotillstånd som objekt samt en vilja att mildra detta känslotillstånd. Effekten på medlidande är ett exempel på hur filosofin kan påverka uppförande.<sup>12</sup>

För att summera: Schopenhauers deterministiska strategi kan inte förse oss med en bärkraftig ursäkt att inte sträva efter det allomfattande medlidande och den askes som hans filosofi uppställer som ideal. Han får läsare med min inställning att känna sig avspisade, likt dem som studerar estetik med diktarambitioner ifall de blir upplysta om att de kan bli litteraturkritiker i stället. Inte heller kan vad vi skulle kunna benämna Humes *eudaimonistiska* strategi rättfärdiga att entusiasmen för hans filosofi som är förnuftsförnekande snarare än viljeförnekande måste sättas i karantän när den uppnår ett stadium som utgör ett hot mot angenämt liv.<sup>13</sup> I sina "Aforismer till levnadsvisdom" (s. 23) brukar Schopenhauer termen "eudaimonologi" för att beteckna ungefärligen läran om ett angenämt eller behagligt liv.<sup>14</sup> Hedonismen, som Hume tycks avvisa, är en åsikt om vad ett sådant liv *mer specifikt* går ut på. Eudaimonism avser att täcka att våra liv får värde inte bara genom drivkraft

11. Dessutom förefaller Hume utgå ifrån att vårt jag måste vara någon introspektivt observerbar mental entitet som håller våra perceptioner samman, för han beklagar t. ex. att vi inte kan observera någon "riktig bindning" dem emellan (THN, s. 259).

12. I *Out of the World* ger jag en översikt av de av mina filosofiska slutsatser som har praktiska implikationer.

13. Dock rör det sig här om förnekelse i olika bemärkelse: skälet till förnufts förnekelse gäller att det bringar lidande genom att *inte* fylla sin funktion att upptäcka sanningen, medan viljans förnekelse motiveras av att den bringar lidande genom att fylla sin funktion.

14. Dessa aforismer, ursprungligen publicerade i Schopenhauers sista verk *Parerga und Paralipomena*, I, är till största delen översatta till svenska och utgivna i en volym med den i det här sammanhanget passande titeln *Liv och sanning*.

ter vars målsättning är välbehag utan också genom drivkrafter som har andra, "oförklarliga" mål som producerar välbehag. Förhoppningsvis är denna vaga karaktäristik tillräcklig för att ett angenämt liv ska framstå som något otvivelaktigt eftersträvansvärt. Haken är att det återstår att bevisa att det är *mer* eftersträvansvärt än att leva likmätigt sin filosofi i händelse av att denna går stick i stäv mot ett sådant liv. Vissa filosofer, Friedrich Nietzsche framför andra, skulle skratta gott – och med tiden alltmer vansinnigt – åt Humes faiblesse för sansade engelska gentleman's angenäma liv.

## Litteratur

- Hume, David. 1739–40. *A Treatise of Human Nature*, red. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Persson, Ingmar. 2021. *Morality from Compassion*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2021. *Out of the World*. Stockholm: Thales.
- Persson, Ingmar. 2005. *The Retreat of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Scharfstein, Ben-Ami. 1980. *The Philosophers*. New York: Oxford University Press.
- Schopenhauer, Arthur. 1851. "Aforismer till levnadsviisdom". I *Liv och sanning*, red. Franz Mockrauer. Övers. Alf Ahlberg. Stockholm: Natur och Kultur, 1960.
- Schopenhauer, Arthur. 1841. "Moralens fundament". I *De båda grundproblemen i etiken*. Övers. Johannes Gabrielsson. Uppsala och Stockholm: Almqvist och Wiksells förlag, 1925.
- Schopenhauer, Arthur. 1841. "Om den mänskliga viljans frihet". I *De båda grundproblemen i etiken*. Övers. Johannes Gabrielsson. Uppsala och Stockholm: Almqvist och Wiksells förlag, 1925.
- Schopenhauer, Arthur. 1819. *Världen som vilja och föreställning*, I. Övers. Efraim Sköld. Nora: Nya Doxa, 1992.