

Empatins fenomenologi¹

Fredrik Svenaeus

Empati betyder inkännande, lite närmare bestämt att känna sig in en annan människas känslor och situation (tyskans ”sich einfühlen”).² Redan här tycks vi ha en förståelse och definition av empati. Men i själva verket är oenigheten om vad empati är för någonting mycket stor i den filosofiska och vetenskapliga världen idag. Intresset för empati har ökat exponentiellt de sista tjugo åren och inkluderar nu inte bara ämnen som filosofi, estetik och psykologi, utan även hjärnforskning, etiologi, antropologi, sociologi, vårdvetenskap, socialt arbete, med flera. Litteraturen om empati har blivit närmast oöverskådlig.

Inte desto mindre: en fenomenologisk analys av empati idag måste förhålla sig till empatiforskningens olika fält om den ska vara meningsfull. Jag kommer att göra det genom att urskilja tre olika fält och samtal: den samtida debatten inom kognitionsforskning, debatten i Tyskland för 100 år sedan inom estetik, psykologi och filosofi och debatten om empatins förhållande till altruistiska känslor och moraliska handlingar inom den samtida utvecklings och socialpsykologin. De här tre debatterna vilar på filosofiska teorier om intersubjektivitet och moralfilosofi som har pågått åtminstone sedan David Hume. Och den involverar många andra inflytelserika filosofer och forskare än de jag kommer att kunna nämna här.

¹ Texten är en förkortad version av det föredrag jag gav vid filosofiämnets termins avslutning vid Södertörns högskola våren 2014. Jag skulle vilja ta tillfället i akt att tacka Marcia Sá Cavalcante Schuback och hennes kollegor för den inspirerande seminarie-miljö som de lyckats bygga upp vid vår högskola sedan starten i det sena 1990-talet.

² För en översikt av empatins historia och forskningsfält, se Henrik Bohlin och Jakob Eklund, *Empati: teoretiska och praktiska perspektiv* (Lund: Studentlitteratur, 2013).

Kognitionsforskning och neurologi

Inom kognitionsforskningen utformades under 1980 och 1990-talet två positioner rörande empati som återanvänder tankar vi finner långt tillbaka i den filosofiska traditionen, men nu kopplade till olika former av empiriska undersökningar: psykologiska experiment, jämförelser med datorers sätt att bearbeta information och studier av levande hjärnor genom bland annat PET och MRI avbildningar. Den första av dessa teorier, som dominerade fram till omkring 1995, är den så kallade "teoriteorin om andra medvetanden" (TTOM). Här är idén att vi lär känna den andres erfarenheter genom varseblivningen och kommer fram till att han *liknar* oss och därför måste vara ett medvetet väsen. Detta kommer vi fram till genom att forma teorier om honom. Exakt vad en teori ska betyda i sammanhanget är omstritt (Kan barn på 18 månader som passerar det så kallade spegeltestet verkligen ha teorier?), men det handlar om att vi drar *slutsatsen* att den andre är medveten och, till exempel, glad eller arg, eftersom det är den bästa *förklaringen* till att han betar sig som han gör (kroppsspråk, ansiktsuttryck).

Det är utan tvekan någonting tokigt med den här teorin. Vad är egentligen så kallade "folkpsykologiteorier" för någonting och när använder vi oss egentligen av slutledningar för att veta att andra människor verkligen är människor och för att ta reda på vad de känner, tycker och tänker? Svaret är naturligtvis att vi gör det när våra *normala* sätt att förstå och lära känna andra människor av någon anledning inte fungerar som de ska, eller i situationer när vi inte befinner oss ansikte med den andre utan bara har begränsad och indirekt information om hans belägenhet. Trots dessa problem var den här teorin förhärskande fram till mitten av 1990-talet inom kognitionsforskningen i brist på andra modeller som kunde förklara hur vi kan komma fram till att andra människor är medvetna. Man tänkte (och tänker sig) att olika hjärnmoduler i form av små datorprogram användes för att göra dessa teoretiska tolkningar och att de utvecklades successivt under barndomen. En intressant fråga är om sådana tolkningar kan tänkas vara förmedvetna till sin natur (utförda av hjärnan i en tidsskala som föregår medvetandet) men en sådan idé verkar tänja ut meningen av att "ha en teori" bortom gränsen för det meningsfulla.

I mitten av 1990-talet började man få resultat från hjärnstudier som tydde på att vårt sätt att uppfatta och förstå andra varelser såg ut på ett annat sätt. Fynden av så kallade spegelneuron som gjordes av italienska forskare, och ökade kunskaper om hur den kännande och upplevande hjärnan fungerar, som fördes fram av franska, tyska och amerikanska for-

skargrupper, tydde på att vi *simulerar* den andres kropps- och känslouttryck långt innan vi har gjort oss några tankar eller slutledningar om han är medveten eller om hur han mår. Det här ledde till att en konkurrerande teori om ”other minds” – som precis som teori-teorin i själva verket hade gamla anor – fick understöd och successivt konkurrerade ut TTOM, nämligen STOM: simulationsteorin om andra medvetanden. Den går ut på att vi istället för att forma hypoteser om den andres medvetandetillstånd simulerar hans tillstånd genom att försätta oss själva i ett liknande tillstånd, antingen automatiskt – genom förmedvetna hjärnprocesser – eller genom att medvetet föreställa oss hur han har det. Bägge dessa möjligheter kom att benämnas empati, nämligen ”basic empathy” och ”reenactive empathy”, eller ”low level empathy” respektive ”high level empathy”.³ Vissa simulationsteoretiker försvarade den ena av dessa modeller, vissa en kombination av bägge. Kända simulationsteoretiker är hjärnforskarna Vittorio Gallese, Tanya Singer och Jean Decety, samt filosofer som Karsten Stueber, Alvin Goldman och Pierre Jacob.

Under 2000-talet dyker det så upp en tredje huvudteori i den här debatten, nämligen en fenomenologisk teori om empati, som utformas som en kritik av den nu snabbt förhärskande simulationsteorin. Här återfinns flera fenomenologer som gjort inlägg som skiljer sig åt på intressanta sätt, men det dominerande och mest diskuterade förslaget är Dan Zahavis så kallade ”direct perception theory of empathy”. Hans förslag går uttalat och explicit tillbaka på den debatt om empati som ägde rum för ungefär 100 år sedan i Tyskland och det är till den diskussionen jag nu snart vill gå för att presentera mitt eget fenomenologiska förslag, men först lite mer om Zahavis idéer, vi kan kalla hans teori för PTOM: ”a perception theory of other minds”.⁴

Den fenomenologiska empatitraditionen

Zahavis grundläggande kritik av simulationsteorin, som inspirerats av Edmund Husserls fenomenologi, är att den inte redogör för vad som *verkliga händer* när vi empatiskt uppfattar den andre. När jag till exempel

³ För en översikt se Amy Coplan och Peter Goldie, ”Introduction”, i *Empathy: Philosophical and psychological perspectives*, red. Coplan och Goldie (Oxford: Oxford University Press, 2011), ix–xlvi.

⁴ Se exempelvis Dan Zahavi, 2011, ”Empathy and direct social perception: A phenomenological proposal”, *Review of Philosophy and Psychology* 2: 541–558.

uppfattar att du där framme till vänster tycker att det här är en riktigt intressant eller tråkig föreläsning så äger inga simuleringar rum (och naturligtvis inte heller några teoretiska resonemang). Jag ser helt enkelt att så är fallet. Simulationsteoretikerna kommer naturligtvis att säga att det var just det som skulle förklaras, men här menar Zahavi att det som man har utgått ifrån inte är andra-personsperspektivet, utan hur ett anonymt tredje-personsperspektiv (den andre är ett ting, ett beteende) kan komma att uppfattas som en variant av mitt eget perspektiv (första-personsperspektivet) genom omedveten härmning och/eller medveten projektion. För att härmningen och projektionen ska äga rum måste jag ju redan förstå att du är medveten. Zahavis poäng är att andra-personsperspektivet aldrig kan uppstå genom en korsning av första- och tredje-personsperspektivet, det är en egen form av intentionalitet, i själva verket en attityd och öppenhet för den andres perspektiv på världen som förutsätts redan i mitt första-personsperspektiv där olika former av främmandehet alltid redan finns närvarande.

Huvudkällorna för mitt eget fenomenologiska sätt att närma mig och begreppsliggöra empatin är Max Schelers bok *Wesen und Formen der Sympathie* från 1923, som getts ut i en kortare form med annan titel redan 1913, samt Edith Steins *Zum Problem der Einfühlung*, publicerad 1917.⁵ Den tredje parten i mitt empatidrama är Theodor Lipps, tongivande filosof och forskare inom estetik och psykologi som under 1900-talets första årtionde lade fram en teori om empati som i stora drag liknar de samtida simulationsteoretikernas. Som fjärde hjul under vagnen har vi så Edmund Husserl själv, som var Steins handledare och som utkämpade en strid med Scheler och Lipps under början av 1900-talet om hur fenomenologin och psykologin skulle uppfattas och bedrivas. Lipps var professor i München, men de tre andra befann sig fram till 1916 i Göttingen som alltså är den fenomenologiska empatins "Urort". Om vi går vidare i den fenomenologiska traditionen så utgör filosofer som Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schütz och Emmanuel Levinas också

⁵ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*. Gesammelte Werke Bd. 7 (Bern: Francke Verlag, 2005); och Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*. Gesamtausgabe Bd. 5 (Freiburg: Verlag Herder, 2008). För en utförlig redogörelse för det sätt att förstå empati som jag skisserar i denna artikel, samt referenser till de tyska originalen och sidhänvisningar, se Fredrik Svenaeus, 2016, "The phenomenology of empathy: A Steinian emotional account", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15: 227–245.

spännande möjligheter för en empatins fenomenologi, men sådana försök ligger utanför mitt utrymme i denna artikel.⁶

Från Schelers bok hämtar Zahavi många av sina grundläggande poänger och exempel för en varseblivningsbaserad empatiteori, mest känt är kanske följande citat från Scheler, här i min egen översättning:

Utän tvekan tror vi oss vara direkt bekanta med en annan persons glädje i hennes skratt, med hennes sorg och smärta i hennes tårar, med hennes skam när hon rodnar, med hennes vädjan i en utsträckt hand, med hennes kärlek i hennes blick, med hennes ilska när hon gnisslar tänder, med hennes hot i den knutna näven och med innebörden i orden i själva ljuden av hennes röst. Om någon invänder att det här inte är ”sinneserfarenheter” för det kan det inte vara eftersom perceptionen bara består av fysiska sinnesdata, och att det i dessa sinneserfarenheter inte finns något närvarande från någon annan persons medvetande, så skulle jag bara be honom att överge sådana tvivelaktiga teorier och ägna sin energi åt fenomenologiska fakta. (260)

De teorier som Scheler talar om här är sinnesdatateorier i allmänhet, men särskilt Lipps empatiteori som den senare presenterat i en rad olika uppsatser med början i estetiska och så småningom mer allmänpsykologiska exempel. Exakt hur Lipps teori ska förstås är omstritt, men den bygger på att vi ger liv åt andra människors erfarenheter och förstår dem som ”besjälade” genom att projicera känslor och intentioner på dem som väcks i oss genom härmning, omedvetet eller medvetet. Berömt är exemplet med en lindansare på cirkus som vi följer med blicken och genom omedvetna och medvetna processer ”lever oss in i”. Vi skulle alltså enligt Lipps inte se ilskan i den knutna näven utan att först härma uttrycket i oss själva på något sätt (jfr. spegelneuronen idag) och sedan projicera tillbaka det på upphovsmannen. Det är det Scheler (och Zahavi) invänder mot.

Scheler gör många viktiga fenomenologiska distinktioner i sin bok, skillnader mellan känslomitta (”Gefühlsansteckung”: när man känner vad någon annan känner utan att förstå uppkomsten till känslan), efterkänsla (”Nachgefühl”: när man försöker efterbilda en annan människas känsla),

⁶ De flesta av dessa fenomenologer använder sig inte av termen empati eftersom de menade att den för med sig en olycklig subjekt-objekt modell vad gäller förståelsen av det mellanmänniska, men deras resonemang om perception, medvaro, omsorg och uppmärksamhet handlar inte desto mindre om just empati. Ett bra exempel är: Marcia Sá Cavalcante Schuback, 2006, “The knowledge of attention”, *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being* 1: 133–140.

tillsammanskänsla ("Miteinanderfühlen": när man känner något tillsammans med en annan), enskänsla ("Einsfühlen": som han menar är ett slags tillsammanskännande i en union utan urskiljbara subjekt) och medkänsla ("Mitgefühl": när vi känner något för en annan människa). Problemet är bara att han faktiskt inte använder termen empati ("Einfühlung") särskilt mycket i sin bok, oftast gör han det bara när han kritiserar Lipps eller som ett slags väg till det som han är mycket mer intresserad av, nämligen medkänsla och sympati, särskilt sympatikänslan kärlek som i olika former utgör hans väg till en moralfilosofi. Exemplet från citatet ovan när jag direkt *varseblir* ("Wahrnehmen") den andres känsla och intentioner är alltså inte exempel på empati för Scheler, även om Zahavi använder sig av hans beskrivningar för att tillbakavisa simulationsteorin.

Vad simulationsteoretikerna skulle kunna säga här (såväl Lipps som de samtida) är att varseblivningen av den andra människan möjliggörs genom olika resonansprocesser i vår hjärna som föregår min erfarenhet av den andre som, till exempel, arg. Men dessa resonansprocesser är inte bara uppbyggda som någon enkel spegling eller simulering i meningen av likformighet mellan våra känslor. Jag känner mig inte arg när jag ser att han är arg. Jag känner mig kanske oftare rädd, eller överraskad, eller ledsen, eller något annat. Jag kan naturligtvis också komma att känna mig arg när jag ser att han är arg, men frågan är om detta inte som regel är en medveten process som bygger på att jag tolkar och reagerar på hans ilska.

Empati som känsla och omsorg

Med utgångspunkt i Scheler och Stein, som jag snart kommer till, skulle jag vilja hävda att empati snarare än att vara en perception (varseblivning) är en *känsla*. Denna känsla har, som vi snart ska se, inslag av såväl varseblivning som föreställningsförmåga (fantasi), men den är i grunden ändå just en känsla av den andra människan som jag känner in, som etymologin antyder. Det som är typiskt för empati är att den andra människan framträder mer eller mindre omedelbart som ett centrum för min uppmärksamhet.⁷ Att gå in i en empatisk process bygger på att man blir *berörd* av den andra människan som, ofta på ett ofrivilligt och oplanerat sätt, träder in i centrum av ens uppmärksamhetsfält, som ett objekt för ens medvetandakt, för att tala fenomenologiskt. Anledningen till att detta äger rum är i

⁷ Se här även Sá Cavalcante Schuback, "The knowledge of attention".

sådana fall att den andre *drar* till sig min uppmärksamhet genom att ge upphov till en känsla som riktar mig mot honom. Den här förståelsen av empati har förutom relationen till Scheler och Stein (och fenomenologi i allmänhet) anknytningspunkter till samtida utvecklings och socialpsykologi – exempelvis till Daniel Batson, som söker förbindelser mellan empati och moralutveckling.⁸

Empatikänslan hos Stein är kopplad till den levda kroppens strukturer som på ett ofrivilligt, passivt sätt försätter oss i kontakt med den andra människan. Den andre är ”leibhaft gegeben”, som det heter hos Stein, och detta innebär att han konstitueras utifrån ett slags passiv syntes som ger upphov till såväl subjektiviteten som intersubjektiviteten. Problemet för sådana fenomenologiska teorier är de i undersökningen av medvetandets genes måste hålla fast vid första-personsperspektivet. Det som inte är direkt tillgängligt för fenomenologisk analys kan bara undersökas indirekt, som ett slags spår som lämnats i den mänskliga erfarenheten. Att bli berörd av den andre, att skilja ut ansiktet eller den expressiva människokroppen, eller det som liknar den i naturen, bygger på en *förmedveten* syntes som inte är direkt fenomenologiskt tillgänglig, men som vi kan studera på ett annat sätt genom psykologiska och neurofysiologiska tredjepersons experiment. Vi har inte bara medfödda kroppsscheman som styr grundformerna för våra rörelser och vår perception, vi har medfödda *affektiva* scheman som kopplar ihop oss med omgivningen och med andra *människor* redan från början.⁹ Spegelneuronen är bara en del av dessa, det finns också affektiva scheman för att känna igen ansiktsuttryck, vissa typer av rörelser, ljud, lukter, smaker och så vidare som byggs ut och förfinas från födseln och framåt när vi möter världen tillsammans med andra.

Den förmedvetna syntes som föder empatikänslan – känslan av att den andre har det så och så – är alltså mycket rikare än en direkt simulering, men den bygger icke desto mindre på automatiserade processer. I empatins fall bygger den, till skillnad från i fallet känslomitta, på att jag blir *uppmärksam* på den andre i en känsla där jag på något sätt *bryr* mig om honom. Som regel bygger empatikänslan på ett direkt möte ansikte mot

⁸ Batson får här representera det tredje fält av empatistudier som jag skisserade i inledningen, se vidare Bohlin och Eklund, *Empati: teoretiska och praktiska perspektiv*.

⁹ Se här vidare Svenaeus, ”The phenomenology of empathy: A Steinian emotional account”.

ansikte men också att läsa om eller höra talas om den andre kan i vissa fall väcka en sådan känsla.

Men det här är bara början på empatikänslan och i de flesta fall leder inte angående-känslan till att jag går in i vad jag skulle vilja kalla för en *empatisk process*. De flesta av Schelers exempel i citatet ovan är i själva verket *inte* exempel på empati eftersom jag istället för att fördjupa den känslomässiga förståelse som omedvetet väckts i mig av den andre, reagerar genom att göra något annat än att empatisera. Till exempel bli road över den som skakar näven, rädd för den som gnisslar tänder, generad för den som skäms, förtjust i den som ler och så vidare; eller så vänder jag mig helt enkelt bort och gör något helt annat, jag bryr mig överhuvudtaget inte om den andre. Det är i mina ögon en allvarlig invändning mot, kanske inte en "perception theory of other minds", men mot en fenomenologisk teori om empati, om den finner sina paradigmatiska exempel i erfarenheter som vi vanligen inte refererar till som exempel på empati utan som andra former av mänskliga möten. Än värre blir det om teorin avfärdar exempel som verkar vara paradigmatiska för just empati med argumentet att de inte är perceptioner utan just föreställningar (fantasier) om den andre, vilket verkar vara grundläggande för simuleringsteorins högre, medvetna nivåer.

Här är det lämpligt att gå till Stein eftersom hon, till skillnad från Scheler, utvecklar en fenomenologisk teori om just *Einfühlung*. Empati är för Stein den erfarenhet ("Erlebnis", "erfahrende Akt") som har en annan människas (medvetandes) erfarenhet och erfarenhet som objekt. Det speciella med sådana erfarenheter är att de är en erfarenhet av ett erfalande vars innehåll inte är direkt utan bara indirekt givet ("nicht originär gegeben"). De liknar såtillvida minnen, förväntningar och fantasier, men med skillnaden att erfarenhetens innehåll aldrig *kan* ges direkt till mig i empatins fall, det vill säga, empatin kan aldrig övergå i en erfarenhet där innehållet som jag varseblir ges direkt till mig (som i vanlig perception). Om akten och dess innehåll gavs direkt till mig vore det ju nämligen jag och inte den andra personen som hade erfarenheten i fråga.

Så långt handlar det om att understryka hur det mellanmänskliga förhållningssättet är förformulerat i själva den transcendentala subjektiviteten á la Husserl och Zahavi. Men sedan lägger Stein till någonting viktigt som rör *just empati* som intersubjektiv erfarenhet och process. Hon säger nämligen att empatin som regel går igenom tre stadier. Det första har jag redan redogjort för: den andre ges som erfalande för mig och jag förstår också hans känslotillstånd och basala intentioner. (Han med knutna näven är arg och kanske på väg att slå någon.) Men sedan följer ett andra stadium

där jag *känner mig in* i den andres erfarenhet och på så sätt försöker föreställa mig vad som är innehållet i den. (Vad eller vem är han arg på? Varför är han arg?). I denna erfarenhet *följer* jag så att säga den andres erfarenhet och där visar sig också enligt Stein vad den andre är för slags *person*. Efter inkännandet kommer jag så tillbaka till en tredje position och stadium där den andres erfarenhet på nytt är innehållet i min erfarenhet, men nu med en fördjupad betydelse där jag förstår den andre på ett mer utförligt sätt.

Det tycks mig som om Steins andra och tredje steg just fångar innebörden i empati på ett sätt som enbart det första steget inte gör. Det är en stor skillnad på att se och förstå att en människa är arg och att söka en förståelse av detta genom att känna sig in i den andra människans perspektiv. Stein är noga med att avgränsa sin modell från Lipps genom att betona att det varken är frågan om att jag bara projicerar min egen erfarenhet på honom eller att jag på något sätt skulle upplösa gränserna mellan våra två separata erfarenheter. Empati är inte bara känslomittla projicerad på den andre och inte heller någon form av uppgående i den andres perspektiv som suddar ut gränsen mellan min och hans position. Det är just det som de tre stadierna i empatin avser att visa.

Stein skriver att jag ”leds” av den andre i empatiprocessen och man får intrycket i hennes analys av ett slags delad, närmast kommunikativ verksamhet som inte bara är en projicering av mig själv. Jag är i den andres makt. Visst, jag kan säga nej och avstå från att empatisera, men den ursprungliga energin för empatin kommer från den andre. Här påminns man om modeller för intersubjektivitet som vi finner hos Sartre och Levinas, där mötet med den andre är *början* på intersubjektiviteten istället för att den andre skulle vara inskriven i subjektiviteten redan från början i form av den levda kroppens reversibla struktur, som snarare är utgångspunkten för Husserl och Merleau-Ponty.

Avslutning och slutsatser

Mitt förslag är alltså att empati är en känsla av och med den andres erfarenhet som möjliggörs av en överordnad *omsorg* om honom. En sådan omsorg brukar man kalla för medkänsla eller *sympati* och i stort sett alla empatiteoretiker i de två debatter som jag här redogjort för – den samtida och den 100 år gamla – är noga med att påpeka att empati och sympati inte är samma sak. De huvudsakliga motexemplen är sadisten, torteraren och vetenskapsmannen, som alla verkar vara kapabla till empati i den mening som Stein beskriver utan att hysa någon medkänsla med offret eller experi-

mentpersonen. Det är sant, men jag skulle i dessa fall vilja framhäva att empatin trots allt drivs av ett slags *negativ* eller *professionell* omsorg om offret, som likväl *angår* sadisten, torteraren och vetenskapsmannen på ett djupgående sätt när han empatiserar. Utan denna känslomässiga energi – kom ihåg att empati är en känsla och inte bara en neutral perception – skulle det inte finnas något *drag* in i inläggandeakten.

Det viktiga med att lyfta fram sympatin är att sätta fingret på den generella attityd och disposition som möjliggör empatikänslan i själva inlevelsearbetet. Det finns här ett slags förmedvetet inslag, vi blir alla mer eller mindre automatiskt berörda av andra människors känslor och situationer (särskilt om det handlar om lidande), men vi kan medvetet tämja eller kultivera denna medfödda drift på ett oändligt antal sätt. Tiggaren i tunnelbanan är ett intressant samtida svenskt exempel. Vi väljer att inte möta blicken eftersom det kommer att trigga en empatikänsla (eller i alla fall någon form av känsla av den andre) som det är svårt att värja sig inför utan att bli obehagligt berörd. Den generella medmänskliga sympatin kan lätt blockeras och avgränsas på ett sätt som vi finner lämpligt och detta leder till mindre empati (och förmodligen också till färre goda handlingar). Ansiktet, rösten och kroppsuttrycket är som regel början på den empatiska processen. Det går att empatisera enbart baserat på tanken om den andre, men det kräver en betydande fantasi och inlevelseförmåga för att ge känslan den *kraft* som den här inte erhåller direkt från den andres känslomässiga uttryck.

Empati är alltså en känsla av den andra människans erfarenhet där jag lever mig in i den andres upplevelse och söker en mer fullständig förståelse av hennes känsla och värld baserat på en övergripande omsorg – positiv, negativ eller professionell – om hennes person.