

EMPATI OCH FYSIK

Filosofier, psykologer, hjärnforskare och vårdvetare definierar vanligtvis empati i psykiska termer. Till exempel var empati för Edith Stein upplevelsen av främmande medvetande överhuvudtaget (Stein 1917). Edward Titchener (1909) och Theodor Lipps (1926) ansåg att empati sker genom att personen som har empati imiterar den andre och känner liknande men svagare känslor. Jean Piaget (1932) och George Herbert Mead (1934) argumenterade för mer kognitiva synsätt där empati snarare är att förstå den andres känslor än att dela dem. För Stephen Darwall (1998) är empati att känna känslor som är i enlighet med den andres känslor eller situation. Jean Decety (2012) definierar empati som att uppleva och förstå vad den andre känner men fortfarande hålla isär vems känslor som är den andres respektive de egna. Tania Singer (Singer med flera 2004) definierar empati som förmågan att kunna uppleva och förstå vad andra känner. För C. Daniel Batson (2011) är empati känslor av medkänsla, medlidande, ömhet etcetera.

Empati har studerats inom psykologi så länge psykologi varit en vetenskap, men i olika utsträckning i olika perioder. Sigmund Freud reflekterade över begreppet i viss mån, men det var först efter andra världskriget genom psykologerna Carl Rogers och Heinz Kohut som intresset och forskningen tog verklig fart. Efter att forskningen ökat sakta men säkert under decennierna efter andra världskriget har den under de senaste tio åren intensifierats ytterligare. Vi upplever just nu en "boom" inom empatiforskningen. Den viktigaste orsaken till detta är förmodligen att man under de senaste två decennierna kommit empatins neurologiska bas på spåren. Andra tänkbara orsaker till att empatiforskningen "exploderat" skulle kunna vara en ökad insikt om empatifenomenets nyckelroll i etik och att empatistörningar, som till exempel psykopati, ligger bakom mycket kriminalitet. Empatiforskarna fyller i rask takt på med kunskap om detta centrala fenomen. De flesta inflytelserika empatiforskare i psykologi har kommit från USA eller varit verksamma där, men europeiska forskargrupper håller sig också väl framme, särskilt när det gäller empati i hjärnan (för en översikt på svenska om kunskapsläget inom empatiforskningen, se Bohlin och Eklund, 2013).

Min egen forskning om empati har utgjorts av filosofiska arbeten (Eklund 2013; Håkansson 2006), kvalitativa empiriska arbeten (t.ex. Håkansson och Montgomery 2003) och kvantitativa empiriska arbeten

(t.ex. Batson, Håkansson Eklund, Chermok, Hoyt, och Ortiz 2007). Gemensamt för dessa arbeten har varit, precis som hos andra empatiforskare som nämndes ovan, att empati beskrivits i psykiska termer. Till exempel har jag i en artikel i *Filosofisk tidskrift* (Håkansson 2006) beskrivit empati som att känna, förstå och bry sig om. I den här artikeln vill jag komplettera den beskrivningen av empati med att relatera fenomenet till det som är fysiskt i tillvaron.

1. EMPATI I HJÄRNAN

Empatiforskningen har, som nämnts, intensifierats de senaste åren och det är framförallt sökandet efter empati i hjärnan som ligger bakom att ungefär hälften av alla vetenskapliga artiklar kommit de senaste tio åren. Det som händer just nu i empatiforskningen är att man fortsätter att kartlägga olika aspekter av empati i hjärnan. Framförallt under de senaste tjugo åren har forskare med hjälp av allt bättre utrustning, t.ex. magnetkamera, lyckats kartlägga samband mellan upplevelsen av empati och olika delar och funktioner i hjärnan som ansvarar för (1) känslor och emotioner, (2) förståelse och kognition samt (3) motivation och produktion av beteende.

När det gäller känslor och emotioner har forskare bland annat sett samband mellan att uppleva någon annans smärta och aktivitet i somatosensoriska hjärnbarken. När det gäller förståelse och kognition har forskare sett samband mellan att förstå andras mentala tillstånd och aktivitet i ett område i hjärnbarken där temporal- och parietalloberna möts. När det gäller motivation och produktion av beteende har forskare sett samband mellan upplevelsen av empati och aktivitet i det så kallade spegelneuron-systemet i hjärnan. Spegelneuroner är nervceller som är aktiva såväl när man observerar någon annan utföra en aktivitet som när man själv utför aktiviteten. Det systemet gör att när vi ser ett par kyssas aktiveras nervceller hos oss som också aktiveras när vi själva kysser någon (Iacoboni 2009) och när vi ser någon gäspa aktiveras nervceller som också aktiveras när vi själva gäspar. På så sätt underlättar spegelneuronerna att förstå vad som sker i andras medvetanden. Spegelneuronerna har visat sig ha en viktig funktion i empati, även om de varken är tillräckliga eller nödvändiga för att empati ska uppstå (Lamm och Majdandžic 2015).

2. PANPSYKISM

Samtidigt som forskare lyckats relatera empati till specifika delar av hjärnan, saknas teorier om hur empati förhåller sig till det fysiska som sådant. Det saknas forskning och teorier som kopplar empati, definie-

rat i psykiska termer, till generella fysiska storheter. Hur förhåller sig empati, definierat i psykiska termer, till den fysiska världen? I den här artikeln ska jag undersöka om empati har en relation inte bara till specifika delar av hjärnan, utan till materia som sådan. Som utgångspunkt tar jag den medvetandefilosofiska teorin panpsykism, synen att allting har medvetande eller upplevelser. Syftet är att försöka visa vad som kan hända med empatibegreppet om vi antar en sådan syn.

Panpsykism har sina rötter i de tidigaste österländska och västerländska civilisationerna. Panpsykism har alltid haft en dominerande ställning i österländskt tänkande, till exempel inom buddism. Skrbina (2003) framhåller, tvärt emot den vanliga uppfattningen i väst att panpsykism är en underlig eller absurd teori, att panpsykism har en lång och ädel tradition också inom västerländsk filosofi. Enligt Skrbina har många av de största västerländska filosoferna ansett att allting har någon form av medvetande eller upplevande. Detta gäller inte bara äldre filosofer som Thales, Aristoteles och Platon, utan också filosofer i vår samtid.

Sextonhundratalets två stora panpsykister var Baruch Spinoza och Gottfried Leibniz, men även till exempel fysikern Isaac Newton hade allvarliga tvivel inför att materia skulle vara någonting fullständigt dött och utan upplevande. Under sjutton- och artonhundratalet framfördes argument för panpsykism av tyska vetenskapsmän och filosofer såsom Johann Gottfried Herder, Arthur Schopenhauer, Gustav Fechner, Eduard von Hartmann, Ernst Mach och Friedrich Nietzsche. Schopenhauer byggde vidare på Kants filosofi och kom fram till att allting i världen är föreställning sett utifrån och vilja upplevt inifrån. Nietzsche var kraftigt influerad av Schopenhauer och ansåg att alla materiella objekt är manifestationer av ren vilja. Enligt Skrbina (2005) accepterade även Kant att tinget i sig kanske delar vissa essentiella egenskaper med medvetandet.

I slutet av 1800-talet och början av nittonhundratalet framförde bland annat William James och Charles Sanders Peirce i Amerika, Henri Bergson i Frankrike och Ferdinand Schiller i Tyskland panpsykistiska idéer. Schiller såg, i likhet med Schopenhauer, krafter i fysiken som opersonlig vilja. Andra kända filosofer som gav uttryck åt panpsykistiska tankar under 1900-talets början och mitt var Bertrand Russell och Alfred North Whitehead.

I den samtida filosofiska debatten finns enligt Skribina (2005) bland annat två livskraftiga inriktningar inom panpsykism. En första inriktning relaterar panpsykism till *informationsteori* (t.ex. David Chalmers) och argumenterar för att information har en upplevelseaspekt. Efter som information finns överallt finns upplevelser överallt. En andra inriktning relaterar panpsykism till *Whiteheads processfilosofi* (t.ex. David

Griffin) där världen i grunden består av händelser som skapas och försvinner i vad han kallar "processer". Dessa händelser är delvis mentala och därför är världens grundläggande beståndsdelar mentala.

I en genomgång av panpsykismens historia identifierade Skrbina (2005) bland annat sex argument för panpsykism:

- (1) Förmåga till rörelse tyder på psyke. Alla materiella objekt, inklusive människor, djur, vind, hav och stenar, har förmåga till rörelse. Det materiella objekt vi är mest bekanta med, vår egen kropp, har ett psyke som står för vår förmåga att generera rörelse. Genom analogi är det rimligt att tro att det som genererar rörelse i övriga materiella objekt också är psyke.
- (2) Icke-emergens tyder på att psyke alltid har funnits. Det är otänkbart att medvetande skulle kunna uppstå i en värld där inget medvetande finns. Därför måste medvetande ha funnits redan när evolutionen började.
- (3) Kontinuitet. Panpsykism innebär kontinuitet genom att vi inte behöver dra en gräns någonstans mellan det som har och det som inte har medvetande. Om en gemensam substans existerar i allting och den substansen genererar medvetande hos människor och vi inte kan dra en gräns någonstans borde den substansen generera medvetande överallt.
- (4) Naturalisering av medvetandet. Panpsykismen integrerar medvetandet med det vi vet om naturen och dess sätt att fungera och naturaliserar därmed medvetandet.
- (5) Tredje väg. Materialismen och dualismen är orimliga, materialismen bland annat för att den förnekar medvetandet och dualismen bland annat för att den inte kan förklara hur materia och medvetande kan påverka varandra. Panpsykismen undviker problemen med materialismen och dualismen och erbjuder en tredje väg angående kropp-själproblemet.
- (6) Auktoritet. Det är inte ett formellt argument, men ändå potentiellt intressant att notera att ett stort antal filosofer och andra intellektuella har varit panpsykister eller åtminstone öppna för möjligheten att upplevande är en egenskap hos allting.

Thomas Nagel har formulerat det kanske mest uppmärksammade argumentet för panpsykism. I sin bok *Mortal Questions* från 1979 definierar han panpsykism som synen att de grundläggande fysiska konstituenterna i universum har psykiska egenskaper, vare sig konstituenterna

tillhör levande organismer eller inte. Nagel anser att panpsykism kan härledas från några premisser:

- (1) Allting består av materia.
- (2) Psykiska egenskaper kan inte reduceras till fysiska egenskaper. Mentala tillstånd som tankar, känslor, emotioner, sensationer och önskningsar är inte fysiska egenskaper hos organismen och de är inte en konsekvens av bara fysiska egenskaper.
- (3) Trots detta är de psykiska egenskaper hos organismen.
- (4) Det finns inga verkligt emergenta egenskaper hos komplexa system. Alla egenskaper hos ett komplext system som inte är relationer mellan systemet och något annat kommer från konstituenternas egenskaper och deras effekter på varandra.

Nagel anser att det innebär problem vilken av premisserna vi än förnekar. Om vi förnekar den första hamnar vi i dualism, vilket ger oss problemet att förklara den kausala relationen mellan psykiskt och fysiskt. Att förneka den andra premissen är orimligt, men vanligt bland samtida filosofer. Det enda motivet Nagel kan se för att förneka den är helt enkelt en önskan att kropp–själproblemet inte ska vara något problem. Om vi förnekar den tredje premissen får vi också problem, för det finns inte någon själ och de psykiska egenskaperna är inte egenskaper hos ingenting alls. Om vi förnekar den fjärde premissen får vi problemet att mentala upplevelser inte har någon kausal förklaring.

De här fyra premisserna tillsammans säger att materia har psykiska egenskaper som inte kan reduceras till fysiska egenskaper hos materian och inte uppstå som helt nya, emergenta egenskaper hos materien. Enligt Nagel följer panpsykism från de här fyra premisserna och han kan inte se hur någon av dem skulle kunna vara falsk. Tre decennier senare håller Nagel (2012) fast vid de här tankegångarna och argumenterar mot de traditionella alternativen materialism, idealism och dualism till förmån för panpsykism i form av neutral monism.

Ett annat argument för panpsykism är "the intrinsic nature argument", som går ut på att allting måste ha en inneboende natur eller ett innehåll. En förespråkare av det här argumentet är Galen Strawson (2006). Enligt Strawson vet vi en mängd saker som fysiken berättar för oss, men den kunskap fysiken ger oss handlar inte om innehåll. Fysiken är abstrakt, formell, en fråga om struktur och beskriver endast relationella egenskaper hos materia. Allt fysiken kan erbjuda är strukturell eller rent matematisk information om världen. Fysiken har ingenting alls att säga om atomens inneboende natur. Strawson anser vidare att

upplevelser är den enda inneboende egenskapen vi känner till och den enda kända kandidaten till att vara det fysiskas inneboende natur. På motsvarande sätt ansåg Arthur Eddington att fysiken endast beskriver ytstrukturen hos materien och energin utan att ha något att säga om verklighetens innehåll. Vidare ansåg Eddington, i en anda som påminner om Schopenhauers, att den inre verkligheten hos materian måste vara något som påminner om det mänskliga medvetandet.

Skrbina (2005) har identifierat bland annat fem invändningar mot panpsykism:

1. Analogin haltar. Argumentet går ut på att analogin mellan människan (och andra högre djur) och materiella ting, som panpsykismen bygger på, är grundlös. Människan och andra högre djur har unika egenskaper som förklarar varför de och inte resten av naturen har medvetande. Medvetande förutsätter ett nervsystem eller liknande och något sådant finns inte överallt.

Argumentet kan enligt Skrbina bemötas med att vi ännu inte har funnit någonting så unikt hos människan och andra högre djur att det kan förklara varför just de skulle ha medvetande. Visst, säger Skrbina, finns det unika egenskaper hos den mänskliga hjärnan, som t.ex. antalet nervceller, som sannolikt kan förklara unika mänskliga förnuftsförmågor och våra unikt rika emotioner. Men poängen är att vi inte funnit något unikt som förklarar själva förekomsten av medvetande som sådant.

2. Emergens möjligt. Tvärtemot vad pansykister anser är emergens visst möjligt, för vi har sett det inom andra områden i den fysiska världen. Det finns många kemiska och fysiska mönster som är resultat av fysiska lagar och som vi kallar "emergenta". Till exempel kan vätska uppstå ur något som inte är vätska och så vidare.

Argumentet kan bemötas med att vätskans uppkomst ur icke-vätska inte är något radikalt nytt på det sätt som medvetande ur icke-medvetande är. Strawson (2006) anser att vi med hjälp av fysiska lagar ganska lätt kan föreställa oss hur det går till att vätska kan uppkomma ur icke-vätska, men vi har däremot inte den blekaste aning om hur medvetande skulle kunna uppstå ur icke-medvetande. Om medvetande skulle uppstå ur icke-medvetande skulle det vara en emergens som är radikalt annorlunda än den när vätska uppstår.

3. Orimlighet. Panpsykismen är så orimlig och motsäger allt sunt förnuft att den inte kan vara sann. Ingen intelligent person kan tro något sådant.

Argumentet kan avfärdas med hänvisning till auktoritetsargumentet ovan. Uppenbarligen har ett antal av historiens främsta tänkare trott så. David Chalmers (1996) påpekar också att det inte finns något avgörande skäl att hävda att panpsykismen är orimlig: "Någon som tycker att det är 'crazy' att tro att en termostat kan ha upplevelser är åtminstone skyldig oss en redogörelse för varför det är 'crazy'." (s. 205, min övers.).

4. Evigt mysterium. Kropp–själproblemet är olösligt i princip och eftersom panpsykismen anser sig ha löst det måste panpsykismen vara falsk.

Argumentet kan bemötas med att vi inte vet om kropp–själproblemet är i princip olösligt. Historien innehåller exempel på vetenskapliga problem som vi under lång tid trodde var olösliga men som sedan kunde förstås.

5. Kombinationsproblemet. Argumentet går ut på att det är otänkbart att mikrosubjekt (t.ex. medvetande hos atomer eller celler) skulle kunna kombineras till makrosubjekt (som t.ex. ett mänskligt komplext medvetande), för subjekt kan inte slås ihop till nya subjekt.

Kombinationsproblemet har av många filosofer betraktats som panpsykismens kanske svåraste utmaning. Lösningförslag har dock inte saknats, bland annat har Coleman (2014) föreslagit en panpsykism där makrosubjekten inte består av några mikrosubjekt utan av perspektivlösa upplevelser. Nagel har också öppnat för en sådan lösning: "Förmodligen måste komponenter varav ett perspektiv är konstruerat inte själva ha perspektiv" (Nagel 1979, s. 194, min övers.).

3. EMPATI ÄR ATT UPPLEVA INNEHÅLL I MATERIA

Upplevelser är, som Strawson påpekade, den enda inneboende egenskapen vi känner till och därmed den enda kända kandidaten till att vara det fysiskas innehåll. Om panpsykismen är korrekt och materiens innehåll är upplevelser, hur får man då syn på detta innehåll? Det är här jag ser en koppling mellan materia, panpsykism och empati. Vår perceptionsapparat med våra fem sinnen uppfattar inte innehåll, utan bara innehållslös materia. Sättet vi får syn på innehållet är i stället genom empati. För att visa vad empati är kontrasterade filosofen Edith Stein (1917) empati mot perception. Även om både empati och perception har ett objekt som är närvarande här och nu, noterade Stein att det finns en avgörande skillnad mellan empati och perception: vid perception greppar man främmande *objekt* medan man vid empati greppar främmande

upplevelser. Jag kan till exempel empatisera med en annans smärta, men inte ha en perception av den. Medan empati ger mig insidan av den andres kropp ger perception mig utsidan. På ett liknande sätt ansåg Charles Sanders Peirce att något som utifrån sett tycks vara materia, inifrån sett förefaller vara medvetande.

Den syn på empati som föreslås i den här artikeln har mycket gemensamt med Steins syn. I den här artikeln föreslås dock att empati inte kan beskrivas i enbart psykiska termer, utan att dess väsen är att skapa kontakt med någonting fysiskt. Empati är att uppleva innehåll i form av upplevelser i materia utanför sig själv. Förslaget här är alltså att det finns upplevelser där det finns materia och empati är medlet för att uppleva det. Genom empati kan jag leva mig in i maratonlöparens längtan efter vattenflaskan, hundens längtan efter sin vattenskål, blommans längtan efter att bli vattnad och att det känns någonting för ökensanden när regnet kommer. Empati för sanden är svårare än empati för maratonlöparen, hunden och blomman, men det går åtminstone att leva sig in i att det känns någonting mer än ingenting *för* sanden. Det går att föreställa sig vad Nagel (1974) i sin artikel "What Is It Like to Be a Bat?" kallade att det från ett inifrånperspektiv är "something that it is like to *be* that organism – something it is like *for* the organism" (s. 436).

4. IGENKÄNNING SOM MEKANISM BAKOM EMPATI

Om det här förslaget är riktigt, hur går i så fall människors empati för andra människor, djur, växter och materiella ting till? Empirisk forskning har visat att empati för andra människor är baserat på igenkänning (Håkansson och Montgomery, 2003; Eklund, Andersson-Stråberg och Hansen, 2009). Igenkänningen innebär att jag upplever en likhet mellan vad någon annan upplever och någonting som jag själv upplevt tidigare. Jag kan förstå hur det är för en annan människa att vakna upp med en väldig ångest efter att ha druckit för mycket alkohol genom att känna igen mig från en situation där jag själv varit "bakfull". Jag kan förstå hur det är att vara rädd för att fastna i en hiss om jag själv varit rädd för att fastna i en hiss. Måste jag då ha varit i samma situation för att kunna förstå en annan människa? Nej, igenkänningen kan ligga såväl på en högre som en lägre abstraktionsnivå. Jag kan förstå till viss del hur det är att vara hemlös och tvingas sova ute på en parkbänk om jag själv fått sova ute och frysa under militärtjänstgöringen. Jag kan till viss del förstå hur det är att vara rädd för att fastna i en hiss om jag varit rädd för att bli instängd i en källare. Jag kan aldrig förstå en annan människa fullständigt, eftersom alla människor och situationer är unika. Jag kan också misstolka genom att överskatta likheten mellan situationerna.

Empati är aldrig perfekt och alltid en gissning. Men att använda våra egna erfarenheter och se likheter mellan dem och den andres situation och korrigera för skillnaderna är det bästa vi kan göra vid empati. Vi har inte något annat redskap att basera vår empati på än oss själva och vår förmåga att se likheter och skillnader med den andres situation.

På motsvarande sätt kan min erfarenhet från skoltiden av att en större kille i skolan jagat mig för att slå mig väcka igenkänning och empati för min katt som ute i trädgården plötsligt blir rädd när en större katt korsar tomtgränsen. Förståelsen för en katt blir förmodligen mindre precis än när det gäller en annan människa, eftersom katten är mer olik mig, men empati för katten är fortfarande möjligt.

Jag kan också leva mig in i hur det är för en stor björk att år efter år stå och känna av vädrets skiftningar. Jag kan känna igen känslan av vind, regn, sol, värme och kyla. Jag kan tänka mig att det är lite skönt för björken när vårsolen kommer. Det finns likheter mellan mig och björken som gör att igenkänningen och empatin blir möjlig. Precis som när det gäller empati med en annan människa eller ett djur är det dock frågan om en gissning och jag kan ha fel. Jag kanske inte justerar min bedömning av björkens situation tillräckligt för olikheterna mellan mig och björken, men empatin är fortfarande möjlig.

Jag kan även föreställa mig en stens upplevelser om jag kan se likhet mellan stenen och mig själv, om jag på något sätt kan känna igen mig. En likhet mellan stenen och mig är att vi båda består av materia. En annan likhet är att vi drar till oss annan materia. Stenen har förmodligen inte lika avancerade kognitiva processer, om några alls, men jag kan leva mig in i att det är någonting för stenen att urskillningslöst dra till sig materia runt sig (det som från ett utifrånperspektiv kallas gravitation). Ett antal framstående filosofer skulle ha sett det som rimligt att stenen upplever åtminstone mer än ingenting alls. Till exempel påpekade Schopenhauer att både Spinoza och han själv såg upplevande hos stenar: "Spinoza säger ... att en sten som flöge genom luften skulle, om den vore utrustad med medvetande, tro att den flöge av sin egen vilja. Jag tillfogar endast, att stenen skulle ha rätt" (Schopenhauer [1818] 1992, s. 202).

Kan man inte invända att det är möjligt att den empati jag tror mig ha med stenen och växten bara är min projektion på något som i själva verket inte har några upplevelser? Finns det inte en uppenbar risk att jag med hjälp av fantasi tillskriver sådant som egentligen är alldeles dött upplevelser? Att det är så skulle ha varit fullt möjligt om min inlevelse i att stenen och växten har upplevelser vore det enda sättet att bedöma om de har upplevelser. Det är dock inte det enda sättet, ty vi har också filosofiska resonemang att luta oss mot. Argumenten ovan för panpsykism, t.ex. Thomas Nagels och David Skrbinas, talar för att all materia

faktiskt har upplevelser och att min upplevelse av att andra människor, djur, växter och materiella ting har upplevelser korresponderar mot något som är verkligt.

5. EMPATI OCH PSYKOPATI

Igenkänning på högsta tänkbara abstraktionsnivå är att känna igen sig i allting utanför sig själv, att uppleva likheter mellan sig själv och vilket annat materiellt ting som helst. Sådan igenkänning är att se sig själv i andra, oavsett vem eller vad den andre är. Motsatsen till en sådan igenkänning är att inte känna igen sig i någonting alls utanför sig själv. Alla andra och allt annat än personen själv är då enbart objekt. En individ som brister fullständigt i igenkänning upplever sig som det enda subjektet bland objekt och brukar benämnas psykopat.

Psykologisk forskning har visat att det finns individuella skillnader i empati (Davis 1983). Om den syn på materia och innehåll som presenteras i den här artikeln är riktig kan man därför tänka sig att det finns skillnader mellan människor i förmåga och tendens att uppfatta materiaens innehåll. Vanligtvis definieras en psykopat i termer av hur känslolokalt, självcentrerat, samvetslöst och oempatiskt denne förhåller sig till andra människor (Hare 1993). Man kan utifrån tankarna i den här artikeln tänka sig grader av psykopati som vidgar psykopatibegreppet utöver hur man vanligtvis ser på psykopati. Högsta graden av psykopati är att inte uppleva innehåll utan enbart materia hos människor, djur, växter och materiella ting. Nästa grad är att uppleva innehåll hos människor, men inte hos övriga. Graden därefter är att uppleva innehåll hos endast människor och djur. Ytterligare en grad är att uppleva innehåll hos människor, växter och djur. Den som tenderar att uppleva innehållet i all materia är inte psykopat i någon grad. En sådan person upplever allting utanför sig själv som upplevande. Det här påminner om hur Schopenhauer beskrev viljans olika grad av objektivering i de här fyra kategorierna av materia.

De flesta människor tvekar nog inte att använda pennor, cyklar och bestick för att nå sina mål, eftersom de ser de här sakerna som objekt. En psykopat har den synen även på andra människor. De ses som objekt vars välbefinnande psykopaten inte lägger någon vikt vid. För psykopaten är det naturligt att använda andra människor som medel för egen vinning liksom det är för de flesta att använda pennor, cyklar och bestick. Om man inte upplever att något har upplevelser eller innehåll finns inte skäl att ta hänsyn till dess välbefinnande.

6. SLUTORD

Ambitionen med den här artikeln har varit att försöka föra teoretiseringen om empati ett steg framåt genom att diskutera implikationerna för empatibegreppet om panpsykismen är riktig. Om det här steget är i rätt riktning kan det innebära en mer grundläggande roll för empati än de flesta kanske tänkt sig, eftersom det ger empati rollen som instrumentet för att uppleva innehåll utanför sig själv. Empati är i så fall inte något som endast kan relateras till andra psykologiska begrepp och till vissa delar av hjärnan, utan till materia som sådan.

LITTERATUR

- Batson, C. D. 2011. *Altruism in Humans*. Oxford University Press.
- Batson, C. D., J. Eklund, V. L. Chermok, J. L. Hoyt och B. G. Ortiz. 2007. "An Additional Antecedent of Empathic Concern: Valuing the Welfare of the Person in Need". *Journal of Personality and Social Psychology* 93, s. 65–74.
- Bohlin, H. och J. Eklund. 2013. *Empati: Teoretiska och praktiska perspektiv*. Lund: Studentlitteratur.
- Chalmers, D. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Coleman, S. 2014. "The Real Combination Problem: Panpsychism, Micro-Subjects, and Emergence". *Erkenntnis* 79, s. 19–44.
- Davis, M. H. 1983. "Measuring Individual Differences in Empathy: Evidence for a Multidimensional Approach". *Journal of Personality and Social Psychology* 44, s. 113–26.
- Darwall, S. 1998. "Empathy, Sympathy, Care". *Philosophical Studies* 89, s. 261–82.
- Decety, J. 2012. *Empathy: From Bench to Bedside*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Eklund, J. 2013. The nature of empathy. *Philosophy in the Contemporary World* 20, s. 28–38.
- Eklund, J., T. Andersson-Stråberg och E. M. Hansen. 2009. "'I've Also Experienced Loss and Fear': Effects of Prior Similar Experience on Empathy". *Scandinavian Journal of Psychology* 50, s. 65–69.
- Hare, R. D. 1993. *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths among Us*. New York: Guilford Press.
- Håkansson, J. 2006. "Empati: Att uppleva främmande upplevelser". *Filosofisk tidskrift*, nr 4, s. 8–26.
- Håkansson, J. och H. Montgomery. 2003. "Empathy as an Interpersonal Phenomenon". *Journal of Social and Personal Relationships* 20, s. 267–84.
- Iacoboni, M. 2009. *Mirroring People: The Science of Empathy and How We Connect with Others*. New York: Picador.
- Lamm, C. och J. Majdandžić. 2015. "The Role of Shared Neural Activations, Mirror Neurons, and Morality in Empathy: A Critical Comment". *Neuroscience Research* 90, s. 15–24.

- Lipps, T. 1926. *Psychological Studies*. Baltimore, Maryland: Williams and Wilkins.
- Mead, G. H. 1934. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nagel, T. 1974. "What Is It Like to Be a Bat?" *Philosophical Review*, 83, s. 435–450.
- Nagel, T. 1979. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press.
- Piaget, J. 1932. *The Moral Judgment of the Child*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Schopenhauer, A. (1818) 1992. *Världen som vilja och föreställning*. Övers. E. F. R. Sköld. Nora: Nya Doxa.
- Singer, T. med flera. 2004. Empathy for pain involves the affective but not sensory components of pain. *Science*, 303, s. 1157–1162.
- Skrbina, D. 2003. Panpsychism as an underlying theme in Western philosophy: A survey paper. *Journal of Consciousness Studies*, 10, s. 4–46.
- Skrbina, D. 2005. *Panpsychism in the West*. MIT Press.
- Stein, E. 1917. *Zum Problem der Einfühlung*. Waisenhausen.
- Strawson, G. 2006. "Realistic Monism: Why Physicalism Entails panpsychism". *Journal of Consciousness Studies* 13, s. 3–31.
- Titchener, E. 1909. *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*. New York: Macmillan.