

Camilla Kronqvist

Kärlekens eller förnuftets filosofi?

Trots filosofernas stolta ursprung som "älskare av visheten" har de framför allt kommit att förstå sig som förnuftets budbärare,¹ t.o.m. då de diskuterar kärlek. En diskussion om kärlek kan här också bidra till att lära oss något om filosofi.

En av de mest mångbottnade filosofiska texterna om kärlek står att finna i Platons *Gästabudet*. Den märkliga dialogen inleds med olika försök att lovprisa kärleken, kulminerar i Sokrates återgivande av Diotimas tal där kärleken till en enskild individ överskrids och fördjupas till att beskriva kärleken till visheten, d.v.s. filosofin, och avslutas på ett nästan dråpligt sätt då den hetlevrade Alkibiades stormar

in och avslöjar sina upprepade misslyckade försök att förföra den stora filosofen Sokrates.²

I samtida diskussioner om kärlek har den här mångtydigheten ofta fått ge vika för en diskussion om kärlekens och känslornas rationalitet (Solomon 1980 & Nussbaum 1990). Man frågar om vi kan ha skäl att älska, antingen överhuvudtaget (Nussbaum 1986 & Solomon 2005), eller en speciell person (Taylor 1979 & Solomon 2005), skäl att ingå äktenskap (Landau 2004 & Moller 2003), eller om det finns "objektiva värden" enligt vilka kärleken kan be-

affektit, emootiot, passiot, tunteet

” (...) kirjoittaji(sta), jotka mieluummin inhoavat tai iivaavat ihmisten affekteja ja tekoja kuin ymmärtävät niitä, (...) on epäilemättä kummallista, että otan käsitelläkseni ihmisten puutteita ja typeryyksiä (...)”
(Spinoza 1675)

Suomen teosana "tuntea" saa etymologeilta laatumääreet "ikivanha ja omaperäinen". Verbillä on vastineensa kaikissa (lähi)sukukiellissä. "Tunne" taas on 1800-puolimaissa yleistynyt uudissana, jolla on viitattu myös "taudin tuntomerkkiin, tuntoaistiin, tajuun tai sisuun."

Tiedekielen tunnesanasto jäsenytyy seuraavasti: emootiot juontuvat latinan (pois)liikkumista tarkoittavasta (e)movere-verbistä, sentimentit tulevat

latinan tuntemista ja aistimista merkitsevästä *sentire*-verbistä, fiilikset pohjautuvat saksan tuntemista tarkoittavaan *fühlen*in liittyen myös kreikan kämmen-tä tarkoittavaan *palameen*, passiot ankuroituvat kreikkalais- ja latinalaisperäiseen muinaisranskan kärsimisverbiin *pati* ja affektit latinan verbeihin (*ad*)*facere* eli "(päin/päälle)tehdä" ja *afficere* eli "saattaa tilaan".

Filosofit ovat toimineet tällä sanas-

tolla kuten muutkin. Miten ovat viisaaksi tunteneet.

(Kaisa Häkkinen, *Nykysuomen etymologinen sanakirja* (2004). 3. p. WSOY, Helsinki 2005. Benedictus de Spinoza, *Etiikka* (Ethica, 1675). Suom. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 1994. Adolf V. Streng, *Latinalais-suomalainen sanakirja* (1933). 2. p. SKS, Helsinki 1955.)

dömas (Wolf 2002). I de fall där man betraktar kärleken som en subjektiv känslomässig respons är man också benägen att betrakta kärleken som en fantasi (Singer 1984; Solomon 1990; Armstrong 2002).

Dragningen till förnuftet är också tydlig i den vokabulär man använder för att beskriva kärlekens språk. Man talar om kärlek i termer av skäl och rimlighet, om förtjänster och preferenser, risker och satsningar. Utgångspunkten för ens filosofiska undersökning är alltså att man vet vilka som är de för människan karakteristiska dragen, förnuft, fri vilja, förmågan att ställa upp mål för sitt handlande. Sedan tänker man sig att kärleken smärtfritt kan fås att passa in i ens modell.

Men det är just här som det avgörande steget tas, och som många av dagens filosofer förlorar kärleken ur sikte och i stället börjar tala om människorelationer som ett slags juridiska eller ekonomiska transaktioner. För att låna en tanke som främst existerar inom kontinental filosofi är man långt ifrån insikten att kärleken är något helt *annat* än det som kan fångas in i dessa smått livlösa beskrivningar³. Det är inte att undra på att kärleken för många av dessa filosofer, såsom för många människor, framstår som något av en galenskap. Hur ska vi annars förstå ett sådant fenomen som är så svårt att ringa in och trots det har en så avgörande roll för hur vi ser mening och fattar beslut i våra liv?

Ett av de grundläggande problemen i ovanstående formuleringar är tanken att det är möjligt att ge en enhetlig beskrivning av antingen kärlekens, eller kärleksbegreppets, roll i vårt liv. Man försöker finna allmängiltiga kriterier för att beskriva ett ord eller ett fenomen som utmärks av det enskilda mötet, eller de enskilda mötena, mellan två individer. Detta gör i sig både fenomenet och våra olika användningar av orden "älska" och "kärlek" mångtydiga. Här kan en reflektion om vad det innebär att känna någon i kärlek ge en djupare förståelse för det slag av insikter om kärleken vi kan få i filosofin.

Ett enkelt sätt att missförstå vad det är att känna en annan människa är att tänka att det främst handlar om att ha mycket och detaljerad information om den andra. En snabb blick på tonårningen som ivrigt samlar ihop alla fakta han eller hon kan komma över kring sin idol, ger vid handen att en sådan beskrivning är mycket missvisande. Även om han eller hon *känner till mycket om idolen*, skulle ingen gå med på att tonårningen *känner idolen*. Istället har Hamlyn och Dilman betonat vikten av att ha en *personlig relation* till eller *stå i kontakt med* en person för att det ska vara meningsfullt att tala om att man känner personen. Om jag inte träffat en bekant på flera år säger jag "Jag kände henne", men inte "Jag känner henne".

likhet med flera existencialistiska diskussioner kunde den här poängen också formuleras i tanken att människan, som Sartre uttryckte det, inte kan reduceras till sin *fakticitet*. Människan utmärks av förmågan att ständigt överskrida alla de beskrivningar som ges av henne. Ett sätt att begripliggöra den här tanken är att fundera över den skillnad som finns mellan att säga, "Jag förstår den här tankegången" och "Jag förstår dig". Medan min förståelse i det första fallet riktar sig till något specifikt, jag vet t.ex. vad jag ska göra för att lösa ett matematiskt problem, riktar *jag* mig i det andra fallet till *dig*. Mina ord kan vara ett uttryck för deltagande och stöd, såsom jag kan ge dig en kram för att trösta dig, men det är inte nödvändigt att jag kan peka ut några specifika fakta som jag förstår för att mina ord ska ha mening. (I en liknande anda kan man påpeka att den roll ordet "du" har i "Jag älskar dig" inte är utpekande i den mening som "han" eller "hon" är det då jag pekar ut min fru på en fest. Snarare är orden ett sätt att *vända mig* till dig med min kärlek. Ordet *beskriver* inte något specifikt, såsom din personlighet, utan har formen av ett *tilltal*.)

Vikten av en personlig relation är inte bara avgörande för att man över huvud taget ska kunna säga att man känner en person. Vilket slag av relation jag har till dig – om jag talar som kollega, vän, älskare, syster – har också betydelse för vilken mening vi kan se i det jag säger om dig. Känner jag dig bara på ett professionellt plan kan det hända att min beskrivning utesluter aspekter av dig som i en närmare relation kunde öppna för en annorlunda, och många gånger mera rättvis, beskrivning, även om närheten också kan föra in fördunklande element. Överlag kunde man beskriva min ökande kännedom om dig som ett sätt att se det du gör i ett större sammanhang. Mot bakgrund av vår relation, och det liv som vi delar, får dina ansiktsuttryck, handlingar och tankar, en djupare mening för mig. De svårigheter att förstå varandra som kan uppstå vid våra första möten med andra människor – "Var det där skämtet ironiskt, eller menade han det på allvar?" – ger vika allteftersom vi kommer att se olika tankar och handlingar mot bakgrund av våra tidigare samtal och möten.

Betoningen av en personlig relation pekar också på den viktiga roll *jag* har i det jag säger om dig. Om jag är väldigt beslutsam av mig, är jag kanske mer benägen att se dig som velande än någon annan, är jag blyg framstår du som mer självsäker o.s.v. Att känna en annan människa innefattar i den här bemärkelsen alltid ett element av, eller en möjlighet till, självkännedom, om jag är mottaglig för vad mina beskrivningar berättar om mig själv. Det utesluter ändå inte att jag i många situationer kan vara blind för att det jag säger om en annan i själva verket avslöjar mera om mig själv än om den andra.

Det här påminner också om att det vi säger om varandra mycket sällan bör förstås som beskrivningar av givna egenskaper hos den andra. Snarare bör vi vara uppmärksamma på de sammanhang i vilka vi säger "Du är alltid så slarvig", "Oj, vad hon är fin", "Du kommer att

”Det finns inte något bortom våra livssammanhang som bestämmer den mening kärlek kan ha för oss.”

klara av det” o.s.v. Medan det första utgör ett klander, är det andra uttryck för uppskattning, det tredje en uppmuntran, o.s.v.

Insikten om den här obestämdheten i vad vi kan komma att säga om en annan, liksom möjligheten att den andra förändras, tar i kärleken formen av ett krav att inte försöka fastslå vem den andra är och låsa honom eller henne i mina beskrivningar. Men var lämnar dessa tankar oss med tanke på filosofin?

Platon såg det som nödvändigt att gå utöver våra personliga relationer för att finna godhetens och skönhetsens sanna mening, idéerna.⁴ Likaså har många av hans efterföljare tänkt att vårt språk bestäms av en verklighet som kunde förstås oberoende av det liv vi delar med varandra. Men, om vi nu modellerar den större kännedom om mänskligt liv som filosofin i min mening försöker nå på vad det innebär att känna en annan människa (i en kärleksfull relation), så verkar filosofins uppgift inte först och främst vara att bidra med mera kunskap eller information om vad det är att vara människa.

Snarare kunde vi säga att den människokännedom som filosoferandet kan bidra med alltid tar formen av självkännedom. Det finns ingen punkt utanför det liv som vi delar med varandra från vilken vi kan nå kunskap om detta liv som är oberoende av vad vi själva är beredda att se som meningsfulla möjligheter och krav i våra möten med andra människor. Samtidigt är det som vi kan se som möjliga beskrivningar av våra liv internt förbundet med det som vi kan se som *verkliga* möjligheter i våra liv.

Att acceptera den här obestämdheten i mänskligt liv, och att det inte finns något bortom våra livssammanhang som bestämmer den mening t.ex. kärlek kan ha för oss, betyder inte nödvändigtvis att vi är dömda till subjektivitet, eller att allt saknar betydelse. Snarare vill jag lyfta fram vårt personliga ansvar i att påminna oss om och försöka artikulera vad som *har* mening i vårt delade liv, och vilket slags förståelse av oss själva, livet och andra människor vi ger uttryck för om vi beskriver kärleken på det ena eller andra sättet. Vilken slags beskrivning av den

betydelse som andra människor har för oss är vi beredda att stå för?

Att på det här sättet påminna sig om de livssammanhang där det är meningsfullt att tala om kärlek och att reflektera över vad vi själva menar då vi säger olika saker är i linje med Wittgensteins uppmaning att uppmärksamma användningen av olika ord i olika situationer, och de sammanhang inom vilka de har mening, för att upplösa de filosofiska problem vi fastnat i. Istället för att försöka fastslå meningen i kärlekens språk genom att t.ex. tänka att det refererar till ett visst slags känsla eller förhållningssätt, är det ett sätt att öppna sig för den mångfald samtal vi för om kärlek, och, kunde vi säga, i sig ett uttryck för en kärleksfull inställning till livet.

Noter

1. Tanesini 1999, 212, talar t.ex. om filosofin som ”en förnuftig undersökning om förnuftets egna gränser”.
2. Nussbaum (1984) har försökt visa hur Alkibiades’ slutord skapar en spänning till det som Sokrates, och därmed Platon, tidigare sagt om kärleken till visheten, framom den personliga kärleken, som den högsta formen av kärlek. Se Sjestov (1995) för en kritik av Platons rationalism, och vad Platon undgick att se genom att sist och slutligen ge förnuftet en större roll än kärleken.
3. Jfr Agacinski 2002.
4. Det finns dock utrymme för att diskutera vilken vikt Diotimas tal ger åt det personliga i *Gästabudet*.

Litteratur

- Agacinski, Sylviane, *We Are Not Sublime: Love and Sacrifice, Abraham and Ourselves*. I *Feminism and History of Philosophy*. Red. Genevieve Lloyd. Oxford UP, Oxford 2002.
- Armstrong, John, *Conditions of Love: The Philosophy of Intimacy*. Penguin, London 2002.
- Dilman, Iham, *Love and Human Separateness*. Blackwell, Oxford 1987.
- Hamlyn, D. W., *Perception, Learning and the Self*. Routledge, London 1987.
- Landau, Iddo, An Argument For Marriage *Philosophy*, Vol. 79, 2004, 475–481.
- Moller, Dan, An Argument Against Marriage. *Philosophy* Vol. 78, 2003, 79–91.
- Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness*. Cambridge UP, Cambridge 1986.
- Nussbaum, Martha C., *Love’s Knowledge*. Oxford UP, Oxford 1990.
- Singer, Irving, *The Nature of Love: Vol. 1 Plato to Luther*. The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Sjestov, Lev, *Sola Fide*. Nimrod, Reboda 1995.
- Solomon, Robert C., Emotions and Choice. I *Explaining Emotions*. Red. Amélie Oksenberg Rorty. University of California Press, Berkeley 1980.
- Solomon, Robert C., *Love: Emotion, Myth, & Metaphor*. Prometheus, Buffalo 1990.
- Solomon, Robert C., Reasons for Love. I *Personal Virtues: Introductory Readings*. Red. Clifford Williams. Palgrave & Macmillan, New York & London 2005.
- Tanesini, Alessandra, *An Introduction to Feminist Epistemologies*. Blackwell, Oxford 1999.
- Wolf Susan, The True, the Good and the Lovable: Frankfurt’s Avoidance of Objectivity. I *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Red. Sarah Buss & Lee Overton. The MIT Press, Cambridge, Mass. 2002.