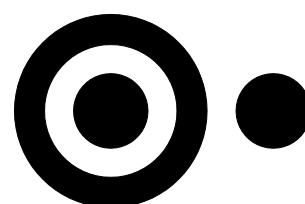


# Empati, personlighet och värden

**i Edith Steins tidiga fenomenologiska filosofi**

Av: Ellenor Jepsen

Handledare: Fredrik Svenaeus  
Södertörns högskola | Institutionen för kultur &  
lärande, Magisteruppsats 30 hp  
Ämne | filosofi, vårterminen 2016



**SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA | STOCKHOLM**  
sh.se

## **Abstract:**

This paper is about Edith Steins phenomenological investigation on *empathy*, based on the dissertation she wrote for Edmund Husserl: *Zum Problem der Einfühlung*. The philosophical method she used was an early phenomenological realism, practiced by phenomenologists in prewar-time, and she was an active member of the *Göttingen philosophical society* founded in 1907. Her analysis of the phenomenon empathy also includes a *theory of emotions* which recently has been brought up in the empathy-debate as crucial to an understanding of our *empathic experience* and our *basic intersubjective experience*. By looking in to how we perceive the others *emotions* Stein includes a survey, in the analysis of empathy, over different layers of our personality: from the outer bodily dimension to the inner core in the psychophysical individual. She provides for a phenomenological insight into the structures and layers of the other person, which then creates an understanding of how the emotional aspect of the empathic act discloses the others personality and values.

## **Sammanfattning:**

Den här uppsatsen handlar om Edith Steins fenomenologiska analys av empati-begreppet, med grund i doktorsavhandlingen hon skrev för Husserl: *Zum Problem der Einfühlung*. Hon ägnade sig åt en realistisk fenomenologi i likhet med samtida fenomenologer och var med i *Göttingen filosofiska sällskap* (grundat 1907). I Steins (tidiga) filosofi får vi dessutom en fenomenologisk inblick i de underliggande strukturerna i psyket, samt en teori om känslor som visar på hur kroppen och psyket i en sammanhängande enhet ger uttryck för våra upplevelser. Uppsatsen lyfter, tillsammans med ny forskning, fram den tyska innebörden av ordet empati (*Einfühlung*), där Stein på ett realistiskt vis beskriver det kännande jaget som fenomen - det *empiriska jaget*. Ordet översatt till svenska blir *inkännande* och det är denna innebörd som här specifikt betraktats i samband med den empatiska akten. Det handlar först och främst om den andres upplevelser och känslor som då utgör fokus i empati - där då Steins undersökning av den empatiska upplevelsen och de olika känslolikheten i personen även bidrar till en förståelse för hur känslorna avslöjar personlighet och värden, i en grundläggande intersubjektiv upplevelse.

<b>1. <u>Introduktion</u></b>	<b>2</b>
1.1 Syfte, metod, litteratur, forskningsöversikt och översättning	3
1.2 Vem var Edith Stein?	4
<b>2. <u>Empatiteorier innan Stein</u></b>	<b>5</b>
2.1 Den tidiga fenomenologins kritik	6
2.2 <i>Imitation / association / teoribildning - analogi</i>	9
2.3 Scheler	11
<b>3. <u>Vad är en empatisk akt?</u></b>	<b>12</b>
3.1 Det rena medvetandet och den fenomenologiska metoden	12
3.2 Det direkt och indirekt givna	13
3.3 Den empatiska aktens konstitution - en modell i tre steg	14
<b>4. <u>Det ”rena jaget” och det empiriska jaget</u></b>	<b>16</b>
4.1 ”Jaget” och <i>den andre</i>	16
4.2 Intersubjektivitet på en grundläggande nivå	18
<b>5. <u>Själ och psyke</u></b>	<b>20</b>
<b>6. <u>Den levande kroppen</u></b>	<b>22</b>
6.1 Sensationer, sinnliga känslor och sinnesstämningar	23
6.2 Uttryck	24
<b>7. <u>Känslolivet</u></b>	<b>26</b>
7.1 Två aktuella tolkningar av Steins empati- och känsloteori	29
<b>8. <u>Värden i våra personligheter</u></b>	<b>32</b>
<b>9. <u>Summering och slutdiskussion</u></b>	<b>34</b>
<b>10. <u>Bibliografi</u></b>	<b>40</b>

## 1. Introduktion

Den här uppsatsen handlar om Edith Steins fenomenologiska perspektiv på begreppet *empati* och ställer samtidigt frågan *vad är empati?* I enlighet med Stein sluter jag mig till att empati först och främst är en *upplevelse av den andre*. Undersökningen av fenomenet förutsätter dock att vi tittar på det i sin helhet - då både *den andre* och *jaget* lyfts fram i sin subjektivitet. Den andre som också är objektet i den empatiska akten och jaget som utför akten betraktas i Steins metod genom "olika skikt" vilka avslöjar personligheterna. I den *empatiska upplevelsen* blir skikten synliga då den andres upplevelser kommer till uttryck - tillsammans med känslolivet avslöjas då också värden och karaktär härigenom. En undersökning av empati inkluderar dessutom behovet av att förstå det som konstituerar personen som en enhet, då även detta tar sig till uttryck i akten. Det kan göras genom att gå närmare in på vår kroppslighet med sin rumsliga fysiska uttrycksförmåga och hur den ackompanjeras med en djupare indirekt given själslig närvaro vilken ger sig till uttryck genom psyket<sup>1</sup>. Steins analys täcker hela den psykofysiska<sup>2</sup> individen och när den dekonstruerats fenomenologiskt är det då möjligt att begrunda det olika "djupen"<sup>3</sup> eller "skikten" var för sig i ett isolerat tillstånd. Ett begrundande som sker i det rena medvetandet och i fenomenologiska observationer av det empiriska jaget - vilket var Steins tillvägagångssätt för att avtäcka de underliggande mekanismerna som bygger upp den empatiska akten. Även om *den andre* i första hand är objektet i akten, så är det i *jaget* som förutsättningarna till en förståelse av den andre finns. Jagets olika skikt, de som utgör dess personlighet, svarar till skikt i personligheten hos den andre och häri uppstår den situation som är förutsättningen för *empati* (i möjligheten att förstå den andres upplevelse). Genom att använda delar av Steins detaljerade analys i denna uppsats vill jag dessutom visa på hur akten inte uteslutande innehåller betydande information om den andres upplevelser utan också hur den fyller en funktion i att vara korrigerande och självreflekterande för *jaget*. Den empatiska akten följs åt av en *korrigeringsreflex* som ger oss möjligheten att iaktta och ändra i vår egen uppsättning av värden - då empati på ett kreativt sätt kan vara med i etablerandet av våra relationer och personligheter. När detta sedan tas in i ett vidare perspektiv och används i moraliskt syfte, kan den korrigerande delen av akten bidra till en uppsättning värden vilka i sin tur kan interagera med en uppsättning etiska principer.

Trots att empatiforskningen idag sträcker sig över ett stort område anser jag att Steins bidrag har glömts bort och att det fortfarande har mycket att tillföra till den samtida debatten, en debatt som idag domineras av bland annat simulationsteorier.<sup>4</sup> Hennes analys av fenomenet lyfter specifikt fram den *inkännande* delen i den empatiska akten och det *empiriska jaget* med vilket vi når den andre.

"Endast den som förstår sig själv som en person, som en meningsfull helhet, kan förstå andra personer. ...

"Själv" är den individuella upplevande strukturen. Den som bemästrar denna vetenskap känner också till den källa av villfarelse som häri hotar oss. Om vi tar själv" som standard, låser vi in oss i vår

---

<sup>1</sup> Psyket (*Psychish*) har i uppsatsen Steins fenomenologiska betydelse, d.v.s. som den "kännande" perceptionen genom våra sinnen - principen för "liv" i djur och människor. Hon gör en distinktion mellan vårt "medvetande/mentala" och vårt "psyke", samt mellan det "rena jaget" och det "levande jaget" - *personligheten* konstitueras genom det kännande psykofysiskt spirituella jaget, det empiriska jaget. (Stein, Edith. *Philosophy of Psychology and the Humanities*, ICS Publications, Washington 2000. Sid. 23) Det andliga (*Geist*) genomsyrar här "alla" skikt i personen och kan då även bestå i mening-givande (medvetandeakter) som sträcker sig ut i världen och skapar den intersubjektiva kulturen, som sen återfinns i allt som kan kopplas till humanvetenskapen (*Geisteswissenschaften*). (Moran, Dermot. Conrad, Joseph. *The Husserl Dictionary* Bloomsbury, London 2013, sid. 304)

<sup>2</sup> Stein, *On the Problem of Empathy*, ICS Publications, Washington, 1989, sid 37. (*Zum Problem der Einfühlung*)

<sup>3</sup> Stein använder sig av metaforen "djup" för att förklara hur nära personlighetskärnan skikten befinner sig, vilket beskrivs mer detaljerat i kap. 5.

<sup>4</sup> För mer läsning hänvisar jag till: Goldie, Anti-empathy. In A. Coplan & P. Goldie (Eds.), *Empathy: Philosophical and psychological perspectives*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

individualitets fångelse. Andra blir till gåtor för oss, eller värre, vi gör om dem till vår egen avbild och skriver historien falsk.”<sup>5</sup>

### **1.1 Syfte, metod, litteratur, forskningsöversikt och översättning**

Det är ungefär ett sekel sedan Stein skrev sina första verk: *Zum Problem der Einfühlung, Einführung in die Philosophie* och *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Det andra verket är här tolkat som en fortsatt fördjupning i de slutsatser hon kommit fram till genom sin undersökning av fenomenet empati i den föregående doktorsavhandlingen. Varvid hon samtidigt ger sig i kast med att konstruera sin egen sociala ontologi och politiska filosofi. Steins avhandling, vilken hon skrev för Husserl, utgör ett betydande bidrag till den filosofiska empati-diskussionen. En kort biografi i introduktionen får här utgöra ett komplement till att hennes filosofi lyfts fram och aktualiserats idag för att bidra med ett unikt perspektiv på begreppet, vilket också kan vara fördelaktigt för en vidare förståelse av hennes filosofi utifrån den ”tidiga fenomenologi” som den har sina rötter i.

Husserl har diskuterats i en mängd artiklar och har under en längre tid lyfts fram som ”fenomenologins fader” inom traditionen för kontinentalfilosofi. Mitt eget intresse för Stein bottnar dels i tidigare studier av Husserls texter men också i ett personligt intresse för begreppet *intersubjektivitet*. Ämnet har bland annat forskats i av Dan Zahavi och det var i hans bok *Self & Other* (2014) som jag uppmärksammade relationen ”Stein - Husserl” i samband med en diskussion om empati-begreppet.<sup>6</sup> Zahavis egen tolkning av fenomenet empati stödjer tillsynes Husserls idéer i enlighet med att begreppet i första hand är ”kunskap” om den andre. Den här uppsatsen lyfter dock fram ny forskning om Stein där en av grundtankarna är att Husserls idéer angående empati-begreppet förblev ofullständiga då de inte lyckades kartlägga eller ge en tillfredställande förståelse för hur känslor är involverade i den empatiska akten. Generellt sett så är empati inte bara kunskap om den andre utan också en upplevelse av den andre - till den inkännande eller erfara delen av den empatiska akten behövs då ytterligare förklarande teorier. Vad Stein uppfattade redan på sin tid var att det saknades en fenomenologisk undersökning av det empiriska jaget och hur känslorna uttrycker sig genom den psykofysiska individen, samt hur de medverkar i den empatiska akten. Att förklara fenomenet enbart som kunskap om den andre<sup>7</sup> räcker inte till för att förklara dess helhet, empati-begreppet omfattar hela subjektet hos Stein - relationen mellan kropp och psyke spelar en stor roll, jaget och personligheten likaså.

I begynnelsen av mitt uppsatsarbete planerade jag att redogöra för både Husserls och Steins filosofi i syfte att försöka tydliggöra och separera ut hennes egna idéer, men den ansatsen har begränsats till fokus på enbart Steins analys av empati-begreppet. Husserls *idéer* finns dock redovisade i uppsatsen, inte separat men i framställningen av Steins tidiga filosofi, och även om hennes tankar är djupt inspirerade av hennes mentor och andra filosofer ifrån samma tid, så präglas de ändå av en säregenhet - vilket illustreras i hennes realistiska observationer av det empiriska jaget. De transcendentala dragen ifrån Husserl finns dock med, specifikt i hennes diskussion om ”jaget”, men det är först och främst det empiriska jaget som utgör hennes

---

<sup>5</sup> Stein, *EP*, sid. 116

<sup>6</sup> Zahavi, *Self & Other*, Oxford University Press. New York, 2014, sid. 123-141

<sup>7</sup> Zahavi, *Self & Other*, sid. 152

intresse. Härigenom avslöjas som sagt de olika skikten i personligheten, synliga genom karaktär och värden. Resultatet kan ses ytterligare i vad som kom att bli en början på hennes sociala ontologi och politiska filosofi, men tyngdpunkten i uppsatsen läggs dock på hennes idéer vilka specifikt berör teman som *empati*, *personlighet* och *värden* - och i hur de enligt henne hänger samman och blir synliga genom den empatiska akten. I slutdiskussionen kommer jag visserligen att beröra frågan huruvida dessa idéer, relaterade till den empatiska mekanismen, också bidrar till djupare kunskap om social kognition och intersubjektivitet? D.v.s. i relationen mellan individ och samhälle, men begränsar mig ifrån att gå in djupare i ämnet. Frågan berörs i syfte att visa på hur Steins empati-analys ger oss en grundläggande förståelse för vår intersubjektiva upplevelse, vilket också tolkas in som ett av Steins huvudmål i hennes tidiga verk - det är min önskan att ge en så rättvis bild som möjligt av denna strävan.

Hennes fenomenologiska arbete är också en teori om känslor och har tolkats i flera aktuella artiklar, vilka jag kommer att inkludera idéer ifrån i uppsatsen, då de utgör ett förklarande tillägg till läsningen av Steins texter i en ytterligare förståelse av de olika nivåerna i personen. Artiklarna berör även den filosofiska diskussionen om känslornas ursprunglighet i den empatiska akten och hur de tar sig till uttryck därigenom. Det är min avsikt (begränsad till storleken på uppsatsen) att rekonstruera de olika skikten av personen som blir synliga i Steins empati-analys, där de lyfts fram i det rena medvetandet genom en beskrivande (deskriptiv) fenomenologisk metod. Genom att titta på redogörelsen för de olika upplevelsorna i sin struktur och den psykofysiska individens konstruktion kan vi då få inblick i vad som kommer att utgöra ett fundament av kunskap inför vidare diskussion i avsnittet *värden i våra personligheter*.

Det är först och främst de engelska översättningarna av Steins litteratur som jag använt mig av, då jag inte haft möjlighet att läsa in originalverken på tyska.<sup>8</sup> Det tyska ordet *Einfühlung*<sup>9</sup> eller översatt till svenska som *inkännande* ersätts av *empathy* i mina engelska översättningar av Steins texter. Betydelsen i ordet *inkännande* beskriver närmare hur vi i en empatisk akt *följer med in i den andres upplevelse med våra känslor* - i hur vi *känner in* den andre. Jag kommer att använda termen i uppsatsen med syfte att betona detta, men inte med syfte att ersätta det svenska ordet *empati*.

## **1.2 Vem var Edith Stein?**

Edith Stein föddes i Breslau, den 12:e oktober 1891. Staden var ekonomiskt och kulturellt centrum i den tidens östra Tyskland, som idag är Wrocław i Polen. Föräldrarna Auguste och Siegfried Stein fick elva barn av vilka sju nådde vuxen ålder. När fadern dog, strax efter Ediths födelse, fick modern Auguste (född Courant) också ta det ekonomiska ansvaret över familjen och i samband med detta blev familjen mer sekulariserad ifrån sin judiska tro. De minsta barnen Edith och hennes syster Erna (ett år äldre) fick en förhållandevis fri uppfostran i en övre medelklassfamilj under sekelskiftet - Edith beskrivs som klok för sin ålder och modigt uttrycksfull i sina tankar och sin spiritualitet. I familjen utmärker hon sig också med sina okonventionella livsval, vilket till en början syns i hennes val att studera de annars mansdominerade ämnena

---

<sup>8</sup> Jag har själv översatt alla citat ifrån de engelska översättningarna till svenska.

<sup>9</sup> Den tyska termen introducerades av Robert Vischer i syfte att fördjupa det estetiska konceptet inom arkitektur. Uppfångat av Theodor Lipps och använt inom den tidens psykologism, med tankar som bland annat inspirerade Sigmund Freud. Idéer som senare kritiserades av Göttingen fenomenologer och i det nya fenomenologiska perspektivet gavs *Einfühlung* en vidare "intuitiv" mening, vilket redogörs för i både Husserts *Idéer II* och Steins *Zum Problem der Einfühlung*.

som psykologi och filosofi. Det är under de akademiska åren som hon också utvecklar en ansvarskänsla och solidaritet med sina medmänniskor - en stark etisk övertygelse som bildar en tråd genom hennes litterära produktion. Denna övertygelse är dessutom synlig i hennes handlingar, då hon frivilligt anmäler sig som sköterska till sårade soldater under första världskriget. Flera år senare, 1933, söker hon sig till ett kloster med målet att bli Karmelitnunna, vilket hon lyckas med och i april 1934 får hon namnet *Teresa Benedicta av Korset*. Hon dör redan 1942 då hon blir tillfångatagen och fördd till Auschwitz.<sup>10</sup>

Hennes litterära produktion kan delas upp i en tidig och senare del, då den sistnämnda är betydligt mer präglad av den senare religiösa övertygelsen. Den här uppsatsen är dock fokuserad på den tidiga delen och det hon bland annat skrev under tiden i Göttingen. Husserl, som undervisade vid universitetet 1901-16 fick flera begåvade studenter, vilka senare skulle gå in djupare i de nya fenomenologiska tillvägagångssättet att närma sig logiska och kunskapsteoretiska problem. För att nämna några av namnen på eleverna; Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Roman Ingarden, (Edith Stein) och Theodor Conrad som 1907 bildade *Göttingens filosofiska sällskap*.<sup>11</sup>

Efter att ha skrivit färdigt sin doktorsavhandling arbetade hon även som Husserls assistent, och fick fria händer när det gällde korrekturläsning av hans manuskript, till bland annat *Ideen II*. Inflytandet på dessa texter kan ytterligare understödjas av hennes egen kommentar i ett brev till Roman Ingarden den 5 januari, 1917.

”Jag har nu löst (problemen), oberoende av de idéer som är i förändring hos min mentor, så fort som möjligt för att färdigställa de uppgifter jag fått vilka är relaterade till ämnet, så att jag nu kan sätta in materialet i en form tillgänglig för andra. När jag har gjort det, då jag också antar att han inte tänker engagera sig i sitt arbete systematiskt, ska jag försöka hitta mitt eget sätt att förklara de oklara punkterna på.”<sup>12</sup>

De flesta av Husserls elever, till skillnad från honom själv, kom att ägna sig åt den mer realistiska (eidetiska) delen av fenomenologin och inte gå in djupare på den transcendentala idealism som Husserl redan då var på väg till. Han beskrivs som något ostrukturerad i sitt arbete mellan de nya idéerna och de som han tidigare undervisade i. Stein kommer så småningom att utveckla sin egen filosofi, men startar med rötterna i den tidiga eidetiska fenomenologin som Husserl först stod för. För henne blev den andra typen av ”extrema transcendentala idealism”, som han allt mer kom att ägna sig åt, till slut anledning nog för att sluta som hans assistent.<sup>13</sup>

## **2. Empatiteorier innan Stein**

Empati som upplevelse är unik i sitt slag och när akten analyseras (som fenomen) i sitt väsen uppstår en del svårigheter filosofiskt. Empati kan förklaras som ett sätt att ”förstå” den andre, den andres vara i den här världen. Samtidigt handlar empati om ett sätt att *känna in* den andre - om att *erfara* den andres upplevelser.

<sup>10</sup> Stein, Edith. *Her Life in Photos and Documents*, ICS Publications, Washington 1999, sid. 10

<sup>11</sup> Moran, Dermot. Conrad, Joseph. *The Husserl Dictionary* Bloomsbury, London 2013, sid. 140

<sup>12</sup> Stein, Edith. *Letters to Roman Ingarden*, ICS Publications, Washington 2014, sid. 27

<sup>13</sup> Calcagno, Antonio. *Lived Experience from the Inside Out, Social and Political Philosophy in Edith Stein*, Duquesne University Press, Pennsylvania 2014, sid. 5

*Inkännandet* som sådant är mer subtilt och betydligt svårare att förklara - för här lämnar jag ett psykiskt stadium medveten om de egna tankarna och känslorna, till ett annat stadium med möjligheten att uppleva den andres tankar och känslor. Inte så att jag har exakt samma upplevelse som den andre, men med ett tillvägagångssätt på vilket jag kan skapa mig en levande, informativ och *inkännande* uppfattning av den andras upplevelse. Jag kan på det här viset förstå vad den andre *upplever* via perceptionen, på ett tänkande och kännande vis. Ett av de filosofiska problem som uppstått relaterat till empati-begreppet är: hur uppstår den här erfarenheten av den andres upplevelse? Idag är exempel på en sådan diskussion bland annat den om representativt eller presentativt innehåll i den intentionala akten.<sup>14</sup> Det vill säga, diskussionen om hur objektet, som här är den andres upplevelse, är representerat av "något" i medvetandet eller om upplevelsen är direkt *presentativ* i akten utan någon form av *medling* däremellan. Ett annat filosofiskt problem i relation till ämnet har mer ontologisk eller metafysisk karaktär med rötterna i Descartes idéer, vilken tar sig hela vägen till den solipsistiska tanken om ett isolerat jag *solus ipse*.<sup>15</sup> I denna uppsats frångår jag helt den här typen av metafysiska spekulationer och behovet av ett "bevis" för den andres existens, istället lyfter jag fram fenomenet *den andre* så som det är givet i perceptionen. Jag anser då också att vi genom Steins analys av det *empiriska jaget* får en grundläggande bild av hur vi når den andre och dess upplevelser. Då problemen som berörs av empati-diskussionen är många, är det därför viktigt att den här uppsatsens diskussion presenteras i sin rätta kontext, det vill säga utifrån den typ av fenomenologi som började praktiseras i början av nittonhundratalet. I denna typ av fenomenologi försökte man hitta de underliggande strukturer som uppenbarar sig tillsammans med vår upplevande natur och i vårt medvetande - i den rena intuitionen. Det vill säga utifrån att fenomenen är direkt upplevda, utan någon form av medlande representationer. Husserl skrev i *Ideen II* angående oss "rationella" varelser, som originellt (ursprungligt och direkt) givna i upplevelsen, samt om komplexiteten i hur *den andre* är given:

"... som två-sidiga enheter, enheter vilka tillåter en distinktion mellan två lager inom sig, enheter av objekt och subjekt, tillsammans med subjektets psykiska liv. Givet *eo ipso* i akten att uppfatta något som mänskligt finns också möjligheten till ömsesidiga relationer och kommunikation. Sen också identiteten i människan och djurets natur. Givet ytterligare är det mer komplexa sociala kontakterna, vänskap, giftermål, föreningar ..."<sup>16</sup>

## **2.1 Den tidiga fenomenologins kritik**

Steins avhandling *Zum Problem der Einfühlung* var inte bara inspirerad av Husserls tidigare fenomenologiska verk utan också av andra forskares teorier, en av dem var Theodor Lipps. I kontrast med ännu tidigare idéer läste Lipps in empati som den primära basen utifrån vilken vi förstår varandra som medvetna varelser. Steins fenomenologiska metod startar här i likhet med Lipps, i en idé om kunskap om den andre. Han delar in kunskap i tre domäner; kunskap om externa objekt, kunskap om självet och kunskap om andra. Varvid han associerar dessa med perception, introspektion och empati. För Stein handlar empati inte enbart om kunskap utan också om direkt upplevda känslor. Eller med andra ord, det handlar om att fördjupa sig i ett externt objekt med sitt psykologiska liv - att genom den empatiska akten få tillträde till ett annat

<sup>14</sup> Drummond, John J. *Intentionality without Representationalism, The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford University Press, New York, 2012, sid. 116

<sup>15</sup> Husserl, Edmund. *Meditation V, Cartesienska meditationer, Cartesienska meditationer, en inledning till fenomenologin*, Daidalos, 1992, sid. 99

<sup>16</sup> Husserl, Edmund. § 43, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*, Kluwer, 1989, sid. 170



subjekt. Relationen mellan vad som känns och känslan som uttrycks är här unik. Som till exempel med upplevd sorg vilken är närvarande i ansiktsuttrycket som sorgen manifesteras i. I det att ta in och förstå det fysiska uttrycket ”sorg” upplever vi omedelbart den andres känsla i mimik, gester och kroppsspråk. Lipps idé när det gäller detta är att vi påverkas av den andres känslor, men att det vi upplever i en empatisk akt är ”själv-upplevda” känslor. Enligt honom får vi en input via det fysiska uttrycket för en specifik känsla som då uppstår i oss själva, i form av en imitation av den andres känslor. Denna upplevelse anses sen vara den kunskap vi har av den andre och därför är det också en empatisk akt. Det fysiska uttrycket, här som exempel ”ett sorgset ansiktsuttryck” hos den andre, är då intryck ifrån den externa världen men känslan i akten kommer inifrån den som utför den enligt Lipps. Konsekvensen av detta blir att det perceptuellt intagna ansiktsuttrycket endast får psykologisk mening genom att den som utför den empatiska akten själv projicerar sina egna känslor på den andre.<sup>17</sup> Lipps bidrog med den insikten att empati kan ses som ”kunskap om den andre”, men lyckas inte enligt Stein att täcka hela fenomenet med sin teori, denna typ av känslomässig imitation går jag djupare in på längre fram.

Under Steins samtid fanns det flera teorier som i likhet med denna gjorde anspråk på att fundamentalt försöka förklara hur den empatiska akten fortlöper. I hennes avhandling under avsnittet *diskussion i termer av genetiska teorier om vårt uppfattande av andra medvetanden*<sup>18</sup> förklarar hon och problematiserar dessa. Samtidigt för hon en kritik av fenomenologisk karaktär vilken går direkt på perspektivet taget från ”empati-begreppet” i dåtidens filosofiska och psykologiska diskussion. Under den här tiden arbetar de filosofer som är inspirerade av Husserl och hans väsensskådande med att avtäckta begränsningar inom vetenskapen. Detta eftersom det fanns ett behov av en mer precis filosofi vilken specifikt skulle rikta in sig på den här typen av vetenskapliga problem. Fenomenologin och dess idéer skulle enligt Husserl kunna användas som en första filosofi; perspektivet skulle kunna komplettera vetenskapen samt även utgöra ett fundament inom filosofin. Här handlade det främst om kritik mot det objektiva ”tredje-person perspektivet”, taget på medvetandet inom psykologin, som då istället ersätts av ett subjektivt första-person perspektiv. I sin tur inspirerade naturvetenskapen till en mer beskrivande filosofi, som i första hand inte tog sig an metafysiska problem utan tog en mer kunskapssteoretisk karaktär. Den tidiga fenomenologiska filosofin fick därmed en realistisk inramning och struktur. Den här typen av realism och paralleller till naturvetenskapen inspirerade Stein i hennes tankar, och hennes filosofi beskrivs av Antonio Calcagno som en syntes mellan Husserls tidigare logiska realism och hans senare transcendentala idealism.<sup>19</sup> Jag anser dock att hennes filosofi till en början håller sig helt inom formen för en eidetisk väsensskådande fenomenologi, och att hon aldrig, mer än i några få metodgrepp, går in på de transcendentala dragen som Husserl sen utvecklade till en form av idealism. Hon bygger då istället upp sin egen filosofi utifrån dels den tidiga Husserls idéer och de (senare) religiösa reflektionerna inspirerade av bland annat Thomas av Aquino. Varvid hon då fyller i den här övergången genom sin *sociala ontologi* ursprungen ur empati-analysen (och hennes teori om känslor). I en ren fenomenologisk undersökning är det då inte längre den metafysiska frågan om tingens ”existens” som är relevant. Stein fokuserar specifikt på att undersöka den motiverande funktionen bakom och i vilken mening *den andre* tar form i det psykofysiska medvetandet. Då till att börja med - att genom det ”rena jaget” iakttas

---

<sup>17</sup> Zahvi, *Self & Other*, sid. 105

<sup>18</sup> Stein, *PE*, sid. 21-35

<sup>19</sup> Calcagno, *Lived Experience from the Inside Out*, sid. 10

den medvetandeström mot vilken upplevelsen av *den andre* avtecknar sig.<sup>20</sup> En ny sorts *väsensskådande* gjorde sitt intåg och här beskrivs behovet ytterligare i en kommentar av Husserl.

”Vetenskapen behandlar endast den reala verklighet som låter sig erfaras. Det som inte är verklighet är inbillning, och en vetenskap som bygger på inbillningar är just en inbillad vetenskap. Inbillningar som psykiska fakta erkänner man naturligtvis, de hör till psykologin. Men att det ... ur inbillningar skulle framspringa nya, ”eidetiska” givenheter, föremål som är irreella, genom ett på inbillningen grundat s.k. väsensskådande, det är - det lär bli empiristens slutsats - en ”ideologisk förmätenhet” ...”<sup>21</sup>

I enlighet med tidiga tankar inom fenomenologin så är empati givet som ett fenomen och bör bli undersökt i något som liknar en subjektiv kunskapsteoretisk ram av ursprungligt givna upplevelser, ett väsensskådande av det empiriska - med fokus på det som är givet. Det rena fenomenologiska perspektivet bidrar till frågeställningar vilka befinner sig betydligt närmare och är mer relevanta till vårt ursprungliga erfارande och dess natur - *hur är den främmande upplevd? Hur är den främmande given? Hur ser perceptionen av den främmande ut?* På det här viset är det möjligt att isolera fenomenet i det rena medvetandet och använda observationerna som grund till vidare analys, då det handlar om att bestämma formen (*eidos*) essensen bakom fenomenet.<sup>22</sup> Husserl bidrog med den här perspektivvändningen ifrån vad han kallade (*den naturliga attityden*) byggd på förutfattade meningar och teorier om tillvaron vilka var grundade i naturvetenskapen - då han istället föredrog första-person perspektivet. Stein höll med om att det är i det subjektiva som allt har sitt ursprung, men till skillnad ifrån Husserl utför hon också en noggrann deskriptiv (och väsensskådande) analys av det *empiriska jaget*.<sup>23</sup> Det första metodgreppet för fenomenologin blir att ändra attityd till vad som är reellt/irreellt och placera det inom en parantes till fördel för ett rent väsensskådande. En analys av konceptet empati bör därför fokusera på resultat ifrån det här metodgreppet *ἐποχή* (*epoché*).<sup>24</sup> Initialt är det den här formen av perspektivskifte och väsensskådande som Stein använder i den fenomenologiska reduktionen och den eidetiska variationen, där hon jämför empati med andra fenomen.

Så den kritik som Stein riktar mot samtida teorier är inspirerad av den tidiga fenomenologins kritik av vetenskapens fundament. Frågor som handlar om hur ett fenomen är givet ansågs inte kunna besvaras ur ett vetenskapligt ”objektivt perspektiv”. Det var främst ett filosofiskt perspektiv på psykologin som intresserade Stein och hon ville visa på omöjligheten i att bevisligen understödja något i sin existens och samtidigt söka efter dess väsen - då det sistnämnda istället skulle vara fenomenologins uppgift. Detta resulterar dock inte i någon form av oberoende mellan psykologin som vetenskap och fenomenologin, utan idealet var att kombinera de här olika perspektiven i en *synthes* med målet att finna djupare kunskap om oss själva och om den värld vi lever i.<sup>25</sup> Att förstå den här tidens ambitioner inom filosofin, i det att kombinera vetenskapen med ett fenomenologiskt fundament, är jämställt med att förstå de viktigaste av Steins grundläggande ideér och tankar som hennes filosofi bygger på. I nästkommande avsnitt görs en närmare iakttagelse av fler av de tidigare ideér om empati som Stein kritiserade utifrån det här fenomenologiska perspektivet. Först en

<sup>20</sup> Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations, meditation V*, Kluwer Academic Publishers Group, The Netherlands, 1982, sid. 99-151

<sup>21</sup> Husserl, Edmund. *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*, Thales, Stockholm, 2004 sid. 91

<sup>22</sup> Tingets *eidos*; det eidetiska; essensen; väsen (*The Husserl Dictionary*, sid. 91-93)

<sup>23</sup> Stein, *PE*, sid. 21

<sup>24</sup> Husserl, *Cartesianska meditationer, meditation V*, sid. 100

<sup>25</sup> Stein, *PE*, sid. 21

återgång till Lipps och hans *teori om empati genom imitation*, efterföljt av en *teori om association* och till sist idén om att empati uppstår ur *teoribildning* och *analogi*.

## **2.2 Imitation / association / teoribildning - analogi**

Jag återkommer här till Lipps *imitationsteori* som handlar om att se en gest hos den andre vilken då i sin tur ska utlösa en impuls hos mig att imitera den - en impuls som lägger till känslor i den empatiska akten med ursprung i den som utför akten. Min egen upplevelse och den andres fysiska uttryck skulle här vara i så nära association att en automatik uppstår ur detta. I något som liknar en naturlig impuls skulle då en "känslomässig" imitation (av vad den andre upplever) stiga upp inom mig, vilket sker med enbart den andres fysiska uttryck som stimuli. Genom att imitera det fysiska uttrycket hos den andre orsakar jag då också känslan inom mig. Problemet här är att jag på det här tillvägagångssättet egentligen inte når upplevelsen hos den andre och den främmandes känslor blir oåtkomliga - då det endast är de egna känslorna jag då har tillgång till. Att förstå fenomenet empati på det här sättet, genom vår egen känslomässiga imitation av den andres upplevelse, leder oss endast tillbaka in i vår egen upplevelsesfär. Konsekvensen av den här teorin är också att den skapar en uppdelning av vad som egentligen bara är "en upplevelse" till "två upplevelser" - en upplevelse hos den andre och en annan upplevelse hos jaget. För Stein är det inget som medlar mellan två upplevelser i den empatiska akten, utan akten består i ett sammanhållet direkt erfalande av den andre och dennes känslor. Imitationsteorin tolkar överförandet av känslor mellan två subjekt på ett representativt sätt, där den andres upplevelsevärld då *representeras* av en imiterande respons inom jaget - där det alltså blir tal om *två känslomässiga händelser* - en hos den andre (objektet i den empatiska akten) och en annan hos subjektet som utför den empatiska akten. Steins fortsatta invändning vad det gäller Lipps teori är att den empatiska upplevelsen i sig infattar *en känsla av enhet* vilket är ett direkt resultat av att vara upptagen i den andres upplevelse, och på vilket sätt skulle då imitationsteorin kunna förklara den här känslan? Dessutom är det en avgörande skillnad i hur vi erfar våra egna känslor och hur vi erfar den andres, en skillnad i perceptionen av de egna upplevelserna och i perceptionen av den andres upplevelser - den här specifika skillnaden kommer jag att gå in på längre fram. Även om en imitation av den andres känslor givetvis kan uppkomma inom mig i en form av (känslomässig smitta) så förklarar det inte den empatiska akten, då empati innefattar en direkt upplevelse av den andre och dennes känslor. Den imiterande känslan med ursprung i jaget kan inte beskriva fenomenet i sig, och jag når då inte den andres upplevelse med endast mina egna känslor som grund.<sup>26</sup>

En annan syn på fenomenet empati innefattar en teori om *association*, i en idé om att en "optisk bild" av den andres gester associeras till och i sin tur producerar upplevelser. Varvid den här optiska bilden stimulerar vår sensoriska apparatur (mimiken) och vidare vårt erfalande. Det här skulle då fortgå i en form av "associativt system" optisk bild - mimik - upplevelse. Frågan är då hur uppfattar jag egentligen den andres känslor i den här processen? Eller, har jag överhuvudtaget en upplevelse av den andres känslor på det här sättet? Även om den andres känslor är givna inför min perception som ett objekt, så stimulerar de enligt den här teorin enbart en "optisk bild" inom mig. Detta är inte en direkt upplevelse av den andras känslor, utan bara en *bild* av den, som sen i sin tur stimulerar till min upplevelse. Det är svårt att se var den här processen i själva verket börjar

---

<sup>26</sup> Stein, *PE*, sid. 22-24

och slutar, samt var fenomenet empati befinner sig. Jag tycks landa på en känsla som är min egen och måste dra en slutsats om den andres känsla, via en "optisk bild" som jag fått av den - återigen är det tal om ett "extra objekt" som förklarande tillägg när det gäller den empatiska akten. För om det nu verkligen fanns den här typen av bild med i processen, borde jag inte då kunna erfara själva bilden också? Existensen av ett förmedlande bildobjekt i den empatiska akten borde kunna bevisas genom att i-sig-själv kunna erfaras? Enligt Stein finns det inget behov av att dra slutsatser på det här sättet - den andres upplevelse är redan given som främmande. En associationsteori som skapar ett medlande stimulerande bildobjekt mellan subjekten liknar då imitationsteorin men har ingen förankring i den egentliga upplevelsen av fenomenet empati.<sup>27</sup> Imitation och association skulle dock kunna spela en viss roll, men då på en förmedveten nivå - där bilden eller imitationen används i en förklaring av processen.

Den tredje teorin försöker förstå empati genom *teoribildning* och *analogi* - där den empatiska akten bygger på den kunskap jag har om mig själv, och via den kan jag sen bilda mig en teori-liknande uppfattning om den andres upplevelser. Genom den yttre perceptionen känner jag igen den andres kropp och uttryck, i analogi med min egen kropp, men då också i den inre perceptionen. Jag känner till de kroppsliga modifikationerna hos den andre genom att jag själv har en egen kropp. I denna fas ska jag sen kunna sluta mig till att den andre fungerar i analogi med mig. Jag känner till den främmande fysiska kroppen och hur den kan modifieras - i och med att jag känner till min egen fysiska kropp och hur den kan modifieras. Detta utgör sedan villkor för att min upplevelse är i analogi med den andres, och vice versa.<sup>28</sup> Enligt den här teorin har vi då en situation där vi bara ser varandras fysiska kroppar utan att ha någon egentlig och ursprunglig kontakt med varandras upplevelser. Den här idén bygger också på en form av representerande objekt i den empatiska akten, men här är det teoribildning som ska fylla i analogin mellan subjekten och som sen får vara det medlande objektet. Alltså, i en teori utifrån min kropps *analogi* med den andres kropp, och som sen får utgöra ett representerande objekt för den andres upplevelser.

En viss likhet har den här idén med teoribildning i den kunskap eller uppfattning som vi kan ha om oss själva som subjekt, i hur kännedomen om oss själva går in och kompletterar den empatiska upplevelsen. Den medvetenhet jag har om mig själv och min personlighet kan ställas mot upplevelsen av den andre i den empatiska upplevelsen. Denna självinsikt skulle då kunna vara med och konstituera någon form av "teori om självet" i ett speglande maner - eller i en form av för-medvetet förklarande tillstånd. (Användandet av våra föreställande förmågor i den empatiska akten kommer jag gå in på längre fram i uppsatsen, specifikt när det gäller den empatiska aktens uppbyggnad och Steins trestegs-modell.) Den här typen av teoribildande aktivitet är dock inte ett nödvändigt villkor för att kunna erfara den andres känslor, utan används då i syfte att förklara den empatiska akten eller andra subjektiva fenomen, som ett beskrivande metodgrepp inom fenomenologin. Där bland annat "alter egot" och det "rena jaget" konstrueras med syftet att kunna undersöka de olika fenomenen mer strukturerat. Till skillnad ifrån detta, faller den förståelse jag har om mig själv som subjekt istället naturligt in under mitt vara - i det att vara en upplevande psykofysisk individ. Den inkännande delen av den empatiska akten har en direktet som är långt ifrån någon form av prefabricerad teori om den andre, och på en grundläggande nivå i den direkta empatiska upplevelsen krävs då inga teorier.

---

<sup>27</sup> Stein, *PE*, sid. 24

<sup>28</sup> Stein, *PE*, sid. 26

Det är just den här erfaraende direktheten som bör begrundas i enlighet med fenomenologin istället för att skugga detta med någon form av förmedveten förklaring eller något medlande objekt som en ”optisk bild, extra känsla eller teoribildning” - den ursprungliga empatiska upplevelsen är inte i behov av den här typen av förmedlande förståelse och Stein har därmed sin egen lösning på hur den andres upplevelser erfars av jaget.

### 2.3 Scheler

Innan jag gör en djupare inblick i Steins egen empati-teori vill jag nämna Max Schelers idé om en ”neutral ström” av upplevelser som förenar oss. Hans empati-begrepp skiljer sig också ifrån de tidigare teorierna i och med att det accepterar den direkta (originella) upplevelsen, och i enlighet med dåtidens fenomenologi också uteslöt ”medlande objekt” i processen. Dock hade han en annan uppfattning än Stein i hur den här upplevelsen är given - när det gäller den egna, den andres upplevelse eller endast upplevelsen i sig själv.

”Initialt är det ’en neutral ström av upplevelser’ där vår *egen* och den *andres* upplevelse gradvis kristalliseras ur den. För att illustrera detta, visar han på den situation där vi kan uppleva en tanke som vår egen, som främmande eller som varken eller. Initialt är vi inte isolerade, utan placerade i en värld av psykisk upplevelse.”<sup>29</sup>

Enligt Scheler kan det erfarna vara givet med ursprung ifrån jaget, ifrån den andre eller ifrån båda parter - och utesluter därmed inte att upplevelsen kan vara given för sig själv och röra sig (i grader av givenhet) mellan subjekten. Den gemensamma upplevelseströmmen kan enligt honom vara given hos flera samtidigt och detta kan bekräftas i de situationer när det är svårt att avgöra om känslan är ens egen eller den andres.<sup>30</sup> Precis som Scheler lyfte Stein också fram det direkt upplevda, men hon påpekade istället att vi nödvändigt vet vilka upplevelser som är våra egna och vilka som är den andres - med grund i att vi har våra egna givna på ett annat sätt, det vill säga vi uppfattar den andres upplevelser annorlunda än våra egna. Hans teorier handlade dessutom mer om det som liknar ”sympati” än empati, i ett *enkännande* framför ett *inkännande*.<sup>31</sup> Ett fenomen som är annorlunda på det sätt att två subjekt är riktade mot samma objekt med liknande känslor och Scheler skulle då förklara detta med att det är två eller flera subjekt som delar en gemensam känsla i den samma erfarenhet. I empati - i *inkännandet* är det alltid *den andre och dennes upplevelser* som är objektet, därför behöver jag inte nödvändigtvis ha de samma känslor som den andre för att nå en empatisk förståelse, och även om mina egna känslor är inblandade i själva akten så är det inte de som är i fokus när jag känner empati med någon. De egna känslorna som uppstår i samband med att jag hyser empati för någon är närvarande i form av *en inkännande förståelse av den andre* - att med tankar och känslor dras med in i den andres upplevelser. Känslor som kan uppstå tillsammans med empati kan då ses som en ”vid-sidan-av-följande reaktion på” den andres upplevelse, vilket syns i till exempel *medkänsla* där jag kan uppleva den egna glädjen över den andres glädje. Det finns flera olika känslor som kan förväxlas med den empatiska akten, men som ändå kan upplevas tillsammans med den. Ett ytterligare exempel på en sådan känslorakt är att bringa upp ett antagande om den andres känsla inom mig genom att fantisera ihop en upplevelse om ett annat subjekt - där jag till exempel föreställer mig att mitt barn lyckats med en svår skoluppgift och känner glädje

---

<sup>29</sup> Stein, *PE*, sid. 27

<sup>30</sup> Bornemark, Jonna. *Inkännande och enkännande i fenomenologin*. Bohlin, Henrik. Eklund, Jakob. (redaktörer) *Empati. Teoretiska och praktiska perspektiv*. Studentlitteratur, 2014. sid. 118

<sup>31</sup> *ibid.*

över detta - eller att en sjuk närstående tar sig igenom en komplicerad operation med lyckad utgång. På samma vis kan jag föreställa mig negativa utgångar i händelser och därmed antaga ledsna och oroliga känslor hos den andre. Här bringar jag fram en känsla som handlar om den andre, men som då enligt Stein är en känsla i form av ett antagande, hon skiljer därmed empati som en *inkännande* akt ifrån *enkännande*, *medkänsla* och *känslomässiga antaganden*.<sup>32</sup> Vilka alla naturligtvis kan ackompanjera den empatiska akten på olika vis och som jag här ska försöka illustrera i en vidareutveckling av det första exemplet med det känslomässiga antagandet om barnet och den svåra skoluppgiften: Då istället för att stanna vid enbart ett antagande går jag nu in och hjälper mitt barn med den svåra uppgiften, och efter det gläds vi båda två åt att barnet klarat uppgiften, men då i en form av *tillsammanskännande*<sup>33</sup>, som är Steins version av ett vi-subjekt, där båda behåller sin individualitet, men tillsammans skapar en känsla av ett "vi". För att återgå till de ovan nämnda känslouttrycken kan jag då också bli glad över att mitt barn gläder sig i *medkänsla*. Dessutom kan handlingen - att gå in och hjälpa till med skoluppgiften ha sitt ursprung i (eller motiverats av) en *inkännande* akt med barnet och dess frustrerade känslor över att skoluppgiften var svår. Mitt agerande behöver dock inte vara grundat i vare sig *inkännande*, *enkännande* eller *medkänsla*, utan kan också ha varit motiverat av det egna *känslomässiga antagandet* - om glädjen när barnet klarat av den svåra uppgiften. Detta visar på en komplex situation som i enlighet med hur verkligheten ofta ser ut visar en inblandning av alla känslouttryck i vår upplevelse av den andre. Här kan vi också se hur de kan vara verksamma parallellt eller i direkt motiverande följd på varandra. Till sist är det viktigt att förstå hur Stein anser att vi faktiskt uppfattar den andres känslor direkt i den empatiska perceptionen - i *inkännandet* och att det då inte är på tal om känslor med ursprung i oss själva, vilket skiljer sig ifrån ett *enkännande*, *känslomässigt antagande*, *tillsammanskännande* eller någon form av *medkänsla* - där känslorna som är inblandade också har sitt ursprung i oss själva. Distinktionen skapar en tydligare förståelse för upplevelsens ursprung i den här typen av akter och hur den empatiska akten då särskiljer sig ifrån de andra akterna. Jag kommer att gå djupare in på känslornas ursprunglighet längre fram.

### **3. Vad är en empatisk akt?**

#### **3.1 Det rena medvetandet och den fenomenologiska metoden**

Med grund i att empati är upplevelse<sup>34</sup> kan då den fenomenologiska metoden anses vara mer förnuftig att använda för att få en så realistisk bild av fenomenet som möjligt? Svagheterna vad det gäller andra empati-teorier är kort sammanfattat i att de inte lyckas täcka hela fenomenet - teorierna lyckas inte täcka alla aspekter i den empatiska upplevelsen, specifikt den känslomässiga. När vi undersöker de erfarenheter vi får ut ur upplevelsen av den främmande undersöker vi också hur vårt erförande av den främmande är, då empati är den erförandeakt inom vilken den främmandes upplevelser är givna. Stein sluter sig till denna tolkning oavsett tidigare uppfattningar inom filosofin och vetenskapen.<sup>35</sup> Det fenomenologiska konceptet var något nytt för sin tid och grundade sig i bland annat Husserls lärare Brentanos idéer om intentionalitet. Det kan

---

<sup>32</sup> Bornemark, sid. 114

<sup>33</sup> *Zusammenfühlen*

<sup>34</sup> *Erlebniss*

<sup>35</sup> Stein, *PE*, sid. 40

därför i en grundläggande förståelse av den empatiska akten vara givande att först undersöka den som en intentional akt där *den andre och dennes upplevelser* utgör det intentionala objektet. Här analyseras akten och objektets relation i det rena medvetandet och i det direkt givna. I den empatiska akten finns också intentionen eller den riktadhet vilken gör den andre till objekt för denna upplevelse. Vad är det då som uppenbarar sig i denna akt? Hur är objektet givet?

Iakttaget ur Husserls idéer om intentionalitet och dess noema, så vill vi veta den intentionala (empatiska) aktens fullständiga noema<sup>36</sup> - det vill säga det intentionala objektet så som det är menat i den intentionala akten. Meningen i det här innehållet (noema) är beroende av hur det är menat i akten, och på så vis är den empatiska akten tillsammans med den andre som objekt också det som konstituerar hela den intentionala aktens mening (*sinn*). Det som vårt medvetande är riktat mot i empati är uteslutande den andre, den främmande. För Husserl är det här i första hand en eidetisk väsensskådande process relaterad till i vilken mening ”den andre” är given inför vårt medvetande.

”Kunskapen om att det överallt handlar om de eidetiska, som obetingade, nödvändiga meningssammanhang vilka öppnar upp ett stort forskningsfält in i de eidetiska relationerna mellan det *noetiska* och *noematiska*, mellan den mentala processen i medvetandet och dess korrelat.”<sup>37</sup>

Här syftar han på sekvenser av meningssammanhang som utgör medvetandeströmmen och beskriver strukturen bakom det eidetiska i strömmen av sinnesintryck, upplevelser och tankar. Hur är det då med vår kunskap om den andres medvetandeström? I vilken mening uppenbarar sig denna? Stein utvecklar detta vidare vad det gäller den empatiska akten och jämför fenomenet med andra fenomen i en *eidetisk variation*, samt lyfter ut de nödvändiga delarna i den *essentiella intuitionen*. Till skillnad ifrån Husserls mer ingående analys av egot ägnar hon sig istället åt en ”fenomenologisk realism” i likhet med Reinach och Scheler. Där en deskriptiv metod används för att skapa en förståelse för hur fenomenen är givna. Stein studerade dessutom empati i specifik relation till de andra fenomenen som perception, minne och kunskap.<sup>38</sup>

### **3.2 Det direkt och indirekt givna**

Den empatiska akten har samma karaktär som minnen, fantasier och förväntningar då de gemensamt har sitt innehåll (eller objekt) indirekt givet på olika sätt. Vad det gäller minnet är objektet inte direkt givet tidsmässigt utan med en förskjutning, där minnet bringar fram det som en gång varit direkt givet inom jaget igen i form av det reproducerade minnet. Fantasin har på samma sätt den inre mentala fantasibilden som sitt objekt, precis som förväntningen är den också indirekt given inom jaget i kraft av det föreställande förmågorna. Den empatiska akten har precis som de nämnda fenomenen sitt innehåll indirekt givet (*nicht originär*<sup>39</sup>) men särskiljer sig ifrån det på en viktig punkt. Till skillnaden ifrån det reproducerade minnet inom ramen för det upplevande jaget har den empatiska akten sitt innehåll indirekt givet *hos den andre* - då det indirekt givna innehållet (eller objektet) i den empatiska akten är *den andres upplevelse*.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> *Gegebenheitsweise*

<sup>37</sup> Husserl, *Ideen I* §97 sid. 239

<sup>38</sup> Vendrell Ferran, Ingrid. *Empathy, Emotional Sharing and Feelings in Stein's Early Work*, Hum Stud. Theoretical / Philosophical Paper, Springer Science +Business Media, Dordrecht 2015. sid. 488

<sup>39</sup> Översatt till engelska, *non-primordial*.

<sup>40</sup> Stein, *PE*, sid. 3 (På tyska är det ”direkt och in-direkt” -givna uttryckt: *originär und nonoriginär*.)

Den intentionala akten har här sitt objekt, sitt noema, indirekt givet varav meningen i hela akten (*sinn*) också framgår ur detta. Det som då särskiljer empati ifrån andra akter är en specifik kombination av den *direkt* givna akten inom jaget och det *indirekt* givna innehållet hos den andre. Den fysiska kroppen hos den andre är till en början given som objekt i den yttre perceptionen, som sen genom den empatiska akten leder till den psykiska indirekt givna upplevelsen (hos den andre) - till exempel när den andre upplever smärta är denna indirekt given tillsammans med det synliga fysiska uttrycket hos den andre. Smärta kan till exempel vara given med ett förvridet ansiktsuttryck, i krampaktiga kroppsliga rörelser eller i att händer hålls över den plats på kroppen där smärtan är lokaliserad. Denna sistnämnda rörelse är i sig också ett bevis på att den smärtsamma upplevelsen innehar en sorts riktadhet i likhet med den intentionala akten. Perspektivet på våra kroppars fysiska uttryck sluter sig till en fenomenologisk grundtanke, som utvecklats av bland annat Maurice Merleau-Ponty i *kroppens fenomenologi*. Här anses våra kroppar vara en förlängning av medvetandet, där Stein då också tillägger att kroppen är en förlängning av psyket genom känslorna. Jag kommer att gå in mer på ämnet i detalj längre fram.

”Vi kan redan nu se relationen mellan den inre perceptionen och empati. Precis som vår egen individ är tillkännagiven i vår egen erfarna upplevelse, så är även den främmande tillkännagiven i empatiska upplevelser. Men vi ser också att i ett fall är det en direkt, medan i det andra fallet en indirekt givenhet i den konstituerade upplevelsen.”<sup>41</sup>

Akten är given så att den är riktad emot den främmande, och det är just denna *upplevelse av det främmande* som gör mig medveten om att det är empati jag upplever. Känslan är där men jag upplever den med ursprung i den andre och det vet jag ytterligare genom att en del av upplevelsen då är indirekt given.

### **3.3 Den empatiska aktens konstitution - en modell i tre steg**

Här följer en kartläggning över hur den empatiska akten kan beskrivas i sin konstitution och hur processen kan förklaras genom att rekonstrueras i en trestegs-modell. Jag har dessutom låtit mig inspireras av en aktuell artikel<sup>42</sup> som tolkat Steins modell och som innehåller förslag på hur *känslor* kan vara involverade i de olika stegen. Längre fram kommer jag att gå in ännu djupare i de olika känslorna genom att redogöra för de olika skikten i personligheten under avsnittet *känslolivet*. Det empatiska förfarandet delas till att börja med in i tre steg vilka kan beskrivas som händelseförlopp i jaget som utför akten.

1. Den andres upplevelse som framträdande för jaget i perceptionen.
2. Den fördjupande *inkännande* delen av akten, där jaget följer med in i den andres upplevelse.
3. Den omfattande objektifieringen av upplevelsen i skapandet av en meningsfull förklaring.

Här närmar sig jaget den andres upplevelse där den i första och tredje steget utgör en indirekt parallell till jagets perception (som objekt). Däremot är det andra steget mer komplicerat då den andres upplevelse utgör

---

<sup>41</sup> Stein, *PE*, sid. 34

<sup>42</sup> Svenaeus, Fredrik. The phenomenology of empathy: a Steinian emotional account, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2015.



en indirekt parallell till den erfarande (*inkännande*) akten.<sup>43</sup> I (1.) dyker den andres upplevelse upp som ett objekt, till exempel i form av ett ledsamt ansiktsuttryck. När sen jaget försöker förstå denna upplevelse (2.) är det precis som om den andres upplevelse upphör att vara det indirekt givna objektet och istället är det nu som om jaget riktar sig åt samma håll i sitt erfarande som den andre gör, där jaget följer med den andre in i upplevelsen. Samtidigt som jaget närmar sig den andres känslor skapas också en förståelse av den andres situation genom de uttryckta känslorna - i till exempel ansikte och kroppshållning som läses av direkt och blir ledtrådar in till det indirekt givna hos den andre. Häri uppfattas meningssammanhangen där den andres erfarande kopplas ihop med de motsvarande motiven där nu ett helhetsintryck kan uppstå, och vilka känslor det handlar om blir på detta sätt definitivt. I och med detta skulle den konstitution jag har i mig själv som subjekt (min erfarenhet som psykofysisk individ) utgöra ett fundament för att jag ska kunna förstå den andres erfarenhet. Jag tolkar in situationen som uppstår när vi har den andres upplevelser som objekt inför oss, i att vi med det aktivt erfarande jaget följer med in i den andres känslor, tankar och förväntningar med psyket. I kraft av att jag nu riktar mig mot den andre i en empatisk akt (och med kroppen inkluderad i denna riktadhet) fyller nu den andres upplevelse upp fokus i min empatiska perception.

Jag tittar på min sjuåriga son och ser att han ser trött ut, hans hängiga kroppshållning, det lite vimsiga beteendet och de något mörka ringarna under ögonen (1.) Varpå dessa fysiska tecken drar mig vidare in i ett steg där jag *känner in* hans trötthet (2.) och kanske också föreställer mig (eidetiskt) en minst sagt händelserik miljö med intensiv övning i både sociala och teoretiska färdigheter, där hans trötthet då erfars parallellt med insikten i att han haft en lång uttömmande dag i skolan och på fritids. Varje sån här orsak är då också förklarande (3.): den intensiva miljön i skolan, att behöva gå upp så tidigt varje morgon och de långa dagarna - som direkt bidragande till den generella känslan hos min son. Hans inre upplevda trötthet är dock indirekt given för mig, men jag kan ändå med *inkännandet* erfara hans trötthet för att den finns given tillsammans med de fysiska uttrycken. Utöver att *känna in* den generella känslan kan jag även använda fantasi i kombination med minnet för att i mitt inre bringa fram de situationer som kan ha varit bidragande till hans trötthet. Till sist sluter jag mig till att pojken är utsliten och behöver vila upp sig till morgondagen, samt bekräftar även detta med en uppmaning till honom om att vila och ta det lugnt.

I det sista steget av den empatiska akten är det precis som om jag ställer mig iakttagandes av den andre som objekt igen, och nu skapar en känslomässig förståelse för eller förklaring av den andres upplevelse. Eftersom akten i första hand är en upplevelse är det inte ett nödvändigt villkor för att empati ska uppstå att jag går igenom det tredje och sista steget (i den förklarande omfattande objektifieringen). De första två stegen är tillräckliga villkor för att subjektet ska uppleva empati och det väsentliga *inkännandet* kan ske redan i det första stadiet då den andres känsla finns indirekt given i de fysiska uttrycken. I första stadiet så svarar kroppen till den andres kropp i något som liknar de sensationer som uppstår i den egna kroppen - i en impulsliknande sensationslik upplevelse, som kan beskrivas av ett exempel där jag ser någon slå sig hårt i sitt knä och denne jämrar sig samt håller för det med sina händer, där nu min kropp reagerar på detta och jag kan erfara en ilande känsla i mitt eget knä. Min kropp (som en förlängning av mitt psyke) följer med i den samma riktning som den andres smärta. Detta sker blixtnabbt i ett psykofysiskt erfarande av upplevelsens mening

---

<sup>43</sup> Stein, *PE*, sid. 10

som en del i reaktionen på omgivningen. Många av de här affektiva känslorna är så självklara för oss att de uppfattas i sin mening redan i perceptionen av ett kroppsligt ansiktsuttryck eller en gest.

## **4. Det ”rena jaget” och det empiriska jaget**

### **4.1 ”Jaget” och den andre**

I följande stycke kommer jag att diskutera betydelsen av det ”rena jaget”, som här tillskrivs transcendentala drag, ställt mot betydelsen hos det *empiriska jaget* - och samtidigt ställa frågan huruvida de har nödvändig betydelse för den empatiska kontakten med *den andre*? Stein pendlade mellan att framhäva de transcendentala och de empiriska dragen i sin analys, specifikt i betraktande av jaget i sin form och då också i ett initialt konstituerande av den andre. Undersökningen av de olika skikten i personen startar hos Stein i det ”rena jaget” och där betraktandet av det transcendentala dragen då också utgör ett initialt metodgrepp genom den *essentiella intuitionen*.<sup>44</sup> Här tas jaget i beaktande utan innehållet i den erfarenhetsström som också utgör personligheten och lyfts fram i sin kvalitetslösa form - där det då får sin rena form. Som sen enligt Stein framträder i relief med (i kontrast till) vad som är *den andre* - i både mening och form, d.v.s. i eidetisk variation till vad som är givet som den andre och då som i detta stadium blir uppenbart för att det i sin mening är givet annorlunda än självet.<sup>45</sup> Men när vi ska undersöka det som *upplevs* som självet, ställt mot vad som *upplevs* som den andre (som *främmande*), kan vi då fortfarande göra det enbart med den här typen av mening-givande transcendentala drag hos jaget? Beaktandet av det ”rena jaget” har sin behållning i att det med nödvändighet bekräftar sig självt och dess *cogito* som en sann utgångspunkt, men kan också leda till en form av *transcendental idealism* då vi ska beskriva hur vi når den andre härigenom.<sup>46</sup>

”Med Kants formulering: *Alla mina föreställningar måste kunna åtföljas av ett ’jag tänker’*. Om ett rent jag förblir som återstod efter det fenomenologiska bortkopplandet av världen och den därtill hörande empiriska subjektiviteten (ett rent jag som principiellt är ett annat för varje upplevelseström), då finner vi här en *särpräglad* - icke konstituerad - transcendens, en *transcendens i immanensen*.”<sup>47</sup>

Stein beskriver *jaget* ytterligare som definierat via sin specifika erfarenhetsström, där hon först betraktar hur denna ström är given i det rena medvetandet - ur denna erfarenhetsström kan då en upplevelse lyftas fram och reflekteras över, där den kan iakttas i sin singulära form i takt med att den uppenbarar sig i medvetandet. Erfarenhetsströmmen har också en enhetlighet, i sin riktadhet, vilken är upplevd ifrån en specifik ursprungspunkt som benämns som *en nollpunkt för orientering* - ifrån vilken jaget då erfar världen intentionalt. Det är dock inte innehållet i erfarenhetsströmmen som syftas till i det ”rena jaget” - som då istället utgör dess kvalitetslösa form och som här tolkas som en utgångspunkt vilken konstituerar

<sup>44</sup> (*Wesensschau*) *The Husserl Dictionary*, sid. 327

<sup>45</sup> Stein, *PE*, sid. 38

<sup>46</sup> I enlighet med Husserls *transcendentala idealism* är jaget (egot) transcendens i immanensen, varvid varje transcendens i sin form har immanent karaktäristik och är konstituerat inom egot. Varje tänkbar mening eller tänkbart vara (oavsett om det namnges som immanent eller transcendent) faller under Husserls ”transcendentala subjektivitet” - som den subjektivitet som konstituerar mening och vara. Detta kan sedan iakttas via (*Wesensschau*) den ”essentiella intuitionen” och den ”imaginativa variationen”. *The Husserl Dictionary*, sid. 327 (Jag sluter mig till att Stein enbart använder detta som ett initialt metodgrepp i sin analys för att sedan gå vidare till sin känsloteori och mer ingående studier i det ”empiriska jaget”.)

<sup>47</sup> Husserl, *Idéer I*, § 57, sid. 171-172

intentionalitet i denna ström. I Husserls *Idéer* beskrivs varje upplevelse i relation till det ”rena jaget” där varje *cogito* är härstammande härur, och som också finns närvarande i varje intentionalt riktad akt.<sup>48</sup>

”Jag iakttar och varseblir något, på samma sätt är *jag* ofta ”upptagen” med något som jag minns, i en fingerande fantasi tycks *jag* iaktta och följa med i vad som försiggår i fantasivärlden. Eller så tänker jag efter, jag drar slutsatser; jag tar tillbaka ett omdöme, kanske ”avhåller” jag mig överhuvudtaget från omdömen. Jag upplever ett gillande eller ogillande, jag glädjer mig eller är bedrövad, jag önskar eller jag vill och handlar; eller också ”avhåller” jag mig från glädjen, önskan, viljan och handlingen. Vid alla sådana akter är jag närvarande, *aktuellt* närvarande.”<sup>49</sup>

Efter *epochén* och beaktandet av det rena jaget i det initiala skeendet av den fenomenologiska reduktionen kvarstår då den rena akt-upplevelsen med dess väsen och åskådandet av fenomenen kan här ta vid. Dock uppstår problem när det gäller en vidare fenomenologisk analys av *hur jaget når den andre* via en empatisk akt. Det rena jaget i sin kvalitetslösa (eller transcendentala) form, har då (utan det empiriska jagets erfarenhetsström) inte mer att undersöka än dess riktadhet, dess relationsätt eller förhållningssätt. Helt tomt på väsenkomponenter finns där inget innehåll och förblir inget mer än endast ett ”rent jag”.

”Därvid finns det hela tiden en skillnad mellan upplevandet *rena jag* och *upplevelsen självt* - trots deras nödvändiga inbördes relation -, liksom mellan det *rent subjektiva i upplevelsesättet* och det övriga, så att säga *jag-från-vända innehållet i upplevelsen*. Upplevelsesfärens väsen präglas alltså av en viss dubbelsidighet, som är av utomordentlig betydelse ... Av och till måste man likväl beröra det, såtillvida som det är just ett nödvändigt inslag i upplevelserna.”<sup>50</sup>

Målet i den här sfären av fenomenologin är då att fortsätta tydliggöra konstitutionen av de transcendentala objekten i det immanent givna medvetandet, ur vilket då frågan om den transcendentala andre och dess givenhet nu också uppstår? Den här typen av betraktelser av den andre (i sin form) genom det rena jaget kan illustreras i följande citat.

”Till en början separeras den andre inte kvalitativt ifrån jaget, eftersom båda är kvalitetslösa, han är enbart separerad som en ”annan.” Det som är det andra (det främmande) är uppenbart i sin typ av givenhet; det är annorlunda än ”jag” för att det är givet på ett annat sätt än ”jaget.” Därför är det ”du.” Men, eftersom den andra upplever sig själv som jag upplever mig själv, så är ”du” ett annat ”jag.”<sup>51</sup>

Stein utvecklade detta vidare med att *jaget* i det erfarande subjektet, jaget som bekräftar världen som fenomen är utan tvivel i sig självt fenomen och kan upplevas - kvaliteten i den specifika erfarenhetsström som är jagets konstitueras här av upplevelserna i det psykofysiska empiriska jaget, och det är detta vi ska undersöka för att kunna förstå hur vi når den andre genom empati. Varje unik personlighet har genom detta betraktande en upplevelsevärld eller livsvärld som då också bidrar till en känsla av avgränsad individualitet i sig själv.<sup>52</sup> Steins metod startar i det ”rena jaget” (med liknande transcendentala drag som hos Husserl) men

<sup>48</sup> Husserl, *Idéer I*, § 80, sid. 226

<sup>49</sup> Husserl, *Idéer I*, § 80, sid. 227

<sup>50</sup> Husserl, *Idéer I*, § 80, sid. 228

<sup>51</sup> Stein, *PE*, sid. 38

<sup>52</sup> Stein, *PE*, sid. 2

lyfter sen successivt fram de nödvändiga villkor som behövs för att vi ska kunna konstituera *den andre*. Genom att utförligt beskriva hur det empiriska jaget ingår i den empatiska akten (genom Steins analys av fenomenet) kan vi nu uppnå en förståelse av hur vi når den andre.

Beaktandet av det ”rena jagets form” är ändå med i analysen, och möjligen vill hon här visa på hur det kan komplettera i en för-medveten grund för den psykofysiska individens mening-givande riktadhet ut i världen. Den andre är inte bara given som kropp utan också som ett annat ”jag” - ett ”jag” med en erfarenhetsström av tankar, känslor, drömmar och förväntningar. Vi kan till en början, i den fenomenologiska metoden, konstituera den psykofysiska individen med start i det ”rena jagets” konstituerande av den här typen av intentionalitet. Samtidigt som det dessutom bidrar till insikten i att *självet hos den andre* också befinner sig i sin egen *nollpunkt för orientering* varvid det riktar sig ut i världen mot de andra subjekten, och att det kan vara denna nollpunkt för orientering i erfarenhetsströmmen som också inger den specifika känslan av ett eget själv hos alla individer.<sup>53</sup> Fundamentet i upplevelsen av den andre beskrivs som detta kontrasterande mellan vad som är givet, där den andre är given på detta specifika vis (för jaget) - med sin *nollpunkt för orientering och sin erfarenhetsström* indirekt given. En (indirekt) givenhet som sen alltid utgör essensen i hur den andre är erfaren och som gör sig påmind i alla upplevelser vi har av andra individer, då de alla har detta gemensamt att de pekar tillbaka på den här indirekt givna nollpunkten, som då kan sägas motsvara den riktadhet som blivit tydlig genom det ”rena jaget”, där den andre uppenbarar sig i relief till betraktande av jagets form.<sup>54</sup>

I reflektion omkring det här stycket går det att sluta sig till att den fenomenologiska undersökningen av empati-begreppet initialt kan ta ett grepp om jagets intentionalitet via det (transcendentala) ”rena jagets” form, men för att vi ska kunna säga något mer om hur vi erfar den andre är det först och främst det upplevande jaget, det *empiriska jaget*, som ska analyseras - och där också *hela* den psykofysiska individen med kroppen och känslolivet inkluderat. Steins transcendentala betoning angående detta skulle kunna förklaras med att vi initialt i upplevelsen av den andre ”skapar vårt jag i relief till vad som är (menat) som den andre” när vi då till en början ser det ”rena jaget” i den här kvalitetslösa formen, utan det specifika innehållet i erfarenhetsströmmen - där det transcendentala jaget då också skulle kunna inge ett för-medvetet erfarande av ”självet” i sin mening och form, som sen *kontrasterar* fram konturerna av vad som är den andre. För en vidare insikt i hur den andre är given och i fenomenet empati som sådant krävs dock en djupare analys med utgångspunkt i det upplevda - det empiriska, och jag ser enbart på de transcendentala dragen hos Stein (gällande jaget) som ett initialt metodgrepp, innan hon sen går vidare för att studera *den andre* mer ingående.

## **4.2 Intersubjektivitet på en grundläggande nivå**

Empati utgör en förutsättning för att kommunikation ska vara möjlig mellan psykofysiska individer. I grunden handlar det om att kunna ta del av den andres upplevelser och dessa psykiska tillstånd återfinns sen via det kommunikativa, på en intersubjektiv nivå. Det som är det komplicerade i en förståelse av den empatiska akten är att den innehåller mycket av den svårförklarliga (subtila) och ”inkännande” kommunikationen mellan subjekten, men som Stein visar ligger det ”svårförklarliga” i det faktum att den

---

<sup>53</sup> Stein, *PE*, sid. 4

<sup>54</sup> Stein, *PE*, sid. 4

andres upplevelse är ”indirekt given” för jaget. En undersökning av empati vore omöjlig om vi inte accepterade fenomenet som grundläggande intersubjektivitet. Det fenomenologiska perspektivet som Stein tar, kräver i sig denna förutsättning.

Det finns oändligt mycket att skriva om när det gäller ”intersubjektivitet” därför ska jag här begränsa mig oerhört och bara ta upp hur Steins koncept skiljer sig ifrån dels Husserls men också ifrån en samtida Husserl forskare. Det är ett spretigt arv av olika empati-uppfattningar som Husserl lämnat efter sig, då han skiftade riktning i sin filosofi under tidens gång. Det är ändå fullt möjligt att göra tillfredsställande ”nedslag” på vissa teman och idéer som är mer fruktsamma angående fenomenet. Husserls arbete när det gäller ”intersubjektivitet” inriktade sig i huvudsak på den transcendentala filosofin, och de med tiden allt mer intågande idealistiska dragen. Varvid han påstår att det endast är genom ”konstituerande fenomenologi” som vi kommer att kunna definiera och lösa problemet med empati och i hans uppfattning av empati och intersubjektivitet finns då ändå en strävan mot (om än i form av en transcendental idealism) ontologisk redogörelse för verkligheten.<sup>55</sup> Dan Zahavi sluter sig till de transcendentala inslagen i Husserls idéer om intersubjektivitet, vilka återfinns i bland annat *Cartesianska meditationer, meditation V*. Enligt honom kan vi inte få fram ”intersubjektivitet” enbart via en analys av empati, men i kontrast mot detta går det ändå att påstå att Steins fenomenologiska realism innefattar en sorts kartläggning över hur en grundläggande intersubjektivitet kan se ut, där hon också ser samband mellan våra psykiska stadier och våra socialt konstruerade objektiva begrepp.<sup>56</sup>

Jag kommer här mycket kort presentera inslag ifrån Steins teori om känslor, vilken hon också anser innehåller beskrivningar av en grundläggande intersubjektivitet. En närmare inblick i de olika känsloriketen i personligheten kommer dock att göras längre fram i uppsatsen. Det är i hur vi uppfattar världen och i hur vi uppfattar andra genom empati som vi också kan konstituera objektivitet. I hur vi pendlar mellan de olika perspektiven på den samma objekt. Genom att kunna känna empati med den andres *kroppsliga sensationer* kommer jag i kontakt med den andres perspektiv. Det är en grundläggande intersubjektiv källa till kunskap om andra, om världen, men också om oss själva. I de att vi blir medvetna om hur andra ser oss kan vi också korrigera vår egen själv-perception. Att uppfatta den andres *generella känslor* är dessutom kunskap om ”dennes vara i världen”. Hur världen är given för en person färgas av dennes generella tillstånd, och så skiftar också ”dennes vara i värden” utefter om personen i fråga känner sig upplivad eller trött. Dock är det de *andliga känslorna*<sup>57</sup> som är viktigast här då de ger oss tillgång till en värld av värden. Att känna empati med någon som är glad eller ledsen, är då den samma sak som att få tillgång till den personens eget system av värden. Vilket i sig kan skilja sig ifrån vårt eget system av värden och därmed ge oss ett nytt perspektiv på tillvaron. Sammanfattar med att visa på hur insikten i de här olika känslorna, och att genom den empatiska akten få tillgång till de olika skikten i personen, är betydande för den ”yttre perceptionen” och vår tillgång till en ”värld av värden”.<sup>58</sup> Steins fenomenologiska betraktelser av det empiriska jaget och den grundläggande intersubjektiva upplevelsen bidrar därmed till en mer realistisk bild av hur vår grundläggande intersubjektivitet kan vara uppbyggd.

<sup>55</sup> Zahavi, *Self & Other*, sid.124

<sup>56</sup> Calcagno, sid. 50

<sup>57</sup> *Geist, geistig*.

<sup>58</sup> Vendrell Ferran, sid. 491

## 5. Själ och Psyke

Uppdelningen mellan ”kropp och själ” är här artificiell, ändå kan vi i enlighet med denna fenomenologiska metod iakttä ”själen och psyket därtill” i ett isolerande fokus - genom det rena medvetandet. Här handlar det om att finna de underliggande strukturerna och hur de är relaterade till varandra. Vi kan uppfatta själen genom en specifik upplevelse i vår inre perception, där denna kan erfaras som *bärare* av alla erfarenheter. I samband med individens erfarenhetsström avtecknar sig denna specifika upplevelse i en bärande all-omfattande erfarenhet, vilken också upplevs som grundläggande i personens liv och i sig själv skapar en parallell närvaro till alla av individens upplevelser. Den ”substantiella själen” är enligt Stein - en oförändrad personlighetskärna som utgör den individuella formen och strukturen i personen. Den ”specifika individ” vilken vi uppfattar som referenspunkt till ett namn behåller den samma betydelse i olika sammanhang, följt av en grundläggande erfarenhet som den erfarna *bäraren* av alla våra upplevelser.<sup>59</sup> Själens kvalitéer är konstituerade för jaget i den inre perceptionen och i empati när upplevelserna blir till objekt för psyket. Personliga attribut som till exempel godhet och altruism - men även den upplevda energin i våra aktiviteter blir då till ”psykiska attribut” när de uppmärksammas i den psykofysiska individen. Via psyket uppfattas de dessutom som attribut i det rent *andliga*<sup>60</sup> subjektet och vidhåller denna natur inom den psykofysiska ordningen. De psykiska attributen avslöjar sin position genom att särskilja sig ifrån den ”kausala ordningen” och återfinns istället i ett motiverande samband mellan till exempel ”känsla/värde - handling” eller ”känsla - uttryck”. Själen med all sin erfarenhet och sina karaktärsdrag ingår då i en ordning som ligger till grund för den fysiska och psykiska verkligheten, där varje enskild handling och kroppsligt uttryck hos den andre, så som en blick eller ett skratt kan ge mig en glimt in i den substantiella själen - i *personlighetskärnan* hos individen.<sup>61</sup>

Stein tecknar upp vårt inre liv genom att jämföra det psykologiska livet med hur de fysiska tingen har organiserats i olika kategorier inom naturvetenskapen. Här finns en strävan i att finna strukturer även i psyket, i likhet med dem man funnit i den fysiskt synliga världen, till exempel i *kausalitet*. I de psykiska upplevelserna hos individen är det dock *motivationen* som binder dem samman, vilket bland annat syns i våra handlingar och i vår vilja. Genom att visa hur vårt upplevelseliv kan delas upp och placeras ut i kategoriska element och sekvenser kan sen själen ställas som en parallell till dessa. Nedan följer exempel på våra ”psykiska attribut” vilka i sin tur också uttrycker vår personlighetsdisposition (här specifikt psykets disposition) och i vilka själen då ständigt är närvarande.<sup>62</sup>

1. Den direkta snabbheten i våra sinnen, i den intensitet och skarpa impuls som är uppenbar i vår yttre perception.
2. Energin i vårt beteende.

---

<sup>59</sup> Stein, *PE*, sid. 40

<sup>60</sup> Det andliga (*Geist*) genomsyrar här alla skikt i personen och kan då även bestå i mening-givande medvetandeakter (och värdeavslöjande psykiska känslor) som sträcker sig ut i världen och skapar den intersubjektiva kulturen, som sen återfinns i allt som kan kopplas till humanvetenskapen (*Geisteswissenschaften*). (Moran, Dermot. Conrad, Joseph. *The Husserl Dictionary* Bloomsbury, London 2013, sid. 304)

<sup>61</sup> Stein, *PE*, sid. 109-110

<sup>62</sup> *ibid.*

3. Spänningen eller (slappheten/passiviteten) i våra intentioner och val, vilket synliggörs genom energin/styrkan i vår vilja.
4. Intensiteten i våra känslor.
5. Med vilken lätthet våra känslor dyker upp.
6. Upphetsningen i vår känslighet.

De betraktas som olika exempel på attribut i den individuella enhet som är vårt psyke, som sekvenser av individuella upplevelser och beteenden - och genom dessa lever jaget sitt erfarande liv. Som exempel kan vi titta närmare på (3.) där energin inkluderad i våra intentioner också är ett uttryck för styrkan och svagheten i vår vilja. Om jag bryr mig väldigt mycket om resultatet av ett val jag gjort, har den intentionen en högre spänning eller intensitet. Eller om jag är mer ”slapp” eller ”passiv” i mina val, kommer viljan att uttryckas som mer svag än stark. Vilket eventuellt skulle kunna ställas upp i en vilje-skala: ”spänning - slapphet” eller ”styrka - svaghet” som mätbar i sin intensitet. Där det mätbara är det som ger sig till uttryck i vår karaktär, i intensiteten bakom vår avsikter och handlingar - om motivationen i sig är stark har den med sig en hög energinivå som manifesteras genom en stegrande viljestyrka, och kan synas i ett stegrande agerande med samma motiv som viljan. Om vår intention istället är mer passiv, d.v.s saknar den här spänningen, så manifesteras detta genom en minskad intensitet och energi som också syns i minskad viljestyrka. Strukturen i de olika psykiska attributen (1. - 6.) går att finna i upplevelsesekvenserna och i hur de rör sig på skalor av olika djup, extension, intensitet och varaktighet. Här skulle då själen även vara bäraren av dessa skalor eller dimensioner som har sitt ursprung i vår livskraft<sup>63</sup> och det är med ursprung i tillförsel av denna livskraft som våra psykiska attribut manifesteras på de olika skalorna.<sup>64</sup> Psyket är då den enhet som innehåller den här typen av upplevelser i individen, ett innehåll som i sin tur påverkas av psykets struktur - d.v.s. i hur livskraften visar sig genom de olika attributen som här exemplifierats i ovan nämnda punkter. Tillförseln av livskraften är dock begränsad utifrån en funktions specifika mönster - en funktion som Stein använde metaforen av en maskin för att förklara.

”I sin struktur, är psyket utrustat med en serie av olika funktioner. Men det har en begränsad kvantitet av arbetande kraft till sitt förfogande, och är den aktiv i en funktion så är resterande oaktiva i sig själv. Hela mekanismen beror på impuls kraft.”<sup>65</sup>

Jag summerar det här avsnittet i att de kännande ögonblicken är orsakade av livskraft-impulser och att det enligt Stein går att förklara psykets orsakssamband genom att se dem som tillhörande ”en värld i sig själv.” Här kan psykets specifika (kausalitet) iaktas som ett fenomen, dock inte som den fysiska (och för alla synliga) världens kausalitet utan som den inre världens *kännande orsakssamband*. I den kännande världen är det *motivationen* som binder upplevelserna samman - i känsla, uttryck, vilja och handlingar. Som via de psykiska attributen då kan manifesteras i form av impulser och som kan mätas i sin intensitet i nivån på tillförsel av livskraft till den emotionella upplevelsen, samt på det här viset också uttrycka ett *värde* hos individen.

<sup>63</sup> Översatt till svenska efter den engelska översättningen: *lifepower*.

<sup>64</sup> Motivationen är sen vad som binder upplevelserna samman. En starkare motivation skulle då kunna visa på en ökad tillförsel av livskraft och vidare uttrycka en kraftigare intensitet.

<sup>65</sup> Stein, Edith. *Philosophy of Psychology and the Humanities*, ICS Publications, Washington 2000, sid. 32 (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*)

”Jag betraktar varje subjekt som jag förstår empatiskt som erfارande av ett värde i en person vars upplevelser är sammankopplade till en begriplig, meningsfull helhet. Hur mycket av dennes personliga struktur som jag kan bringa fram i min fullbordande intuition beror på min egen struktur. I princip, all främmande upplevelse som tillåter sig härledas ifrån min egen personliga struktur kan fullbordas, även om den här strukturen ännu inte är utvecklad. Jag kan uppleva värden empatiskt och upptäcka korrelerande skikt i min person, även om min direkta upplevelse ännu inte har gett mig en möjlighet för dem att framträda. Den som aldrig har sett verklig fara, kan ändå uppleva sig själv som modig eller feg i den empatiska representationen av en annans situation.”<sup>66</sup>

## **6. Den levande kroppen**

Den levande kroppen som konstituerande av den främmande individen är ett villkor för vårt konstituerande av den egna individen, så som denna förutsättning också relaterats till ”jagets” psyke och dess attribut.<sup>67</sup> I undersökandet av den andre och det konkreta fenomenet framför oss, så har vi inte enbart en fysisk kropp utan hela den konstituerade psykofysiska individen. En kännande kropp som tillhör ett ”jag” - ett ”jag” som har individuella känslor, tankar och en vilja - en kropp och ett psyke tillsammans. Den fysiska kroppen tillhörande mig är en del av min erfarenhetsvärld och på samma gång i centrum för alla mina upplevelser.<sup>68</sup> Stein beskriver (det egna och) det andra upplevda ”kroppsliga jaget” som varande placerat i en fenomenvärld:

”Den levande kroppen hos det ”jaget” passar inte enbart in i min fenomenvärld utan är också i sig själv centrum för en sådan fenomenvärld. Det vänder sig mot den här världen och kommunicerar med mig.”<sup>69</sup>

Tillsammans med den konkreta upplevelsen av den levande kroppen tillkommer mer som givet och vi kan undersöka detta ifrån ett erfارande perspektiv, och ifrån första-person perspektivet. När vi undersöker vår egen kropp som objekt inser vi också perceptionens begränsningar i detta fall, och vi uppfattar den endast delvis i denna yttre blick. Det är först igenom upplevelsen av den andres kropp som vi ”helt” konstituerar vår egen kropp.<sup>70</sup> Den direkta upplevelsen av att ha en kropp är redan där initialt vid födseln, men det är inte förrän vi kan läsa andras kroppsspråk och uttryck som vi också lär känna vår egen kropp fullt ut. Vi kan inte se våra egna uttryck på samma sätt som vi erfar andras uttryck, men vi erfar dem som manifestationer av känslor och tillsammans med det vi observerar i andras kroppar kan vi då konstituera dess fulla mening och essens.

---

<sup>66</sup> Stein, *PE*, sid. 115

<sup>67</sup> Stein, *PE*, sid. 88

<sup>68</sup> Stein, *PE*, sid. 5

<sup>69</sup> Stein, *PE*, sid. 5

<sup>70</sup> Precis som jag konstituerar de delar på min egen kropp som jag inte ser, kan jag på med erfارandet följa med in i den indirekt givna upplevelsen hos den andre i den empatiska akten. Konstituerandet i sig eftersträvar alltid ett helt via apperceptionen, och så blir den psykofysiska individen given genom erfarenheten av både jaget och den andre.



Hur är min levande kropp<sup>71</sup> konstituerad i medvetandet? När jag ser på min egen kropp med enbart den yttre perceptionen, erfar jag den med en märklig ofullständighet i hur den är given inför mig. Stein skriver att den påminner henne om den envishet på vilken månen alltid har en sida dold för oss. Den yttre perceptionen av den egna kroppen bjuder in till att ständigt utforska nya sidor av den. Det delar av kroppen som jag inte ser med ögonen eller kan röra vid förblir i den yttre perceptionen dolda. Som objekt är min fysiska kropp given för mig i på varandra följande framträdanden och med ytterst begränsad variation. Till skillnad ifrån andra objekt vilka framträder inför mig i ett infinit mångfald och i en variation av positioner och perspektiv, där de ibland dessutom inte alls är givna inför mig.<sup>72</sup> I en parallell till Steins syn på skillnaden mellan andra objekt och den egna kroppen kan vi här titta närmare på ett citat ifrån Merleau-Ponty:

”Vår varseblivning leder fram till föremål, och så snart föremålet är konstituerat framstår det som grunden till alla de erfarenheter vi haft eller skulle kunna ha av det. Till exempel ser jag grannhuset ur en viss synvinkel, men skulle se det annorlunda från Seines högra strand, annorlunda inifrån och annorlunda igen från ett flygplan. Huset *självt* är ingen av dessa framträdelseformer, det är, som Leibniz sade, den geometriska projektionen (*géométral*) av dessa perspektiv och alla möjliga perspektiv, det vill säga det perspektivlösas led varifrån alla hus kan härledas, det är huset sett från ingenstans.”<sup>73</sup>

Jag kan inte uppleva min kropp som ett annat objekt i den här typen av variation som Merleau-Ponty beskriver, däremot kan min egen kropp vara närvarande på ett annat sätt, som levande eller upplevande. Skillnaden finns också i hur vi ser och känner den - då andra objekt bekräftar sin reella påtaglighet genom det taktila och visuella sinnena, där synen eller känseln inte tar över varandras ansvar, vilket då är annorlunda i upplevelsen av den egna kroppen. Den egna kroppen är alltid ”här” ständigt närvarande via mina sinnen, medan de andra objekten alltid är ”där” i perceptionen. Även om de andra objekten också bjuder in till att bekräftas i sin påtaglighet via känseln, så blir detta berörande alltid ett ytligt berörande då de endast bekräftar de yttre objekten som reella - när du sträcker fram handen och lägger den på boken, bekräftar du den som ”där” och högst verklig. Du känner att den är där, men när du blundar och tar bort handen igen, kopplas du bort ifrån objekt. Den egna kroppen erfars även inifrån och då även om jag sluter mina ögon eller sträcker ut mina armar och ben på ett sätt där jag varken kan se eller röra vid den, så är den ändå alltid närvarande. Jag kan inte undfly min levande kropp och befinner mig i ett förkroppsligande<sup>74</sup> till vilket jag är bunden med perceptionen, den inre och den yttre. Kroppen som *tillhörande mig* kan då inte enbart uppfattas via den yttre perceptionen utan blir till min *levande* kropp genom detta förkroppsligande.<sup>75</sup>

## **6.1 Sensationer, sinnliga känslor och sinnesstämningar**

I det fysiska kroppsliga skiktet tillkommer också en ny sorts givenhet, i en kategori som faller under huvudkategorin upplevelser; *sensationer*. Sensationer av smärta eller värme är precis lika absolut givna som andra upplevelser som till exempel bedömande, vilja eller varseblivning. Sensationer är i sig också (med-)konstituerande i den psykofysiska individen.

<sup>71</sup> Den fysiska kroppen: *Körper*. Min kropp, den levande kroppen: *Leib*

<sup>72</sup> Stein, *PE*, sid. 41

<sup>73</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Kroppens fenomenologi*, Daidalos, Göteborg, 1997, sid. 13

<sup>74</sup> *Verkörperung*.

<sup>75</sup> Stein, *PE*, sid. 41-42

”Ändå, i kontrast med dessa akter, har sensationer en egendomlighet i sin karaktär. De har inte sin härkomst i det rena ”jaget” som de andra har, och det tar aldrig den form av ”cogito” i vilket ”jaget” riktar sig mot ett objekt. Eftersom sensationer alltid är spatialt lokaliserade ”någonstans” med distans till ”jaget” (ibland väldigt nära men aldrig i det), kan ”jaget” aldrig nås i sensationen via reflektion. Och det här ”någonstans” är inte en tom punkt i rummet, utan något som fyller ut rymd. Alla dessa delar som sensationer har sitt ursprung i är förenade in i en enhet, min levande kropp, och de är i sig själva platsspecifika i den levande kroppen.”<sup>76</sup>

De *sinnliga känslorna*<sup>77</sup> går inte att separera ifrån dess grundläggande sensationer, då de finns med i till exempel njutningen av en måltid, i plågorna över smärtande sensationer eller i bekvämligheten över ett mjukt tyg i kläderna. De är platsspecifika där maten smakas, där smärtan genomtränger eller där det mjuka tyget berör huden - och samtidigt som de är ”där” finns de också inom mig med ursprung i jaget.<sup>78</sup> Därtill innehåller de ett värderande inslag som också kan uppfattas av andra subjekt genom den empatiska akten.<sup>79</sup>

Sinnesstämningar är *generella känslor* utan den somatiska anknytningen, och som en specifik art av känslor fyller de inte upp den levande kroppen - exempel på dessa är upprymdhet i glädje eller tungsinthet och kategoriseras som *psykiska*- generella känslor. Sinnesstämningar som dessa upplevs inte på samma sätt som de *kroppsliga*- generella känslorna, till exempel i det att vara upplivad eller slö. Denna åtskillnad implicerar dock inget oberoende mellan de båda, utan de olika känslökikten samverkar i en form av ömsesidigt inflytande på varandra. När jag till exempel känner mig upplivad eller slö, är det inte bara det ”rena jaget” som känner detta, utan det är också närvarande i mina kroppsdelar, i varje mental akt, i glädjen, i smärtan och i all tankeaktivitet. Slöheten eller livligheten kan uppmärksammas i de kroppsliga aktiviteterna och i varje rörelse finns då denna slöhet som färgar allt när jag känner mig slö eller upplivad. Det är då inte bara kroppen som påverkas av den här typen av generella känslor utan också alla skikten i personen tillsammans med jaget. Stein ger ett beskrivande exempel på detta - i det att ha rest till en vacker och solig plats men att vara alldeles för trött för att kunna njuta av att vara på platsen efter resan. Där vet jag ändå i enlighet med tidigare erfarenheter att när jag har vilat och återfått energin så kommer jag att kunna känna glädje och njuta mer av resan. På samma sätt vet jag också att viktiga beslut inte ska tas i ett tillstånd av utmattning, då detta tillstånd kan färga av sig negativt på beslutet. Här kan vi påminna oss om vad Stein tillskrev funktionen i det psykiska attributen och hur livskraften där tilldelas och minskar eftersom, varpå de generella känslorna också påverkas av detta. Den här typen av exempel har då sin grund i ömsesidiga interaktioner mellan *kroppsliga* och *psykiska* generella känslor, och beskriver hur de kan påverka varandra.<sup>80</sup>

## **6.2 Uttryck**

Hur uttrycker sig då känslorna så att de kan uppfattas i den empatiska akten? Stein startar med att förklara hur känslan i sin rena essens inte är något färdigt eller komplett i sig självt, utan alltid är laddad med en energi som måste ladda ur - känslorna urladdas när de frigör vår viljekraft eller motiverar till handling. På

---

<sup>76</sup> Stein, *PE*, sid. 42

<sup>77</sup> *Gefühlesempfindungen*

<sup>78</sup> Stein, *PE*, sid. 48-49

<sup>79</sup> *Empfindungseinfühlung*

<sup>80</sup> Stein, *PE*, sid. 49

samma vis är känslorna alltid relaterade till uttrycken av dem, då den samma känsla som motiverar vilja också motiverar hur dess uttryck uppenbarar sig. Vi kan i deras natur då föreskriva vilka uttryck och vilken viljekraft de motiverar, då känslorna i sin natur alltid måste motivera någonting - de måste alltid bli uttryckta och tar därav alltid en form till detta. Många av de kroppsliga uttrycken, precis som andra former av uttryck, har sitt ursprung i känslor och dess mening. Då uttrycket är givet i den kroppsliga perceptionen som upplevelse kan jaget samtidigt känna hur känslan strömmar in i uttrycket och laddas ur i det. Uttrycket som fenomen består i det här tillströmmandet av känslor och är också ett uttryck för den specifika psykiska karaktäristik det innehar - då varje specifik känsla karaktäriseras via ett fysiskt uttryck.<sup>81</sup> Till exempel när jag jublar av glädje, höjer min näve i ilska, rodnar av skam, argt drar ihop ögonbrynen eller höjer dem i förvåning - när jag drar ihop ansiktet i smärta eller sträcker ut det i glädje. Känslorna tillströmmar den psykofysiska individen och det upplevs då kvalitativt i den levande kroppen. Det fysiska uttrycket för en känsla ska inte ses som "något som är tecken för något annat" utan själva glädjen finns med i det givna ansiktsuttrycket, i leendet.<sup>82</sup>

"Leendet i vilket min upplevda glädje har externaliserats är samtidigt givet som en utsträckning av mina läppar"<sup>83</sup>

Ett argument för att glädjen finns med i det givna leendet skulle kunna vara den upplevelse jag har av leendet även när glädjen inte finns närvarande som ett aktualiserat sinnestillstånd inom mig. Låt säga att jag ler fast jag inte är uppfylld av glädje, här kan jag ändå erinra mig glädjen i ansiktsuttrycket och i leendet kan jag läsa in glädjens erfارande mening - där jag erinrar mig glädjen i en förkortad upplevelse av den, som då är begränsad till det fysiska uttrycket. Vad som fattas för att vi ska få den "fulla upplevelsen" av glädje är just denna tillströmning av känslan inifrån jaget. Häre finns då ett bevis på en samverkan, en ömsesidig påverkan mellan det psykiska och fysiska, som då i sin tur också visar på att känslorna ständigt är kopplade till specifika fysiska uttryck.

Vad är det då som påverkar tillströmningen av känslor? Här kommer vi till den komplexitet som utgör personligheten och hur *vilja* och värde spelar in i hur våra känslor kommer till uttryck. De kroppsliga uttrycken uppenbarar sig dock inte som direkta uttryck av vilja i sig, utan som känslomässiga komponenter i en komplex upplevelse av vilja. Vilja externaliserar sig själv i handlingar och att agera är alltid att producera något utöver nuet. Det progressiva inslaget i relationen *vilja - handling* påminner om samma mekanism som när känslor tillströmmar i ett uttryck. Vilja och strävan går ihop för att utöva kontroll över den psykofysiska kroppen, som sen manifesterar sig i form av progression. Detsamma gäller för viljan och det psykiska, då viljan är med och styr både kropp och själ men också finner sitt motstånd däri. Viljan är begränsad till världen av objekt som uppenbarar sig igenom erfارandet och dess förverkligande är länkat till kausala villkor, eftersom den bringar ut sin effekt genom ett kausalt reglerat instrument - den fysiska kroppen.<sup>84</sup> Känslorna är dynamiska källor till handlingar och inte enbart någon form av inre stadier, här utgör "motivationen" ett lagbundet samband mellan känslorna, handlingarna och uttrycken.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> Stein, *PE*, sid. 51-53

<sup>82</sup> Vendrell Ferran, sid. 499

<sup>83</sup> Stein, *PE*, sid. 53

<sup>84</sup> Stein, *PE*, sid. 54-56

<sup>85</sup> Vendrell Ferran, sid. 499

”Vi har åtminstone skisserat en redogörelse för betydelsen av det individuella ”jaget”... Som ett enhetligt objekt oskiljaktigt i föreningen mellan ett medvetet ”jag” och en fysisk kropp på det sätt att båda tar en ny karaktär. Den fysiska kroppen framstår som levande kropp; och medvetandet framstår som själen i den enade individen. Den här enheten är dokumenterad via det faktum att specifika skeenden är givna som varande tillhörande den levande kroppen och själen på samma gång: sensationer, generella känslor. Det kausala bandet mellan fysiska och psykiska skeenden och det resulterande medlande kausala förhållandet mellan själen och den verkliga yttre världen dokumenterar detta vidare. Den psykofysiska individen som en helhet tillhör naturens ordning. Den levande kroppen i kontrast med den fysiska kroppen är karaktäriserad genom att den har fält av sensationer, som lokaliserade vid nollpunkten för riktadheten mot den spatials världen, i frivillig rörelse och konstruerad av organ i rörelse, som varande ett fält för uttryck av sitt ”jag” och som instrument för ”jagets” vilja.”<sup>86</sup>

Perceptionen av den andre som en *levande kropp* är nödvändig för att vi ska kunna ha tillgång till och förstå den andres känslor. För Stein är detta förkroppsligande avgörande för att vi ska kunna nå den andres upplevelser. Här betonar Stein också det faktum att vi är en *kännande kropp* och att detta konstituerar vår upplevelse. En kännande kropp i ett förkroppsligat medvetande - i en förlängning av psyket, i ett empiriskt erfara jag som också utgör nollpunkten i sin riktadhet ut mot världen och andra.<sup>87</sup> Så endast när den andre är given som en ”levande kropp” kan jag ha tillgång till den andres känslor, då jag projicerar mig själv in i den främmande levande kroppen och dess indirekt givna upplevelse, samt att jag erfår hur känslan hos den andre har nått sin ändpunkt i sitt givna uttryckt. Vi förstår andra som levande kroppar och kan därmed projicera oss själva som levande kroppar in i den förståelsen - då vi också förstår impulsen, i tillströmningen av känslor ut i uttryck och handlingar.<sup>88</sup> De olika känslorna såsom glädje, ilska, ledsamhet o.s.v. har via sin mening och essens bestämda uttryck i den levande kroppen, och det är så känslorna fullföljs och manifesteras. I den empatiska akten följer jaget med den andres känsla på samma sätt, i riktningen som den tillströmmar uttrycket, fast då tillbaka in i den andres indirekt givna upplevelse.

## **7. Känslolivet**

I enlighet med Steins tidiga filosofi har jag hitintills gjort en inblick i de underliggande strukturerna i psyket, samt gått igenom hur kroppen och psyket i en sammanhängande enhet ger uttryck för våra upplevelser. I det här avsnittet kommer känslorna att få ytterligare fokus, där jag kommer att använda två aktuella artiklar skrivna om ämnet. Båda artiklarna argumenterar för att Steins teori innehåller redogörelser över de nödvändiga delar som konstituerar den empatiska akten och berör specifikt den del som behandlar hur känslorna är involverade, den del som är så värdefull för en enhetlig och realistisk diskussion gällande empati-begreppet. Båda artiklarna är skrivna med syftet att lyfta fram den ofullständighet som uppstår i samband med tolkningen av Steins filosofi om inte också den *inkännande* aspekten förklaras. Känslorna utgör en grundläggande del av den empatiska akten, vilket i sin tur reflekterar nödvändigheten i att undersöka alla de skikt som ger sig till uttryck genom *den andre* och dennes personlighet. Den empatiska

---

<sup>86</sup> Stein, *PE*, sid. 56-57

<sup>87</sup> Vendrell Ferran, sid. 498

<sup>88</sup> Vendrell Ferran, sid. 499

mekanismen finns inbäddad i erfarenheten av den andre så som denne är given (med alla sina skikt) i ett sammansatt psykofysiskt subjekt, i en enad person. Innan vi går vidare ska jag här citera Stein för att lyfta fram vad som händer när vi går förbi det ”rena jaget” och när subjektet utöver tänkandet (om ett specifikt objekt) också känner det.

”För när (subjektet) känner, upplever det inte enbart objektet, utan också sig självt. Det upplever känslorna som kommande ifrån ”djupet av sitt jag”. Vilket också betyder att det ”själv”-upplevande jaget inte är det ”rena jaget,” för det rena jaget har inget djup. Men ”jaget” upplevt i känslor har nivåer av olika djup. Dessa avslöjas när känslorna stiger upp ur dem. Människor vill gärna göra en distinktion mellan ”känna” (*Fühlen*) och ”känslan” (*Gefühl*). Jag tror inte att de här två benämningarna indikerar olika upplevelser, utan bara olika ”riktningar” av den samma upplevelse. Känna är en upplevelse som ger oss ett objekt eller något om ett objekt. Känslan är samma akt när den uppenbarar sig som härstammande ur ”jaget” eller när den avslöjar en nivå (ett skikt) av ”jaget.”<sup>89</sup>

Att beskåda känslan tillsammans med objektet för den, är inte en övergång ifrån ett objekts givenhet till ett annat objekts givenhet, utan ett objektifierande av något subjektivt. Denna perspektivvändning i beskådandet är nödvändig för att kunna identifiera korrelatet i själv känslaktens, exempel på en sådan vändning är när vi går ifrån det direkt upplevda värdet till ett värdeomdöme. Vändningen i åskådandet beskrivs metodiskt i följande citat:

”Det är uteslutande tal om den medvetandekomplex som hör till väsendet hos en varseblivning utförd i moduset ”vändning mot objektet”, och därutöver om det som ligger i väsendet hos denna komplex självt. I detta ligger emellertid att vissa modifikationer av den ursprungliga upplevelsen är möjliga, vilka vi betecknar som den fria vändningen av ”blicken” - inte nödvändigtvis eller endast den fysiska, utan den *andliga blicken* - (ifrån det objekt på var blicken först föll) till de redan dessförinnan framträdande föremålen, om vilka vi alltså var ”implicit” medvetna, och om vilka vi *efter* blickvändningen blir explicit medvetna, när vi ”uppmärksam” varseblir dem eller ”betraktar dem vid sidan av”.<sup>90</sup>

I den empatiska akten beskådas känslan med sitt objekt även igenom den *andliga blicken*, som då också (utöver den fysiska blicken) är nödvändig för att vi ska kunna beskåda den spirituella personligheten och dess olika djup. I enlighet med Steins trestegs-modell erfars den andres upplevelser igenom de här vändningarna i blickandet, och användandet av den fysiska och andliga blicken. Via den fysiska blicken uppenbarar sig först den andre psykofysiska individen förkroppsligad i sin uttryckta upplevelse, intrycken jag får här, via perceptionen, skulle då kunna leda mig vidare (med den *andliga blicken* nu) ifrån det uttryckta ”känna” om objektet, och till ”känslan” med ursprung i jaget, som nu också avslöjar ett skikt i dess personlighet. Här beskådar vi känslans härkomst som *ur ett jag*, ifrån ett av flera skikt i en sammansatt person och det är specifikt den känslan som då fyller ut en plats i det andra jaget, den känslan som också tillströmmar det fysiska uttrycket. Att på det här viset kunna pendla i blicken mellan känslan som härstammande ifrån ett specifikt jag, till det att känna för ett specifikt objekt, skulle då kunna vara det som

---

<sup>89</sup> Stein, *PE*, sid. 98

<sup>90</sup> Husserl, *Idéer*, § 35, sid. 122

till slut ger oss den andres upplevelse, direkt i den fysiska blicken och indirekt i den andliga blicken - genom ett erfalande som då är så utmärkande för den empatiska upplevelsen.

Förutom att känslorna också bidrar till en upplevd närvaro av jaget, så är de även konstituerade på olika vis, i hur de tillkännager olika personliga attribut, det är här på tal om samma attribut vilka har nämnts i avsnittet *själ och psyke*. Här tillkommer också de själsliga attributen med en mer konstant karaktär, såsom våra minnens tillkännagivande i hågkomsten eller i passionerna avslöjade genom våra känslor. Minnet i sig är en reproducerad ny känsla för den inre perceptionen med drag ifrån den tidigare upplevelsen, medan passionen på ett annat sätt avslöjar personen, i den överväldigande glädjen eller den upprörande smärtan blir jag då medveten om *min glädje* eller *mitt lidande* samt den plats de känslorna tar upp i mitt jag. En upplevelse som sker medan jag genomgår glädjen eller lidandet i sig självt, inte som givet för perceptionen utan då som upplevt, som tillströmmat ur jaget och känt.<sup>91</sup> Som exempel, att känna *ledsamhet* över något är också detsamma som att den känslan fyller upp det specifika skiktet i personen och därigenom också kan tillströmma det fysiska uttrycket i *det att vara ledsen*.

För ytterligare förståelse krävs en djupare distinktion mellan de olika känsluskikten i den psykofysiska kroppen, och huruvida de avslöjar sig själva och de olika attributen hos personen. Vi startar med *sensationer* som vi tidigare nämnt i avsnittet om *den levande kroppen*. Enbart de sinnliga sensoriska intrycken som värme, kyla, tryck eller dragingen mot ljuset som jag erfar är inte på något sätt inneboende av en upplevelse av mitt *jag*, och när de görs till objekt så avslöjar det *känslighet* som ett av de konstanta psykiska attributen. Däremot når de *sinnliga känslorna* in mot jaget i och med att de innehar ett värderande drag i upplevelsen, som till exempel i njutningen av ett glas svalkande isvatten en riktigt varm sommardag, eller i den bekvämlighet jag känner när ett mjukt tyg berör huden. Däri finns en upplevd känsla tillsammans med ett sinnligt intryck som i njutning eller i känslan av bekvämlighet - men också i eventuell smärta som uppstår sensoriskt. Enligt Stein upplever vi denna *sinnliga mottaglighet* som det yttersta skiktet av jaget, d.v.s. jag upplever njutning, bekvämlighet och smärta i ytan av mitt personlighet.

Utöver sensationer och sinnliga känslor finns en annan typ av själv-upplevande känslor, i *generella känslor* och *humör*.<sup>92</sup> Dessa utmärker sig genom att ta upp en viss plats i medvetandet där de inte är givande akter utan istället då ”färgar” de givna akterna, till exempel det går att erinra sig hur melankoli färgar allt mörkare, men också hur en stark upprymdhet kan blåsa bort en sådan negativ sinnesstämning och förtränga den ur den direkta upplevelsen. Häre kan man också referera till Steins metaforiska liknelse av känslotillförsel via en (maskinell) mekanism, där en känsla oftast avtar när en annan tar vid - i ett tillströmmande av de olika skikten i personen. Vilket dock inte utesluter att flera olika känslor kan fylla ut oss samtidigt, i parallella plan men då handlar det istället om dem som riktar sig mot något (de *andliga känslorna*), och inte den här typen av generella känslomässiga tillstånd. När det gäller den här typen av ”färgande” tillstånd så är de tydligt hur de påverkar hela personen d.v.s. i alla skikten med en intensiv påtaglighet. Ibland kan den *generella känslan* av trötthet kanske rentav förväxlas med en orolig *sinnesstämning* eller kanske bidra till ett riktigt dåligt

---

<sup>91</sup> Stein, *PE*, sid. 99

<sup>92</sup> Här gäller även den distinktionen att de *generella känslorna* är bundna till kroppen; så som slöhet eller energiskhet, ett upplivat tillstånd. Medan *humör* är mer utmärkande som allmän sinnesstämning i till exempel melankoli eller upprymdhet. De båda är dock inte oberoende av varandra, utan kan interagera och påverka varandra ömsesidigt.

*humör*. På samma vis kan en förälskelse under en tid färga allt i ett skimmer av den förälskade sinnesstämningen och höja ens generella känsla av upprymdhet till ett maximum. Stein beskriver till exempel denna passion eller upprymdhet av glädje som innehavande av en allestädesnärvaro i likhet med ljusets, den generella sinnesstämningen är då inte upplevd som ett attribut i jaget utan då mer som ett ljusskimmer vilket lägger sig över alla skikten. På så vis kan man då förklara de *generella känslornas* karaktär (specifik när det gäller den förälskade sinnesstämningen) med att jagets alla upplevelser får lite av det här ljusskimret över sig.<sup>93</sup>

I det följande ska vi gå in på de pregnanta känslorna, dem som alltid är *om något*, här ingår även teoretiska akter, kunskap och värde i konstituerandet av dem. Den här typen av känslor beskrivs under begreppet *affektiv intentionalitet* som då härstammar ifrån Brentanos tankar om intentionalitet. Stein redogjorde för våra *emotioner* som känslor bärande av kognitivt innehåll, och som intentionalt riktade mot världen där de också fångar upp information om denna. Emotioner visar på det här sättet vad som är viktigt för personen och avslöjar *värden* då de är grundade i kognitiva psykiska tillstånd, och de anses därmed vara en specifik typ av ”rationella fenomen” vilka spelar en stor roll både kunskapssteoretiskt och etiskt.<sup>94</sup> Varje gång jag *känner*, är jag också riktad mot ett objekt, där jag då har det givet i perceptionen som ett *cogito* - men känslor som kommer med objektet är inte bara rent kognitiva, utan de upplevs också på specifika sätt. Till exempel när jag glädjer mig över en god handling står jag också samtidigt inför godheten och det positiva värdet i handlingen, i min glädje avslöjas då värderandet av handlingen - men för att överhuvudtaget kunna känna glädje över den måste jag veta något om den. Objektet som jag då vet något om (*cogitot*) tillsammans med min känslomässiga anknytning till det, avslöjar då i sin intentionalitet, vilket skikt av min person som den värderande hållningen mot objektet har sitt ursprung i.<sup>95</sup>

### **7.1 Två aktuella tolkningar av Steins empati- och känsloteori**

Under det här avsnittet kommer jag att lyfta fram och tolka ny forskning relaterad till Steins teori om känslor, till att börja med gällande känslor med kognitivt innehåll och de mer generella sinnesstämningarna, även kallade *affektiva tillstånd*. Genom den empatiska akten kan jaget i den direkta perceptionen avgöra vilken känslomässig stämning den andre befinner sig i, är det känslor av glädje, lycka, ilska, nedstämdhet eller melankoli? Den här typen av stämningslägen hos personen relateras inom neurovetenskapen till *affektiva program*, vilka gör att vi kan reagera på den andres känslor per automatik, och de kan också beskrivas som auto-affektiva känslor.<sup>96</sup> Hur är det då med den empatiska akten i förhållande till känslorna? För en vidare förståelse av detta kommer jag att använda mig av Fredrik Svenaeus artikel *The phenomenology of empathy: a Steinian emotional account* (2015) som går in på att lyfta fram hur känslorna kan vara involverade i den empatiska akten (då också med fokus på Steins trestegs-modell). Vi startar med att titta på empati som en hos jaget *empatisk upplevelse* där den kroppsliga dimensionen också bidrar till känslornas intentionalitet, här i en idé om hur de kroppsliga elementen i känslorna riktar sig ut mot värden och i hur de då tillför inslaget av intentionalitet till känslorna.

---

<sup>93</sup> Stein, *EP*, sid. 100

<sup>94</sup> Vendrell Ferran, sid. 499

<sup>95</sup> Stein, *EP*, sid. 101

<sup>96</sup> Svenaeus, sid. 3

1. Genom att fokusera på vad som är värdefullt eller relevant för oss i omgivningen.
2. Svvara på kroppsliga mönster som vi uppfattar i andra personer (i andra varelser eller inslag i miljön som liknar människans kropp).
3. Reagera på inslag i vår omgivning, inkluderat andra personers uttryck, som kan få oss att agera.

Det här ingår sen i vad som fenomenologiskt kan kallas *affektiva scheman*, som tillsammans med känslornas riktadhet (ut mot världen) i en form av *tänkande med kroppsliga känslor* också bidrar till förståelse för hur detta kan gå till. De visar på den riktning som känslorna tar och den grundläggande driv som finns inneboende däri när de skapar meningssamband ut i värden, i det att känna mot den och om den.<sup>97</sup> När det här sedan läggs ihop med Steins empati-teori har vi då ett svar på hur känslorna följer med i den *empatiska akten*?

Empati kan förstås som en perceptionell-föreställande känsla mot och med den andre personens upplevelser, där det psykofysiska jaget är riktat mot den andre och känner bredvid den andres känsla, då för att kunna utveckla en förståelse för specifikt den personens upplevelse. Enligt denna idé möjliggörs då empati via *affektiva kroppsliga scheman*, vilka dessutom intensifieras av ett personligt intresse mot objektet i akten. Det emotionella kroppsschemat utgör ett ”för-medvetet” sätt att känna och döma i de mest betydelsefulla situationerna i livet, förutsatta ifrån födseln men som via uppväxten och erfarenheten formas till mer komplexa. De avgör, liksom känslorna, djupet i den kognitiva förståelsen under den empatiska aktens tre steg och grundkänslan hos den som känner empati avgör då också med vilket intresse denne går in för att förstå den andre. Den initiala känslan (den auto-affektiva känslan) som uppstår i och med dessa *affektiva scheman* kan sen utvecklas till en känsla innehållande en värdering över det som uppfattas, och det som föreställts i den *empatiska upplevelsen*. Den empatiska processen har alltid sitt utgångsläge i en ”situation” som sen påverkar den riktning som akten tar, och om den sen kommer att leda till en djupare förståelse av den andres upplevelse. Som exempel på detta kan en sympatisk känsla för den andre personen höja intresset för dennes upplevelse i enlighet med detta, och den värdering som också driver på den empatiska processen uttrycks då samtidigt i hur vi riktar oss mot vår omgivning.<sup>98</sup>

I det följande kommer jag att presentera ytterligare tolkningar av Steins empati och känsloteori ifrån en annan aktuell artikel av Ingrid Vendrell Ferran - *Empathy, Emotional Sharing and Feelings in Stein's Early Work* (2015), med specifikt fokus på uppdelningen av känslolivet i olika lager. Jag har redan tagit upp Steins kategorisering av de psykiska attributen, personlighetskärnan och själen. Fortsättningsvis kommer här en mer ingående förklaring över Steins redogörelse för hur känslor kan klassifieras i enlighet med fyra dimensioner; *djup, räckvidd, tidsrymd* och *intensitet*. I likhet med Scheler inspirerades även Stein av metaforen som beskriver känslolivets djup, och fenomenologiskt delade man här in känslolivet i fyra skikt.<sup>99</sup>

1. Sinnliga känslor, så som njutning och smärta.
2. Vitala känslor, så som vitalitet eller trötthet.

---

<sup>97</sup> Svenaeus, sid. 5

<sup>98</sup> Svenaeus, sid. 17

<sup>99</sup> Vendrell Ferran, sid. 489



3. Psykologiska känslor, så som skuld och avsky.
4. Andliga känslor, så som hopplöshet eller hoppfullhet.

De fyra olika typerna av känslor upplevs också i olika skikt av personligheten, där vissa av dem ligger närmare personlighetskärnan och är svårare att ändra på med viljan (till exempel de andliga känslorna) medan de andra som är mer lättmanipulerade återfinns i de ytligare skikten (som de sinneliga känslorna vilka bygger på fysiska sensationer). Det är då möjligt att via *hur de kan kontrolleras genom viljan* också kunna göra en distinktion mellan de olika skikten, och i syfte att tydliggöra detta ytterligare, kan vi återgå till Steins distinktion mellan olika känslor (eller affektiva fenomen) och hur de motsvarar skikten i personligheten, i det empiriska kännande och upplevande jaget.<sup>100</sup>

1. Det ytligaste skiktet är konstituerat av *sensationer* eller *sinneliga känslor*, så som kroppslig njutning eller smärta och kan lokaliseras till en specifik plats i kroppen.
2. I det här skiktet finner vi de *generella känslorna*, i till exempel att känna sig trött eller upplivad, men som då inte kan lokaliseras till en specifik plats i kroppen, utan påverkar hela jaget generellt.
3. Detta skikt består av *humör* eller *sinnestämningar*, som när man känner sig glädjefull eller deprimerad och de saknar den somatiska naturen där de kan lokaliseras till kroppen, varken plats-specifikt eller generellt.
4. Här har vi då de *andliga känslorna* som alltid handlar om något, de innehåller ett värderande inslag och avslöjar i sin intentionalitet också värden, varvid de då inte nödvändigtvis är bundna till kroppen utan har en djupare plats i personen, närmare personlighetskärnan.
5. Ett skikt som utgörs av *känslotyper* mot någonting, så som tacksamhet, hat eller kärlek och ligger även det djupare i personen, det handlar då specifikt om de känslor (eller passioner) som är riktade mot andra personer och som då uppfattar *personliga* värden.

Enligt Stein utgörs endast de två sista skikten av (intentionalt kognitiva) känslor och i vilka vi då också finner värde-intentionalitet, detta står i kontrast till Scheler som anser att alla skikt (utom sensationer) är riktade mot något i värden. Stein betonar dock ett påverkande utbyte mellan de olika skikten och hur de tillsammans lägger en grund för vår intersubjektiva upplevelse.<sup>101</sup>

”... vi har förmågan att uppleva empati i alla de olika skikten som utgör personligheten, m.a.o., att förstå och dela känslorna hos andra individer med ursprung i de olika nivåerna. ... (Stein) är intresserad i att visa hur vi är kapabla till att förstå andra människor i alla de här skikten och att det i den intersubjektiva upplevelsen är möjligt att konstituera den yttre världen som ”objektiv” och att därmed få tillgång till en delad sfär av värden. Om vi behåller den här motivationen i det medvetna, kan vi bättre förstå hennes betoning på att det även är möjligt att uppleva empati med kroppsliga sensationer hos andra individer och när detta sker är den andres kropp given för oss i en ”kontra-direkt” form.”<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Vendrell Ferran, sid. 489-490

<sup>101</sup> Vendrell Ferran, sid. 490

<sup>102</sup> Vendrell Ferran, sid. 491

## 8. Värden i våra personligheter

”Så uppfattar vi den enade karaktären i varje attribut, som vi uppfattar det enade tinget i varje materiellt attribut, häri innehar vi också motivation för framtida upplevelser och det är så alla elementen i individen är konstituerade för oss i den empatiska akten.”<sup>103</sup>

Den empatiska akten rymmer inte bara en inblick i den andres olika värden utan ger också den som ingår i en empatisk akt även möjligheten till att korrigera i sitt eget system av värden. Detta beskrivs av Stein i något som liknar en *korrigeringsreflex* i konfrontation med den andres upplevelser. Till exempel i det direkta uttrycket hos någon som har blivit skadad, finns det en tendens hos jaget att titta på den sårades ansiktsuttryck för att vidare bekräfta upplevelsen (av smärta), vilket görs med anledning av att smärta motiverar olyckliga känslor och att dessa sen syns i kroppsuttrycket. Men hur tolkar jaget situationen när den sårade istället har ett lugnt ansiktsuttryck? Här måste den empatiska akten korrigeras av jaget och alternativa tolkningar tas i beaktande - det kan då vara möjligt att den andre inte alls känner den sensoriska smärtan, eller att personen känner smärtan men förtrycker själva uttrycket, eller att det istället handlar om någon extrem läggning där smärtan istället upplevs som positiv. Tanken bakom det här exemplet är att visa på hur vi oftast sluter oss till olika meningssammanhang, vilka är synliga i de olika motivationerna mellan händelser och känslor, i det som syns i den motiverande relationen inom den kännande individen, relationen *känsla - uttryck*, beskrivs också av Stein som *harmoni i enlighet med den empatiska aktens mening*. I den empatiska akten definierar jaget upplevelsen hos den andre i enlighet med meningssammanhangen, och korrigeras sen så att de stämmer överens med situationens egentliga meningssammanhang. På en grundläggande nivå assisterar den här typen av korrigerande definitioner som grund till mer svårtolkade och otydliga uttryck hos den andre, där de också fungerar som en referenspunkt vilken hjälper oss att förstå vad som finns indirekt givet i ett ansiktsuttryck.

”Om den här personen precis har gjort en dum anmärkning, är den empatiska kontexten given omedelbart i följande: insikt i hans känsla av fänighet, skamkänslor, rodnad. Om han knyter sina nävar och yttrar en svordom, kan jag se att han är arg. Om han precis har slutat gå fort, får jag en kausal empatisk kontext istället för en motiverande. Detta är gjort utan en ”differentierings diagnos” som är nödvändig i det individuella fallet. Jag drar så få slutsatser i jämförelser med andra som möjligt, som när jag ska begrunda möjliga meningar hos ett mångtydigt ord applicerat i en given kontext för förståelse av hela meningen.”<sup>104</sup>

Korrigeringen på den här nivån kan ytterligare förklaras med ett exempel inom språket, när betydelsen hos ett obestämt ord i en mening kan definieras med hjälp av den givna meningssammanhangen, där den definierande akten då är begränsad till så få alternativ som möjligt i enlighet med den givna kontexten. Det samma gäller vårt vardagliga bemötande med andra människor och deras ansiktsuttryck, där vi på samma sätt sluter oss till så få alternativa tolkningar som möjligt, med nödvändighet ur den givna kontexten. Ett ytterligare exempel på hur vi tolkar in betydelsen hos ett uttryck via den kontext de uppenbarar sig i skulle då kunna vara när ett barn lär sig att läsa. I den här situationen är många av orden fortfarande oklara i sin betydelse och de ”nya” orden som dyker upp förstås mot en bakgrund av redan införstådda ord. På samma vis kan vi lära oss

<sup>103</sup> Stein, *PE*, sid. 86

<sup>104</sup> Stein, *PE*, sid. 85

meningen bakom ett nytt känslouttryck hos den andre via det som redan är införstått och denna process startar redan i tidig ålder då vi lär oss korrigera meningen hos uttryck utifrån de erfarenheter vi gör oss av andras upplevelser. Det är också då den här grundläggande erfarenheten av olika meningssammanhang (i enlighet med känsla, motivation, uttryck) etableras och som vi sen använder som bakgrundskontext till en djupare tolkning av den andre.

”Jag upplever alla hans handlingar som kommandes ifrån en vilja, och i sin tur ifrån en känsla. Simultant med detta, är det givet för mig en nivå i hans person och en uppsättning värderingar i princip upplevda av honom, som sen motiverar (i sin mening) förväntningarna på fortsatta viljor och handlingar. I enlighet med detta kan då en enskild handling, till exempel ett kroppsligt uttryck så som en blick eller ett skratt, ge mig en glimt av *kärnan i personen*.”<sup>105</sup>

Det är genom det här förfarandet av korrigering mot *empatiska akter i harmoni* som den andre stegvis avslöjar sig, där jag får glimtar av den andres personlighet och en inblick i den specifika upplevelsevärld som är den andres. Det är de olika skikten i subjektet som här också kan uppfattas, vilkas aktivitet kan sägas pågå i en parallell simultanprocess genom den psykofysiska individen. Den specifika erfarendevärlden hos den andre är då byggd på en uppsättning värden, vilka i sin tur då interagerar med jagets egen uppsättning värden genom den empatiska akten. I denna *korrigeringsreflex* betraktar jaget den andres värderingar i jämförelse med sina egna, på samma sätt som den korrigering delen av akten beskrevs ovan och den andres värden förstås då mot en bakgrund av en egen uppsättning värden, där de blir synliga för jaget. Häri uppstår då möjligheten att tolka in upplevelse och meningssammanhang som tillkännagivanden av de individuella attributen (och dess bärare *själen*) hos den andre personen - genom kropp, psyke och själ kommer därmed den enade andre till uttryck i sin personlighet och individualitet, och med grund i den korrigering och differentierande reflexen som följer med den empatiska akten, kan då värden bli synliga i den andre, samt korrigeras i jaget.<sup>106</sup>

”Vi har funnit själen med dess upplevelser och all karaktäristik såsom varande beroende av alla slags omständigheter, som skulle kunna påverkas av en annan, samt såsom de olika stadierna och karaktären hos den levande kroppen. Till slut, har vi hittat den inkorporerad in i en hel ordning av fysisk och psykisk verklighet. Individen med all sin karaktäristik utvecklas konstant under den här typen av inflytande så att denne person får en specifik natur, med grund i påverkan av dessa olika influenser. Under andra omständigheter hade personen utvecklats annorlunda.”<sup>107</sup>

Hur personligheten utvecklas ses genom dess specifika uppsättning värden, en uppsättning som då förvärvas under en variation av inflytanden och där de uttrycks via motivationer inom personen, till exempel när de kommer till uttryck i beteenden och känslighet - och där de är inkorporerade i hela den ordning som styr den psykiska och fysiska verkligheten. Karaktäristiska drag i personligheten bygger på förvärvade och nedärvda värden vilka då ger sig till uttryck via *ett enat psykofysiskt subjekt* och som tillsammans med personens ström av erfarenheter är inbäddad i det som ger uttryck för den individens själsliga natur.<sup>108</sup>

---

<sup>105</sup> Stein, *PE*, sid. 109

<sup>106</sup> Stein, *PE*, sid. 86

<sup>107</sup> Stein, *PE*, sid. 110

<sup>108</sup> Stein, *PE*, sid. 116

Via analysen av den empatiska akten, personlighetens olika skikt och den grundläggande strukturen i subjektet, får vi en idé om hur vår inre upplevelsevärld kan ge sig tillkänna, hur individens själ kan återspeglas i karaktär, känslighet och beteende med grund i den *personens specifika uppsättning av värden*. I hur vi genom empati kan erfara när den andres upplevelser riktar sig mot den yttre världen och genom att känslouttrycken då också avslöjar sin värderande hållning. Här finns då möjligheten att utveckla denna kartläggning av våra värden som kommer till uttryck vidare mot en etisk diskussion, men den här uppsatsen går inte djupare in på vare sig Steins etik eller andra moralfilosofiska diskussioner, utan har i sitt yttersta syfte att via hennes filosofi förstå den empatiska individens uppbyggnad, samt strukturen bakom den grundläggande intersubjektivitet som kommer därtill. Avsnittet har specifikt tagit upp hur vi genom den empatiska akten får en möjlighet att dela den andres upplevelsevärld och värderingar, där jaget också startar en process utifrån iakttagandet av den andre, i en medvetenhet om de egna värderingarna. På så vis möjliggör *korrigeringsreflexen* som uppstår i jaget, i samband med den empatiska akten, även till ändringar i den egna uppsättningen av värden, och utöver den harmoni som eftersträvas i enlighet med den empatiska aktens meningssammanhang tillkommer även då denna självreflekterande möjligheten för jaget.

## **9. Summering och slutdiskussion**

Så vad är empati? Det har varit mitt mål i uppsatsen att ur Steins perspektiv kunna ge ett svar på den här frågan samt att visa på om svaret också kan bidra med en grundläggande förståelse av vår *intersubjektiva upplevelse*. För att återgå till frågeställningen i början, huruvida dessa idéer, som är relaterade till den empatiska mekanismen, också bidrar till djupare kunskap i social kognition och intersubjektivitet? Tanken är då att via en summering av uppsatsens slutsatser angående fenomenet, här kunna lägga fram ett förklarande svar. I första hand är det en väsensskådande eidetisk fenomenologi som Stein använder sig av - i likhet med samtida fenomenologer som Reinach och Scheler. En metod som då skiljer sig ifrån Husserls transcendentala idealism vilken fokuserar mer på det transcendentala jagets form<sup>109</sup>. Vad Stein lyfter fram är också den tyska innebörden av ordet empati *Einfühlung* och beskriver därmed i sin analys, på ett realistiskt vis, det kännande jaget som fenomen - det *empiriska jaget*. Ordet översatt till svenska blir *inkännande* och det är denna innebörd som specifikt betraktats av Stein i den empatiska akten. En första viktig insikt är då att *inkännandet* skiljer sig ifrån andra akter som *enkännande*, *sympati*, *känslomässiga antaganden*, *tillsammanskännande* eller *medkänsla*. Det handlar först och främst om den andres upplevelser och känslor, vilka då också utgör objektet för fokus i den empatiska akten. De ovan nämnda akterna är då alltså inte empati, men de kan alla interagera med den empatiska akten på olika sätt i vår sociala kognition.

*Inkännandet* understryker att känslorna är med i den empatiska akten som en kännande förståelse av den andres upplevelse. Denna akt är en erfarande akt intentionalt riktad mot den andres känsloliv, som då också är objektet i akten och tillsammans med dess objekt utgör dess fullständiga *noema* - dess mening. Den andres känslor är alltid givna som ett indirekt givet objekt i en akt som annars upplevs som direkt given i jaget -

---

<sup>109</sup> Husserls: *ego*

denna indirekt givna karaktären på objektet, i den empatiska upplevelsen, är då också det essentiella i fenomenet. Interaktionen mellan subjekten sker först och främst genom *förkroppsligandet* och i den *psykofysiska individen* befinner sig känslorna på olika skikt enligt Stein. I ett djup som slutar med *sensationerna* i den kroppsliga ytan och som startar i de *andliga känslorna* närmast *personlighetskärnan*. Känslorna tillströmmar personen ifrån jaget och har sitt avslut i de fysiska uttrycken; det är genom empati som vi kan få en inblick i detta - i hur vi erfar och förstår sammanhanget. Via kroppen har vi inte bara empatisk tillgång till *sensationer*, *humör* eller *sinnesstämningar*; utan också en möjlighet till att på ett djupare plan även förstå de känslor som avslöjar våra värderingar. I och med att de *andliga känslorna* alltid är om något i värden, har de automatiskt ett inneboende värde i sig. Ett agerande eller ett fysiskt uttryck som till exempel ett leende kan då ge oss en glimt in i *personlighetskärnan* hos den individen. Varvid ett intentionalt uttryck på det här sättet visar både värde och den motiverande kausalitet som binder ihop känsla med handling i upplevelsen. Genom empatiska akter avslöjas våra personligheter samtidigt som vi också får möjligheten att korrigera i våra egna. När de system av värderingar som vi upplever hos andra kontrasterar mot vårt eget system och de olika nivåerna i personligheterna interagerar med varandra, blir vi samtidigt medvetna om våra egna skikt. För att detta ska vara möjligt används förmågor vilka, utöver *inkännandet*, kan beskrivas som en form av föreställande och fantiserande perception. Vilket också förklaras närmare i Steins *trestegsmodell* över den empatiska aktens förfarande, där jaget följer med i blickandet och där skiftningarna i perspektiv bidrar till en helhetsbild eller helhetsförståelse av den andres upplevelse. När jaget då följer med in i den andres upplevelse, genom en lyckad empatisk akt, får det också ta del av ett annat perspektiv på världen. Den som utför den empatiska akten ska då också kunna använda detta erfارande av den andre på ett kreativt och reflekterande sätt, som sen på ett intersubjektivt plan kan möjliggöra och lägga grund för förändringar till det bättre hos båda parter - och möjligtvis leda till en känsla av ett "vi". För det är igenom denna grundläggande *intersubjektiva upplevelse* som vi också kan konstruera det "objektiva" och därmed skapa en *gemensam sfär av värden*.

I det följande fortsätter summeringen i form av en diskuterande utredning omkring synen på empati-begreppet och genom fortsatt reflektion omkring aktens uppbyggnad. Mitt syfte blir här att försöka reda ut och förstå en allmänt vedertagen uppfattning av empati-begreppet mot en bakgrund av Steins analys. Empati beskrivs ofta i vardagliga ordalag med metaforen "att vara i den andres skor" vilket delvis kan anses vilseledande - om nu uttrycket tolkas som om jag i fantasin tillfälligt försöker ta den andres skepnad. Inte bara i att jag försöker föreställa mig hur det är att vara i den andres situation utan att jag dessutom försöker fantisera fram hur det är *att vara* den andre.<sup>110</sup> En närmare titt på fenomenets natur (genom Steins analys) visar att så inte kan vara fallet när det gäller den empatiska mekanismen, och med grund i hennes trestegsmodell kan man sluta sig till att den empatiska akten har ett mindre omständligt förfarande. Metaforen i sig problematiserar dessutom aktens eventuella efterverkningar eller vad som också skulle kunna beskrivas som *empatisk omtanke*. Tolkningen implicerar att jag nödvändigt måste uppleva "exakt" vad den andre upplever för en empatisk insikt, eller att jag i form av ett känslomässigt agerande ska känna det den andre känner genom medkännande (här ingår även medlidande). Som en följd av en empatisk upplevelse kan visserligen en sådan situation uppstå, där jag blir så pass absorberad av den andres känslor att jag omedelbart erfar mig känna samma sak. Jag kan bli ledsen av att den andra är ledsen, glad när den andre är glad o.s.v. Vad vi talar

<sup>110</sup> Svenaeus, sid. 7

om här är när den andres känsla är så stark att den påverkar och försätter sin motpart i den samma tillstånd - i en symbiotisk upplevelse byggd på samma känsla. Empatiska handlingar sker inte helt utan den här typen av känslomässig påverkan, men jag vill ändå placera den i en för sammanhanget ”vid-sidan-av-följande effekt” av den egentliga empatiska akten. Upplevelsen av den andre är givetvis komplex, då den kan involvera olika känslotillstånd, här sedda i hur de olika skikten interagerar med varandra och stimuleras. Detta är dock inte ett argumenterande för att *jaget* inte alls känner av den andres upplevelse som erfars i empati, men det är som sagt inte en förutsättning för empati att jaget har samma känsla som den andre. Ett exempel på detta skulle då kunna vara ilska hos den andre, som kan utlösa en respons i form av en annan känsla hos jaget - till exempel rädsla.<sup>111</sup>

I kärnprocessen av den empatiska akten, i dess essens, tror jag att känslorna har en mycket mindre jag-framträdande form, där de då istället används riktade emot den andre med målet att erfara den indirekt givna upplevelsen. Vi kan även här se på kroppens betydelse och hur den också intentionalt riktar sig *kännande* mot sin omgivning - i hur hela den psykofysiska individen känner och tänker i riktning mot den andre, och ser med både den fysiska och den andliga blicken på sin medmänniska. Syftet med akten är därför att känna in *hur den andre har det* och inte hur det är att *vara* den andre. Är detta då inte samma sak som *inlevelse*? Som att leva sig in i den andres upplevelse (som att stå i dennes skor?) Nej, det empatiska *inkännandet* förutsätter inte dessa villkor för att uppfyllas, även om de kan vara med och komplettera i upplevelsen av den andre. Jaget är med i akten som en följeslagare in i den andres upplevelse och tar aldrig dennes plats. Utan står då som till exempel i Steins andra fas av akten, bredvid den andre och blickar mot samma objekt som åtföljs av en indirekt given upplevelse hos den andre, varvid den i det tredje och avslutande steget även kan förklara själva känslan och dess mening. Ibland är den andres erfaraende och känslor mer uppenbara än själva objektet eller orsaken för dem, och ibland är det tvärtom - då den känslomässiga reaktionen är svårare att tyda utifrån ett objekt för den. Det är därför viktigt att förstå skillnaden mellan *empatisk förståelse* och medkännande, då det är lätt att förväxla dessa i en tro om att ”god empati” bygger på att känna samma känslor som den andre, i att ha en stark *medkänsla*. Som tidigare nämnt kan dock *sympati* för den jag känner empati för öka intensiteten i att vilja förstå den andres upplevelse djupare.

När vi återkommer till de andra akterna som inte är empati, skulle då, om akten nu istället var tolkad som en form av medkännande och om jag som metaforen anspelade på (verkligen satte på mig den andres skor) och i en fantasiakt lyckades att lämna mitt jag för att för tillfället känna in hur det är att vara den andre. Skulle jag då försätta mig i en situation där jag inte längre skulle kunna ”förstå” den andre (som den andre) och inte kunna agera utifrån detta erfaraende. Till exempel om den andres upplevelse är stark ångest eller oro och jag påverkas av detta tillstånd så pass att det försätter mig i samma sinnesstämning, så kan det då istället ha en passiv eller kanske rentav paralyserande inverkan på jaget. Där jag själv dras med in i känslotillståndet och inte lyckas, trots min omsorg om den andre, uppnå någon form av förståelse eller *empatisk omtanke*.

När den empatiska akten då istället tolkas som en medveten akt, där det empiriska jaget används i sin riktadhet för att förstå den andres upplevelse, ger det oss istället ett aktivt utgångsläge för eventuellt agerande, d.v.s. för *empatisk omtanke*. Detta kräver också det Stein påpekar: att vi vet vad som upplevs med

---

<sup>111</sup> Svenaeus, sid. 8

ursprung ur det egna jaget och vad som är den andres upplevelser - det krävs att vi har ett erfalande av distinktionen mellan dessa. Det är viktigt att lägga tyngdpunkten på hur den empatiska akten bygger på en konkret och medveten grundvisshet i att det faktiskt är *den andres upplevelse* det är tal om som objekt, som också då medför att jag kan ställa mig objektiv och reflekterande i akten. Tillsammans med *inkännandet* i akten leder detta fram till den nödvändiga grunden för agerande utifrån kunskap om den andres upplevelse.

Kan vi då i stället tolka in metaforen med "den andres skor" som en symbol för upplevelsen av det "rena jagets" form, d.v.s. utan kvalitativt innehåll och djup? Som jag visat tidigare så når vi inte någon form av förståelse för den andres upplevelser enbart genom ett begrundande av den transcendentala formen för jaget. Den grund till förståelse som är så viktig för att jaget ska kunna tillämpa *inkännandet* bygger på ett erfalande av den andre precis så *indirekt främmande* som den andres upplevelser är givna genom det *kännande empiriska*, och därmed också att då jaget försätter sig i detta specifika betraktande. Att känslorna och de egna upplevelserna tar ett steg tillbaka (men ändå följer med) för att ge fokus åt det som är indirekt givet i den empatiska akten, samt att akten i sig också är en utmaning för intellektet och reflektionen - beroende på vilket djup upplevelsen når. *Jaget* erfar den andre och dess upplevelse genom de tre steg som jag tidigare tagit upp, men står alltid som sig självt genom akten. Här tillkommer ändå en viss förståelse i den metaforiska liknelsen av "den andres skor" då vi faktiskt upplever det som om vi dras in i den andres perspektiv. Stein beskriver den här upplevelsen av ett "vi" i likhet med upplevelsen av ett konstituerat högre subjekt - ett *tillsammanskännande*. Det är då inte en nödvändighet för den empatiska akten att vi på fantasins väg lämnar jaget eller dess förutsättningar, utan att det då istället handlar om en riktad andlig akt mot den andre - och ett erfalande av denne som en specifik psykofysisk individ, där den andres *känsloliv* i sin indirekta givenhet också utgör en parallell till en motsvarande (specifik) process i mitt jag. När något är indirekt givet på det här sättet, som är essentiellt för empati, så försätter sig också vårt medvetande i motsvarighet till detta - det är det fulla *noema* som åsyftas, i akten tillsammans med objektet. För den empatiska akten tar just den karaktären (den meningen) att det nu handlar om den andres känslor och upplevelser, som då också skapar en möjlighet att ta del av den andres upplevelseperspektiv. Mina egna känslor får här ta steget undan objektfokus och istället användas som hjälpmedel i *inkännandet* mot den andre, vilket också bestäms av den psykofysiska individens riktadhet - mot den andres upplevelse som objekt.

Den intentionalt riktade psykofysiska individen kan då avslöja den andres värden genom att känna in den andres känslouttryck. Här kan jaget följa med in i den andres upplevelsevärld och erfara i den samma riktning som den andre - där *inkännande*, intuition, fantasi och minne kan orientera jaget i ett direkt erfalande av det indirekt givna hos den andre. I kraft med det erfalande medvetandets strävan att greppa och förstå sin verklighet fyller våra subjektiva förmågor i för att tydliggöra kontexter, och för att se meningssammanhang i och med att vi känner oss in i den andres upplevelser (samt skapar oss en förklaring av dessa). Den här kombinerade processen av tankar och känslor i en reflekterande förståelse av andra individer, kan samtidigt ses som en karta över intersubjektivitet på en grundläggande nivå. Stein tar fram det som är så specifikt med vår upplevelse av den andre - att dennes inre erfalande liv är indirekt givet för oss. I erfandet av de olika känslolikheten i den psykofysiska individen (i den andre och i jaget) och i ständigt

korrigerande akter och handlingar utifrån bemötandet med andra subjekt, skapas och formas personligheten. I ett utbyte av känslor, värden, tankar och viljor - i ett andligt och intellektuellt nätverk.

Gemensamt har vi en grundläggande struktur som kommer fram ur empati-analysen då de mänskliga dragen öppnar upp till en inblick i våra erfارande personligheter och en insikt i att den andre har samma psykofysiska grundstruktur som jaget självt. Fysiska ansiktsuttryck och gester har inneboende i sig de värden de uttrycker och här kan vi då också se den gemensamma grundstrukturen i de olika skikten som konstituerar personligheterna. I den empatiska akten kan jag uppfatta dessa som delar i en enhet med erfarenhet i det egna jagets upplevelse av att vara ett enhetligt subjekt - en person. Den *levande kroppen* konstituerar jag som något enhetligt hos mig själv via upplevelsen av andras levande kroppar, och det är i den här växelverkan av korrigerande akter<sup>112</sup> som jag, genom empati, också konstituerar den psykofysiska individen på en grundläggande nivå i relation till den andre.

Till sist finns det då en punkt angående analysen av den empatiska akten vilken måste tydliggöras, den handlar om skillnaden mellan en spontan känslomässig reaktion och en djupare förståelse av den andres upplevelse. Där jag väljer att se den *djupare empatiska akten* som en akt motiverad av en känsla av att vilja förstå den andre (i enlighet med Steins tre steg), och som eventuellt då också kan bidra till ett altruistiskt inslag i någon form av *empatisk omtanke*. En spontan känslomässig reaktion på till exempel ett öppet sår är då en ytligare form av den empatiska akten, där det är det direkt kroppsliga och sensationella som reagerar. Här reagerar det kroppsliga alltså instinktivt i något som liknar våra *sensationer*, men den empatiska akten kan nå in till alla av personlighetens skikt, även den djupaste, när hela den andres upplevelseregister kan ta sig ett uttryck i den psykofysiska individen.

I det följande kommer jag att använda mig av ett exempel ifrån historien; det handlar om ett vittnesmål ifrån en rättegång gällande krigsförbrytelser under Nazisttiden, avrättningar som organiserades av Adolf Eichmann. Det var samma rättegång som Hannah Arendt personligen bevakade och skrev *Den banala ondskan* utifrån 1961. Exemplet får vara med i slutdiskussionen här för att det följt med mig under skrivandet som ett extremt "kontraexempel" mot det scenario jag försökt närma mig, det positiva scenariot som då består i *en fulländad empatisk akt*. Frågan har då varit; vad var det som fattades hos Eichmann? Att den anklagade var en del av det nazistiska maskineriet fanns det inga tvivel om, dock var det svårare att definiera hans specifika skyldighet (eller roll) i avrättningarna, då han bland annat anklagades för deporteringar till Auschwitz. Eichmann var med och organiserade den fysiska utrotningen av judar, det byråkratiska arbetet, samt gjorde flera inspektioner till avrättningsplatserna. Han själv insisterade på att han bara följt statens order och därför inte var skyldig. I förhöret var han dessutom noga med att uttrycka att "han aldrig dödat en människa", denna uttryckta fatalism hos honom resulterade i ett av det längsta förhören någonsin.<sup>113</sup> Hans personlighet kom att spela en stor roll för Arendts fenomenologiska analys av ondskan, men det finns olika uppfattningar om huruvida han faktiskt var eller bara framställde sig själv som en "slätstruken byråkrat" och om detta var en strategi ifrån försvaret. Arendt står dock för den mest kontroversiella av tolkningarna kring rättegången och har kritiserats för att hon motarbetat bilden av

<sup>112</sup> Korrigeringsreflexen som beskrivs i avsnitt: "8. Värden i våra personligheter".

<sup>113</sup> Arendt, Hannah. *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem, 1963*. Daidalos, Göteborg, 1991, sid. 25



förbrytaren som ett monster. Eichmann själv beskrivs enligt henne; som en sanningssägande person, men banalt svängande med olika klichéartade fraser. Hon ser dessa som konkreta exempel på en total oförmåga till att ”tänka efter själv”, då främst att kunna tänka sig in i en annan människas situation. I helhetsupplevelsen av Eichmanns vittnesmål förnimmar hon därmed en total avsaknad av djup i hans personlighet, det handlar framför allt om bristen på empati och därtill också en brist på den självkritiska reflekterande förmågan. Det som då kan anses vara det motsägelsefulla draget, är att han ändå visar upp någon form av ”kännande” när han återberättar ifrån sina inspektioner till avrättningsplatserna. Min fråga blir då om detta verkligen är *inkännandet* som sådant? Eller utifrån Steins empati-teori, hur kan vi beskriva vad som sker i exemplet nedan? Jag citerar härmed en del ifrån rättegången där Eichmann förhörs om en specifik inspektion av Einsatzgruppens avrättningar och där han framställer sig själv som en ”blödig och känslig” person:

”Müller sa åt mig: ... *I Minsk skjuter man judar. Jag vill ha en rapport om hur det går till.* Och jag åkte till Minsk. När jag kom dit såg jag hur unga soldater stod och sköt ner i en grop. Jag tänkte inte något särskilt på det. Jag bara iakttog, inget mer. De sköt ner i gropen. Och så såg jag en kvinna med armarna bakåt. Jag blev alldeles knäsvag och gick därifrån. Jag upplevde det som upprörande. Jag är inte så hård att jag utan att reagera på något vis kan låta en sådan upplevelse bara rinna av mig. Om jag ser ett öppet sår idag måste jag titta bort. Sådan är jag och jag har ofta fått höra att jag aldrig hade kunna bli läkare. Jag kom dit och besökte polisstationen. Jag sa: *Hur kan man bara stå och skjuta så där på kvinnor och barn? Hur är det möjligt? Vårt folk blir antingen galna eller sadister. Vårt eget folk.*”<sup>114</sup>

Det som först förbryllar med det här vittnesmålet är att han att döma utifrån sina handlingar redan visat upp en total avsaknad av inlevelse i offrens situation, men ändå i denna situation visar upp något som liknar ”mänsklig känslighet”. Det är också det som är frustrerande med det här exemplet och som resulterat i att det har hängt sig kvar som en irriterande kontrapunkt under mitt uppsatsskrivande. Då jag utgår ifrån Arendts personliga närvaro på rättegången och hennes uppfattning om att Eichmann nu var sanningssägande, kan då detta ses som ett extremt exempel på en form av ”kroppsligt orienterad (empatisk) känslighet”, men som inte går djupare än till ett sensationellt stadie? Kan det vara så att upplevelsen bara når Eichmann lätt på den fysiska ytan? Eller på vilken nivå i personligheten nådde upplevelsen Eichmann? För i frasen: *Hur kan man bara stå och skjuta så där på kvinnor och barn? Hur är det möjligt? Vårt folk blir antingen galna eller sadister. Vårt eget folk.* Finns ändå någon form av värdering - men vad är det som saknas? Eller rymmer exemplet på denna avsaknad hos Eichmann i själva verket en komplicerad psykologisk förträngningsmekanism? Eller är det mer som i enlighet med Arendts betraktelser ”en extrem banalitet och ytlighet” som vi här står inför? Ställt mot Steins filosofi vad avslöjar då detta om hans personlighet? Är avsaknaden av den tänkande och reflekterande förmågan densamma som en avsaknad av djupare känslökikt i personligheten? Eller handlar det mer om insikt och om behovet av att väcka något som ligger slumrande i individen? Utifrån tolkningar av både Steins och Arendts idéer, visar exemplet på ett extremt sätt även upp kroppens nödvändiga roll i vår kontakt med andras vara. Eichmanns kropp i sig ”reagerar” på kvinnans lidande, trots hans totala avsaknad av någon form av djupare empatisk insikt. Han tolkar sen sin upplevelse utifrån att han reagerat på specifikt ”kvinnor och barns utsatthet” i den här situationen, där han också ser sig själv som en

---

<sup>114</sup> *Vita Activa - The Spirit of Hannah Arendt*, Ada Ushpiz, 2015. (Visad i SVT 17:e April 2016.)

oskyldig betraktare till avrättningarna, med betoning på att han ändå är en god nationalist som även bryr sig om "sitt eget folks" utveckling. Det är givetvis ett väldigt tungt och svårt exempel, och ur denna komplexitet kommer ett oändligt antal relaterade frågor med teman vilka jag omöjligt kan gå in på här. Här handlar det främst om att det illustrerar (i den totala avsaknaden av det) vad som är så väsentligt i den empatiska akten, men också hur tätt den empatiska förmågan hänger ihop med personligheten. Vad signalerar då ett djup i personligheten? Utifrån Steins filosofi vill jag här sluta mig till att det handlar mycket om förmåga till insikt i den psykofysiska individen och därmed också dess värde, det vill säga som en kännande och tänkande individ med en egen vilja. För häri ligger också det värdefulla, dels i insikten om erfaranedjupen i det egna jaget, men också vad det gäller den andres olika djup. I och med att vi innehar en insikt om de olika skikten i oss själva och accepterar dessa som delar av vår personlighet värderar vi då också dessa som konstituerande av den, som en enhet. I meningssamband och i den motiverande kausalitet som återfinns i vårt psykiska liv - tillsammans med upplevelsorna och känslorna genom det erfalande förkroppsligande jaget, och sammanhållet i den psykofysiska individen, värdesätter då det erfalande jaget den andre och sig själv i och med denna *levande* aktivitet. Som Stein visar så avslöjas också värde genom det som gör oss levande, nämligen *känslor* - och häri finns nu också möjligheten att utveckla den empatiska förmågan i enlighet med denna insikt.

## **10. Bibliografi**

Arendt, Hannah. *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem, 1963*. Daidalos, Göteborg, 1991. (Översättning: Barbro Lundberg och Ingemar Lundberg)

Bornemark, Jonna. *Inkännande och enkännande i fenomenologin. (Empati. Teoretiska och praktiska perspektiv.)* Studentlitteratur, 2014. (Redaktörer: Henrik Bohlin, Jakob Eklund.)

Calcagno, Antonio. *Lived Experience From the Inside Out, Social and Political Philosophy in Edith Stein*. Duquesne University Press, Pittsburg, Pennsylvania.

Drummond, John J. *Intentionality Without Representationalism. (The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology)* Oxford University Press, New York, 2012. (Edited by: Dan Zahavi.)

Vendrell Ferran, Ingrid. *Empathy, Emotional Sharing and Feelings in Stein's Early Work*, Hum Stud. Theoretical / Philosophical Paper, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2015.

Husserl, Edmund. *Cartesianska meditationer, en inledning till fenomenologin*, Daidalos, 1992. (Översättning: Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein)

Husserl, Edmund. *Cartesian meditation*, Kluwer Academic Publishers Group, The Netherlands, 1982. (Translation: Dorion Cairns)

Husserl, Edmund. *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*, Thales, Stockholm, 2004. (Översättning: Jim Jakobsson)

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book*, Kluwer, 1983. (Translation: F. Kersten)

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*, Kluver, 1989. (p. 170-263) (Translation: Alfred Schutz)

Merleau-Ponty, Maurice. *Kroppens fenomenologi*, Daidalos, Göteborg, 1997. (Översättning: William Fovet)

Moran, Dermot. Conrad, Joseph. *The Husserl Dictionary* Bloomsbury, London 2013.

Stein, Edith. *On the Problem of Empathy*, ICS Publications, Washington 1989. (Translation: Waltraut Stein)

Stein, Edith. *Philosophy of Psychology and the Humanities*, ICS Publications, Washington 2000. (Translation: Mary Catharine Baseheart)

Stein, Edith. *Letters to Roman Ingarden*, ICS Publications, Washington 2014. (Translation: Hugh Candler Hunt)

Stein, Edith. *Her Life In Photos and Documents*, ICS Publications, Washington 1999. (Translation: Maria Amata Neyer)

Svenaesus, Fredrik. *The phenomenology of empathy: a Steinian emotional account*, Phenomenology and the Cognitive Sciences (ISSN 1568-7759, E-ISSN 1572-8676) 2015.

Zahavi, Dan. *Self & Other*, Oxford University Press. New York, 2014

Zahavi, Dan. (edited by) *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford University Press, New York, 2012.