

Filosofisk tidskrift

Årgång 26 Nr 2 Maj 2005 Pris 55 kr

- | | |
|-------------------|---|
| Ulrika Björk | Enhet och tvetydighet i känslornas sfär |
| Lorenzo Casini | Bångstyriga emotioner |
| Ylva Gustafsson | Om förstående och blindhet för andra |
| Camilla Kronqvist | I nöd och lust – spontanitet och ansvar i kärlek |
| Kate Larsson | Eros är en stor demon –
Iris Murdochs kärleksbegrepp |

Maj 2005 Årgång 26 Nr 2

Filosofisk tidskrift

Tema Emotioner · Gästredaktör Lorenzo Casini

ULRIKA BJÖRK

- 3 Enhet och tvetydighet i känslornas sfär
– ett fenomenologiskt perspektiv

LORENZO CASINI

- 15 Bångstyriga emotioner – om föreställningens roll
i vårt känsloliv

YLVA GUSTAFSSON

- 26 Om förstående och blindhet för andra

CAMILLA KRONQVIST

- 37 I nöd och lust – spontanitet och ansvar i kärlek

KATE LARSON

- 48 Eros är en stor demon – Iris Murdochs kärleksbegrepp

- 60 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionsråd: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr
Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Prenumerationsservice: Eva Bergström, 08-759 64 10, info@bokforlagetthales.se

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm
info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2005

Produktion: Jacobsen & Ragnarsson, Hemse

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2005

ISSN 0348-7482

Ulrika Björk

Enhet och tvetydighet i känslornas sfär

– ett fenomenologiskt perspektiv

På samma gång som dikotomier har kommit att ifrågasättas inom det västerländska filosofiska tänkandet, har känslor fått ett ökat intresse. Känslor har ofta betraktats som förnuftets irrationella fiende, som genom sin oberäknelighet måste kontrolleras, tämjas eller förnekas av ett balanserat förnuft. När känslor i stället blir föremål för filosofisk analys betyder det inte i sig att ett dualistiskt tänkande utmanas; det kan lika gärna bekräftas. Som en rad filosofer och psykologer har uppmärksammat verkar det dessutom höra till medvetandets eller självet väsen att definiera sig i förhållande till något annat – världen, andra medvetanden, det gudomliga – och att äga en inneboende andrahets: att uppleva förflutna aspekter av självet, ett föreställt framtida jag eller de egna känslorna liksom på avstånd.¹

Men att försöka tänka utifrån det som har uteslutits kan också få konsekvenser för den ursprungliga uppställningen: en förändring kan påbörjas ”inifrån”, eller utrymmet mellan dikotomins två poler – mellan medvetandet och allt det som definierats som icke-medvetande eller omedvetet till exempel – kan framträda och beskrivas.² Ett exempel på en ofta framförd kritik mot ett dualistiskt tankesätt finner man i Morwenna Griffiths (1988) artikel ”Feminism, Feelings, and Philosophy”.

Griffiths text är en kritisk respons på idéer om förhållandet mellan medvetande och känslor som har dominerat modern angloamerikansk filosofi. Vuxna människors känslor (*feelings*), menar hon, förstås inte bäst i termer av råa sinnesförmimmelser (*brute sensations*) som förnuftiga tankar har att bearbeta (1988:148). Inte heller bör de förstås som en

¹ Att andrahets är konstitutiv för självet är en grundläggande idé bland annat inom den fenomenologiska traditionen (se t.ex. Edmund Husserl 1952, Maurice Merleau-Ponty, 1945 och Paul Ricoeur, 1990).

² Den franska filosofen Luce Irigarays arbete kan beskrivas som ett sådant förändringsprojekt inifrån. Genom att ta sin utgångspunkt i hur det feminina framställs i skilda texter ur den filosofiska historien ifrågasätter och omskapar hon villkoren för vår föreställningsvärld (se t.ex. Irigaray 1975 och 1984).

tänkandets biprodukt, oberoende av sinnesförnimmelser. I stället för att utgå från ”fullvuxna förkroppsligade medvetanden” tecknar Griffiths en modell där känslor förstås mot bakgrund av en individs livshistoria och den sociala värld där denna historia levs (1988:148). Känslor är enligt hennes modell en källa till kunskap: de förser oss med trosuppfattningar (*beliefs*) om världen och ger oss också en grund för att bedöma dessa trosföreställningar. En rationell agent har inte ”kontroll över sina känslor”, utan befinner sig snarare ”i harmoni” med dem: han eller hon förväntas vara uppmärksam på sina känslor, reflektera över dem och om nödvändigt förändra dem (1988:149).

Även om känslor börjar etablera sig som ett filosofiskt tema, inte minst inom den feministiska filosofin, är Griffiths artikel intressant på flera sätt. För det första försöker den röra sig bort från ett statiskt sätt att betrakta känslor, genom att reflektera över hur de uppkommer och förändras över tid. Med det övergripande syftet att undersöka den filosofiska grunden till uppfattningen att kvinnor är mer emotionella än män, påminner artikeln för det andra om hur begreppsparet feminin–maskulin ofta följer med oppositioner som kropp–medvetande och irrationalitet–rationalitet. Känslor, i den mån de anses vara mer kroppsliga än mentala, associeras ofta inte bara med irrationalitet, utan också med femininitet.³ Griffiths drar inte själv några slutsatser om känslor och könsskillnad, eftersom hon menar att känslor som filosofiskt problem ännu är alltför outforskat. I stället efterlyser hon fler studier som visar på deras komplexitet. I sin egen modell vill hon, för det tredje, betrakta känslor (*feelings*) som en särskild kategori, vilken varken kan reduceras till medvetandet eller kroppen, men för vilken både mentala och fysiska aspekter måste tas i beaktande. Denna ambition ska jag ta som utgångspunkt här. För mig ger den nämligen eko av en helt annan tid och tradition: den klassiska fenomenologiska.

Ett skäl till att jag uppskattar det fenomenologiska betraktelsesättet är den avgörande roll som ges åt kroppen, till och med för vad den tyske

³ En rad studier har uppmärksammat det. Genevieve Lloyd (1984) och Martina Reuter (1994) visar till exempel på samband mellan könsdikotomier och andra dualismer i filosofins historia, och Martha Nussbaum (1990) och Amelie O. Rorty (1988) argumenterar på olika sätt för känslornas rationalitet. De båda senare jämförs kritiskt av Sara Heinämaa och Martina Reuter (1998), vilka argumenterar för att ett dikotomiskt tänkande bara kan undvikas med en människoupfattning som inte gör en skarp distinktion mellan kroppen och medvetandet. En sådan finner de i Merleau-Pontys fenomenologiska idé om kropps-subjektet, vilket har sin bakgrund i Husserls beskrivning av kroppen som levd (Heinämaa & Reuter 1998, 284–6, Merleau-Ponty, 1945).

fenomenologen Edmund Husserl kallar intellektiva akter.⁴ Som Bernet, Kern & Marbach (1989/1993) framhåller är perceptioner eller varseblivningar som sinnliga akter på en gång paradigmet och grunden för bestämningen av varje annan intuitiv akt i Husserls teori om kognition (1989/1993:115). I andra boken av Husserls *Idéer* (1952) blir det också tydligt hur en mänsklig varelses hela medvetande i en viss mening är bundet till kroppen, även om de så kallade intentionala upplevelserna själva inte längre är direkt lokaliserade; de bildar inte längre ett kroppsligt skikt (1952:153).

Husserl undkommer inte helt ett dikotomiskt tänkande, men visar att distinktioner inte nödvändigtvis måste innebära oppositioner. Hans analyser öppnar tvärtom möjligheter att undersöka hur konkreta komplex av känslor, som glädje och sorg, byggs upp gradvis och är sammankvädda av olika typer av upplevelser, både kroppsliga och mentala.

Som en respons på Griffiths efterlysning kommer jag att uttolka Husserls analys av känslor i termer av intentionala och icke-intentionala upplevelser, eller akter och förnimmelser, i *Logiska undersökningar* (1913/2002).⁵ För att ge en fördjupad förståelse av förnimmelser tar jag också hjälp av hans senare analyser av kroppslig konstitution i andra boken av *Idéer*. Min avsikt är inte främst att driva en ny tolkningslinje, utan att visa hur det är möjligt att närma sig känslor ur ett fenomenologiskt perspektiv. Men låt mig först återgå till Griffiths artikel.

*

Griffiths utgår från tre typer av feministisk kritik som har riktats mot modern medvetandefilosofi (1988:138f).⁶ Den första kritiken pekar på att människor ofta har diskuterats i termer av de två kategorierna medvetande och kropp, eller möjligen som ”förkroppsligade medvetanden”

⁴ I Kants efterföljd skiljer Husserl mellan intellektiva, axiologiska och praktiska akter, eller akter som har med förnuftets, känslornas och viljans sfär.

⁵ Det tredje svenska bandet av *Logiska undersökningar* är en översättning av undersökningarna V och VI i deras omarbetade originalupplagor 1913 respektive 1921. I det följande hänvisar jag enbart till undersökning V och anger därför året för dess tyska upplaga framför det svenska utgivningsåret, dvs. 1913/2002. Jag följer Jim Jakobssons svenska översättning av *Logische Untersuchungen*. Översättningar av citat från *Ideen* är mina egna.

⁶ Denna feministiska kritik har förts fram av bland andra Mary Daly, Hester Eisenstein, Susan Griffin och Evelyn Fox Keller (se Griffiths 1988:134–138). Representanter för den medvetandefilosofiska diskussion Griffiths sammanfattar och förhåller sig till är bland andra Geoffrey Bantock, Margaret Boden, Daniel C. Dennett, Douglas R. Hofstadter, Anthony Kenny och Robert C. Solomon (Griffiths 1988:138–143).

(*embodied minds*), och känslor som en osäker förening av de två (1988:138). Förhållandet mellan medvetandet och kroppen, och känslorna då de har uppmärksammats, har för det andra uppfattats som hierarkiskt: förnuftet har antingen styrt eller varit slav under passionerna. Perspektivets inneboende motsättningar har för det tredje förblivit osynliga, därför att känslor till stor del har ignorerats.

Att kategorisera människor i termer av kropp och medvetande har fört med sig att känslor antingen inte alls har problematiserats, eller betraktats som tillhörande endera kroppen eller medvetandet. Det är ovanligt, enligt Griffiths, att inom modern medvetandefilosofi betrakta känslor som *rent* fysiska fenomen. Snarare brukar emotioner (*emotions*), som är mentala och rationella, skiljas från känslor (*feelings*), som är kroppsliga och naturliga (1988:140). Emotioner identifieras ibland med omdömen, för vilka känslor (*feelings*) – förstådda som ”medvetna sinnestörnimmelser” (*conscious sensations*) eller ”kroppsliga förnimmelser” (*bodily sensations*) – anses vara irrelevanta, eller åtminstone inte väsentliga.⁷

I sin egen modell vill Griffiths ta hänsyn till den process genom vilken känslor ”blir mänskliga känslor” (1988:143). I stället för att utgå från vuxnas känslor, betonar Griffiths hur det nyfödda barnets genetiskt betingade känsloliv från första stund samverkar med dess växande förståelse och varseblivning (1988:143f). Känslor betraktas alltså som ett resultat av en interaktionsprocess.⁸ Det betyder i sin tur att de är beroende av den individuella agenten: hennes känslor är hennes egna och framspringer ur det specifika liv hon har levt. Men de är samtidigt inte hennes oberoende av den värld hon har omkring sig och den förståelse som är tillgänglig för henne. Hon lever sitt individuella liv under specifika historiska och geografiska omständigheter, och hennes känslor är beroende av den fysiska grunden för hennes vara: hennes kropp.

Enligt Griffiths följer två påståenden av hennes modell (1988:144f). För det första är mänsklig förståelse och handling väsentliga för mänskliga känslor. För det andra är känslor väsentliga för mänsklig förståelse och handling. Det är främst för det sista påståendet som idén om en

⁷ Ett tidigt undantag är naturligtvis René Descartes *Avhandling om själens passioner* (1649/1990), som Griffiths också hänvisar till (1988:139f). Hon ser där en möjlighet att betrakta känslor som en särskild kategori, men konstaterar att Descartes ändå gör en åtskillnad mellan intellektuella känslor (*själens emotioner*) och kroppsliga känslor (*själens passioner*), till exempel i sin definition av glädjen (Descartes 1649/1990:196, Art. XCI).

⁸ I en senare bok, *Feminisms and the Self: the Web of Identity*, utvecklar Griffiths (1995) sin modell på ett sätt som ingående beskriver den sociala interaktionsprocess hon här bara snuddar vid.

kontinuerlig interaktion mellan känslor och förståelse har betydelse: samverkan mellan olika känslor och hur vi förstår dem leder till nya känslor och ny förståelse. Språk är för Griffiths också något som utvecklas kontinuerligt, och som till stor del beror av delade känslor inför en situation. Att gå till pappa är kul för det lilla barnet, en viss maträtt är godare än en annan, sängen är skön osv. Sedan fortsätter processen: vuxen förståelse är beroende av ett delat språk, som är beroende av delade känslor (1988:146).

Med sitt första påstående vill Griffiths understryka att inte bara känslor betraktade som emotioner, utan också som sinnesförmimmelser (smärta, njutning, trötthet osv.), varierar med den mening de har för den som upplever dem: rädslan för att skuldsätta sig, kärleken till ett landskap eller smärtan av att förlora en vän är inte bara resultat av att vara född till människa, utan vore obegripliga utan mänsklig förståelse (1988:144). Däremot blir varken förhållandet mellan sinnesförmimmelser och emotioner, eller mellan hela kategorin känslor och andra upplevelser, riktigt klart i Griffiths artikel. Hur kan man till exempel förstå skillnaden mellan smärtan av att bränna sig och smärtan av att förlora en vän, som ju båda kan upplevas fysiskt?

*

När jag nu vänder mig till Husserls fenomenologiska sätt att förstå känslor, innebär det både ett steg tillbaka till en mer statisk analys, i jämförelse med Griffiths, och till en nivå där känslor inte analyseras för sin egen skull, utan ingår i ett mer omfattande fenomenologiskt beskrivningsprojekt.⁹ Jag kommer inte att svara på frågan om de olika typerna av smärta, men däremot ge redskap till att ställa den ur ett fenomenologiskt perspektiv.

Sammanhanget för Husserls tidiga tänkande kring känslor är ett intresse för idealitet hos betydelser inom logiken (1913/2002:19). Med ambitionen att ge en ingående analys av ursprunget till begreppet betydelse uppstår andra frågor, som att klargöra det fenomenologiska kunskapsbegrepp som har sin grund i idéerna om uppfyllelse och evidens – begrepp som Husserl introducerar och beskriver i första delen av *Logiska*

⁹ Husserls fenomenologi, och senare utvecklingar av den, är naturligtvis inte det enda sättet att nyansera kropp-själ-problemet och känslornas plats i det. Hela den existensfilosofiska traditionen utgår till stor del från och belyser känslor, tillstånd och stämningar. Det gör också en rad tänkare inom såväl modern som postmodern feministisk filosofi. Tar man dessutom hänsyn till psykoanalysens bidrag till filosofin öppnar sig ett helt fält av insikter som bland annat rör känslornas betydelse för fantasin, minnet och drifterna.

undersökningar. Innan det är möjligt genomför han en mer allmän fenomenologisk studie. Mot betydelserna som ideala enheter svarar akter av betydande, som betydelsernas reala möjligheter (1913/2002:19). Men akter tillhör enligt Husserl det mest omstridda inom den så kallade deskriptiva psykologin, och hela undersökning ”V” syftar till en klarläggelse av detta begrepp.¹⁰

Inspirerad av den österrikiske filosofen Franz Brentano karaktäriserar Husserl mentala akter som väsensmässigt intentionala, eller riktade mot föremål. Bland de upplevelser vi kallar känslor är dock inte alla intentionala, och konkreta komplex av känslor är ofta uppbyggda av både icke-intentionala och intentionala upplevelser, vilket får Husserl att tvivla på om känslor verkligen utgör en släktmässig enhet.

Husserl närmar sig analysen av akter genom att särskilja tre olika medvetandebegrepp som tenderar att flyta i varandra i filosofiska och psykologiska diskussioner i hans samtid. Jag ska kort kommentera de tre begreppen, eftersom de dels ramar in Husserls analys av känslor, dels introducerar idén om intentionalitet, som är avgörande i denna analys.

*

Medvetande enligt det första begreppet som Husserl lyfter fram betecknar ”det totala reala fenomenologiska beståndet hos det empiriska jaget, som en väv av psykiska upplevelser i upplevelseströmmens enhet” (1913/2002:24). Denna förståelse av medvetande betonades inom den tidiga psykologin, som vetenskapen om ”de psykiska individerna som konkreta medvetandeenheter”, om ”medvetandepoplevelserna hos upplevande individer” eller om ”deras medvetandeeinnehåll” (1913/2002:25). Med medvetandepoplevelser och medvetandeeinnehåll förstår Husserl varseblivningar, fantasi- och bildföreställningar, begreppsligt tänkande,

¹⁰ Fortsatta analyser av känslor finner man i Husserls föreläsningsmanuskript över etik, från 1902 och framåt, samt i forskningsmanuskript. Som ett avvisande av etisk relativism och subjektivism försökte han utarbeta en etik grundad i en fenomenologisk analys av medvetandakterna och deras korrelat (Melle 1997:180f). Värderande och etiska begrepp tänkte Husserl sig har sitt ursprung i akterna och deras korrelat. En grundläggande insikt av en sådan analys är omöjligheten av en viljeakt som inte är motiverad av en värderande känsla; om ett objekt inte berör oss känslomässigt finns det inget motiv för oss att sträva efter eller undvika det. Värden måste därför ytterst upplevas och ges i värdekänslor, och Husserls utmaning blir att förena etikens objektiva giltighet med dess grund i värdekänslor: ”det måste vara möjligt att kategorisera känslor- och viljeakterna själva, och inte bara deras grundläggande kunskapsakter, enligt motsatserna sann och falsk, insiktsfull och blind” (Melle 1997:181).

förmodanden och tvivel, glädjekänslor och smärtor, förhoppningar och farhågor, önskingar och viljeakter, så som de utspelar sig i medvetandet (1913/2002:25). Det första medvetandebegreppet, skriver Dan Zahavi i en kommentar till undersökning "V", är den betydelse vi använder när vi bekräftar att en särskild varelse har medvetande (2002:52).

Ett andra begrepp, skriver Husserl, kommer till uttryck i talet om inre medvetande, och avser den "inre varseblivning" eller perception som åtföljer de aktuellt närvarande egna psykiska upplevelserna och relaterar till dem som till sina föremål (1913/2002:24 och 32). Medvetande som detta "inre varsnande" har enligt Zahavi att göra med faktumet att våra upplevelser själva kan vara givna åt oss, och har samband med frågan om självmedvetande (2002:52). I jämförelse med det första begreppet syftar det andra därför på att upplevelser kan vara medvetna snarare än omedvetna.

Det tredje medvetandebegreppet ramar in Husserls analyser av känslor. Han beskriver det som en "sammanfattande beteckning för alla slags 'psykiska akter' eller 'intentionala upplevelser'" (1913/2002:24). Begreppet riktar uppmärksamheten mot faktumet att vi kan tala om medvetandet i termer av intentional riktadhet: vi kan inte bara säga om en särskild erfarenhet att den är medveten, utan också att den är medveten om något (Zahavi 2002:52). Som Husserl skriver blir något varseblivet i varseblivningen, föreställs något bildligt i bildföreställningen, utsägs något i utsagan, älskas något i kärleken, hatas något i hatet och begärs något i begäret (1913/2002:45).

Det tredje medvetandebegreppet härrör från Brentanos indelning av fenomenen i psykiska och fysiska, och hans beskrivning av de förra som intentionala eller riktade mot föremål. Hos Brentano ska indelningen i sin tur förstås mot bakgrund av psykologins avgränsning gentemot naturvetenskaperna: psykiska fenomen, tänkte han sig, studeras av psykologin och fysiska fenomen av naturvetenskaperna.¹¹ Husserl finner kategorin psykiska fenomen värdefull därför att den markerar en avgränsad grupp upplevelser, vilken omfattar allt som har medveten psykisk existens i en pregnant mening:

Ett reallt väsen som saknade sådana upplevelser, som endast ägde innehåll av det slag som förnimmelseupplevelser är, medan det vore oförmöget att tolka dem föremålligt eller på något annat sätt föreställa sig föremål genom dem – och då

¹¹ Utan att gå in närmare på det här anser Husserl inte att Brentano därmed har lyckats avgränsa psykologin från naturvetenskaperna (se Husserl 1913/2002:43). För en inledning till Husserls kritik av Brentano se t.ex. Bernet, Kern & Marbach (1989/1993).

alltså även oförmöget att i vidare akter relatera sig till föremål, bedöma dem, glädjas eller bedrövas över dem, älska och hata, begära och avsky dem –, ett sådant väsen skulle ingen längre vilja kalla för en psykisk varelse (Husserl 1913/2002:44).

Ett väsen utan intentionala upplevelser vore enbart ett ”förmimelsekomplex”; ett själlöst väsen eller en kropp utan förmåga att framträda inför sig själv. Filosofiskt sett är de intentionala upplevelserna av betydelse för de normativa vetenskaperna – logik, etik och estetik – därför att de bildar underlaget för deras avgörande begrepp (1913/2002:44).

Idén om intentionalitet hämtar Brentano från skolastiken, och karakteriserar varje psykiskt fenomen genom ”ett föremåls intentionala (och väl också mentala) inexistens” eller ”relationen till ett innehåll, riktningen till ett objekt (varmed här inte skall förstås en realitet)” (Husserl 1913/2002:45, Brentano 1874/1955:124f). Till Brentanos bestämning av psykiska fenomen hör också att vart och ett innehåller något i sig som objekt, om än inte alla på samma sätt: i föreställningen är medvetandet relaterat till sitt innehåll på ett föreställande sätt, i omdömet på ett omdömande, i kärleken på ett älskande, i begäret på ett begärande osv. Även om de kan upplösas till primitiva intentionala karaktärer, är de flesta akter dessutom komplexa upplevelser, och intentionerna flerfaldiga. Känslointentioner, exempelvis, är uppbyggda på föreställnings- och omdömesintentioner (Husserl 1913/2002:46).

Den intentionala relationen fattar Husserl som en väsensbestämning hos de psykiska fenomenen eller akterna, som är den beteckning han föredrar (1913/2002:47). En andra avgörande bestämning som Husserl hämtar från Brentano är att psykiska fenomen eller akter ”antingen är föreställningar (föreställande akter, *min anm.*) eller vilar på underlag av föreställningar” (1913/2002:48). Inget kan bedömas, begäras, önskas eller fruktas utan att det också föreställs.

*

I *Logiska undersökningar* undersöks känslor som ett särskilt fall inom problematiken rörande de intentionala upplevelsernas släktmässiga enhet. Vägled av frågan ”huruvida upplevelser av en och samma fenomenologiska sort (och klassen känslor i synnerhet) kan bestå delvis av akter och delvis av icke-akter”, konstaterar han att många upplevelser som vanligen klassificeras som känslor verkligen har en relation till något föremålsligt: varje glädje och missnöje, som ju är glädje över något föreställt, är med andra ord en akt (1913/2002:67). För Husserl är det avgörande att en känsla inte bara förbinder sig till föreställningen på ett

associativt sätt, utan glädjen och missnöjet – det lustfyllda gillandet respektive olustiga eller smärtsamma ogillandet – riktar sig själv till det föreställda föremålet och skulle inte kunna vara till utan en sådan riktning (1913/2002:68).

Husserl noterar dock att det vid sidan av det slags känslor som är intentionala upplevelser eller akter också finns andra slags känslor som inte är det: ”I den omfattande sfären av så kallade sinnliga känslor kan vi inte finna några intentionala karaktärer” (1913/2002:71). Den sinnliga smärtan av att bränna sig, till exempel, kan inte ställas på samma nivå som övertygelse, ett förmodande eller en viljeakt, utan kan snarare jämföras med förnimmelseinnehåll som ”grovt eller glatt, rött eller blått osv.” (1913/2002:71). Dessutom är sinnliga känslor sammansmälta med förnimmelserna inom det ena eller andra sinnesfältet, precis som dessa är sammansmälta sinsemellan.

Även om en sinnlig känsla, som smärtan av att bränna sig, på ett visst sätt är relaterad till något föremålsligt – å ena sidan till jaget eller den brända kroppsdelen; å andra sidan till det brännande objektet – är förnimmelserna själva inte intentionala upplevelser (1913/2002:71f). I analogi med hur förnimmelser av beröring fungerar som framställande innehåll hos varseblivningsakter – eller hur de besjålas i en föremålslik ”tolkning” – tycks det Husserl som om ”den brännande, stickande, molande smärtan” inte bara är sammansmält med beröringsförnimmelser, utan även själv måste betraktas som en förnimmelse (1913/2002:72).

Husserl undersöker förnimmelser och sinnlig varseblivning ingående i sin analys av konstitutionen av materiell och besjälad natur i andra boken av *Idéer*. Sinnlig varseblivning föregår inte bara allt tänkande, enligt dessa analyser (1952:21). Med sinnliga förnimmelser möter vi också en förgivenhet som föregår konstitutionen av tingen som ting (1952:22f). Kroppen, förstådd som en mänsklig varelses levda kropp [*Leib*], har här en avgörande betydelse. Som det upplevande subjektets varseblivande organ ger den inte bara upplevelsen av fysiska skeenden, som är relaterade till kroppen och till ting, utan också upplevelsen av specifika kroppsligt levda skeenden. Husserl kallar dessa kroppsligt levda skeenden förnimmanden [*Empfindnisse*] (1952:146).

Förnimmanden, skriver han, breder ut sig i rummet, täcker rumsliga ytor och löper genom dem på ett sätt som skiljer sig väsentligt från materiella tings utsträckthet (1952:149). Förnimmanden är inte ett tings verkliga kvalitet, såsom handens strävhet eller dess färg. Medan ett tings verkliga egenskaper konstitueras genom ett sinnligt schema och en mångfald av sidor eller aspekter, är förnimmanden inte givna genom sidor. De är inte ett tillstånd hos handen som ett materiellt ting, utan själva

handen (1952:150). På handens yta känner jag förnimmelser av beröring, och just därigenom uppenbarar sig den här ytan som min kropp. Jag har inte först en kropp, som upplever förnimmanden, utan kroppen som levd konstitueras genom dessa förnimmanden.

Detsamma gäller, enligt Husserl, för förnimmelser som tillhör helt andra grupper, till exempel de sinnliga förnimmelserna av lust och smärta (1952:152). De har alla en omedelbar kroppslig lokalisering; de tillhör kroppen som min specifika kropp, eller som en subjektiv objektivitet, vilken skiljer sig från kroppen som enbart materiellt ting genom just detta skikt av lokaliserade förnimmelser (1952:153). De intentionala funktionerna är bundna till detta skikt, precis som de vanliga förnimmelserna förstås och tas upp i varseblivningar på vilka varseblivande om-dömen byggs osv. (1952:153).

*

Om vi återgår till *Logiska undersökningar* leder svårigheten att betrakta känslor som en släktmässig enhet Husserl till att skilja mellan förnimmelser av smärta och lust (*känsloförnimmelser*) och smärta och lust i bemärkelsen *känslor*, dvs. intentionalt riktade känslor eller känslorakter (2002:73). Distinktionen, menar han, bör vägleda analysen av alla konkreta komplex av känsloförnimmelser och känslorakter – som i ett av de exempel han ger.

Glädjen [*Freude*] över en lycklig händelse, skriver Husserl, är definitivt en akt, eller en upplevelse som i sig innehåller ett föremål: den lyckliga händelsen (1913/2002:73). Men som en konkret och komplex upplevelse innefattar den i sin enhet inte bara föreställningen om den lyckliga händelsen, och den därtill relaterade aktkaraktären av gillande. Till föreställningen knyts dessutom en lustförnimmelse. I analogi med hur beröringsförnimmelser både hänförs till den berörande kroppsdelen och till det berörda objektet, uppfattas och lokaliseras förnimmelserna av lust både som en känslorörelse hos det kännande subjektet, och som en objektiv egenskap: ”händelsen framträder liksom omgärdad av ett rosig skimmer” (1913/2002:73f). Det är först den lustfärgade händelsen som sådan som utgör fundamentet för att glatt vända sig mot den; ”att gilla den, tilltalas av den” (1913/2002:74). På liknande sätt är en tråkig händelse inte bara föreställd med avseende på sitt tingsliga innehåll och sammanhang, utan framträder ”insvept i sorgens färg” (1913/2002:74). Samma smärta eller olustförnimmelser som det empiriska jaget relaterar till och lokaliserar hos sig själv – ”ett styng i hjärtat” – blir i den känslobestämda uppfattningen relaterad till själva händelsen (1913/2002:74).

För att ställa frågan om skillnaden mellan olika typer av smärta – det fysiska våldets och sorgens till exempel – tror jag det är nödvändigt att gå tillbaka till Griffiths antagande om hur en människas känsloliv utvecklas i interaktion med hennes språkliga och intellektuella växande. Fenomenologiskt skulle det innebära att dels övergå från en statisk till en genetisk analys av känslor, dels se närmare på hur förnimmelser i känslornas sfär är sammansmälta med förnimmelser inom de olika sinnenfälten, och hur de tolkas.

*

Jag har visat hur det är möjligt att närma sig känslor ur ett fenomenologiskt perspektiv som tar sin utgångspunkt i Edmund Husserls beskrivning av känslor i *Logiska undersökningar* och av förnimmelser i andra boken av *Idéer*.

Som en respons på en vanlig kritik av ett dualistiskt sätt att förstå känslor – här exemplifierad av Morwenna Griffiths feministiskt motiverade synpunkter på modern medvetandefilosofi – har jag visat hur Husserls beskrivning av upplevelser inom känslornas sfär inte lyckas undkomma ett dualistiskt tänkande: känslor utgör inte en släktmässig enhet enligt honom. Inom ramen för hans beskrivning av intentionalitet förstås känslor snarare i termer av intentionala och icke-intentionala upplevelser, eller känslor som akter och känsloförnimmelser. Medan de första har ett bestämt objekt, saknar de senare objektiv riktning. Samtidigt är det inte fråga om någon enkel opposition mellan de två typerna av upplevelser. De distinktioner Husserl inför gör det tvärtom möjligt att förstå hur konkreta komplex av känslor, som glädje, sorg eller smärta, är uppbyggda av både känsloförnimmelser och akter.

För att förstå skillnaden mellan rent fysisk och känslomässig smärta, pekar Griffiths försök att se på känslor ur ett livsperspektiv ut riktningen. I fenomenologiska termer innebär det att gå över från en statisk till en genetisk analys av känslor, och att undersöka hur olika typer av upplevelser – såsom varseblivande och känslomässiga – sammansmälter redan på förnimmelsernas nivå.¹²

¹² Jag vill tacka Sara Heinämaa och Lorenzo Casini för synpunkter på en tidigare version av denna text, samt seminariedeltagarna vid Phalén-picnicken den 7 maj 2004 för kritiska frågor. Vissa har tagits i beaktande här, medan andra har fått vänta till senare tillfällen.

LITTERATUR

- Bernet, Rudolf, Kern, Iso & Marbach, Eduard. 1989/1993. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. [Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens.] Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Brentano, Franz. 1874/1955. *Psychologie vom empirische Standpunkt I*, red. Oskar Kraus. Hamburg: Felix Meiner.
- Descartes, René. 1649/1990. *Avhandling om själens passioner* [Traité des passions de l'âme] i *Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau. Stockholm: Natur och Kultur.
- Griffiths, Morwenna. 1988. "Feminism, Feelings and Philosophy", i *Feminist Perspectives in Philosophy*, red. Morwenna Griffiths & Margaret Whitford. Basingstoke: Macmillan.
- Griffiths, Morwenna. 1995. *Feminisms and the Self: the Web of Identity*. London: Routledge.
- Heinämaa, Sara och Martina Reuter. 1998. "Reflections on the rationality of emotions and feelings", i *Is there a Nordic feminism? Nordic feminist thought on culture and society*, red. Drude von der Fehr, Bente Rosenbeck och Anna G. Jónasdóttir. London: University College London Press.
- Husserl, Edmund. 1913/2002. *Logiska undersökningar. Tredje bandet. Undersökningar kring kunskapens fenomenologi och teori V–VI*. [Logische Untersuchungen, Band 2.1 & 2.2], övers. Jim Jakobsson. Stockholm: Thales.
- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV*, red. Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff. Sv. övers. 2004. *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*, övers. Jim Jakobsson. Stockholm: Thales.
- Irigaray, Luce. 1975. *Speculum de l'autre femme*. Paris: Minuit.
- Irigaray, Luce. 1984. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Minuit.
- Lloyd, Genevieve. 1984. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western philosophy*. London: Methuen. Sv. övers. 1999. *Det manliga förnuftet: "manligt" och "kvinnligt" i västerländskt tänkande*, övers. Elisabeth Stjernberg [av andra upplagan 1994]. Stockholm: Thales.
- Melle, Ullrich. 1997. "Husserl's Ethics", i *Encyclopedia of Phenomenology*, red. Lester Embree et al. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologi de la perception*. Paris: Gallimard.
- Nussbaum, Martha. 1990. *Love's Knowledge: essays on philosophy and literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Reuter, Martina. 1994. "Feministiska synpunkter på Platons dualism", *Naistutkimus / Kvinnoforskning* 7:3, 15–35.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Rorty, Amélie Oksenberg. 1988. *Mind in Action: essays on the philosophy of mind*. Boston: Beacon Press.
- Zahavi, Dan. 2002. "The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*", *Husserl Studies* 18, 65–75.

Lorenzo Casini

Bångstyriga emotioner

– om föreställningens roll i vårt känsloliv

En dominerande tendens i den samtida filosofiska debatten kring emotioner är betoningen av emotioners rationalitet. Eftersom emotioner tycks vara intimt förknippade med vissa kognitiva tillstånd hos den som upplever dem, menar man att emotioner bör betraktas som attityder som är mottagliga för skäl och inte som objektlösa sinnesstämningar som vi inte kan begripliggöra. Det faktum att vi – åtminstone i vanliga fall – kan peka på en trosföreställning för att göra en emotion begriplig, har dessutom lett många till att anse att trosföreställningar är väsentliga för emotioner. En farlig orm skulle enligt denna syn inte bli fruktad om man inte också trodde att den var farlig; och omvänt, det är tillräckligt att man tror att ormen som slingrar sig fram framför ens fötter är farlig för att bli rädd för den, även om den i själva verket är ofarlig. Trots att det finns många olika uppfattningar beträffande det exakta sambandet mellan emotioner och trosföreställningar är det vanligt att betrakta trosföreställningar som ett åtminstone nödvändigt villkor för emotioner. Emotioner anses följaktligen vara nära förbundna med trosföreställningar på ett sådant sätt att om den relevanta trosföreställningen försvinner så kommer inte bara anledningen till att vi upplever emotionen att försvinna utan också emotionen i sig.¹

Men även om detta angreppssätt lyckas med att beskriva emotioner som tillbörliga föremål för rationell bedömning samt att göra reda för emotioners intentionala karaktär, har det icke desto mindre kritiserats för att leda till en överdriven intellektualisering av vårt känsloliv. Mot synen att trosföreställningar är väsentliga för emotioner har man exempelvis påpekat att vi ibland saknar den trosföreställning som motsvarar vår emotion.² Man kan, till exempel, vara rädd för en orm även om man vet att den är helt ofarlig. Justin D'Arms och Daniel Jacobson har kallat sådana fall, i vilka en emotion uppstår trots att man fällt ett omdöme

¹ För en översikt över den utpräglat kognitivistiska inriktning som emotionsteorier tagit under de senaste decennierna, se Deigh (1994).

² Se, till exempel, Roberts (1988), 195.

som står i konflikt med emotionen, för bångstyriga emotioner. Bångstyrigheten består enligt dem i konflikten mellan uppfattning och omdöme, och den uppstår när man emotionellt uppfattar omständigheterna på ett sätt som inte är förenligt med ens trosföreställningar (D'Arms och Jacobson 2003, 129 och 131).

Syftet med föreliggande uppsats är att uppmärksamma och kort diskutera några exempel genom filosofins historia där emotioner beskrivs som själsliga tillstånd med innehåll som kan uppstå utan utformningen av trosföreställningar, och ibland till och med i konflikt med trosföreställningar. Ett gemensamt drag i dessa exempel är tanken att emotioner kan uppstå på grund av hur saker och ting framträder för oss på ett oreflekterat sätt.

Mitt intresse kring dessa frågor hänger samman med min undersökning av renässanshumanisten Juan Luis Vives (1493–1540) syn på emotioner.³ I *De anima et vita* (1538) definierar han emotioner som ”akterna av de förmågor med vilka naturen utrustat vår själ för att kunna följa det goda och undvika det onda”. Enligt honom, ”följer dessa akter, oavsett hur snabba och plötsliga de än tycks vara, alltid omdörets slutsatser”; eftersom, som han själv betonar, ’gott’ och ’ont’ i hans definition avser inte det som faktiskt är gott eller ont, utan det som bedöms vara gott eller ont. Denna redogörelse tycks tyda på att Vives betraktar värdeomdömen som en väsentlig del av emotioner, men han vidhåller emellertid också att ett rationellt omdöme inte alltid är nödvändigt för att en emotion skall uppstå. Tvärtom, som också oftast är fallet, är ett intryck tillräckligt om föreställningen ”drar den till sig som ett slags omdöme” (Vives 1974, 456 och 458, *min övers.*). Med andra ord, det faktum att emotioner medför en bedömning betyder inte att bedömningen nödvändigtvis måste bestå i en trosföreställning eller ett rationellt omdöme; en föreställning i vilken något representeras som gott eller ont är fullt tillräcklig.

Den själsliga förmåga som Vives åberopar i sin förklaring av de fall i vilka emotioner uppstår utan att man fällt något omdöme tillskrivs föreställningen, som än idag ofta betraktas som förmågan att skapa mentala bilder. I denna mening har föreställningen en perceptuell karaktär som utmärker en viktig aspekt av många av våra tankar. Föreställningen kännetecknas dessutom av intentionalitet. En föreställning är alltid en föreställning om något. Föreställningen är, med andra ord, alltid riktad mot ett objekt, även om objektet kanske inte existerar. Därtill, brukar man ofta vidhålla att föreställningen innefattar tankar som är varken bejakade

³ För några preliminära resultat, se Casini (2002) och (2004).

eller förnekade, medan trosföreställningen innebär att man håller något för att vara sant.⁴

Under renässansen betraktades föreställningen som en av den sensitiva själens inre funktioner vars roll var att medla mellan de yttre sinnena och förnuftet. Den ansågs dessutom inte bara vara en passiv förmåga att hålla kvar de intryck som mottagits från de yttre sinnena utan också en förmåga att aktivt bearbeta dessa intryck. Francis Bacon (1561–1626) skriver i *The Advancement of Learning* (1605) att "eftersom föreställningen inte är bunden av materiens lagar, kan den efter behag förena det som naturen skilt, och skilja det som naturen förenat, och på så sätt skapa orättmätiga förbindelser och separationer mellan ting" (Bacon 1857–74, III, 343, *min övers.*). Enligt Vives kan föreställningen skapa vadhelst den behagar utifrån de intryck som den mottagit från de yttre sinnena. Den kan till exempel representera något som gott eller ont. Följaktligen betraktades föreställningen inte bara som en nyttig mellanhand mellan de yttre sinnena och förnuftet, utan också som en nyckfull och bedräglig kraft i stånd att förvränga vår uppfattning om världen och leda oss vilse.

*

Undersökningen av emotioner i kognitiva termer var ett kännetecknande drag i teoretiska förhållningssätt till vårt känsloliv redan under antiken. Det första försöket att uppställa en kognitiv redogörelse för emotioner står att finna i några av Platons dialoger och en ännu mer detaljerad analys förekommer i Aristoteles *Retorik* (se Knuuttila och Sihvola 1998). I *The Therapy of Desire* har Martha Nussbaum argumenterat för att det fanns en utbredd enighet bland de antika filosoferna vad gäller emotioners kognitiva karaktär. Denna gemensamma grund beskriver hon med hjälp av följande tre drag:

(1) Emotioner utgör en form av intentionell medvetenhet; det vill säga, de är riktade mot ett objekt.

(2) Emotioner är intimt förknippade med trosföreställningar och kan påverkas genom en förändring av trosföreställningar.

(3) På grundval av (1) och (2) kan inte emotioner betraktas som irrationella i sig, utan de är rationella eller irrationella beroende på vilken karaktär de trosföreställningar de grundar sig på har (Nussbaum 1994, 8of.).

Nussbaums karakteristik är emellertid inte helt oproblematiske. Även om man ibland har tolkat Aristoteles på ett sådant sätt att man tillskrivit honom uppfattningen att trosföreställningar är ett nödvändigt villkor

⁴ För en användbar översikt och bibliografi, se Russow (1978).

för emotioner, så finns det allvarliga problem med att tillskriva honom en syn som identifierar emotioners kognitiva grund med omdömen eller trosföreställningar.⁵ I *Retoriken*, till exempel, definierar Aristoteles rädsla som en smärtsam eller orolig känsla orsakad av föreställningen (*phantasia*) om ett överhängande ont som orsakar förstörelse och smärta (1382a21–23). Några rader längre ned tillägger han att om detta är rädsla så måste allt det som tycks (*phainetai*) ha en stor förmåga att förstöra eller tillfoga skador som tenderar att skapa smärta vara föremål för rädsla (1382a28–30).

Nussbaum noterar att i denna passage tycks rädsla vara förknippat enbart med ett intryck om hur saker och ting förhåller sig snarare än med verklig övertygelse. Hon håller likväl fast vid sin tolkning och menar att Aristoteles med sina uttryck faktiskt avser omdömen (Nussbaum 1994, 85). Men, som Gisela Striker påpekat, ”det är uppenbart att Aristoteles avsiktligt använder uttrycket ’föreställning’ i stället för exempelvis ’åsikt’ (*doxa*) i sina definitioner för att poängtera att denna föreställning inte skall förväxlas med rationella omdömen. Emotioner orsakas av hur saker och ting framstår på ett oreflekterat sätt, och man kan uppleva en emotion även om man inser att föreställningen som utlöste den är i verkligheten felaktig” (Striker 1996, 291, *min övers.*). Härmed tillskrivs Aristoteles en uppfattning enligt vilken emotioner kan beskrivas som själsliga tillstånd med innehåll samtidigt som de kan uppstå utan trosföreställningar och ibland till och med i konflikt med trosföreställningar.⁶

*

Ett liknande förhållningssätt står även att finna bland tidigt moderna tänkare. René Descartes (1596–1650) syn på emotioner är mycket intressant i detta avseende.⁷ I *Avhandling om själens passioner* (1649) definierar han emotioner som ”själens uppfattningar, förmimmelser eller emotioner som man speciellt hänför på själen och som orsakas, underhålles och

⁵ Enligt Nussbaum går Aristoteles ståndpunkt ut på att (1) trosföreställningar är nödvändiga och tillräckliga villkor för emotioner, och (2) emotioner är, tillsammans med vissa fysiologiska tillstånd, emotioners beståndsdelar. Se Nussbaum (1994), 78–101. För andra liknande tolkningar, se Fortenbaugh (1975) och Leighton (1996).

⁶ För andra liknande tolkningar, se Sorabji (1993), Cooper (1996) och Sihvola (1996).

⁷ Jag har funnit Lilli Alanens arbeten, liksom en artikel av Deborah Brown, till mycket stor hjälp i frågor relaterade till den roll som Descartes tillskriver representationer i emotionernas etiologi. Se Alanen (2003) och Brown (1999).

förstärkes genom vissa rörelser av livsandarna” (art. 27).⁸ Den andra delen av definitionen, med dess betoning på emotioners fysiologiska orsaker, har lett många moderna kommentatorer till att framhålla att Descartes redogörelse medför en skarp skillnad mellan förnuft och känsla, och tvingar honom till en form av reduktionism enligt vilken emotioner är ingenting annat än kroppsliga affekter.⁹

Men även om den sista och närmaste orsaken till emotioner är den rörelse med vilken livsandarna påverkar tallkottskörteln, måste man också notera att dessa fysiologiska rörelser alltid föregås av en uppfattning av ett yttre objekt, i vilken objektet representeras på ett särskilt sätt. Descartes påpekar, till exempel, att ”de objekt som påverkar våra sinnen framkallar hos oss olika passioner inte på grund av alla de olikheter som finns i dem själva, utan endast på grund av att de på olika sätt kan vara oss till skada eller nytta, eller över huvud taget vara av betydelse” (art. 52). Följaktligen, när ”en sak framstår som god, dvs. lämplig för oss, så fattar vi kärlek till den, och om den framstår som ond eller skadlig, så uppväcker detta vårt hat” (art. 56). Med andra ord, en bedömning beträffande föremålets relation till oss spelar vanligtvis en viktig roll i uppkomsten av emotioner.

Ibland identifierar Descartes denna bedömning med ett omdöme. I sin diskussion av förundran, till exempel, skriver han: ”Då ett föremål första gången vi stöter på det överraskar oss och vi tycker [*nous les jugeons*] att det är något nytt och något mycket olika vad vi tidigare känt till eller vad det enligt vår åsikt borde vara, så förundras vi och förvånas över det” (art. 53). Vad som sker i ett sådant fall är att omdömet om att något är nytt eller annorlunda än vad det varit eller borde vara, vilket är en själens aktion, framkallar ett intryck i hjärnan i vilket föremålet representeras som sällsynt eller värd uppmärksamhet. Detta intryck, som består i en struktur avtecknat på ytan av en del av hjärnan, orsakar i sin tur de fysiologiska rörelser som väcker känslan av förundran (jfr Brown 1999, 227).

Den själsliga akt i vilken något representeras som ovanligt, gott eller ont, behöver emellertid inte nödvändigtvis bestå i ett rationellt omdöme. Tvärtom, i de flesta fall, tycks det snarare ha att göra med hur något uppfattas. Om en orm slingrar sig fram emot oss, så kommer, enligt Descartes, en bild av ormen att nå tallkottskörteln genom synnerverna och körteln, genom att omedelbart påverka själen, kommer i sin tur att låta oss se ormens gestalt:

⁸ Alla citat från *Avhandling om själens passioner* är hämtade från Konrad Marc-Wogaus översättning i Descartes (1990). Referenser till Descartes brevväxling hänför sig till Descartes (1964–76); hädanefter förkortad AT.

⁹ Se, till exempel, Greenspan (1988), 3; och Solomon (1988).

Om nu denna gestalt är mycket underlig och mycket skräckinjagande, dvs. om den liknar mycket de ting som tidigare varit skadliga för kroppen, så framkallas dessutom i själen en fruktan och därpå djärvhetens passion eller också rädslans och skräckens – alltefter kroppens olika temperament eller själens styrka och beroende på huruvida man tidigare genom försvar eller flykt sökt skydda sig mot de skadliga ting som det närvarande intrycket liknar. (art. 36)

Det behöver alltså inte vara på grund av ett omdöme om att ormen som vi möter är farlig som vi blir rädda, utan ett intryck i vilken ormen framställs som farlig är tillräcklig för att orsaka de fysiologiska rörelser som framkallar rädsla.

Föreställningen spelar, enligt Descartes, en viktig roll i uppkomsten av dessa värderande intryck. Ett intressant exempel på detta står att finna i ett brev till prinsessan Elisabeth (6 oktober 1645):

När man i en stad meddelar att fienden är på väg för att belägra den, är det omdöme som invånarna omedelbart faller beträffande det onda som kan komma att drabba dem, en själens aktion och inte en passion. Och även om detta omdöme står att finna bland många av dem, så påverkas inte alla på samma sätt, utan några påverkas mer och andra mindre beroende på den större eller mindre vana eller läggning de har med avseende på fruktan. Deras själ kan ta emot den rörelse som utgör passionen endast efter att de fällt ett omdöme, eller annars åtminstone uppfattat faran utan att fälla ett omdöme och därefter präntat in en bild av den i hjärnan vilket åstadkoms genom en annan aktion, nämligen föreställningen. (AT, IV, 312, *min övers.*)

Vad man först och främst bör notera här är att det, enligt Descartes, är nödvändigt att betrakta situationen som farlig för att bli rädd. Denna bedömning behöver emellertid inte utgöras av ett omdöme. Tvärtom, det är tillräckligt att uppfatta faran och genom föreställningen pränta in en bild utav den i hjärnan för att framkalla de fysiologiska rörelser som utgör den sista och närmaste orsaken till rädsan. Descartes beskriver denna akt på följande sätt:

När själen gör detta verkar den på livsandarna som färdas från hjärnan genom nerverna till musklerna, och får dem att tränga in i de muskler vars funktion är att stänga hjärtats öppningar. Detta fördröjer blodets cirkulation så att hela kroppen blir blek, kall och darrig, och de färska livsandarna, som kommer från hjärtat till hjärnan, är upprörda på ett sådant sätt att de inte är till gagn för att skapa några andra bilder än de som framkallar i själen rädslans passion. Alla dessa ting sker så plötsligt det ena efter det andra att det hela tycks vara blott en operation. (AT, IV, 312f., *min övers.*)

I detta exempel, ”använder sig själen av viljan för att föresätta sig en tanke som inte bara är möjlig att tänka utan också att föreställa sig, denna tanke skapar ett nytt intryck i hjärnan, vilket inte är en själens passion, utan den aktion som kallas föreställning” (AT, IV, 311, *min övers.*). Descartes betonar betydelse av föreställningens aktiva roll även i samband med sin diskussion av hur man kan kontrollera sina känslor. Han skriver, till exempel, att ”våra passioner kan inte lika omedelbart framkallas eller upphävas genom viljans verksamhet, men de kan det medelbart, genom föreställningen om sådant som brukar vara förenat med de passioner vi vill ha och är motsatt de passioner vi vill avvisa” (art. 45).

I många fall kan ett intryck i vilket något representeras som gott eller ont uppstå på ett ännu mera spontant sätt, vilket då beror endast på det som Descartes kallar för den kroppsliga föreställningen, det vill säga strukturer avtecknade på hjärnans yta. Enligt honom, även om ”körtelns, livsandarnas eller hjärnans rörelser, som låter själen få en föreställning om vissa objekt, av naturen är förenade med sådana rörelser som väcker vissa passioner hos själen, så kan de genom vanan skiljas från dem och förenas med helt andra” (art. 50). Med andra ord, de representationer som en viss situation troligen kommer att framkalla hos oss är högst beroende av våra vanor och dispositioner.

Värt att uppmärksamma är också att Descartes menar att det inte alltid krävs någon längre tid eller övning för att förvärva en ny vana eller disposition, det kan tvärtom ske genom en enda handling: ”Om man t.ex. oförmodat stöter på något mycket salt i en rätt som man äter med god aptit, så kan överraskningen som orsakas härav så förändra hjärnans tillstånd att man inte längre kan se denna rätt utan avsky, i stället för att som tidigare njuta av att äta den” (art. 50).

Ett intressant exempel på det slag av spontan emotionell reaktion som jag försöker uppmärksamma står att finna i ett brev till Chanut (6 juni 1647), där Descartes även ger en fysiologisk förklaring till fenomenet. Han skriver:

De föremål som gör intryck på våra sinnen verkar på delar av vår hjärna genom nerverna och skapar där ett slags veck som försvinner när föremålet upphör att verka; men därefter har den plats där de uppstod en tendens att vecka sig på nytt på samma sätt på grund av ett annat föremål som på något sätt liknar det förra. Till exempel, när jag var barn älskade jag en flicka i min ålder som var något vindögd. Det intryck som åsynen av hennes skelögdhets gjorde på min hjärna blev så intimt förbunden med de intryck som samtidigt uppväckte hos mig kärlekens passion att för en lång tid därefter när jag såg skelögda människor kände jag en särskild böjelse att älska dem bara för att de hade denna defekt. (AT, V, 57, *min övers.*)

Den emotionella reaktion som framkallas av den här typen av intryck tenderar också att ha en viss grad av kognitiv ogenomtränglighet; den kännetecknas, med andra ord, av det som vi kallat bångstyrighet. Enligt Descartes beror detta på att det som är föremål för vår emotion framkallar fysiologiska rörelser som ”följer så snabbt på de blotta intrycken i hjärnan och på kroppsorganens tillstånd [...] att ingen mänsklig vishet förstår motstå dem, om man inte är tillräckligt förberedd härför” (art. 211).

*

Fall som liknar dem som Descartes beskriver står också att finna i David Humes (1711–1776) *Avhandling om den mänskliga naturen* (1739–40). Enligt Hume är seder och vanor grunden för alla våra omdömen. När vi blivit vana att se ett föremål förenat med ett annat, går vår föreställning från det första till det andra genom en naturlig övergång som föregår reflektion och inte heller kan förhindras av den. Ibland har sedvänjan emellertid en inverkan på föreställningen som går emot omdömesförmågan och åstadkommer en motsättning i vår inställning till ett och samma objekt. Detta beror, enligt Hume, på att överflödiga omständigheter kan, när de är många, anmärkningsvärda och regelmässigt förknäpade med de väsentliga, ha ett sådant inflytande på vår föreställning att de leder oss till den vanliga verkan även om de väsentliga omständigheterna är frånvarande. Descartes böjelse att älska vindögda personer, trots att han kanske tyckte att de inte förtjänade hans kärlek, bara för att han som barn älskade en flicka som skelade, är kanske en god illustration av denna iakttagelse.

Humes eget exempel har att göra med ”en man som hängts ut från ett högt torn i en bur av järn, och som inte kan undgå att darra när han ser avgrunden under sig, trots att han på grund av sin erfarenhet av järnets hållfasthet, vilket bär honom, vet att han är helt säker” (177).¹⁰ Hume förklarar denna reaktion på följande sätt:

Djupets och nedfallandets omständigheter slår honom så kraftigt att deras inflytande inte kan utplånas av de motsatta omständigheterna bärkraft och hållfasthet, vilka borde ge honom fullständig trygghet. Hans fantasi flyr med sitt föremål, och uppväcker en passion i proportion till det. Passionen återvänder till fantasin och livar upp idén, vilken på nytt påverkar passionen och i sin tur ökar dess kraft och våldsamt. Både hans fantasi och hans affektioner, vilka alltså ömsesidigt stöder varandra, åstadkommer att allt detta har ett mycket stort inflytande på honom. (178)

¹⁰ Citaten från *Avhandling om den mänskliga naturen* är hämtade från Robert Callergårds översättning i Hume (2002).

*

I den samtida debatten finns det många sätt att försöka komma till rätta med det slag av fenomen som tagits upp i de exempel som jag diskuterat så här långt. Några filosofer, samtidigt som de förnekar att den värdering som en emotion innebär består i ett omdöme eller en trosföreställning, vidhåller att tankar ändå är väsentliga för emotioner. Robert C. Roberts, till exempel, betraktar emotioner som ett slags uppfattningar som är grundade på omtänksamhet och beskriver dem som intentionala tillstånd med propositionellt innehåll, även om detta innehåll inte är bejakat som i ett omdöme (Roberts 1988, 201). Peter Goldie försöker, å andra sidan, fånga emotioners intentionalitet i termer av vad han kallar ”känna i riktning mot” eller ”tanke om med känsla”, som enligt honom skiljer sig från trosföreställningen inte bara för att det inte alltid är kognitivt genomträngligt, utan också därför att det skiljer sig från trosföreställningen fenomenologiskt sett, eftersom det tenderar att ha ett slags perceptuell karaktär, som ofta är bildlik, som vanligtvis saknas i trosföreställningen (Goldie 2000, 73ff.).

Det är intressant att konstatera att båda dessa angreppssätt innehåller drag som man vanligtvis har associerat med föreställningen, nämligen dess perceptuella karaktär, samt det faktum att föreställningen innefattar tankar som är varken bejakade eller förnekade. Föreställningen spelar emellertid inte någon särskilt viktig roll i den samtida filosofiska debatten, som – kanske beklagligt – tenderar allt mer att fokusera på trosföreställningar och önskingar i diskussionen av intentionalitet. Många samtida filosofer, i synnerhet bland dem som är verksamma inom den analytiska traditionen, tycks till exempel ofta helt enkelt ta för givet att mänskligt handlande bör förklaras uteslutande i termer av trosföreställningar och önskingar. Man kan emellertid fråga sig om inte detta angreppssätt är onödigt begränsat och om vi kanske inte borde vidga vårt sätt att betrakta själsliga fenomen. Föreställningen tycks, till exempel, fortfarande kunna spela en viktig roll för förståelsen om hur och varför våra tankar, känslor och handlingar ibland rusar iväg med oss, ofta trots alla våra försök att hålla dem i styr.¹¹

¹¹ Förutom vid Phalén-picnisen i Uppsala presenterades föreliggande text i en engelskspråkig version vid en konferens om emotioner som *Nätverket för kvinnliga filosofer i Norden* anordnade vid Stockholms universitet i september 2003. Jag vill tacka alla som deltog i diskussionen vid dessa två tillfällen för hjälpsamma frågor och synpunkter. Jag är särskilt tacksam mot Minna Koivuniemi, Jonas Olson och Martina Reuter för värdefulla kommentarer.

LITTERATUR

- Alanen, Lilli. 2003. *Descartes's Concept of Mind*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Bacon, Francis. 1857–74. *Works*, red. J. Spedding et al., 14 vols. London: Longmans.
- Brown, Deborah. 1999. "What Was New in the Passions of 1649?", i *Norms and Modes of Thinking in Descartes*, red. Tuomo Aho och Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Acta Philosophica Fennica, 211–231.
- Casini, Lorenzo. 2002. "Emotions in Renaissance Humanism: Juan Luis Vives' *De anima et vita*", i *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, red. Henrik Lagerlund och Mikko Yrjönsuuri. Dordrecht: Kluwer, 205–228.
- Casini, Lorenzo. 2004. "Aristotelianism and Anti-Stoicism in Juan Luis Vives' Conception of the Emotions", i *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, red. Jill Kraye och Risto Saarinen. Dordrecht: Kluwer (kommande).
- Cooper, John M. 1996. "An Aristotelian Theory of Emotions", i *Essays on Aristotle's Rhetoric*, red. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 238–257.
- D'Arms, Justin och Daniel Jacobson. 2003. "The significance of recalcitrant emotion (or, anti-quasijudgmentalism)", i *Philosophy and the Emotions*, red. Anthony Hatzimoysis. Cambridge: Cambridge University Press, 127–145.
- Deigh, John. 1994. "Cognitivism in the Theory of Emotions", *Ethics* 104, 824–854.
- Descartes, René. 1964–76. *Oeuvres de Descartes*, red. Charles Adam och Paul Tannery, 12 vols. Paris: Vrin.
- Descartes, René. 1990. *Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau. Stockholm: Natur och Kultur.
- Fortenbaugh, William W. 1975. *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics*. London: Duckworth.
- Goldie, Peter. 2000. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenspan, Patricia S. 1988. *Emotions and Reasons*. London: Routledge.
- Hume, David. 2002. *Avhandling om den mänskliga naturen: Om förståndet*, övers. Robert Callergård. Stockholm: Thales.
- Knuuttila, Simo och Sihvola, Juha. 1998. "How the Philosophical Analysis of the Emotions was Introduced", i *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, red. Juha Sihvola och Troels Engberg-Pedersen. Dordrecht: Kluwer, 1–19.
- Leighton, Stephen R. 1996. "Aristotle and the Emotions" i *Essays on Aristotle's Rhetoric*, red. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 206–237.
- Nussbaum, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Roberts, Robert C. 1988. "What an Emotion is: A Sketch", *The Philosophical Review* 97, 183–209.
- Russow, Lilli-Marlene. 1978. "Some Recent Work on Imagination", *American*

- Philosophical Quarterly* 15, 57–66.
- Sihvola, Juha. 1996. "Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions Require Beliefs?", *Apeiron* 29, 105–144.
- Solomon, Robert C. 1988. "On Emotions as Judgments", i *American Philosophical Quarterly* 25, 183–191.
- Sorabji, Richard. 1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. London: Duckworth.
- Striker, Gisela. 1996. "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and His Moral Psychology", i *Essays on Aristotle's Rhetoric*, red. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 286–302.
- Vives, Juan Luis. 1974. *De anima et vita*, red. Mario Sancipriano. Padova: Gregoriana.

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. Beträktaren 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 förstående 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 förtyglar 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 Akademi 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).

Camilla Kronqvist

I nöd och lust

– *spontanitet och ansvar i kärlek*

”Att älska i nöd och lust.” De välbekanta orden fäster uppmärksamhet vid två viktiga aspekter av kärlek som jag vill diskutera här. Den senare, lusten, lyfter fram det lustfyllda i kärlek. Att älska är att känna lust till någon och också att ha lust att göra vissa saker, företrädesvis med den jag älskar. I erotisk kärlek vill vi t.ex. kyssa och smeka den andra, dela tankar, funderingar och upplevelser, bygga en vardag, skapa ett liv tillsammans. Det finns en spontanitet i kärlek som vi värdesätter. Kärleken består inte endast i vissa handlingar, det är också viktigt hur vi utför dessa handlingar. Jag kan i en mening göra allt det som en älskande ska göra, men du kan ändå säga att du aldrig känner att jag älskar dig. Du kan säga att mina handlingar saknar en värme eller en åtrå som är karaktéristisk för kärlek. Jag handlar inte ”med känsla”.

Uttryck som att göra något ”med känsla” påminner om att kärlek har med känslor att göra. Ofta tänker man också att spontaniteten i kärlek just består i vissa känslor, eller t.o.m. i att kärleken är en känsla. Man betonar den passivitet som verkar hänga samman med känslor, att kärlek inte i en enkel mening är under min kontroll. Jag väljer inte att älska någon eller att ha lust att göra något.

Men kärleken är också något som består när livet tillsammans inte är så lustfyllt. ”Att älska i nöd och lust” tar formen av en uppmaning, ett bud och ett löfte. Att stå vid din sida, eller stå *kvar* vid din sida, också när det är svårt. Kärleken hör alltså också samman med förpliktelser, skyldigheter och ansvar. Det finns en uppfordran i kärlek, att jag i min kärlek ser de krav som kärleken ställer på mig. I kärleken är jag alltså också aktiv. Som Wittgenstein säger: ”Kärlek är ingen känsla. Kärlek provas, inte smärta. Man säger inte: ’Det var ingen riktig smärta, annars hade den inte gått över så fort’” (Wittgenstein 1995, §504).

Med detta vill Wittgenstein inte förneka att känslor är involverade i kärlek. Om inte känslor spelade en roll i kärlek, eller om vi inte var benägna att tänka på kärlek som en känsla, skulle det inte finnas någon poäng i att betona att den inte är en känsla. Wittgenstein uppmärksam-

mar oss snarare på att grammatiken för kärlek är annorlunda än den för känslor. Det här gäller såväl mer kroppsliga känslor, eller förnimmelser, såsom smärta som andra känslor som glädje eller ilska, även om Wittgenstein något missvisande endast tar upp smärta som ett exempel på en känsla. Det finns även viktiga skillnader mellan förnimmelser och olika känslor.

Ibland då vi talar om kärlek talar vi om känslor och förnimmelser. Vi kan t.ex. fråga *hur* något känns, eller *var* det känns. Men vi talar också om kärlek på sätt som vi inte talar om känslor och förnimmelser. Jag behöver t.ex. inte betvivla styrkan eller intensiteten i dina känslor då du säger att du älskar, men kan ändå vara benägen att säga att du inte vet vad kärlek är. Jag kan säga att du inte ser vilka följder din kärlek till någon borde ha i ditt liv, att din kärlek måste synas i andra saker än i dina känslor. Det finns rum att fråga om något faktiskt är eller var kärlek, om jag fortfarande älskar eller älskar väl. Vi kan också säga att kärleken till skillnad från smärta utmanas och sätts på prov. Jag kan hållas ansvarig för kärlek på andra sätt än jag hålls ansvarig för smärta. Det finns en fråga om på vilka vis jag står bakom mina handlingar, eller finns i dem, en fråga om på vilka vis jag är sann i mina ord eller lever upp till dem då jag säger att jag älskar.

Jag har på ett annat ställe diskuterat vad som är problematiskt i att tänka att kärlek består i att ha vissa känslor, och jämfört kärlek med smärta och andra mer kroppsliga känslor, och kommer inte vidare att gå in på den frågan här (se Kronqvist 2004). I stället vill jag diskutera hur vi ska förstå den spontanitet och det ansvar som verkar vara en viktig del av kärlek. Hur kommer spontana reaktioner och förpliktelser och krav in i kärlek? När är det viktigt att det känns på ett visst sätt i kärlek och när har hur det känns en mindre roll i vad vi förstår som kärlek? Utgör spontaniteten och ansvaret en kontrast till varandra eller kan de i stället sägas stöda varandra i vår förståelse av andra och våra förhållanden till dem? Jag vill speciellt ta upp de här frågorna i ljuset av vad det är att lova att älska någon. Det verkar nämligen finnas en fråga om huruvida kärlek är något vi kan lova. Hur kan vi aktivt ta ansvar för att älska, om kärleken av nödvändighet inbegriper ett element av spontanitet eller passivitet?

I det följande vill jag argumentera att problemet i frågan ligger i de grundantaganden som får frågan att framstå som en paradox. Man utgår från att vi bara är ansvariga för våra frivilliga eller valda handlingar, medan man tänker att kärleken, eller spontaniteten i den, är en känsla, ett slags episodartad händelse. Är vi endast ansvariga för våra handlingar kan vi rimligtvis inte vara ansvariga för det som händer oss. Kopplingen mellan ansvar och fri vilja är dock inte självklar. Vi behöver inte

heller alltid se känslor som passiva. En betraktelse av kärlek kan här ge en annan bild av den plats ansvar har i vårt liv. Den visar hur vi också kan sägas vara ansvariga för och ha en aktiv roll i våra känslor.

Här inställer sig också frågan om hur vår vilja kommer in i kärleken. Många av de frågor vi kan ställa om spontanitet och förpliktelser i förhållande till våra känslor kan också formuleras som en fråga om vad som ligger inom eller utanför vår vilja. Ett skäl att betona spontaniteten i kärlek verkar t.ex. vara att kärleken, liksom våra andra känslor, inte är inom min kontroll. Jag kan inte börja älska någon genom att vilja det på det sätt som jag kan lyfta min arm om jag vill det. Att vilja älska dig är inte detsamma som att älska dig. Du kan t.o.m. ifrågasätta min kärlek om det verkar som om min vilja kommer alltför mycket in i det jag gör. Du kan misstänka att jag gör något bara för att jag tror att det förväntas av mig. Men även om jag inte kan initiera kärlek på det här sättet så är min kärlek inte oberoende av min vilja. Den är inte oberoende av mig. Att älska någon är också att vilja göra det. Kärleken är något som jag, för att låna Eva Dahlgrens ord, måste "låta ske av vilja".¹ Jag kan välja att se eller låta bli att se något som kärlek och vi kan se på att börja och sluta älska någon som ett beslut. Vi kan tala om att lova att älska i våra äkten-skapslöften och befalla någon att älska sin nästa.

När man reflekterar över de här vid första anblicken konfliktartade aspekterna av vilja i relation till kärlek, är det viktigt att komma ihåg att vi använder orden "vilja" och "att vilja" för att uttrycka minst två olika slags relationer till något. Å ena sidan talar vi om att vilja för att betona det spontana i det jag gör. Jag har "lust" att göra något eller "känner för" att göra det. Å andra sidan talar vi om "vilja" som ett förhållningssätt. Vad jag vill syns här i hur jag förhåller mig till något, i mina överväganden och avgöranden. Jag handlar med en viss beslutsamhet och låter mig inte styras av det jag spontant känner för. Vad jag vill göra kan alltså här också stå i strid med det jag har lust att göra. Ett exempel på den här skillnaden kunde ses i två personer som bestämmer vilket ämne de vill studera. En läser noggrant igenom en studieguide, väger ett ämne mot ett annat, funderar på sannolikheten att i framtiden få jobb i den bransch han eller hon väljer. På basis av det här fattar han eller hon sedan ett beslut. En annan överväger också de olika alternativen, men väljer sedan ett ämne som han eller hon spontant känner för. I båda fallen kan vi säga att personen vill studera ett ämne, och vi behöver inte betvivla att viljan är äkta, även om vi i det första fallet kan fråga om personen också har lust att studera det ämne han eller hon valt, om hans eller hennes spon-

¹ Orden kommer från sången "Innan kärleken kom" på albumet *Jag vill se min älskade komma från det vilda*.

tana tänkanden och tyckanden också kom in i beslutet, och i det andra fallet kan undra om beslutet var väl grundat.

Det är alltså inte entydigt vad vi menar med att vilja något. Vi uttrycker olika saker då vi säger att vi vill något i olika situationer. Det första fallet visar dock vilken viktig roll spontaniteten ändå spelar i det jag kan sägas vilja. Även om jag kan bita ihop tänderna för att göra det jag vill, kan du fråga om jag faktiskt vill göra något om jag endast gör det med sammanbitna tänder. På så vis kan man säga att spontaniteten utgör en gräns för vad jag meningsfullt kan sägas vilja. Det här verkar också gälla för kärlek, vilket jag kommer att återkomma till senare. Härmed är dock inte sagt var spontaniteten i olika fall kommer att utgöra gräns, eller var vi, från fall till fall, vill dra en gräns för vad någon meningsfullt kan säga. Jag har kanske aldrig eller endast sällan lust att arbeta men vill ändå göra det för att försäkra min utkomst. Däremot är det svårare att se på vilka vis jag kan sägas älska eller vilja älska om jag aldrig har lust till det.

Innan jag går vidare in på frågan om hur vi är ansvariga i kärlek vill jag göra en kort kommentar om hur jag förstår spontanitet. Många av de problem som finns i att förstå hur vi kan vara ansvariga för våra spontana reaktioner verkar hänga samman med tanken att spontaniteten är ett slags episodartade händelser som på något sätt är yttre till oss. Men på samma sätt som det är problematiskt att tänka att kärleken består i vissa känslor, är det problematiskt att tänka att spontaniteten består i att ha vissa känslor, även om vi kan vara frestade att se den så. Vissa *sätt* att tala om den kan också locka oss att tänka i sådana banor. Vi talar t.ex. om att *känna* lust, eller att *känna* för att göra något. Här finns det skäl att påminna om Gilbert Ryles diskussion om nöje, där han i ett exempel pekar på att det nöje som en golfspelare finner i sitt spel inte ligger i en känsla av njutning eller behag som beledsagar spelarens handlingar. Under spelet kan visserligen många olika känslor förekomma men att spelaren uppskattar spelet kommer likväl till uttryck i att han är koncentrerad på spelet, att han inte ville avbryta det eller inte måste intala sig själv att fortsätta spela (Ryle 1955, 108).

När jag talar om spontanitet vill jag därför inte säga något om vad den består i, eller överhuvudtaget påstå att den består i något. Snarare tar jag upp spontaniteten för att visa på en logisk skillnad i hur vi beskriver olika handlingar, där spontaniteten, eller lusten att göra något, främst utgör en kontrast till övriga sätt att fatta beslut, intellektuellt överväga eller avsiktligt handla. "Spontanitet" är därför främst en teknisk term. Jag vill uppmärksamma den betydelse *hur* vi gör något har för vår förståelse av vad det är vi gör. Här kan spontaniteten sägas ligga i *andan* i vilken vi gör något. I samband med diskussionen om ansvar, kan man

också påpeka att jag spontant ser vissa förpliktelser i mina förhållanden till andra. Jag ser spontant att vissa saker gör anspråk på mig.

*

I en diskussion om uppmärksamhet pekar Iris Murdoch på hur vissa sätt att bemöta andra, som att ge dem en god läsning, kan förändra våra känslor för dem. Svärmodern i Murdochs exempel börjar t.ex. se sin svärdotter som spontan i stället för ovärdig, som glad i stället för högljudd (Murdoch 1990, 18). Vårt ansvar här är inte främst för våra känslor utan snarare för hur vi handlar mot och behandlar andra människor vilket kan tänkas möjliggöra vissa känslor. Det finns olika sätt att närma sig människor som i högre och lägre grad är förbundna med kärlek. Jag kan ta emot människor med öppna armar och välkomna dem i mitt liv men också nonchalera dem och förskjuta dem ur mitt liv.

Om vi ser på karaktären Will i början av Nick Hornbys film och bok *About a Boy* så saknar han inte heller främst känslor i sitt förhållande till andra människor i sitt liv. Dessa är huvudsakligen kvinnor som han behandlar som bruksvaror för sitt eget nöje. Vi kan mycket väl tänka oss att han en tid känner vissa saker för dem, såsom attraktion, åtrå eller behag. Hans brist ligger snarare i att han inte låter dem komma in i hans liv. Han ser inte den betydelse de kunde ha för honom, den betydelse kärleken kunde ha för honom, om han tog sig tid att se på och vara med dem på vissa sätt, om han var med dem som någon som han kunde älska, som någon som kunde betyda något för honom.² En sådan här uppmärksamhet eller ansträngning från hans sida kunde t.o.m. vara nödvändig för att han skulle kunna känna något för dem, för att han skulle bry sig om dem eller t.o.m. älska dem.

Det här är också vad som sker i Wills möte och växande vänskap med den tolvårige pojken Marcus. Genom att bara vara med pojken, genom att helt enkelt släppa in honom i sitt hem, till att börja med bokstavligt, då Marcus börjar dyka upp hos honom efter skolan, och sedan också metaforiskt i meningen av att släppa in honom i sitt liv, blir det svårt för Will att stänga ut sig själv ur Marcus liv. Det blir svårt att inte bry sig, att inte bli indragen i Marcus liv, och i och med att han dras in i det som händer Marcus blir det också svårt att inte bry sig om de andra människorna i Marcus liv, som hans mamma som går igenom en depression. Det är inte heller överraskande att han i allt detta också blir förälskad, som för första gången. Plötsligt upptäcker han att han vill vara något för kvinnan han blir förälskad i, en upptäckt som inte stämmer så väl över-

² Att vi säger att han kunde älska, förutsätter förstås att vi betraktar honom som någon som är förmögen att älska.

ens med "insikten" att han inte är någon, eller inte har någon i sitt liv förutom Marcus.

Det finns alltså rum för att tala om ansvar i kärlek i det avseende att min kärlek till någon innebär att jag uppmärksammar de anspråk som andra människor gör på mig och inser det ansvar jag har för att ge människor den plats i mitt liv, att ge dem en del av mig själv, där det är möjligt för mig att reagera på dem på nya, spontana sätt. Jag kan ta ansvar och klandras för att inte låta människor få den här platsen i mitt liv, för att jag ignorerar dem och den roll de kunde spela i mitt liv. Vilka anspråk som ett förhållande meningsfullt kan sägas göra på mig, beror förstås på vilket slags förhållande det är och hur det enskilda förhållande jag har till någon ser ut. Det som ses som en brist i ett kärleksförhållande, att jag t.ex. upptäcker att jag inte tänkt på dig i vissa situationer, behöver inte vara ett problem i en vänskap. Jag kan också brista i min kärlek på många sätt utan att det för den skull betyder att jag inte älskar. Om jag älskar kommer det dock att vara viktigt för mig att leva upp till de krav som kärleken ställer på mig. Raimond Gaita säger att det kan krävas att jag älskar bättre (Gaita 1999, 25). Som vi kommer att se är det också viktigt att se att jag på många sätt också kan vilja älska bättre.

*

Tal om uppmärksamhet visar ett sätt som vi kan sägas vara ansvariga i kärlek, men det här är ändå inte det enda sätt som ansvar kommer in i kärlek. I ett försök att visa hur vi också är ansvariga för våra känslor hävdar t.ex. Robert C. Solomon att vi borde förstå känslor som omdömen med en inneboende rationalitet. Han argumenterar att emotioner är "målmedvetna handlingar" "med syfte att förändra världen" (Solomon 1980, 270, *min övers.*). De har skäl och är intentionella och därför kan vi också sägas vara ansvariga för dem, och t.o.m. välja dem. Solomon pekar alltså på att vi också kan ha ansvar för våra känslor, men understryker tanken att vi är ansvariga för det vi gör av "fri vilja" genom att förklara detta ansvar med att känslor också är *valda handlingar* som vi på olika sätt kan överväga. "Om emotioner är omdömen eller handlingar, så kan vi hållas ansvariga för dem" (Solomon 1980, 270, *min övers.*). David Cockburn å sin sida pekar på att idén att vi endast är ansvariga för våra valda eller övervägda handlingar bortser från att vi i vårt liv tillsammans också bryr oss om vad människor spontant tänker och känner (Cockburn 1995, 416). Han tar upp ett exempel där en vän till mig genast antar att jag är inblandad i en grupps intriger då hon ser mig prata med dem, och konstaterar att det som kan plåga mig i detta inte behöver vara att hon inte övervägde noggrannare innan hon drog en slutsats, utan att

”*det här* var hennes spontana omdöme”, vad än hon skulle ha sagt vid närmare eftertanke (Cockburn 1995, 417, *min övers.*).

Det är alltså viktigt att se att jag, om jag känner mig skyldig för att jag inte älskar dig längre, kan känna mig skyldig för att jag inte gett dig den uppmärksamhet som jag borde ha gett dig i ljuset av min kärlek. Men jag kan också känna mig skyldig för att jag, eller vi, inte längre känner på samma sätt som tidigare. Vi kan fråga oss var vi har gått fel när vi inte längre reagerar på varandra på samma sätt som förut. Kanske har vi t.o.m. försökt att återskapa de känslor vi en gång hade, försökt ge varandra utrymme, men vi känner ändå ”fel”. Problemet ligger då inte i att vi inte ger varandra uppmärksamhet, eller i att vi gör felaktiga omdömen. Snarare uppmärksammar vi inte varandra på rätt sätt. Vi gör det inte ”med känsla”.

Här kan vi vara benägna att säga att även om vi *känner* oss skyldiga, så är vi egentligen inte det. Det här tycks också delvis vara riktigt. Ingen skulle kanske komma på tanken att klandra oss eller hålla oss ansvariga för det här på samma sätt som vi skulle hållas ansvariga för våra avsiktliga handlingar. Vi kan också själva inse att vi inte kan göra något åt det. Vi kunde säga att kärleken är aktiv, eller inom vår kontroll, i den meningen att vi kan närma oss människor på ett sådant sätt att olika känslor av kärlek är möjliga. Det här kan beröra både hur vi betar oss mot och hur vi betraktar människor. Den är dock passiv i meningen att vi inte kan ge upphov till dessa känslor med vilje. Det här är också ett sätt på vilket våra spontana känslor kan sägas utgöra en gräns för vår vilja. De är konstituerande för vad vi begripligt sätt kan sägas vilja. Jag kan hoppas eller önska att jag skulle känna på ett visst sätt i en viss situation, men det är inte upp till mig om jag gör det eller inte.

Det här betyder ändå inte att vi *egentligen* eller *verkligen* inte är ansvariga. Det är inte obegripligt att vi känner oss skyldiga, eller t.o.m. tar på oss ansvar och klander för att vi inte längre känner på vissa sätt. Det är inte meningslöst att reagera på vår brist på kärlek med skuld eller skam. Snarare borde vår förståelse av ansvar beakta den skuld eller den sorg vi kan känna över att inte älska mer, eller älska på samma sätt, trots att vi vet att vi inte kan göra något åt det eller att ingen skulle klandra oss för det. De här (meningsfulla) sätten att reagera på oss själva och andra *berättar* något om den plats ansvar har i våra liv. De uppmärksammar vad det innebär att känna sig skyldig eller ta på sig ansvar för olika saker och hur långt vi i olika situationer kan sträcka vårt ansvar. De visar hur *vi* kommer in i våra känslor, hur vi är ansvariga och spelar en roll i vad det är vi känner, och hur våra känslor i sin tur spelar en roll för vilka vi är.

På så vis verkar det vara ett misstag att utgå ifrån att vi endast är an-

svariga för sådant som i en enkel mening är inom vår kontroll, eftersom vi också kan känna skuld och hålla människor ansvariga för mer spontana reaktioner. Ibland, som i Cockburns exempel, kan vi t.o.m. känna oss och hålla människor mer ansvariga för spontana reaktioner och handlingar än för avsiktliga handlingar. Vi kan tycka att de spontana reaktionerna är mer äkta uttryck för vilka vi är. De kan avslöja mer om oss än våra mer övervägda handlingar. Det här kan också vara ett skäl till att vi värderar spontana reaktioner i kärlek, eftersom de så att säga kommer ”direkt från hjärtat”.

*

Även om det är viktigt att vi gör saker ”med känsla” i kärlek och våra spontana reaktioner kan tjäna till att skilja äkta känslor från falska, så bör vi vara försiktiga för att dra slutsatsen att alla reaktioner eller handlingar med ”mindre känsla” också innebär mindre kärlek. Ibland gör jag något för min älskade med kärlek, lust och glädje. Det kan t.o.m. vara min största önskan eller vilja att göra det. Vid andra tillfällen gör jag något bara för att jag tycker att det är upp till mig att göra det. Det är mitt ansvar. Jag kanske inte har lust att diskutera vårt förhållande när du vill göra det, men gör det ändå för att du vill det. Det här utesluter dock inte att jag, även om jag inledningsvis inte kände för det kan bli helt uppslukad av vår diskussion när vi börjar tala med varandra. Min spontana lust kan väckas av det som jag först såg som en förpliktelse. I vilket fall som helst finns det inget skäl att anta att det senare fallet då jag handlar utifrån en känsla av ansvar eller förpliktelse, visar på en brist i min kärlek, medan det första fallet då jag handlar med glädje är mer konstitutivt för kärlek. De två inställningarna behöver inte ses som motsatta. Snarare kan det att jag ser något som en förpliktelse i sig redan vara ett uttryck för kärlek. Det är endast i ljuset av min kärlek till dig som vissa aspekter av vårt förhållande framstår som förpliktelser eller skyldigheter. På det viset är det inte ett problem för kärleken att jag ser och handlar på vissa åtaganden i mina förhållanden. Det är snarare ett uttryck för de band jag har till andra människor och för min kärlek till dem.

Problem uppstår bara när det ansvar jag ser i relation till andra börjar framstå som krav, när mina åtaganden blir till bördor. Att se andra människor och mitt förhållande till dem i det ljuset uttrycker ett perspektiv som är väldigt olik kärlekens perspektiv. Ur det här perspektivet framstår människor som inkräktare i mitt liv, som ovälkomna gränser för min frihet, i motsats till det perspektiv som kärleken utgör, där andra människor visserligen kan sägas utgöra gränser för mina handlingar, men inte påträngande sådana utan snarare konstituerande gränser för

vem jag är. Här är det också viktigt att komma ihåg att kärleken inte bara ålägger mig att göra vissa saker. Den ger mig också möjligheten att vara och handla på sätt som jag omöjligen kunde handla eller vara på i avsaknad av kärlek. Kärleken omsluter mig med en värld där människor har en ovillkorlig betydelse för mig, där de är värdefulla och skänker mitt liv mening, och den låter mig också betyda något för dem. Jag får ha en mening i deras liv. Att tala om anspråk eller t.o.m. krav som kärleken gör eller ställer på mig kan därför vara missvisande. Det beaktar inte den tacksamhet och glädje jag kan känna inför den plats, betydelse och mening andra människor har i och skänker mitt liv, snarare än den förbittring och avsky jag kan känna inför någon som jag endast tycker ställer krav på mig och begränsar mitt liv. Det beaktar inte på vilka sätt det här är något som jag gör villigt, att jag också vill leva upp till kärlekens krav.

*

Samtidigt ska vi inte överbetona den roll min *villighet* att göra vissa saker har i kärlek. Liksom det att jag gör något med känsla inte består i en viss känsla som åtföljer min handling, består inte det att jag villigt gör något i en viss känsla av vilja som ligger bakom det jag gör. Ibland "består" kärleken i att jag bara gör något. I många situationer är t.o.m. frågan om huruvida jag vill göra något vilseledande. Som ett allmänt påstående kan jag förstås säga att jag *vill* göra det som kärleken ålägger mig att göra. I vissa situationer kan jag också intyga att jag faktiskt vill göra något, om du t.ex. undrar om jag bara ändrade mina arbetstider för att hämta dig på flygplatsen efter en resa för att jag tänkte att du förväntade dig det eller för att vara snäll. (För även om det är snällt av mig att göra det så gör jag det ju inte *för att* vara snäll.) I andra situationer verkar dock hela frågan om vad jag vill göra malplacerad. Det finns ingen fråga om jag kommer att vara någonstans eller göra något, t.ex. gå på min systers bröllop. Men betyder det här att jag dessutom *vill* göra det? Förstås gör jag det inte ovilligt och det är inte heller så att jag bara kan tvinga mig att gå med största motvilja. Om någon kräver att jag svarar på frågan om jag vill gå, går jag säkert också med på att jag vill det. Men i vanliga fall inställer sig frågan om jag vill göra något överhuvudtaget inte. "Det är min systers bröllop. Förstås kommer jag att vara där!"

Frågan om jag vill gå verkar i det här fallet utgå från antagandet att det i alla situationer är meningsfullt att fråga efter vad jag vill, men den här frågan har inte mening oberoende av den situation som den ställs i. Det är endast mot bakgrunden av det liv vi lever och de förhållanden vi har till andra människor som det blir tydligt vad det är vi frågar efter då vi frågar vad någon vill, eller vad vi överlag betraktar som alternativ. Vi

kunde säga att mina förhållanden och min kärlek formar ett landskap där de olika delarna har en ovillkorlig mening och betydelse för mig, i motsats till den villkorliga karaktär som det jag vill och önskar mig har, och att det endast är i ljuset av denna ovillkorliga betydelse som andra människor och det som berör dem har för mig som frågor om vad jag i olika situationer vill göra har en mening.

I den meningen berör kärleken inte bara det sätt på vilket jag möter och svarar på dig och vårt förhållande. Med risk för att överdramatisera förändrar den sättet jag ser hela min värld, vilken betydelse olika saker kan och inte kan ha för mig.³ Den tid som jag inte tillbringar med dig kan ses som tid ifrån dig, och en förälskelse som kunde ha blommat ut i kärlek om det inte var för min kärlek till dig måste fortsätta att endast vara en förtjusning eller kan i annat fall komma att hota vår kärlek. Då jag säger ”Jag älskar dig” markerar jag det perspektiv mot vilket jag vill att du och andra ska betrakta mina handlingar. Det här är det perspektiv gentemot vilket jag tar ansvar för och tar emot kritik och klander för det jag gör. Fast här bör vi också hålla i åtanke att jag kan misslyckas med att leva upp till det här perspektivet men ändå älska. Sett ur det här perspektivet borde det inte komma som en överraskning för oss att vi kan lova att älska någon i våra äktenskapslöften. Snarare verkar kärleken just vara det, ett löfte om att ge en annan människa en viktig plats i vårt liv, ett uppmärksammande av de anspråk som det här gör på mig, och ett ansvar för det här löftet och för den andra människan.⁴

³ Jfr Rush Rhees kommentar att ”livet är annorlunda för [den som älskar], hela världen är annorlunda för honom” (Rhees 1969, 124, *min övers.*).

⁴ Under arbetets gång har jag fått värdefulla kommentarer av deltagarna vid forskarseminarierna i filosofi vid Åbo Akademi och vid Phalén-picnicen i Uppsala 7.5.2004. Bland dessa kan nämnas i synnerhet Lars Hertzberg, Göran Torrkulla, Joel Backström och Hannes Nykänen, samt Ylva Gustafsson och Michael McEachrane inom projektet *Emotions and Understanding*. Arbetet med texten har fått finansiellt understöd av Svenska Kulturfonden, Stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut, och Finlands Akademi (54701).

LITTERATUR

- Cockburn, David. 1995. "Responsibility and Necessity", *Philosophy* 70, 409–427.
- Gaita, Raimond. 1999. *A Common Humanity: Thinking about Love & Truth & Justice*. Melbourne: Text Publishing.
- Hornby, Nick. 2000. *About a Boy*. London: Penguin Books.
- Kronqvist, Camilla. 2004. *Aspects of Love*. Licentiatavhandling, Åbo Akademi.
- Murdoch, Iris. 1990. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Rhees, Rush. 1969. *Without Answers*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ryle, Gilbert. 1955. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson & Co.
- Solomon, Robert C. 1980. "Emotions and Choice", i *Explaining Emotions*, red. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 251–281.
- Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Zettel*, övers. Bettina Jobin. Stockholm: Thales.

Kate Larson

Eros är en stor demon

– Iris Murdochs kärleksbegrepp

Kanske, som var fallet för Sokrates, är kärlek det enda område inom vilket jag verkligen är expert?
Iris Murdoch

Iris Murdoch (1919–1999) är hågkommen för sina tjugosex romaner som alla åtminstone vad beträffar intrigerna handlar om kärlek, uppflammande, plötslig förälskelse. En kärlek som ofta hamnar i konflikt med protagonisternas självbild liksom deras bild av kärlek, ansvar och vad livet bör och kan gå ut på. Iris Murdoch skaffade sig med sina två första romaner ett rykte som existentialist. Med sin fortsatta produktion har hon bland annat beskrivits som freudianskt influerad, gotisk, Shakespeare-sk, och som författare av borglig salongskomedi. Det senaste fångas elegant av Malcolm Bradbury i hans enradiga parodi på Murdochs tidiga romaner: ”Flavia säger att Hugo har sagt till henne att Augustina är förälskad i Fred” (se Hamilton 1996, *min övers.*).

Vad innebär det att vara en expert på kärlek? Iris Murdoch hänvisar själv till Sokrates som i *Gästbudet* beivrar förslaget att ägna festen åt lovtal till guden Eros eftersom: ”jag ju brukar säga om mig själv att kärlek är det enda som jag vet någonting om” (177d).¹ Men senare under kvällen då det är dags för Sokrates att tala återger han ett samtal från sin ungdom med Diotima från Mantinea. Epitetet lyder i ungefärlig bokstavlig mening ”profetissan från orakelland” och antyder att den unge Sokrates var i behov av upplysning. Diotimas budskap är också att kärlek är brist, en längtan efter... Eros är frukten av fattigdom och överflöd, varken människa eller gud utan ett mellanväsen, en *daimon*. Eros besitter således väderkornet, vittringen efter det goda och det sköna men är alltid hemlös. Han drivs av begäret efter och föreningen om det han själv inte är, han finner ingen vila i sig själv, och om han erövrade det han åträdde funnes han inte längre.

Sokrates är känd för sitt uttalande att det enda han med säkerhet vet är att han ingenting vet. Och det enda han har kunskap om är kärlek. Således en kunskap om att det främmande är främmande. Den genuint

¹ Citaten från Platons dialoger är hämtade från Claes Lindskogs översättning i Platon (1984).

upplevda bristen är på så sätt samtidigt en öppenhet, att vilja det andra förutsättningslöst. Denna förutsättningslöshet och jagets bristfälliga förmåga att förbli i en sådan öppenhet i förhållande till den andre är den undersökning som i Murdochs romaner bedrivs under ytan av intrigens förvecklingar.

*

Iris Murdoch säger 1968 i en intervju: ”En gång var jag på sätt och vis en existencialist och nu är jag ett slags platoniker. Vad jag verkligen intresserar mig för är kärlek. . .” (se Conradi 1997, xxiv, *min övers.*). Murdochs bidrag till den filosofiska diskussionen är i början av hennes bana främst av polemisk art. Hon kritiserar den då gängse moralfilosofiska hållningen (den är förment neutral) samt underliggande uppfattningar och begrepp om det individuella medvetandet, den personliga erfarenheten som filosofiskt irrelevant etc. Man kan spåra hennes intresse för existencialismen i det att hon uppehåller sig kring frågor som rör frihet och medvetande, men i sin kritik av en voluntaristisk filosofisk hållning ställs den samtida brittiska, lingvistiskt orienterade filosofin och existencialismen sida vid sida.

När Iris Murdoch ser på sin samtid, och därmed också den filosofiska disciplinen, blir hennes omdöme att ”vi har drabbats av en generell begrepps förlust” och därför också av en urvattning av vår erfarenhetssfär (Murdoch 1997, 290).² Ett moraliskt begrepp liknar Murdoch vid en *Gestalt*, det formar eller färgar verkligheten. Vi skiljer oss ifrån varandra inte bara handlingsmässigt, eller i hur vi förhåller oss till delar av en gemensam verklighet, utan även i det att vi emellanåt ser och lever i skilda slag av verkligheter. Med detta följer att moraliska skillnader inte uteslutande är behavioristiska utan även begreppsliga. Givet detta så utgör analysen av sekundära moraliska begrepp en del av moralfilosofens uppgift. Det rör sig om begrepp och ”dygder” som kärlek, sanning, modighet och ärlighet. En uppmärksamhetens vokabulär är vad Murdoch efterlyser.

Det är utifrån sådana tankegångar hon utmejslar en egen positivt orienterad position inom filosofin. Hon förkastar distinktionen mellan fakta och värde utifrån synen att värde färgar vårt medvetande ned till perceptionens nivå. Att nå tillbaka till sakerna själva är i hennes mening att av både experimentella, moraliska och filosofiska skäl vända blicken mot det individuella medvetandet som centrum för undersökningen.

I och med de texter som utgör *The Sovereignty of Good* (1970) presenterar sig Murdoch som en modern platoniker. Hon argumenterar där för att kärleksbegreppet är centralt för filosofin om än i modern tid styv-

² Översättningarna av Murdoch är uteslutande mina egna.

moderligt behandlat. I och med att på nytt uppmärksamma begreppet kommer dygd och fullkomlighet liksom frågor om godhet att ta tänkan- det i anspråk. Redan tidigare, i slutet av 1950-talet, ger hon dock kär- leksbegreppet en ledande plats i formuleringen av sina tankar. I ”The Sublime and the Good Revisited”, framställer hon konstens och moral- ens högsta värde/förmåga som ett och samma: *kärlek*, och detta är sam- tidigt en definition av kärlek som lyder:

Kärlek är varseblivningen av individer. Kärlek är den ytterst svåra insikten att någonting annat än en själv är verkligt. Kärlek, och därför konst och moral, är upptäckten av verkligheten. (Murdoch 1997, 215)

Kärlek förstås således av Murdoch i termer av frigörelse från det ensidiga och egna perspektivet. Vad som möter är ”verkligheten”, här inte betrak- tad som något rätt och slätt för handen utan som en utmaning eller upp- maning. En förståelse som ekar både av Platon och Simone Weil.³

Simone Weil definierar kärlek som ”tron att andra människor exi- sterar som sådana” (Weil 1978, 107). Att Weil här använder ordet tro problematiserar vår perception, det blotta seendet av den andre. Erkän- nandet av en annan människas fria och därför fullständiga existens krä- ver enligt Weil en skapande uppmärksamhet; kärlek. Uppmärksamhet är i Weils tänkande en kärlekshandling att likna vid Guds skapelseakt. En handling som består i ett avstående, en abdikering; att lämna ut- rymme för något annat än sig själv. Gud är, skriver Weil, uppmärksam- het utan distraktion. Detta ger förstås ett slutmål som föreligger bortom själva begreppet människa. Vår egen uppmärksamhet kommer således alltid att behäftas med en högre eller lägre grad av distraktion, vår kärlek vara ofullständig.

Platon och Weil sammantagna gör det möjligt för Murdoch att beskriva kärlek som en kunskapsförmåga: Kärlek är kunskap om det individuella – det vill säga en kunskap som samtidigt uppträder som en uppgift.

*

I romanen *The Red and the Green* (1965) låter Iris Murdoch den okonven- tionella, moraliskt dubiösa Millie, som är berättelsens erotiska centrum, säga: ”Jag känner faktiskt inte till något annat sätt att tycka om männi- skor på än att vara kär i dem” (Murdoch 1965, 125). Utifrån litteraturen om Murdochs liv skulle man kunna uppfatta Millies påstående som för- fattarinnans egen fundering, vilken hon här prövar att gestalta. Se till exempel ett avsnitt ur dagboken som Conradi citerar:

³ Murdoch börjar läsa Simone Weil under 1950-talet. ”Det var kärlek vid för- sta ögonkastet” lär hon ha yttrat om mötet med hennes tankar.

Gud. Ganska *gräslig* faktiskt, denna kontinuitet i ens liv. Sammantaget förefaller allt det där med att förälska sig i A, sedan i B, och sedan i C (alltid vansinnigt) smått kväljande. Och föreställningen om att vara "trogen" alltsammans tycks abstrakt. (Conradi 2001, 49of., *min övers.*)

Eller A. N. Wilsons något koketta erkännande av Murdochs aldrig svikande attraktionskraft:

Jag minns att jag sent den kvällen ställde ifrån mig mitt whiskyglas och lade undan min Agatha Christie deckare och tänkte hur mycket, mycket hellre jag skulle föredra att ha en affär med IM framför att skriva hennes biografi. För tusan, varför inte? Hon hade ju uppenbart varit en av de där förtjusande unga kvinnorna – och hade fortsatt att vara det långt in i medelåldern, kanske till och med in i ålderdomen – som var beredd att gå till sängs med nästan vem som helst. (Wilson 2003, 59, *min övers.*)

Det må vara som det är med den saken. Eftersom Murdoch jämförde sig med Sokrates i fråga om kunskap om kärlek och därtill bestämde kärlek som en kunskapsförmåga så torde undersökningen av förälskelsens fenomen vara mer än den blotta självbespegligen. Millies utsaga behöver inte, som romanens kontext på ytan bjuder oss att förstå, uppfattas som nymfomanisk, manipulativ eller lättfärdig. Den kan läsas som den stundtals tragiska belägenhet den människa befinner sig i som inte kan möta och respektera en person utan att världen blir en annan. Vilket i sin tur skulle kunna förklara de svek, avståndstaganden och förskjutningar som äger rum mellan Millie och de människor hon "tyckt om".

Iris Murdoch väljer som återkommande exempel i sina filosofiska texter förälskelsen för att beskriva den världsomstörtande händelse det innebär att erkänna ett annat centrum för uppmärksamheten än det egna jaget:

Förälskelsen, en våldsam händelse som Platon mer än en gång livligt beskriver (kärlek är försakelse, förnedring, slaveri) är för många människor den mest märkvärdiga och uppenbarande erfarenheten i deras liv. Meningsfullhetens tyngdpunkt slits plötsligt bort från det egna jaget och det drömmande egot chockas till medvetenhet om en fullständigt åtskild verklighet. (Murdoch 1997, 417)

Som synes hänvisar Murdoch här direkt till Platon för den filosofiska relevansen i att uppmärksamma förälskelsens fenomen. Den mest bildliga beskrivningen av förälskelsen som en våldsam process ger Platon i *Faidros*, i Sokrates så kallade *palinodi*: den mytiska skildringen av själens reaktion på den älskade; körsvennen som rider sin åtrås ekipage driven av en vit och en svart häst. En inre, moralisk konflikt mellan lystnad och vördnad, själv och annan som väcks till liv vid den blotta åsynen av den

älskade. *Blotta åsynen*, fångar hos Platon både det hastigt uppflamnade begäret, kärleken vid första ögonkastet, och den filosofiska kärleken, vilken i det timliga ögonblicket genom skönheten och den älskade tillåter älskaren en *anamnesis*; en hågkomst, en skymt av det sköna i sig. Härav konflikten mellan begär och vördnad, förvirring, ja *vansinne* eftersom förgängligt och evigt här stöter samman i en gestalt och i en känsla.

I *Faidros* initieras denna poetiska vision av förälskelse och kärlek av ett tal, författat av retoriken Lysias, som snarare vill avmystifiera kärleken, rationalisera begäret och därmed göra tillfredsställelsen åtkomlig. Lysias söker vinna ynglingens gunst genom att vädja till hans förnuft med hänsyn till deras respektive och eget bästa. Men saknas här inte något, själva lidelsen, som ett *sine qua non* både för den begärande och den begärde? Lysias säger:

Om man skulle giva vika för dem, som voro ivrigast i att tiggas och be, borde man ju med samma rätt även i allt annat göra gott ej mot de värdigaste utan mot de mest hjälplösa personer. Dessa skulle känna sig bäst hjälpta och därför också vara mest tacksamma. Vid sina privata fester borde man då ej bjuda sina vänner utan utsvultna tiggare. (233d-e)

En möjlig etymologisk översättning av det grekiska *eros* är "ivrig strävan" och Diotima beskriver i *Gästabudet* demonen Eros som en tiggare. Efter sin far, Pronos, vet han till vilka fester han i sin moder Penias fotspår bör tiggas tillträde. Att i enlighet med Lysias råd stänga ute de ivriga och de tiggande och hjälplösa är att stänga ute Eros. Och förlusten, ville man säga, är ömsesidig.

I *Faidros* framställer Sokrates relationen mellan den älskande och den älskade som utvecklande. Den älskande ser ju tack vare åsynen av den han älskar en skymt av det sköna i sig, ett minne som annars är honom fördolt. Den älskade däremot, så uttrycker Sokrates det, förvirras av situationen. Som om han visste något han inte vet. Förälskelsen, åtrån, har här tagit det första steget på väg mot den filosofiska kärleken, det vill säga insikt.

Också Murdoch betraktar Eros som en "undervisare" om än ambivalent:

Vi kan också förstå hur sex kan vara bilden för andlighet så väl som dess substans. Kärlek betraktad som andens frukt och överflöd. Platons visioner kan tyckas befinna sig långt borta från den röra som hör till kärleken i vardagen, men de kastar ljus, vi kan förstå. [...] Ett kärleksförhållande kan orsaka ytterlig själviskhet och härsklystet våld, försöket att dominera denna andra plats så att den upphör att vara åtskild. Men det kan också framkalla en osjälviskhetens

process (*a process of unselfing*) genom vilken den älskande lär sig att se, vårda och respektera vad som inte är hon själv. Det finns många sidor hos denna lära: till exempel att låta den älskade gå med bibehållen värdighet, att veta när och hur man bör ge upp, när man bör uttrycka sin kärlek genom tystnad eller genom att hålla sig undan. (Murdoch 1992, 16f.)

Iris Murdoch preciserar sin utläggning av Eros genom undersökningen inte bara av att drabbas av kärlek (*falling in love*) utan även det att upphöra att älska (*falling out of love*). Det Platonska Eros infärgas här av Sigmund Freuds libido, betraktad som kraft, men vägleds också av Simone Weils Platonläsning och framstår då som andlig energi: begär, intellekt, kärlek. Men i Platons anda också som demon, medlande och förbindande om än ibland förblindande, det hos oss som länkar det lägsta till det högsta, det egna till det andra: "magnetismens och attraktionens kraft som förenar oss med världen och som gör denna till en bättre eller en sämre värld; förenar goda och dåliga begär med goda och dåliga föremål" (Murdoch 1992, 496).

Eros är dock skilt från begäret i sig, Eros är en andlig kraft i egenskap av begärets riktning eller orientering – Eros kan alltså ses som något utöver begärets energi; som själva inbegreppet av relation. Om begäret betraktas som avindividualiserande, en primitiv kraft hos människan, kan Eros uppfattas som överindividuellt. Både begär och Eros är undandraget vår personliga viljekontroll men Eros är också vår förmåga att relatera till en helhet som inte är oss själva. I och med det senare inbjuder Eros till en livslång uppgift, för alltid oavslutad, och därför en kunskapsprocess. *Falling out of love*, framstår då som ett exempel framför andra i Murdochs förståelse av Eros: "Att avsiktligt upphöra att älska är inte en viljeansträngning, det är förvärvandet av nya objekt för uppmärksamheten och således nya livskrafter som ett resultat av nyfokusering" (Murdoch 1997, 345). Ett uttalande som minner om Murdochs tidigare kritik av voluntarismen inom existentialismen och den anglosaxiska moralfilosofin. Det vill säga, det är inte i och med den egna oavhängiga viljan, dess fritt och rationellt grundade val, som verklig förändring uppnås, det är i en uppmärksam och ofta mödosam relation till det som inte är jag själv.

Stanley Rosen, en Platonforskare Murdoch särskilt uppskattade, följer den bokstavliga betydelsen av filosofi, kärleken till visheten, när han i sin diskussion av Platons erotiska dialoger problematiserar både Sokrates, Platon och filosofi i relation till Eros. *Faidros* är, menar han, Platons apologi för *Gästabudets* bristfälliga diskussion av Eros och Sokrates bristande erotiska initiering, och därför även en apologi för filosofi, ja nära nog dess apori. Han skriver apropå *Faidros* intrikata spel mellan Lysias

rationalisering av Eros, Sokrates parafrasering av detta tal och den avslutande palinodin:

Den Sokrates som uppträder i Platons dialoger är sannerligen en ”dold älskare”; det vill säga den älskande är Platon, här dold bakom Sokrates persona. Annorlunda uttryckt, Platon är både älskare och icke-älskare. Sokrates ger sig ut för att vara en älskare men hans Eros är ofullkomlig. [...] Oavsett skillnaden mellan Platon och Sokrates kan det inte råda något tvivel om, när alla bevis har beaktats noggrant, att den filosofiska karaktären måste förena karaktären hos både älskaren och icke-älskaren. (Rosen 1988, 91, *min övers.*)

Dialogen i *Faidros* understryker, enligt Rosen, Sokrates (och filosofins) tendens att tala snarare än att handla. Nykterheten, som Sokrates så konkret personifierade i *Gästabudet*, är förstärkt i *Faidros* trots dess poetiska gestaltning av Eros berusande vansinne. Om *Gästabudet* bestod av bristfälliga tal till Eros lov så är gestaltningen av Eros i *Faidros* inramad av å ena sidan Lysias nyktra tal å andra sidan av en diskussion kring talandets konst i sig. Rosen menar dock att vad som utmärker Platons syn på filosofi är att: ”nykterhetens höjdpunkt är på samma gång vansinnets höjdpunkt” (Rosen 1988, 81, *min övers.*).

Det tillhör människans natur att begärets tystnad är av lika stor vikt för hennes strävan som det begärlösa talet. I växelverkan artikuleras det begär som ger talet dess riktning. Talet, menar Rosen, lyfter begäret från en kroppslig till psykisk/andlig nivå och begäret förvandlar tal från beräkning till filosofi. Spelet mellan attraktion och avstånd, både ordlöst skådande och begreppslig utläggning ryms inom filosofin i Platons termer.

Att vara en expert på kärlek, som Murdoch i Sokrates efterföljd gjorde anspråk på, är således en motsägelse. Kärleken utesluter expertis. Eros är ju i enlighet med sitt mytiska genesis alltid upphörande att vara vad det är och alltid på väg att bli något annat. Eros låter sig inte slutgiltigt bestämmas och infångas men kan i en allt mer förfinad, uppmärksam artikulering ge riktning åt människans liv, substans åt hennes tanke och skönhet och sanning till hennes tal. Stanley Rosen skriver: ”Varje mänskligt yttrande pekar, genom sin berättelse, mot det Goda med större eller mindre framgång, beroende på graden av språkbehärskning och framställningens flödighet. ’Flöde’ är sålunda ett annat namn för vad Platon menade med Eros” (Rosen 1988, 117, *min övers.*).

En uppmärksamhetens vokabulär efterlyste Iris Murdoch både inom litteratur och filosofi och sade också att hon ville förknippa försöket att vara sanningsenlig med ett visst slags uttrycksfullhet. Bakom det nyktra talet, således en dold älskande, ett slags *falling out of love* för kärlekens skull.

*

I *Faidros* beskrivs den älskandes närmande till den älskade stegvis; den första impulsen, sedlighetens eller förnuftets tillbakadrivande, åtråns slutliga framåtmarsh och då:

Och nu har de hunnit fram och ser den älskades strålande gestalt. Vid anblicken därav vaknar körsvennens minne av skönhetens väsen, och han ser, huru skönheten står vid besinningens sida på en helig plats. Full av fruktan ryggjar han då tillbaka och nödgas på samma gång att draga tömmarna åt sig så häftigt, att bägge hästarna sätta sig på länderna. (254b-c)

Den älskades strålande gestalt väcker här snarare än längtan efter förenig behovet av att behålla ett visst avstånd, att fortsätta att betrakta den älskade i och för sig själv. Skönheten står tillsammans med besinningen skriver Platon, och skönheten är den form som är människan mest tillgänglig, den enda som är uppenbart synlig.

Simone Weil ger skönheten en likartad position i sitt tänkande. Det sköna är evigheten på jorden, skriver hon, det enda vi begär utan att vilja äga. Mötet med skönheten, den respekt för dess åtskildhet som väcks hos oss, är här liksom hos Platon att likna vid en *anamnesis*, en kort glimt av ett minne av något främmande hos oss själva:

Till ett skönt ting kommer vi utan att veta, vad vi skall begära av det. Det ger oss sin egen tillvaro. [...] Vi skulle vilja tränga bakom skönheten, men den är bara yta. Den är som en spegel, som återger vårt eget begär efter det goda. Den är en sfinx, en gåta, ett smärtsamt eggande mysterium. Vi skulle vilja göra den till vår näring, men den är bara till för vår blick, den framträder bara på ett visst avstånd. (Weil 1994, 127)

I sin läsning av *Faidros* koncentrerar sig Weil på skönhetens uppmanande till kontemplation. Hon avsexualiserar det själens möte med den älskade som beskrivs i dialogen genom att ta fasta på avstående och avstånd. Kärleken såsom den gestaltas i *Faidros* beskriver hon i en anteckning som ren, ”den varken utövar eller utstår våld” och om den rena kärleken säger hon: ”Att älska rent, det är att ge sitt bifall till avståndet, det är att dyrka avståndet mellan sig själv och det man älskar” (Weil 1978, 106 och 109).

Även i sin läsning av *Gästabudet* uppehåller sig Weil vid avståndet, här ett avstånd inom var och en av oss i förhållande till vår egen mänsklighet. Hon tolkar Aristofanes myt om den ursprungliga människan som en beskrivning av människans predikament och frälsning i ett. Vår arvsynd är hybris och orättvisa, brist på balans. Vi visste inte vår plats i hel-

heten (vi var hela). Och straffet är tudelning, gudarna klöv urmänniskan itu och hon behåller ett minne av en ursprunglig helhet i gestalt av en längtan, ett begär efter sin andra hälft. Människan är på grund av denna tudelning enbart en symbol för en människa, i väntan på det ögonblick av *anamnesis* som skulle göra henne hel och som hon inte har kontroll över. Åtskillnaden mellan subjekt och objekt är orsaken till vårt lidande, menar hon, den som älskar är för alltid annan än den som älskas. Bara Gud kan förena subjekt och objekt i ett, menar hon vidare, och bara Guds kärlek kan tillfredsställa vår längtan. I ickereligösa termer skulle detta kunna sägas att *man måste offra något för helheten*. Föreningen erbjuder inte bara den saknade delen för ett helt, den avkräver också individen något.

Att respektera avståndet till den andre är att samtidigt erkänna dennes fria existens och att avstå från alla försök att dominera eller skymma den. För den älskande innebär det att avskilja sig fullständigt från den älskade, från alla band, från alla krav, från all längtan. Då försvinner alla anspråk på dominans, kärleken är ren. Men, vill man säga, också ren från det unika och personliga som utmärker kärleks- och vänskapsrelationer. Förlorar Weil inte ur sikte något som i *Faidros* görs tydligt, nämligen kärlekens förmåga till att inspirera de älskande till ömsesidig och varaktig utveckling? Den älskades närvaro beskrivs här som fortsatt nödvändig för ett gott liv. Den *anamnesis* som förälskelsens ögonblick gav upphov till skänkte de älskande en glimt av skönhetens idé men uppenbarade också för dem den älskades unika person.

*

Den amerikanska filosofen Martha Nussbaum diskuterar Platons förhållande till det enskilda i allmänhet och kärleken till en särskild människa i synnerhet i *The Fragility of Goodness*. Liksom Stanley Rosen betraktar hon *Faidros* som en utveckling och revidering av Erosbegreppet i *Gästabudet*. Alkibiades kärlek till Sokrates, hopplös, passionerad och omöjlig att häva, framstod i *Gästabudet* som det vansinne bundenheten till en enskild människa innebär i kontrast till Diotimas vision om ett erotiskt födande i uppåtstigande, icke-personliga, rent av bortommänskliga termer. I *Faidros* ges emellertid det unika mötet mellan två särskilda människor en framskjuten plats.

I "Love and Vision", en essä om Iris Murdochs kärleksbegrepp, ställer Nussbaum frågan om Murdoch skall uppfattas som en platoniker, vilken i enlighet med bildspråket i *Faidros* förstår erotisk kärlek som en nödvändig väg mot det Goda, eller om hon skall förstås mer i anslutning till Dante, för vilken det erotiska måste tuktas till förmån för den kyska och

kristna kärleken. Nussbaum avslutar med svaret att Murdoch snarare är en Platon i sin syn på den sexuella kärleken. Men, funderar Nussbaum vidare, Murdoch förmår inte uppskatta den enskildes väsentliga egenhet och kan därför inte sägas vara en sann erotisk tänkare.

Jag håller inte med Nussbaum. Jag upplever att föreställningen om den enskilde som *atopos* – det vill säga ytterst främmande och odefinierbar – är det huvudsakliga temat för Murdoch. Både de ”goda” och de ”dåliga” i hennes berättelser kan sägas vara skyldiga till underlåtelse. De goda abstraherar från det atopiska elementet genom att göra det till något redan bekant, de dåliga söker manipulera det, bägge förminskar det.

Nussbaum kritiserar Platons Eros, och indirekt Murdochs på följande sätt:

Genom att älska bilden av det gudomligt goda hos en människa så älskar vi på sätt och vis den enskilda människan trots henne själv. [...] Individuer är knöliga, komiska, överraskande. I sina handlingar sätter de inte kurs rakt mot det goda men gör och säger många både triviala och absurda saker. (Nussbaum 1996, 46, *min övers.*)

Iris Murdoch parafraserar det platonska kärleksparet i sin roman *A Fairly Honourable Defeat* (1970). Med viss ironi låter hon de två männen mötas för första gången intill en grekisk staty, en *kourus* (yngling), på Atens nationalmuseum. Dessa två män får syn på varandra i ljuset av fullkomlig skönhet, och har man sett dessa *kouros* vet man vad Murdoch talar om. De avbildar till pregnant del en människa men de besitter också något överindividuellt, de är harmoniskt slutna. Den kärlekshistoria som följer på denna uppenbarelse – de är bägge efter detta möte liksom upplysta av skönhetsens idé – är en smärtsam kamp med och mot alla enskildheter, brister och obegripligheter hos varandra. Och här porträtteras det Nussbaum efterlyser hos Platon, nämligen uppmärksamheten för kvalitativa egenheter de älskande emellan; röstlägen, gester och inte minst, som hon skriver: ”det överraskande i att äga en viss bestämd kropp som inte bara avslöjar själens spår utan det blotta faktumet av sig själv” (Nussbaum 1996, 46, *min övers.*). Det är dock en av Murdochs få lyckliga kärlekshistorier, inte bara inom ramen för romanen ifråga utan i hela hennes skönlitterära produktion.

*

Diotima säger till Sokrates: ”Det som jag säger min vän, är det, att kärleken ej åtrår varken det hela eller det halva, om det ej är något gott” (205e). Detta uttalande utgör i stort grunden till Nussbaums kritik av Platon och i utsträckt mening också Murdochs kärleksbegrepp. Den

enskilda människan, och kärleken till henne är betydligt mera sammansatt.

Också Simone Weil begrundar detta Diotimas yttrande och ser som dess innersta att människan är oförmögen till egoism. Hon kan inte älska sig själv (då hon är ofullständig), hennes helhet, den i Aristofanes myt åtrådda, ligger utanför henne, och beskriven som det goda endast och ytterst hos Gud. I sina anteckningsböcker skriver Weil följande: ”Vi älskar inte mänskligheten, vi älskar en särskild människa. Detta är inte en rättmätig kärlek; det är bara berättigat att älska mänskligheten” (Weil 1970, 286, *min övers.*).

Eftersom Simone Weil beskriver Eros som väsentligen maktlös – Eros ”varken utövar eller utstår våld” – så blir den älskande människan i hennes tanke till en revolutionär. Hon säger det själv, kärleken är vansinne, den vänder sig mot den naturliga ordningen, den har inget förnufts-skäl:

Alla [...] kärlekens former är övernaturliga; och i viss mening strider de mot allt förnuft. De är vanvettiga. Innan själen haft någon direkt kontakt med Guds egen person, kan de inte sägas ha stöd i vare sig erfarenhet eller teoretisk kunskap. De vilar alltså inte på någon visshet, om man inte begagnar ordet i överförd bemärkelse och låter det beteckna motsatsen till tvekan. (Weil 1994, 169)

Weils kärleksbudskap påminner om några av de på sin tid nydanande egenskaperna i kristendomen. Till exempel Johannes första brev 3:13–14: ”Förundren eder icke mina bröder, om världen hatar eder. Vi veta att vi hava övergått från döden till livet, ty vi älska bröderna. Den som icke älskar, han förbliver i döden.”

Skillnaden är att Simone Weil, trots det starka påbudet om kärleken till nästan, aldrig talar i form av ett vi. Det finns ingen kyrka, inget kollektiv som kan omfamna den enskildes strävan. Den enskilda människan skall inte genom kärleken uppgå i församlingens brödraskap (eller något annat kollektiv) utan upphöra. Kärlek är i Simone Weils termer en avskapelse. Kärleken är då helt och hållet vänd utåt; den förvandlar inte jaget, som hos Augustinus, den förintar jaget, men den skulle kunna förändra världen.

Även om Iris Murdoch också talar om tillstånd av jaglöshet som uttryck för kärlek, en kärleksfull uppmärksamhet inför den/det andra, tar hon i högre grad fasta på det platoniska Erosbegreppets medlande funktion. Dess demoniska, ambivalenta men genom hemlöshet ytterst rörliga energi. Eros återfinns som andlig kraft även bland skuggorna och de lägsta nivåerna av vår existens: ”Eros är begäret efter det goda, som på något sätt är detsamma även när ett fördärvat gott eftersöks” (Murdoch 1997, 418).

LITTERATUR

- Conradi, Peter J. 1997. "Preface", i *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, red. Peter J. Conradi. London: Chatto & Windus.
- Conradi, Peter J. 2001. *Iris Murdoch: A Life*. London: Harper Collins.
- Hamilton, Ian. 1996. "An Oxford Union", *The New Yorker*, 19 februari 1996, 70-74.
- Murdoch, Iris. 1965. *The Red and the Green*. London: Chatto & Windus.
- Murdoch, Iris. 1970a. *A Fairly Honourable Defeat*. London: Chatto & Windus.
- Murdoch, Iris. 1970b. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge.
- Murdoch, Iris. 1992. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Chatto & Windus.
- Murdoch, Iris. 1997. *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, red. Peter J. Conradi. London: Chatto & Windus.
- Nussbaum, Martha C. 1996. "Love and Vision", i *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, red. Maria Antonaccio och William Schweiker. Chicago: University of Chicago Press, 29-53.
- Nussbaum, Martha C. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. 1984. *Skrifter I*, övers. Claes Lindskog. Lund: Doxa.
- Rosen, Stanley. 1988. *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*. London: Routledge.
- Weil, Simone. 1970. *First and Last Notebooks*. London: Oxford University Press.
- Weil, Simone. 1978. *Tyngden och nåden*, övers. Margit Abenius. Stockholm: Alba.
- Weil, Simone. 1994. *Väntan på Gud*, övers. Karin Stolpe. Skellefteå: Artos.
- Weil, Simone. 1998. *Intimations of Christianity Among the Ancient Greeks*. London: Routledge.
- Wilson, A. N. 2003. *Iris Murdoch as I Knew Her*. London: Hutchinson.

Notiser

Bernard Montagnes publicerade 1963 en bok som nu finns i engelsk översättning, *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, Marquette University Press 2004. Gunnar Karlsson, psykoanalytiker och professor i pedagogik i Stockholm, har utgivit boken *Psykoanalysen i ny belysning*, Symposion 2004.

Det är en sak att vara lite ur gängorna; en helt annan sak är att ha en skruv lös. Skillnaden förefaller viktig. Men hur kan det komma sig? När man tänker efter ordentligt, så tycks det ju ur rent mekanisk synpunkt vara samma sak!

Den kända postmodernisten och filosofen Luce Irigaray lär ha sagt att Einsteins formel $E=mc^2$ är "en könsspecifik ekvation" eftersom "den ger ljusets hastighet ett försteg framför andra (mindre maskulina) hastigheter som är livsnödvändiga för oss". Kan det verkligen stämma?

INGEN UNGKARL UTAN GIFT PARTNER?

I en notis i *Filosofisk tidskrift* nr 1, 2005, sägs att familjen Wallenbergs valspråk påstås vara "Att verka utan att synas". Det är riktigt att detta ofta påstås. Det påstås eller förutsätts så ofta att man kan säga att det som i regel åsyftas med "familjen Wallenbergs valspråk" är just "att verka utan att synas". Grunden är nog att Marcus Wallenberg som serafimerriddare antog valspråket "Non haberi, sed esse", vilket emellertid bör översättas med "Inte synas, utan vara", och inte avser att uttrycka någon förkärlek för dolt inflytande utan en förkärlek för substans framför sken. Konjunktionen *sed* styr *esse* och man måste skilja mellan konjunktionen *utan* och prepositionen *utan*. Ur mottot: "Inte att vinna, utan att kämpa väl!" skall man inte dra slutsatsen att idealet är att man kämpar väl och blir som bäst tvåa, men analogt med det resonerar *Filosofisk tidskrift* när man

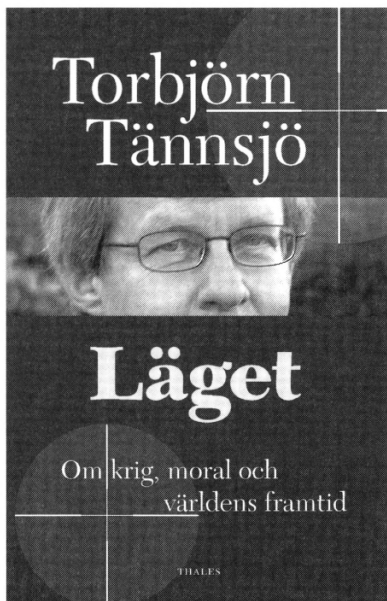
till slut vill översätta Wallenbergs valspråk inte utan "utan" utan utan "synas". ("Verka utan att verka verka.")

Det som vanligen kallas "familjen Wallenbergs valspråk" är alltså inte familjen Wallenbergs riktiga valspråk, det är överhuvud inte familjen Wallenbergs valspråk, utan en felöversättning. Det är inget konstigt med det, men det är inte utan att det osar lite om de på detta misstag grundade lustigheterna om Wallenbergarnas lukt. Frågan är om det, i semantiskt avseende, är något konstigare med den av Lars Bergström i samma nummer betraktade möjligheten att många som vi kallar ungarlar inte är ungarlar både utan och innan, utan i stället gifta utomjordingar som uppträder som ungarlar. ("Non esse, sed haberi" är deras valspråk.) Om alla som kallas ungarlar är ogifta är en empirisk fråga, men om alla ungarlar är ogifta är nog inte det, utan en fråga om alla som korrekt kallas ungarlar är ogifta. Att man bara skall kalla ogifta män för ungarlar är en norm, som man, i likhet med många andra normer i många andra sammanhang, kan komma att ge upp därför att efterlevnaden visar sig ha blivit hopplöst dålig. Själv är jag t.ex. på den grunden på god väg att ge upp normen att studenterna inte skall ha mössa på sig under föreläsningarna, och om det visar sig att de som vi kallar ungarlar i väldigt stor utsträckning varken är män eller ogifta, så kan jag nog, som Bergström förutskickar, bli lite rådvill på den punkten också. (Ett annat, mindre gott skäl, vore tanken att om alla ungarlar är män, så måste alla äkta ungarlar vara äkta män.) Men normen att man inte skall kalla någon doktor bara för att han har doktorerat, utan kräva att han har disputerat, den håller jag nog på ännu ett tag, fast självaste *Filosofisk tidskrift* har gett upp, och i en annan notis i samma nummer tydligen förutsätter att man ur "a har doktorerat" alltid kan dra slutsatsen att a har disputerat. Om det vore så väl!

Sven Danielsson

Artiklarna i detta nummer av *Filosofisk tidskrift* anknyter till ett symposium om emotioner som anordnades i samband med Phalén-picnicen i Uppsala i maj 2004. *Ulrika Björk* är doktorand i filosofi i Helsingfors, *Lorenzo Casini*, som också sammanställt de bidrag som här publiceras, är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala, *Ylva Gustavsson* är doktorand i filosofi vid Åbo Akademi, *Camilla Kronqvist* är fil.lic. och doktorand i filosofi vid Åbo Akademi, och *Kate Larson* är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala.

Bokinformation om ny utgivning från Thales



BOKFAKTA

Torbjörn Tännsjö: *Läget. Om krig, moral och världens framtid*. 157 sidor. Mjukband. ISBN 91-7235-058-X
Utkommen

Läget av Torbjörn Tännsjö

Är George W. Bush en krigsförbrytare – utifrån de principer han själv hyllar? Är det rätt att föra krig mot terroristerna? Finns det tillfällen när terror är en acceptabel politisk metod? Finns det nedärvd ondska och vad bör vi i så fall göra åt det? Är det bra ifall EU blir en supermakt som kan balansera USA:s inflytande i världen? Blir världen som helhet bättre eller sämre?

Av Torbjörn Tännsjö väntar man sig inte att få sina förutfattade meningar bekräftade. Mer än någon annan svensk debattör tar han egna positioner, med ständig strävan efter tydlighet och klara argument.

Hur är läget? För den som följer nyheterna kan det mesta tyckas nattsvart. Ändå är detta till slut en optimistisk betraktelse. Världen är bättre än förr och vi har en verklig chans att göra den bra – det gäller bara att ta den.

Torbjörn Tännsjö är professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet.

www.bokforlagetthales.se

Bokinformation om ny utgivning från Thales

SÖREN HALLDÉN Hur går det till inom vetenskapen?



THALES

BOKFAKTA

Sören Halldén: *Hur går det till inom vetenskapen?* 176 sidor. Inbunden.

ISBN 91-7235-059-8

Utkommen

Hur går det till inom vetenskapen?

av Sören Halldén

Vetenskapen betraktas med stor respekt och vi väntar oss mycket av den. Men den utövas av vanliga människor med vanliga människors fel och brister, och resultatet stämmer inte alltid med idealet. Istället får man statusjakt, övertro på det etablerade, instängdhet i lokala traditioner och underdånighet inför en vacker fraseologi. Detta är allvarliga svagheter som får allvarliga följder: utveckling kvävs, viktig information undanhålles, bagateller odlas och orimligheter får tanklöst stöd. Om dessa följder handlar denna bok.

Författaren är professor emeritus i teoretisk filosofi vid Lunds universitet. Några av hans böcker från senare år är: *Nyfikenhetens redskap*, *Den vildvuxna vardagspsykologin*, *Vardagslivets filosofi*, *Från vardagsvett till statistisk beviskonst*.

www.bokforlagetthales.se

Instruktioner till skribenter

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10–15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar kan gärna inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

