

Filosofisk tidskrift

Nr 3 Årgång 47 September 2026

- 3 Striden mellan Uppsalaskolan och Anders Karitz
Lars-Göran Johansson
- 11 Ross om bestraffning
William Bülow
- 22 Skräckens konung
Ingmar Persson
- 31 Carnaps *Världens logiska uppbyggnad*: Ett lärorikt misslyckande
Bengt Hansson
- 38 Descartes dualism i kontext
Erik Åkerlund
- Recensioner**
- 49 Sharon Rider om *Mellan lögn och verklighet: En essä om tvetydighetens fascism* av Marcia Sá Cavalcante Schuback
- 54 Nils Franzén om *Krossa framsteget: Essäer i oligarkins tidevarv* av Slavoj Žižek
- 56 Frans Svensson om *Anspråkstagen: Människans bot mot meningslösheten* av David Thurfjell
- 59 **Notiser**

Filosofisk tidskrift

Utgives av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Sofia Bokros

redaktion@filosofisktidskrift.se www.filosofisktidskrift.se

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan Kulturtidskrifter, Box 31120, 400 32 Göteborg

filosofisktidskrift@natverkstan.net

Tfn 031-743 99 05 (tisdag–onsdag 09–12)

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2026

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2026

ISSN 0348-7482

Striden mellan Uppsalaskolan och Anders Karitz¹

Lars-Göran Johansson

Inledning

Anders Karitz var professor i teoretisk filosofi i Uppsala åren 1934–1946. Hans utnämning till professor var kantad av större stridigheter än vanligt. Motståndarna till Karitz var först och främst en grupp filosofer i Uppsala, den s. k. Uppsalaskolan.

Anders Karitz, född 1881, kom från enkla förhållanden, hans föräldrar var torpare i Skåne. Han började studera teologi vid Lunds universitet 1900, disputerade i teoretisk filosofi 1913, blev docent samma år och vikarierade sedan flera gånger för filosofiprofessorerna Hans Larsson och Efraim Liljeqvist i Lund. Han var under läsåret 1918–1919 tillförordnad professor i filosofi vid Göteborgs högskola. 1927 sökte Karitz professuren i teoretisk filosofi i Lund efter Hans Larssons pensionering, varvid han förklarades professorskompetent och kom i tredje förslagsrummet. Två år senare sökte han den utlysta professuren i praktisk filosofi i Lund. Även till denna tjänst förklarades han kompetent, men Einar Tegen vann konkurrensen.

Tillsättningen av professuren i teoretisk filosofi i Uppsala 1932–1933

1931 dog professorn i teoretisk filosofi i Uppsala, Adolf Phalén, och tjänsten utlystes. Tre sökande anmälde sig, Carl Hellström, Gunnar Oxenstierna och Anders Karitz, de två förstnämnda från Uppsala.

Den allmänna meningen var att Hellström var mest meriterad, men så begick han självmord i september 1932. Det kvarstod således två sökande. De sakkunniga var Eino Kaila (Helsingfors), Einar Tegen (Lund), Alf Nyman (Lund) och Axel Hägerström från Uppsala. Hägerström, Nyman och Kaila förklarade Karitz professorskompetent och satte honom före Oxenstierna, medan Tegen ansåg att Karitz inte var kompetent.

1. Denna artikel bygger på ett föredrag jag höll den 23 november 2025 på Föreningen för Filosofi och Specialvetenskaps 90-årsjubileum. Föreningen bildades 1935 på initiativ av Anders Karitz.

Humanistiska sektionen förklarade därefter båda sökande kompetenta och satte Karitz i första förslagsrummet. Ärendet gick vidare till mindre konsistoriet (som fungerade som arbetsutskott för större konsistoriet) som med nio röster mot åtta beslutade att Karitz inte var kompetent. Man rekommenderade Kungl. Maj:t att åter utlysa tjänsten för att få fler sökande.

Det blev ett väldigt rabalder, ett stort antal tidningar skrev om "skandalen i Uppsala". Man ansåg att det var minst sagt uppseendeväckande att en person som två gånger förklarats professorskompetent i Lund inte ansågs kompetent i Uppsala. Man anade lömska intriger från filosoferna i Uppsala, den s.k. Uppsalaskolan.

Ärendet gick nu till Kungl. Maj:t. Ecklesiastikminister Engberg (som hade studerat teoretisk filosofi under Phalén) såg en möjlighet att spara pengar och föreslog riksdagen att slå samman professurerna i praktisk och teoretisk filosofi; det räckte med en filosofiprofessor i Uppsala. Men riksdagen gick inte på Engbergs linje, man beslöt att behålla professuren och beordrade konsistoriet i Uppsala att återuppta tillsättningsprocessen. Det större konsistoriet beslöt därefter, den 23 september 1933, att såväl Karitz som Oxenstierna var kompetenta och satte Karitz i första förslagsrummet. Därmed var saken i praktiken avgjord och Kungl. Maj:t beslöt att utse Karitz till professor i teoretisk filosofi. (På den tiden hade en professor kunglig fullmakt!)

Vad gällde striden?

Det är inget ovanligt att det blir strid vid tillsättningen av professorer, speciellt innan Carl Thams befordringsreform 1999. I teoretisk filosofi fanns det på 30-talet summa två tjänster i Sverige, professurerna i Lund och Uppsala, och inga fasta mellantjänster. Det fanns också en professur i filosofi vid Göteborgs högskola. För den som tänkte ägna sig åt teoretisk filosofi gällde det således att få en professur, och man inser lätt att man i stort sett inte hade mer än två eller tre chanser under tiden mellan disputation och pensionering. Så strider och överklaganden kunde man räkna med. Men striden kring Karitz tillsättning var mer högljudd än vanligt, och många utan eget intresse i saken deltog i debatten. Varför?

En komponent var utan tvekan olika åsikter om hur filosofi skall bedrivas. Karitz var en traditionell, humanistiskt och historiskt inriktad filosof. Hans doktorsavhandling hade en påtaglig idéhistorisk prägel.

Den handlade om Thomas Thorild och fokuserade på Thorilds kopplingar till tidigare filosofer såsom Spinoza och Leibniz och de världsåskådningar dessa filosofer argumenterade för. Oxenstierna tillhörde den s.k. Uppsalaskolan² som var starkt antimetafysisk; man ansåg att filosofins uppgift är begreppsanalys, inte att diskutera världsåskådningar, såsom Karitz gjort.

Men detta kan inte vara hela förklaringen, ty Hägerström, som var den som startade Uppsalaskolan, kompetensförklarade Karitz både vid denna och vid den tidigare professorstillsättningen i Lund. Man kan misstänka att Hägerström hade ett horn i sidan till Karitz ende konkurrent, Oxenstierna. Och enligt Ingemar Hedenius var det så:

Gunnar Oxenstierna, denne stort begåvade man, skrev en bok, som mellan raderna förkastade åtskilligt av vad Phalén [dvs. Oxenstiernas lärare] hade sagt, och han fick inte något obehag av det. Det var tvärtom Phalén som lagade, att boken blev intagen och tryckt i en ansedd vetenskaplig skriftserie. Ett par gånger yttrade han: "Jag tycker inte om att höra andra upprepa vad jag själv har sagt." Men just detta älskade Hägerström, och hans vrede mot Oxenstierna, vars bok alldeles stred mot hans filosofi, var obönhörlig. Boken i fråga kostade Oxenstierna hans chans att bli professor, eftersom Hägerström den gången gjorde sig skyldig till den orimligheten att till Phaléns efterträdare förordade den undermålige Anders Karitz. (1980, s. 29)

Man torde observera att Hedenius inte är ett opartiskt vittne, han kom inte överens med Hägerström och såg sig tvungen att disputerar i Lund, trots att han studerat för Hägerström.

Magnus Selling, som hade studerat för Karitz, beskriver Karitz forskning om Thorild så här:

Efter att ha säkrat det textkritiska underlaget grep han sig an med att söka ange Thorilds "filosofiska ort" under täta jämförelser mellan Thorild och filosofer, som kan anses ha varit dennes "tankefränder" alltifrån antiken fram till hans egen tid, såsom Heraklit, Platon och Aristoteles, stoikerna och Plotinos, Cusanus och Böhme, Spinoza och Leibniz, Shaftesbury och Rousseau, Herder, Kant och Reinhold, Fichte, Schelling och Hegel samt även Kellgren och Leopold. ("Anders Karitz", *Svenskt Biografiskt Lexikon*)

Selling disputerade 1937 på en avhandling om transcendentalfilosofi.³

2. En utförlig diskussion av Uppsalaskolan finns i Källström 1983.

3. Avhandlingen hade titeln "Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie,

Hans avhandling fick förintande kritik i *Dagens Nyheter* av Anders Wedberg, som hade studerat för Hägerström. Wedberg avslutar recensionen med: "Genom sitt begrepp om vad tankearbete är, utgör den karitzka filosofin ett verkligt hot mot vetenskapen." (*DN*, 29 maj 1937)

Alldeles oavsett karriärintressen var det alltså stor skillnad mellan Karitz och Uppsalaskolans åsikter om hur man skall bedriva filosofi, och dispyten gällde inte om filosofihistoria har en plats i filosofin, utan hur den bör bedrivas.

Enligt min och många nutida filosofers uppfattning är syftet med filosofihistoria att analysera hur tidigare filosofer resonerade och värdera giltigheten av deras argument, inte bara att beskriva likheter och skillnader mellan olika filosofer. Vi är intresserade av Aristoteles, Duns Scotus, Descartes och andra klassiska filosofer primärt därför att de diskuterar filosofiska problem som fortfarande är aktuella. Det räcker inte med att säga, som Karitz gör, att Thomas Thorilds tänkande hade både empiristiska och rationalistiska drag och därvid visar likheter med både Spinoza, Leibniz och Hume. Än sen? frågar man sig. Det väsentliga borde vara analysen av Thorilds argument för deras filosofiska ståndpunkter. Vad är t.ex. Thorilds argument för hans berömda "tänka fritt är stort, men tänka rätt är större"? Har Thorild rätt? Är hans argument giltiga? Är premisserna acceptabla?

Sådana ställningstaganden kräver "logisk reda, fasthet och konsekvens" för att citera från Tegens sakkunnighetsutlåtande (Tegen 2008), och det är inte Karitz starka sida, för att uttrycka sig försiktigt.

Som en liten jämförelse kan man titta på hur Anders Wedberg i sin filosofihistoria behandlar Leibniz monadlära. Wedberg rekonstruerar Leibniz resonemang genom att formulera fyra postulat som tillskrivs Leibniz och ur dessa härleda en av Leibniz centrala teser:

Varje substans är antingen en enkel andlig substans eller sammansatt av enkla andliga substanser.

Om man inte omedelbart är övertygad om denna doktrins sanning kan man studera argumentets premisser och ta ställning till sanningen hos dessa, liksom till härledningens logiska giltighet. Ingenting sådant är möjligt vid läsningen av Karitz filosofihistoriska utläggningar av Thorilds tänkande.

Enligt Uppsalaskolan är det inget fel att syssla med filosofihistoria.

I: Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophiegeschichtlichen Zusammenhang: mit Beilagen Fichtes Entwicklung betreffend".

Men Karitz sätt att skriva filosofihistoria är undermåligt enligt Uppsalskolan, och jag instämmer.

Något liknande kan man säga om Karitz som vetenskapsfilosof. Eino Kaila skriver i sitt sakkunnighetsutlåtande:

[O]mfattande insikter i de exakta vetenskapernas metoder och resultat kunna självfallet vara [...] nödvändiga för en filosof i ordets egentliga bemärkelse, men naturligtvis under förutsättningen att författaren samtidigt har sinne för den filosofiska sidan av saken, dvs för de logiska och kunskapsteoretiska problem som de exakta vetenskaperna innehålla. Emellertid bereder författaren i detta avseende den initierade läsaren en svår missräkning. Några exempel härpå:

Ett filosofiskt viktigt problem i aritmetikens logiska grundläggning är huruvida ordinaltalen eller kardinaltalen äro att anse som de mest fundamentala. Det har ju förts en vidlyftig diskussion, med många teorier om denna sak. Men författaren nöjer sig med att blott hänvisa till detta problem och avfärdar hela frågan, utan någon motivering, med en kort anmärkning: "Eine Entscheidung hierüber fällt wohl meistens subjectiv aus. Man kann kaum einen triftigen Grund für das Vorziehen des einen oder des anderen nennen."⁴

En annan ännu viktigare fråga är om de matematiska satserna är syntetiska eller analytiska. Författaren röjer icke med ett enda ord att han skulle känna till t. ex. Poincarés eller Russells dramatiska diskussion om denna sak, utan avfärdar, återigen, hela detta väldiga problem med ett par ord: "Hier kommt es darauf an, von welchem Definitionen man ausgeht. Es braucht in Wirklichkeit kein so grosser Unterschied zu sein."⁵ Detta betyder ju ingenting mindre än att författaren anser de filosofiska problem som den exakta vetenskapen innehåller, vara relativt betydelselösa.

På ett ställe påstår författaren, att mängdläran arbetar "mit unendlichen Mengen, ohne genau zu bestimmen, was darunter zu verstehen ist."⁶ Vet alltså författaren verkligen ingenting om t. ex. Dedekinds och Russells skarpa definitioner av oändliga mängder? Exempel som dessa skulle kunna ges ad libitum.

Man förstår icke rätt vad som är meningen med det hela. [...] Hur skall man förstå att författaren synes ha bemödat sig att inhämta omfattande

4. Ung. "Ett avgörande av denna fråga blir väsentligen subjektivt. Man kan knappast finna någon grund för någondera ståndpunkten" (min övers.).

5. Ung. "Avgörandet beror på vilken definition man utgår ifrån. Det behöver i verkligheten inte vara så stor skillnad" (min övers.).

6. Ung. "med oändliga mängder utan att ange vad som därmed menas" (min övers.).

kunskaper i dessa vetenskaper, men samtidigt synes inte ha några som helst insikter i den diskussion som under mera än ett halvt sekel, sedan en Helmholtz, en Machs, eller Poincarés dagar förts i de exakta vetenskapernas filosofi? (Kaila 2008)

Kaila förklarar ändå Karitz kompetent, vilket han utan egen bedömning av de filosofihistoriska publikationerna motiverar med att vid tidigare tjänstetillsättningar Karitz förklarats vara kompetent.

Tegen var den sakkunnige som förklarade Karitz ej kompetent. Han skriver:

[Jag] hyser mycket stor tvekan om han överhuvud är lämplig som innehavare av en professur i teoretisk filosofi. Ty på en filosofiprofessor måste dock ställas vissa krav på logisk reda, fasthet och konsekvens. Men det brister hos Karitz mycket, alltför mycket, i dessa stycken, och överhuvud i fråga om vetenskaplig filosofisk metod.

[...]

Jag måste därvid säga mig att det hos Karitz är fråga om brister på en punkt av så vital betydelse för en professor i filosofi, att de icke kunna överskylas av de goda sidorna. Det har sannerligen icke saknats god vilja hos mig att uppskatta Karitz förtjänster, och jag har in i det allra sista sökt säga mig själv att de skulle något överväga och åtminstone motivera en kompetensförklaring under tvekan. Då jag nu till sist tvingats intaga en negativ position och förklara att Karitz icke till fullo styrkt sin kompetens till det sökta ämbetet, så vill jag emellertid giva ett öppet uttryck åt den smärta jag personligen känner inför detta resultat. Det gäller ju dock en lång och trogen, under svåra yttre förhållanden, med osjälviskt intresse utförd forskargärning. (Tegen 2008)

Kailas och Tegens bedömningar instämmer jag till fullo i. Karitz ambition att knyta filosofin närmare till framför allt naturvetenskaperna är riktig och liknande tankar växte fram i bl. a. Wien och Cambridge. Men Karitz kände inte till den samtida vetenskapsfilosofiska diskussionen och hade inga uppfattningar om vilka kunskapsteoretiska och ontologiska frågor som aktualiserades av modern vetenskap.

Vetenskapsfilosofins centrala frågor är: (i) "Vad är relationerna mellan evidens och teori i en viss vetenskap?" och (ii) "Vilka slags föremål måste existera om en teori är sann?" Detta är preciseringar av två av filosofins grundläggande frågor: "Vad vet vi?" och "Vad finns?" Karitz har inte bidragit med några argument i den diskussionen.

Men Uppsalaskolan var inte stort bättre. Dessa filosofer sysslade med vad de själva beskrev som begreppsanalys och ställde högre krav på stringens än vad Karitz gjorde, men de insåg inte att antagandet att det finns begrepp som kan identifieras och analyseras i sina beståndsdelar är en form av metafysik. Vad för slags entiteter är begrepp?

Från ett empiristiskt perspektiv är det hur ord och uttryck, i första hand predikat, används. Detta kan preciseras strängt åtminstone när det gäller fysik, matematik och logik. Så t.ex. preciserar Einstein vad som menas med *tidsintervall* och *avstånd i rummet* genom att beskriva hur man mäter dessa med hjälp av stavar och klockor. Detta kritiserar Phalén (1922), där han finner att relativitetsteorin är motsägelsefull och därför inte kan vara sann. Man blir lite häpen. Tre år tidigare, 1919, hade Eddington gjort sina berömda observationer av ljusets avböjning nära solen (som kan observeras vid fullständiga solförmörkelser) och därvid funnit att Einsteins förutsägelser stämde med observationerna inom måtnoggrannheten. Det accepterades av i stort sett alla fysiker som en mycket stark bekräftelse på relativitetsteorins riktighet. Antingen så kände Phalén inte till detta, vilket förefaller osannolikt, eller så ansåg han att testbarhet inte strider mot hans slutsats. Men hur kan man empiriskt testa en teori om den är motsägelsefull? Att testa en teori är att empiriskt undersöka om någon konsekvens av teorin strider mot observationer. Men från en motsägelsefull teori kan man bevisa allt, den utesluter alltså inga observationer och är alltså inte testbar. Man får intrycket att Phalén inte insåg detta.

Utan att närmare studera Phaléns bok gissar jag att hans misstag grundar sig på föreställningen att det finns *begrepp*, abstrakta entiteter som man kan analysera.

Men vad är begrepp för slags ting? Mycket ofta talas det om begrepp när man i praktiken menar predikat, dvs. lingvistiska entiteter som kan observeras. En inte ovanlig formulering är att ett begrepp fått en ny innebörd, vilket är mycket förvirrande. Det går ihop om man menar att ett *predikat* fått en ny användning, dvs. dess extension har ändrats. Men om ett begrepp, förstått som en abstrakt entitet som ett visst predikat refererar till, har fått en annan innebörd, kan man fråga sig hur man vet att det är samma abstrakta föremål som har olika innebörder? Vad är identitetskriteriet för begrepp?

Vad menas med begreppet *tid*, om det inte är hur vi mäter tiden? Och om innebörden av ett begrepp som förekommer i vetenskapen inte bestäms av hur dess uttryck faktiskt används i resonemang och slutledningar, vad spelar då begreppsanalys för roll?

Sammanfattning

Striden mellan Uppsalaskolan och Karitz var i grunden en strid mellan olika sätt att bedriva filosofi. Uppsalaskolan hade vissa likheter med Wienkretsen och filosoferna i Cambridge, Russell och Moore med flera, men man ser inga tecken på att Uppsalafilosoferna hade några kontakter med någondera gruppen förrän efter andra världskriget.

Karitz ståndpunkt att filosofin bör knyta an till modern vetenskap var mer i linje med tankegångarna i Cambridge och Wien, men hans oförmåga att se kunskapsteoretiska och ontologiska frågeställningar i modern vetenskap är uppenbar.

Litteratur

- Hedenius, Ingmar. 1980. "Minnen av Adolf Phalén". *Filosofisk tidskrift*, nr 1, s. 24–34.
- Kaila, Eino. 2008. "Sakkunnighetsutlåtande om Karitz". I *Anders Karitz: Skrifter i urval 6. Akademisk polemik*, s. 177–80. Uppsala: Skrifter utgivna av Föreningen för filosofi och specialvetenskap.
- Källström, Staffan. 1983. "Strid kring Uppsalafilosofin". *Filosofisk tidskrift*, nr 1, s. 14–20.
- Phalén, Adolf. 1922. *Über die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen*. Skrifter utgivna af K. Humanistiska-Vetenskapssamfundet i Uppsala 21, 4. Uppsala: Akademiska Bokhandeln.
- Selling, Magnus. 1973–1975. "Anders Karitz". *Svenskt Biografiskt Lexikon*, band 20, s. 618.
- Tegen, Einar. 2008. "Sakkunnighetsutlåtande om Karitz". I *Anders Karitz: Skrifter i urval 6. Akademisk polemik*, s. 152–76. Uppsala: Skrifter utgivna av Föreningen för filosofi och specialvetenskap.
- Wedberg, Anders. 1937. "Den nyaste Uppsalafilosofin kritiskt belyst genom ett aktuellt fall". *Dagens Nyheter*, 29 maj 1937.

Ross om bestraffning

William Bülow

Introduktion

Sir William David Ross (1877–1971) hör tvivelsutan till de mest betydelsefulla moralfilosoferna från 1900-talets första hälft. Det beror främst på hans moralfilosofiska verk *The Right and the Good*, vars första utgåva publicerades 1930. Där utvecklar Ross bland annat en pluralistisk pliktetik baserad på sin idé om en uppsättning *prima facie*-plikter, vilka i sin tur inte kan underordnas någon övergripande princip.

Ett av Ross bidrag till moral- och rättsfilosofin som inte uppmärksammas lika ofta är hans diskussioner om brott och straff och statens befogenhet att straffa brottslingar.¹ Ross reflektioner om brott och straff återfinns i hans uppsats "The Ethics of Punishment", som även är inkluderad som ett appendix i Oxford University Press senaste utgåva av *The Right and The Good*. Där diskuterar och kritiserar Ross flera tänkbara teorier om straffets moraliska rättfärdigande, men utvecklar även en egen position, vilken skiljer sig tydligt från både utilitaristiska och retributivistiska teorier. När han formulerar sin egen position använder sig Ross flitigt av tidigare nämnda idé om *prima facie*-plikter och hans diskussion om straff vittnar därför om hur han själv tänkte sig att hans pluralistiska pliktetik kan ge vägledning i tillämpade etiska frågor.

Min ambition med denna text är att ge en presentation och översikt av Ross idéer om bestraffning och straffandets moraliska legitimitet. Jag kommer även kritiskt diskutera Ross egna ståndpunkter, deras förtjänster och problem. Dels kommer jag i viss mån bemöta hans kritik av både utilitarismen och den teori som han refererar till som intuitionism, dels kommer jag att kritisera Ross egen teori. Vad gäller det senare kommer jag bland annat att ifrågasätta om Ross lyckats att moraliskt rättfärdiga ett straffsystem av det slag som återfinns i demokratiska rättsstater (och där fängelsestraff alltså utgör normen). I stället föreslår jag att Ross teori

1. I artikeln om Ross i *Stanford Encyclopedia of Philosophy* nämns i förbifarten att Ross behandlade frågor om straff, dock utan någon ingående presentation. I översikten om Ross filosofi i *Internet Encyclopedia of Philosophy* nämns hans rättsfilosofi inte alls.

likaväl tycks implicera ett system för reparativ rättvisa eller återgäldande rättvisa snarare än bestraffning i konventionell mening.

Kritiken av utilitarismen

Från ett utilitaristiskt perspektiv är det lidande som straff ofta innebär alltid något dåligt (Bentham (1789) 1970). Om straff alls är moraliskt rättfärdigat så är det för att det är ett nödvändigt ont för att undvika något ur moralisk synvinkel ännu värre. Bestraffningens eventuella goda konsekvenser måste därför vara bättre än i fall vi inte skulle straffa, för att på så vis kompensera för det lidande som straffet innebär för den som straffas såväl som för dennes anhöriga.

Enligt Ross är det straffets avskräckande effekt och det sätt som det kan leda till moralisk reformering hos den som straffas som utgör straffets eventuella goda konsekvenser ((1930) 2002, s. 56). Att straffa förbrytare kan på så vis bidra till ökad säkerhet i samhället och minska förekomsten av brott. Ross påpekar dock att utilitaristen rent principiellt hanterar frågan om huruvida en person som gjort sig skyldig till brott bör straffas på exakt samma sätt som frågan om det kan vara rättfärdigat att sätta en oskyldig människa i karantän för samhällets bästa. I båda fallen handlar det om huruvida det lidande som en person och dennes anhöriga får utstå är moraliskt rättfärdigat av de konsekvenser som detta får för samhället i övrigt ((1930) 2002, s. 56).

De argument som Ross riktar mot utilitarismen fokuserar på teorins implikationer. För det första betonar han att utilitarismen i moraliskt hänseende är för tillåtande i det avseendet att den tycks kräva bestraffning av handlingar som det ännu inte har lagstiftats mot, givet att handlingarna ifråga är tillräckligt ofta förekommande och skadliga för samhället ((1930) 2002, s. 56). Utilitarismen uppmanar alltså till kränkning av vad som i juridiska sammanhang brukar kallas *legalitetsprincipen* (inget brott utan lag, inget straff utan lag). För det andra för Ross fram den kanske vanligaste invändningen mot utilitarismen i dessa sammanhang, nämligen att den verkar tillåta och under vissa omständigheter uppmuntra till avsiktlig bestraffning av oskyldiga personer ((1930) 2002, s. 56–57).²

Ett möjligt svar här är att även om utilitarismen i teorin tycks för

2. För en historisk genomgång av denna klassiska invändning mot utilitarismen, se Sverdlik (2012). För ett sofistikerat svar på den här typen av invändningar mot konsekvensetiska teorier om bestraffning, se Ryberg (2024).

tillåtande så är det tveksamt om ovanstående former av bestraffning i praktiken verkligen skulle bidra till att maximera summan av den sammanvägda lyckan. Om en stat skulle tillåta retrospektiv bestraffning av handlingar som tidigare inte varit kriminella, till exempel, så är det rimligt att anta att detta skulle innebära en betydande olust hos dess medborgare som inte kan vägas upp av straffandets eventuella nytta. Det är därför inte uppenbart att det är moraliskt rättfärdigat utifrån ett utilitaristiskt perspektiv. Men även om Ross är medveten om detta svar, så är han inte helt övertygad. Hans invändning handlar inte i första hand om huruvida dessa handlingar kan vara påbjudna i praktiken eller inte, utan att det är något fundamentalt moraliskt fel med en moralteori som ens implicerar att det i teorin kan vara moraliskt rättfärdigat att straffa personer som inte gjort sig skyldiga till brott. Det är någonting djupt orättvist i att en stat skulle straffa individer för handlingar som inte är kriminella, eller straffa oskyldiga för brott som de inte har begått, och en moralteori som inte tar hänsyn till detta och på ett tillfredsställande sätt kan förklara varför avsiktlig bestraffning av oskyldiga är djupt moraliskt fel kan heller inte vara den korrekta moralteorin om bestraffning ((1930) 2002, s. 57).

Oavsett vad man tycker om Ross argument mot utilitarismen bör vi ta fasta på invändningen att utilitarismen inte verkar ta våra intuitioner om rättvisa på tillräckligt stort allvar. Det verkar orimligt, menar Ross, att en skyldig brottslings lidande är något som måste vägas upp på motsvarande sätt som om denne var oskyldig. I stället betonar han den ur moraliskt hänseende viktiga skillnaden mellan en person som gjort sig skyldig till brott och en oskyldig person, vilket i sin tur ska förklara varför det är moraliskt tillåtet att straffa en skyldig på ett sätt som inte gäller ifall densamme vore oskyldig. Som jag kommer att komma tillbaka till senare är Ross idé att brottslingar till viss del förverkat sina rättigheter, då de har kränkt rättigheter hos andra. De *prima facie*-plikter vi annars skulle haft mot honom eller henne gäller alltså inte längre ((1930) 2002, s. 60). Men innan jag diskuterar denna aspekt hos Ross egen ståndpunkt ska jag först diskutera den teoribildning som Ross kritiserar vid sidan av utilitarismen, nämligen *intuitionismen*.

Kritiken av intuitionismen

Vid sidan av utilitarismen kritiserar Ross en ståndpunkt som han tillskriver intuitionistiska moralfilosofer, nämligen att det finns en funda-

mental och från andra plikter ej härledbar plikt (eng. *underivative duty*) att belöna dygdiga och moraliskt goda personer och att straffa onda och lastbara individer ((1930) 2002, s. 56–58).³ Ross diskussion av denna ståndpunkt rör sig på flera plan. Dels ifrågasätter han om plikten att belöna dygdiga och moraliskt goda personer och att straffa onda och lastbara individer verkligen är en fundamental plikt, dels ifrågasätter han huruvida det utifrån denna plikt går att moraliskt rättfärdiga bestraffning, i den meningen att staten bör instifta en institution som utdelar straff för handlingar som det på förhand har lagstiftats mot.

Det skäl som Ross ger för att plikten att belöna goda människor och straffa onda inte är en fundamental plikt bygger på en observation om att denna plikt, om det alls är en plikt, ytterst är baserad på två påståenden.

För det första förutsätter den att en värld där dygdiga och moraliska människor är lyckliga och där onda eller mindre goda människor är olyckliga, är allt annat lika en bättre värld än en värld där onda människor är lyckliga och goda olyckliga.

För det andra förutsätter den att vi har en plikt att handla så att människor är lyckliga eller olyckliga relativt till sin moraliska karaktär. Men om vi accepterar båda dessa påståenden så verkar det som att det här inte rör sig om en fundamental plikt, utan ett exempel på plikt som kan inordnas *prima facie*-plikten att producera så mycket av det goda som vi kan, även om det här rör sig om ett annat slags goda än exempelvis lycka eller kunskap ((1930) 2002, s. 58).

Helt oavsett om det rör sig om en fundamental eller en härledbar plikt så verkar det dock som att vi här har att göra med en idé som återfinns i samtida filosofiska diskussioner om bestraffning, nämligen att straff är moraliskt rättfärdigat (och påbjudet) eftersom det finns ett egenvärde i att människor får vad de förtjänar. De med oss samtida filosofer som försvarar retributiva teorier av detta slag brukar använda sig av olika former av tankeexperiment, där vi ombeds att jämföra två scenarion: ett där en eller flera personer som gjort sig skyldiga till grova brott straffas för detta, och ett där samma personer helt undslipper straff. Det påstås då att våra intuitioner i fall som dessa är att förövarna bör straffas även om det i övrigt inte ger upphov till några ytterligare goda konsekven-

3. Av Ross text framgår inte vilka dessa intuitionister är eller om han enbart laborerar med en tänkbar position. Det tycks dock finnas vissa likheter mellan den intuitionistiska ståndpunkten som jag diskuterar här och G.E. Moores pluralistiska konsekvensetik, vilken Ross delvis berör i sin diskussion om utilitarismen.

ser, och att det i sin tur talar för tesen att det allt annat lika är bättre om människor som begått illgärningar straffas än om de inte gör det (Kershner 2000; Moore (1997) 2010).

Det går att diskutera tillförlitligheten hos sådana intuitioner såväl som användandet av tankeexperiment. Ross huvudsakliga invändningar mot den intuitionistiska positionen handlar dock inte om huruvida det finns ett egenvärde i att människor får vad de förtjänar. Tvärtom så är det något som Ross själv i viss mån tycks acceptera.⁴ Ross invändning handlar i stället om att det inte går att moraliskt rättfärdiga bestraffning utifrån argumentet att vi har en plikt att straffa onda personer och belöna goda. Åtminstone inte i den meningen att staten bör instifta en institution som utdelar straff för handlingar som det lagstiftats mot på förhand.

För att förstå denna del av Ross kritik behöver vi först klargöra på vilket sätt han uppfattar förtjänst och dess eventuella egenvärde. Ross menar att förtjänst, om det nu har ett egenvärde, handlar om huruvida den nivå av lycka som personer upplevt i sina liv som helhet står i proportion till deras moraliska karaktär. Ett tillstånd X är alltså allt annat lika mer värdefullt än ett annat tillstånd Y, ifall den nivå av lycka som personer i X upplevt i sina liv som helhet står mer i proportion till deras dygd. Det innebär i sin tur att även om vi i viss mån har en plikt att ge personer vad de förtjänar så är det ibland mycket svårt att se hur denna plikt ska uppfyllas "eftersom vi vet så lite om nivåerna av dygd och last, och om lycka och olycka, såsom de förekommer hos våra medmänniskor" ((1930) 2002, s. 58, min övers.). För att kunna ge personer vad de förtjänar krävs kunskap av ett slag som vi långt ifrån alltid har tillgång till, menar Ross. Och även om vi skulle ha kunskap om allt detta så är att det inte uppenbart hur utdelningen av straff för brottsliga handlingar bidrar till det övergripande målet som denna plikt syftar till. Faktum är att bestraffning ofta bidrar till raka motsatsen. Brottsslingar, skriver Ross, är inte sällan personer som "är mer offer för andras synder än vad de själva är syndare, och som kanske, fransktill våra inblandningar, redan upplever mindre lycka än vad en perfekt rättvis fördelning skulle tillstå dem" ((1930) 2002, s. 59, min övers.). Att straffa personer som begår brott kan alltså i stället komma att ge dem ytterligare oförtjänat lidande, och är således någonting dåligt i sig självt.

4. I *The Right and the Good* skriver Ross exempelvis att "fyra ting verkar således vara goda i sig själva – dygd, lycka, fördelningen av lycka efter dygd, och kunskap (och i mindre grad korrekta uppfattningar)" ((1930) 2002, s. 140, min övers.).

Vidare menar Ross att även om det skulle vara möjligt att på ett tillförlitligt sätt ge personer vad de förtjänar så är det inte uppenbart att detta är något som bör ingå i statens övergripande ansvar och syften. Statens syfte är först och främst att skydda de rättigheter som är avgörande för att individer ska kunna leva trygga och relativt komfortabla liv ((1930) 2002, s. 59). Om staten ändå ser det som sin plikt att se till att individers sammanvägda lycka står i rimlig proportion till deras moraliska karaktär kan det i stället komma att underminera statens syfte att skydda ovannämnda rättigheter. För att kunna ge ett effektivt skydd för individers rättigheter måste det finnas tydliga straff som utdelas för olika typer av rättighetskränkningar, menar Ross ((1930) 2002, s. 59). Men om straff i stället uppfattas som ett medel för att försäkra sig om att personers upplevda lycka står i rimlig proportion till deras dygd eller last så verkar det som att vi inte kan bestämma på förhand vilket straff som ska ges för en viss typ av handling. I stället måste det bestämmas från fall till fall, och i vissa fall kanske helt utebli.

Det finns skäl att anta att Ross gör det lite för enkelt för sig här. Som Jeffrey Moriarty (2006) påpekar förutsätter Ross utan vidare argument att vad en person förtjänar alltid handlar om den nivå av välbefinnande han eller hon bör uppleva sett till dennes liv som helhet. Det finns dock påtagliga problem med denna idé om förtjänst. Göran Duus-Otterström (2021) har exempelvis nyligen påpekat att den inte tycks kunna ge oss rätt förklaring av följande scenario:

Bert har i hela sitt liv varit självisk och hänsynslös i sitt agerande mot andra, och använt svek och fula knep för sin egen vinnings skull. Detta har också funkat, och Bert har i de flesta avseenden levt ett angenämt och lyckligt liv. En dag, på väg till ett affärsmöte, ser Bert en hund som rymmer från en förbipasserandes koppel. Hunden springer ut på gatan. När Bert ser detta rusar han plötsligt helt olikt sin karaktär ut på gatan och räddar hunden från den mötande trafiken. Han gör detta utan baktankar: han vill verkligen hjälpa hunden och dess ägare.

Det tycks intuitivt att Bert förtjänar beröm för sitt agerande, kanske till och med någon form av belöning. Hur han har agerat tidigare och hur hans moraliska last kontra välbefinnande står sig i övrigt tycks i sammanhanget irrelevant.

Ross straff-filosofiska teori

Ross egen teori om straff innefattar flera komponenter. För det första är det viktigt att notera att en betydande del av Ross diskussion om straff handlar om varför det är *moraliskt tillåtet* för staten att straffa personer som gjorts sig skyldiga till rättighetskränkningar, medan det på motsvarande sätt inte är tillåtet att avsiktligt straffa oskyldiga. Denna fråga bör dock skiljas från frågan om varför det *bör* finnas en samhällsinstitution som lagstiftar om och utfärdar straff och varför denna alltid måste respektera legalitetsprincipen. En straffteori bör rimligen kunna göra reda för samtliga av dessa aspekter, och enligt Ross är olika moralprinciper relevanta för att besvara de olika frågorna.

Som redan påpekats är Ross pluralistiska pliktetik baserad på hans idé om en uppsättning *prima facie*-plikter, vilka i sin tur korresponderar mot rättigheter hos andra. En av dessa plikter är plikten att inte skada (eng. *non-maleficence*). Vid första anblick kan det därför verka som att Ross moralteori talar emot bestraffning, då detta innebär att vi alla har en *prima facie*-rättighet att inte bli skadade eller utsättas för lidande. Ross menar dock att det är en rättighet som bara gäller i den mån man är oskyldig, medan den som själv begår moraliska illgärningar inte har denna rättighet. Så här summerar han själv sin ståndpunkt:

Statens grundläggande plikt är att skydda de mest fundamentala individuella rättigheterna. Men, alla människors rättigheter korrelerar med de skyldigheter som rättighetsbäraren har, eller, för att uttrycka saken annorlunda, de rättigheter som ägs av dem mot vilka han har rättigheter; och det huvudsakliga elementet hos allas rätt till liv eller frihet eller egendom upphör om man misslyckas med att respektera motsvarande rättigheter hos andra. ((1930) 2002, s. 60, min övers.)

Vidare skriver Ross:

Staten bör, i sitt försök att upprätthålla oskyldiga personers rättigheter, vidta de åtgärder som är nödvändiga för att förhindra kränkningar av dessa rättigheter; och förövaren har, genom att ha kränkt en annans liv eller frihet eller egendom, förlorat sin egen rätt att få sitt liv, frihet, eller egendom respekterad, på så vis att staten inte har en skyldighet att förskona honom, såsom den har en *prima facie*-plikt att förskona oskyldiga. Den har rätten att skada honom som han skadat andra, eller vålla vilken annan mindre skada, eller förskona honom, precis såsom krävs efter övervägande om såväl samhällets som hans eget bästa ((1930) 2002, s. 60–61, min övers.).

Några kommentarer är här på sin plats. För det första tycks det som att Ross inte är främmande för tanken att dödsstraff kan vara moraliskt rättfärdigat, då rätten till liv tillhör de rättigheter som han menar kan förverkas. Huruvida Ross ansåg att dödsstraff är moraliskt rättfärdigat är dock något som det är svårt att ta ställning till. Det är exempelvis inte otänkbart att han skulle kunna argumentera emot dödsstraff på basis av att institutionen bidrar till mer skada än nödvändigt för att upprätthålla lag och ordning.

För det andra så kan vi notera att Ross här ger uttryck för en position som även återfinns i samtida filosofiska diskussioner om straff, nämligen att straff är rättfärdigat delvis på grund av att brottslingen förverkat sina rättigheter.⁵ En vanlig invändning mot denna typ av teorier är att de inte tycks förklara varför det bara är staten som har rätt att straffa brottslingar (Lippke 2001, 2007). Om nu brottslingen inte har någon rättighet som annars skulle skydda denne från att bli skadad, varför är det då inte tillåtet för vem som helst att skada densamme? Ross diskuterar inte den frågan. I stället utgår hans diskussion ifrån att det är staten som har *prima facie*-plikterna i fråga. Om vi skulle kunna pressa honom på denna punkt har jag en misstanke om att Ross svar skulle vara pragmatiskt. Han är trots allt först och främst intresserad av att veta om en bestraffande samhällsinstitution är rättfärdigad, inte av privata hämnare. Möjligtvis skulle han kunna hävda att plikten att värna om det allmänna och att minska förekomsten av rättighetskränkningar troligen uppfylls bäst av staten, under förutsättningen att staten också har monopol på att straffa förbrytare. Om så är fallet så har privatpersoner också en moralisk skyldighet att inte agera som privata hämnare.⁶

Bör staten straffa förbrytare och enbart förbrytare? Ross medger, sina invändningar mot utilitarismen till trots, att det ibland är moraliskt rättfärdigat att straffa oskyldiga om det är det enda sättet att undvika katastrofala följder för samhällets övriga invånare ((1930) 2002, s. 61). Med det sagt så menar han att bestraffning i regel inte ska komma som en blyxt från klar himmel. Tvärtom ska det föregås av en tydlig lagstiftning, sådan att vissa handlingar förbjuds och tillskrivs ett visst straff. En viktig tanke för Ross här är att olika principer bör gälla för

5. Det kanske mest välkända exemplet här är Christopher Heath Wellman, som svarat denna teori vid ett flertal tillfällen (2012, 2017). Wellman ser också Ross som en viktig föregångare och förespråkare av den teori som han själv försvarar.

6. För ett argument av detta slag, se Wellman (2017).

hur lagar stiftas och vilka straff som bör gälla för olika brott, och varför dessa straff sedan ska utdelas när brott begåtts.

Vad gäller lagstiftning och straffbestämmelser så menar Ross att straffet för en viss typ av brott inte bör vara värre än den skada som brottslingen vanligtvis eller uppskattningsvis förorsakar sitt offer genom den kriminella handlingen. Även om en brottsling åtminstone delvis förverkat sina rättigheter, så har denna bara förverkat dem i den omfattning som denne inte har respekterat motsvarande rättigheter hos andra.

Vad gäller utdelningen av straff menar Ross, om än möjligtvis något långsökt, att staten har en skyldighet att dela ut det för den brottsliga handlingen angivna straffet, eftersom staten har en *prima facie*-plikt att hålla sina löften. Det betyder dels att staten bör dela ut straffet, dels att inget annat straff än just det som det tidigare lagstiftats om bör utdelas. Löftet som det här handlar om är dock inte ett löfte till förövaren, utan till offren och deras anhöriga och till samhället i stort ((1930) 2002, s. 63). Plikten att hålla löften förklarar också i sin tur varför det enbart ska vara tillåtet för staten att straffa handlingar som på förhand kriminaliserats. På motsvarande sätt som löftet om att den som begår illdåd ska bestraffas infrias då en förbrytare straffas, så infrias samma löfte genom att de som inte begår illdåd inte straffas. På så vis motiveras och respekteras alltså den tidigare nämnda legalitetsprincipen.

En tänkbar invändning mot Ross position är att den inte ger oss rätt förklaring till varför vi – eller staten – har en plikt att straffa skyldiga och inte straffa oskyldiga. Att vi bör straffa dem som begår brott beror kanske först och främst inte på att vi därigenom uppfyller ett löfte till dem som inte gjort något fel. En rimligare ståndpunkt, som är vanlig i samtida diskussioner om bestraffning, är att den skyldiga har kränkt andras rättigheter och därmed förtjänar klander (Duff 2001; Bennett 2008; von Hirsch 2017). Att säga att anledningen till att vi bör straffa en partnermisshandlare, till exempel, är att vi därmed håller vårt löfte mot andra i samhället som avhållit sig från att slå sina partners, verkar helt enkelt inte ge oss rätt svar på frågan varför den som misshandlar sin partner bör straffas. Snarare borde skälet vara att det är djupt moraliskt fel att misshandla sin partner, och att detta är något som staten har en plikt att fördöma och på så vis ta avstånd ifrån.

Vidare går det att diskutera i vilken omfattning Ross övergripande moralteori talar för ett straffsystem av det slag som återfinns i demokratiska rättsstater (och där fängelsestraff alltså utgör normen). En av

Ross *prima facie*-plikter är plikten att ersätta eller reparera skador som vi orsakar andra (eng. *duties of reparation*). Mot bakgrund av detta kan man fråga sig om inte det är ett system för utkrävande av ersättning och kompensation, symbolisk såväl som monetär, som vi borde ha, snarare än ett straffsystem i mer "konventionell" mening. Dessa två utesluter givetvis inte varandra, men som flera filosofer argumenterat för finns det skäl att helt överge straff till förmån för ett system enbart baserat på reparerande eller återgäldande rättvisa av detta slag, där förövaren jobbar av sin skuld till brottsoffren genom arbete. Det har exempelvis föreslagits att ett sådant system inte enbart skulle ge upprättelse till brottsoffren på ett mer meningsfullt och tillfredsställande sätt, utan även skulle vara tillräckligt för att avskräcka personer från att begå brott och på ett tydligt sätt uppmuntra till moralisk reform hos den som "straffas" (Sayre-McCord 2001; Boonin 2008). Ett sådant system verkar också i högsta grad respektera de villkor som han ansåg att en teori om straff bör respektera. Statens roll skulle i så fall vara att, med eventuellt tvång, se till att brottslingar uppfyller sina *prima facie*-plikter att kompensera för eller reparera de skador som de orsakat sina offer, vilket i sin tur är moraliskt tillåtet för staten eftersom förövaren själv förverkat sin rätt till frihet och egendom. En fråga som återstår är därför vilka skäl vi har att välja ett konventionellt straffsystem i stället för ett system baserat på återgäldande rättvisa. Ross berör själv inte denna fråga, vilken delvis är en empirisk frågeställning om vilket system som bäst skyddar individens intressen och rättigheter. Med det sagt går det alltså inte utan vidare undersökning att avgöra om Ross faktiskt helt lyckats med det svåra filosofiska företaget att moraliskt rättfärdiga ett straffsystem av det slag som återfinns i demokratiska rättsstater, och där fängelsestraff alltså utgör normen.

Avslutande kommentar

Mitt syfte med denna uppsats har varit att teckna en bild av Ross syn på bestraffning. Det finns naturligtvis mycket mer att säga om detta, men som jag påpekat redan i inledningen så finns det två goda skäl att studera Ross uppfattning om straff närmare. Det första är att argumenten som han för fram – även om jag här också lyft fram en del kritik – är värda en närmare granskning. Som jag påpekat förekommer flera av Ross argument fortfarande i samtida filosofiska diskussioner om bestraffning. Det är därför möjligt att vi idag har något att lära oss

av Ross diskussion. Det andra skälet är att detta är en diskussion där Ross själv tillämpar sin välkända pluralistiska pliktetik på ett praktiskt etiskt problem. Det är intressant i sig att se hur Ross själv ansåg att hans normativa teori kunde ge vägledning på ett tillämpat etiskt problemområde, även om jag avslutningsvis har noterat att hans pluralistiska pliktetik mycket väl kan stödja ett system av reparerande rättvisa likaväl som ett straffrättssystem i traditionell mening. Vad som i slutänden är att föredra är delvis en empirisk fråga.

Litteratur

- Bennett, Christopher. 2008. *The Apology Ritual: A Philosophical Theory of Punishment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bentham, Jeremy. (1789) 1970. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: Athlone Press.
- Boonin, David. 2008. *The Problem of Punishment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duff, Antony. 2001. *Punishment, Communication, and Community*. Oxford: Oxford University Press.
- Duus-Otterström, Göran. "Do Offenders Deserve Proportionate Punishments?" *Criminal Law and Philosophy* 15, nr 3, s. 463–80.
- Kershnar, Stephen. 2000. "A Defense of Retributivism". *International Journal of Applied Philosophy* 14, nr 1, s. 97–111.
- Lippke, Richard. 2001. "Criminal Offenders and Right Forfeiture". *Journal of Social Philosophy* 32, nr 1, s. 78–89.
- Lippke, Richard. 2007. *Rethinking Imprisonment*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, Michael S. (1997) 2010. *Placing Blame: A Theory of the Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Moriarty, Jeffrey. 2006. "Ross on Desert and Punishment". *Pacific Philosophical Quarterly* 87, nr 2, s. 231–44.
- Ross, William David. (1930) 2002. *The Right and the Good*. Red. Phillip Stratton-Lake. Oxford: Clarendon Press.
- Ryberg, Jesper. 2024. "Consequentialism". I *The Oxford Handbook of the Philosophy of Punishment*, s. 60–75. Red. Jesper Ryberg. Oxford: Oxford University Press.
- Sayre-McCord, Geoffrey. 2001. "Criminal Justice and Legal Reparations as an Alternative to Punishment". *Noûs* 35, nr 1, s. 502–29.
- Sverdlik, Steven. 2012. "The Origins of 'The Objection'". *History of Philosophy Quarterly* 29, nr 1, s. 79–101.
- von Hirsch, Andreas. 2017. *Deserved Criminal Sentences*. Oxford: Bloomsbury Publishing.
- Wellman, Christopher Heath. 2012. "The Rights Forfeiture Theory of Punishment". *Ethics* 122, nr 2, s. 371–93.
- Wellman, Christopher Heath. 2017. *Rights Forfeiture and Punishment*. New York: Oxford University Press.

Skräckens konung

Ingmar Persson

Rädsla och relaterade attityder

Den engelske 1600-talsförfattaren William Sherlock skriver att döden vanligtvis och helt sant benämns skräckens konung (citerad i Choron 1964, s. 70). Skräck och fasa är mer intensiva grader av rädsla eller fruktan. När döden sägs frammana dessa känslor, vad är det då mer precist som är dessa känslors objekt? Vi vet att vi kommer att dö så småningom, men detta är normalt ingenting vi är rädda för eller fruktar; det är snarast något vi kan vara ledsna eller förtvivlade för. Det beror på att medan ledsnad och förtvivlan är känslor som är riktade mot sakförhållanden som vi är säkra på eller övertygade om, är rädsla/fruktan i likhet med hopp en känsla som vi hyser främst inför händelser som framstår som sannolika i någon grad men inte säkra. Rädsla/fruktan och hopp är som regel komplement till varandra: om vi är rädda för att något kommer att inträffa, finns det i allmänhet utrymme för hopp att det inte kommer att inträffa. Det vi är rädda för är naturligtvis något som vi bedömer som dåligt, så att om det inte inträffar händer något som i sig är bättre och som vi därför kan hoppas på.

Shelly Kagan kommer med ledning av dylika reflexioner fram till slutsatsen att rädslan är oförenlig med säkerhet: "[D]u får inte vara *säker* på att det dåliga kommer att hända" (2012, s. 294, min övers.). Jag tror emellertid att denna slutsats inte kan vara helt riktig, för den positiva motsvarigheten till rädsla/fruktan kan utgöras inte bara av hopp utan också av *längtan*, och vad vi längtar efter är just precis något gott som vi med säkerhet anser kommer att hända, fast vi är otåliga och tycker att det inte händer snart nog. Såvitt jag kan se, måste den negativa motsvarigheten till längtan vara fruktan, rädsla eller bävan.

Antag att en läkare säger till mig: "Jag kommer nu att göra ett snitt i din kropp utan bedövning. Det kommer att göra mycket ont." Då är det naturligt att jag fruktar, är rädd för eller bävar för den kommande smärtan. Det faller sig mindre naturligt att bli ledsen, sorgsen eller förtvivlad, vilket är de negativa motsvarigheterna till glädje eller förtjusning, som är översvallande glädje, liksom förtvivlan är överväldigande sorg. Den

dödsskräck som kan bemäktiga sig oss på schavotten, är otvivelaktigt skräck för den död som vi är säkra på snart kommer att drabba oss.

Förklaringen till att vi kan hysa en känsla som längtan ligger i att vi uppvisar instinktiva viljeimpulser som vi är medvetna om måste bli verkningslösa. Ta golfare som slagit en drive och ser bollen beskriva en oönskad bana bort från greenen; de tenderar att omedvetet luta överkroppen i den riktning som de önskar att bollen skulle röra sig, fast de är fullt på det klara med att denna kroppslutning inte kan påverka bollens bana det minsta. Den otålighet den längtansfulle lägger i dagen är en instinktiv viljeimpuls att röra sig mot det efterlängttade objektet i framtiden – en viljeimpuls som är dömd att bli vanmäktig eftersom vi inte kan förflytta oss i tiden i annan mening än att den "går" eller förflyter. Den dödsskräck den dödsdömda upplever inkorporerar en instinktiv viljeimpuls att kringgå den stundande döden på schavotten som hen är övertygad om är oundviklig. När ett oundvikligt objekt inte – längre – framkallar positiva eller negativa instinktiva viljeimpulser – kanhända för att medvetenheten om vår maktlöshet omsider har sjunkit in och tagit oss till fullo i besittning – erfar vi emotioner som glädje eller sorg, emotioner som inte innefattar sådana viljeimpulser.

Jag ska emellertid fortsättningsvis bortse från exemplar av dödsfruktan eller dödsskräck i vilka döden är helt igenom säkerställd och inskränka mig till exemplar i vilka någon omständighet rörande döden är oviss och det följaktligen ges utrymme för hopp. Även i dessa fall rör dödsfruktan – i likhet med hoppet om förlängd livstid – också något som inte står under vårt viljemässiga inflytande, men som vi önskar att vi hade inflytande över. Om vi hade varit förmögna att påverka dessa känslors objekt, varför inte göra det i stället för att passivt sitta och frukta eller hoppas? I situationer av osäkerhet medger dock fruktan och hopp mer manöverutrymme: vi kan rikta uppmärksamheten bort från evidens som höjer sannolikheten för det fruktade och i stället stödjer sannolikheten för det hoppgivande.

Sammanfattningsvis kan känslor som de ovan nämnda klassificeras på basis av deras position i följande dimensioner:

om känslorna och de sakförhållanden som är deras objekt är positiva, negativa eller neutrala, och hur stark denna värdeladdning är;

vilken styrkegrad känslorna besitter;

vilken grad av sannolikhet de sakförhållanden som är deras objekt äger.

Flera exempel har ställts fram på känslor med objekt som är positiva och negativa, men känslor kan också ha värdemässigt neutrala objekt

och vara neutrala, som t.ex. förvåning och häpnad. Vilken styrkegrad en emotion har bestäms ofta av hur stark den positiva eller negativa värdeladdningen hos dess objekt är, som i fallet av rädsla och skräck. Men den kan också vara beroende av objektets grad av sannolikhet, vilket förvåningen illustrerar: den ökar nämligen till häpnad om något mer osannolikt inträffar.

Slutligen bör understrykas att nämnda dimensioner inte är tillräckliga för en informativ kategorisering av alla emotioner. Ta exempelvis vrede och skam: de och deras objekt är i båda fallen negativa, och de skiljer sig inte nödvändigtvis vare sig i styrkegrad eller i objektets sannolikhet. Den centrala skillnaden mellan dem är att när det gäller vrede finns skulden eller orsaken till det dåliga hos någon annan, medan den finns hos en själv eller något intimt förknippat med en själv, som en nära släkting, när det är tal om skam. (För vidare diskussion av klassifikationen av emotioner, se Persson 2005, kap. 6.)

Dödsfruktans mer precisa objekt

Vi vet eller är säkra på att vi en gång kommer att dö, men vi vet i allmänhet inte mer precist när vi kommer att dö. När vi säger att vi är rädda för att dö, kan vi därför mena att vi är rädda för att döden kommer till oss tidigare snarare än senare; vi är rädda för att dö i förtid, exempelvis när vi är förhållandevis unga och mycket på vår önskelista är gjort.

Även när vi känner till tidpunkten för vår död med rätt stor exakthet, kan vi vara ovetande om hur döendet eller övergången från att vara levande till död kommer att arta sig, om den kommer att vara grymt smärtsam eller ovärdig eller om dödens utanpåverk som våra kvarlevors tillstånd och yttre omständigheter kommer att vara passande eller ovärdiga och förnedrande. Utanpåverkets relevans kan illustreras av exempelvis Antigones omsorg om sin broders begravning som sätter hennes eget liv på spel eller av Plutarchos historia om att en självmordsvåg bland jungfrurna i Miletos kunde kväsas genom stiftandet av en lag som föreskrev att deras nakna lik skulle bäras runt på stadens gator och torg (Choron 1964, s. 67). En självmördare kan tvärtom föredra att hans lik blir beskådat trots – eller till och med tack vare – att det inte är en vacker syn: Ernest Hemingway sköt sönder skallen med en hagelbössa framför utgången från hustruns sovrum, så att hon skulle tvingas åse förödelelsen när hon gick ut (Lachman 2008, s. 20). För egen del skulle jag önska att min lekamen i dödsögonblicket upplöstes i intet precis som mitt medvetande.

Ytterligare en tolkningsmöjlighet av våra utsagor om dödsfruktan är att vi är rädda för vad det kan innebära att vara död: ifall detta bara innebär att det biologiska liv som vår kropp åtnjöt har övergett den för gott och att vårt medvetande fortsätter leverera tankar, känslor och andra mentala fenomen vilka huvudsakligen kan bli obehagliga och skräckinjagande. I denna framställning ska jag dock ta för givet att det är klarlagt att medvetande utan biologiskt liv i form av en fungerande hjärna är en faktisk omöjlighet.

Till sist, även om medvetandet städse upphör när det biologiska livet lämnar vår kropp, kvarstår det faktum att döden berövar oss fortsatt liv som varelser med medvetande, och om detta framtida liv överlag skulle komma att bli av godo, blir vår död något relativt dåligt som vi kan vara rädda för att drabbas av och hoppas ska inträffa långt senare än vad det tycks.

Vår dödsfruktan kan således ha en rad mer precisa objekt: fruktan för förtida död, för upplevelsen av övergången till döden, för dödens utanpåverk, för dess eventuella själsliga efterspel och för döden som livsförkortare. Det är rationellt att frukta döden endast om den bedöms som för tidig, om övergången till döden är smärtylld eller ovärdig, om döden har ett utanpåverk som inte är i sin ordning, om den kan ha ett övervägande obehagligt andligt efterspel eller om fortsatt jordeliv skulle bli övervägande gott.

Andra djur än människan kan knappast frukta döden i någon av dessa bemärkelser, så det är troligen strängt taget inkorrekt att säga att det är döden de fruktar i situationer där vi skulle beskriva oss själva i sådana termer. Icke-mänskliga djur kan säkerligen frukta vissa framtida kroppsskador därför att de själva har blivit utsatta för likartade skador och känt smärtan de åsamkar eller därför att de har varseblivit artfränder bli utsatta för dem. Evolutionen har högst sannolikt utrustat dem – och oss också för den delen – med en speciellt stark fruktan för mer omfattande kroppsskador på grund av att dessa riskerar att medföra bestående förluster av liv och lem. Eftersom fruktan för observerade kroppsskador på detta vis betingas av risken för fatala förluster av liv och lem, kan man grovt uttryckt beteckna den som fruktan för dessa förluster. Men icke-mänskliga djur är rimligen ur stånd att frukta döende i egentlig mening, som en process som utmynnar i död, liksom de är ur stånd att frukta döden på grund av dess eventuella själsliga efterspel eller som livsförkortare.

Fastän en stor majoritet av oss finner blodsutgjutelse och lemlästning instinktivt motbjudande, bär vi naturligtvis inte alla på denna negativa

känsla i samma utsträckning, och givetvis är det lättare för vissa av oss att övervinna denna instinktiva reaktion än för andra att göra det. Ett liknande förhållande råder för den spontana empati och det medlidande vi känner med medvarelser som lider av kroppsskador: dessa attityder är också svagare hos vissa subjekt än hos andra och lättare att tränga undan (se Persson 2021 för en utförligare diskussion av dessa attityder).

Död, medvetande och dödsmedvetande

Människosläktet tycks redan tidigt i sin historia ha haft föreställningar om att hennes medvetande kan fortbestå efter kroppens död, och man kan fråga sig hur detta var möjligt. Min hypotes är att åtminstone en del av förklaringen kan ligga i den ytliga likheten mellan en sovande och en död människa. Denna likhet kan ha underblåst tanken att den döde är kapabel att uppleva något i stil med drömmar precis som den sovande. I takt med att förruttnelsen fortskrider blir förstås den synliga parallellen mellan en död och en sovande vanskligare att upprätthålla, och detta skulle kunna underminera antagandet att den döde kan äga upplevelser analoga med drömmar om det inte vore för att när den döde genom sitt sönderfall kan verka ha förlorat sin "drömförmögenhet", har hen förpassats utom synhåll i exempelvis en grav.

Vår benägenhet att tillskriva andra människor medvetande i likhet med vårt eget försvinner heller inte så fort människor avlider utan består åtminstone så länge liken liknar levande människor. Det är t.ex. inte ovanligt att folk tilltalar nyligen avlidna anförvanter som om dessa kunde lyssna och begripa det sagda. Hur som helst, föreställningen om att medvetandet fortsätter att vara aktivt efter den biologiska döden förefaller att finnas i alla ursprungliga kulturer världen över, oaktat att den vilar på lösan grund och är vetenskapligt ohållbar. Men även i avsaknad av vanföreställningar om medvetandets spökerier och visshet om en smärtfri, värdig död med ett utanpåverk som faller i smaken, utgör döden i egenskap av livsförkortare skäl för dödsfruktan.

Man kan fråga sig varför vi förhållandevis sällan tänker på att vi kommer att dö, uppvisar aktuellt dödsmedvetande, trots vissheten om dödens ofrånkomlighet. Vi stryker ju inte omkring hukande i ständig dödsångest, beter oss inte som dödsdömda fångar. Denna insikt gör sig påmind företrädesvis i situationer där vi råkar ut för tillbud som hotar att beröva oss livet. Skälet ligger i våra spontana induktiva extrapoleringar: vi tar för givet att den mera närliggande framtiden kommer att

te sig ungefär som nuet och det närmast förflutna. Om emellertid ett scenario som vi upplever som livshotande uppstår, t.ex. om flygplanet i vilket vi färdas stört dyker, kan detta skapa en svåröverbunnen skräck för att snarliga livshotande scenarier ska återkomma, av den anledningen att vi inte kan låta bli att åskådligt föreställa oss detta, t.ex. att det flygplan vi sätter oss i ska störta, trots att vi är medvetna om att detta är ytterst osannolikt.

Livets mening och ände

Många har hävdad att det som främst dränerar våra liv på mening är dödens oundviklighet. För att illustrera, den tyske rikskanslern Bismarck sägs ha låtit undslippa sig att förutan hoppet om ett liv efter jordelivet så hade detta liv inte varit värt ansträngningen att klä sig på morgonen (Choron 1964, s. 15). Är vi däremot förunnade evigt liv eller odödlighet, förefaller han och hans gelikar anta, skulle våra liv kunna digna av mening. Det förefaller emellertid inte sant, för det första, att liv som döden knipsar av måste vara renons på mening och, för det andra, heller inte att evigt liv och odödlighet underlättar meningsfullhet.

För att börja med den första punkten: Antag att vart och ett människoliv realiserar ett eller flera livsprojekt som de levande finner stimulerande och som kröns med framgång samtidigt som de levande avlider. Livsprojektens löptid är således märkligt synkroniserade med de biologiska klockornas tickande. Antag vidare att vederbörandes livsverk, som består i dessa projekts fullbordan, bildar startpunkten för andra människors livsprojekt, vilka dessa likaledes finner stimulerande och vilka fullbordas samtidigt med vederbörandes frånfälle. Antag slutligen att dessa "efterträdares" livsverk i sin tur utgör utgångspunkter för deras efterträdares livsprojekt, osv. i all oändlighet. Under dessa omständigheter är det synbarligen inte fel att konkludera att dessa dödliga människors leverne kan bli meningsfulla i och med att deras avslutning är samtidig med slutförandet av fängslande livsprojekt som tas upp och vidareutvecklas av efterföljande generationer.

Detta gäller under förutsättning att inga oföruddes malörer som olyckshändelser, krig och naturkatastrofer vållar död och allvarliga kroppsskador i förtid. Om faktorer som dessa stör vissa livsprojekts slutförande, kan de beröva vissa livslopp deras mening. För att garantera alla livs meningsfullhet måste vi således postulera att dessa faktorer lyser med sin frånvaro i den värld vi betraktar. I denna värld har folk heller

inga skäl att frukta döden om vi lägger till att de i sömnen smärtfritt dör en värdig död utan något själsligt efterspel och att de vid dödstillfället är inkapabla att förverkliga ytterligare livsprojekt, så att deras död inte förkortar fortsatt värdefullt liv.

Nu till den andra punkten: det är inte lättare att se hur eviga människoliv bör vara beskaffade för att vara meningsfulla än de ovan beskrivna tidsbegränsade livet. En människa kan omöjligen vara så konstituerad att det är strängt taget ogörligt att ta död på henne, så att t.ex. inte ens en sprängning av en atombomb kan lyckas med detta. Däremot kan man föreställa sig en mänsklig organism som i mogen ålder inte åldras ytterligare och som är immun mot alla allvarligare sjukdomar, med andra ord, en mänsklig organism som inte kan dö av "naturliga orsaker", men som kan dö i naturkatastrofer, olyckshändelser, krig et cetera, precis som de tidigare nämnda människorna utan evighetspotential. Dessa tilldragelser förmår rumphugga också de mera långlivades liv, med påföljd att deras livsprojekt aldrig förverkligas och därmed att deras liv inte blir meningsfulla.

Vi måste alltså postulera frånvaron av dessa destruktiva faktorer även i världen med potentiellt odödliga människor. Annars får de hitills förskonade realistiskt sett finna sig i att leva i ångest på grund av avund bland dem som står i begrepp att hemsökas av "onaturlig död": dessa otursförföljda kan mycket väl drivas att med våld ta med sig i döden de som annars skulle förskonas. Predikamentet erinrar om det vi stötte på bland människorna utan evighetspotential, men den potentiellt ändlösa livslängden resulterar i en mer hisnande ojämlikhet och därmed en mer förtärande avundsjuke.

De mänskliga individer som har turen att sidsteppa livsförkortare som de ovan noterade har att se fram emot liv utan slut, men dessa liv kan ändå misslyckas med att förvärva meningsfullhet. Pondera att dessa individer så småningom lyckas fullborda sina livsprojekt: de upptäcker eftersökta sanningar, lyckas konstruera åtrådda uppfinningar eller iscensätter andra liknande bravader. Då inställer sig frågan vad de nu ska ta sig till i sina liv – en fråga som de dödliga människorna duckar genom sin lägliga hädanfärd. De mer långlivade riskerar att få långtråkigt under resten av evigheten, såvida de inte lyckas fundera ut nya engagerande livsprojekt.

Det är inte tillfredsställande att tänka sig att det mer långlivade folket är försedda med livsprojekt som de kan eftersträva att förverkliga i evinnerlighet utan att någonsin nå ända fram. Denna avsaknad av av-

slutning löper nämligen risk att alstra frustration precis som avbrutna livsprojekt. Ett mer tillfredsställande alternativ består i att utrusta denna population med en potential att koncipiera en oändlig mängd livsprojekt, varav många kan betraktas som fruktbara vidareutvecklingar av tidigare. Vi behöver dock inte anta att det existerar ett oändligt antal livsprojekt *av olika slag*, för en möjlighet är att en och samma individ efter en oerhörd mängd av livsprojektsbyten återkommer till en uppsättning som hen exemplifierade för tusentals år sedan. I takt med den gradvisa förnyelsen av livsprojekt kan också ske en viss förlust av minnen för att ge plats åt nya minnen.

Kagan invänder mot en snarlik modell att efter en ansemlig mängd byten kommer en individ att vara så *olik* min nuvarande person att jag inte kommer att kunna bry mig om vederbörande: "jag bryr mig inte om att det kommer att finnas någon därute som är *jag* om de är helt olika mig som jag är nu"; jag fordrar i stället att bytena ska resultera i någon som "är tillräckligt *lik* mig" (2012, s. 245, min övers.). (Bernard Williams (1973) framställer likaså de odödliga som hotade av leda, så även Jorge Luis Borges i novellen "Den odödlige".)

Det är sant att bytena kan resultera i individer som – ehuru de är numeriskt identiska med mig – är kvalitativt så olikartade att jag gillar dem väsentligt mindre än jag gillar mig själv för närvarande. Det gäller även för förändringar under en ordinär livstid: de kan utmyнна i påtagliga försämringar, likaväl som förbättringar. Eftersom jag delar Derek Parfits uppfattning att en persons numeriska identitet inte är viktig i sig (1984, del III; se t.ex. Persson 2005, del IV för min ståndpunkt), håller jag med Kagan om att det avgörande inte är om det finns någon "därute" som är numeriskt identisk med mig eller ej, men i motsats till honom menar jag att jag mycket väl är i stånd till att bry mig mycket om en framtida individ som är påfallande olik mig, vare sig vederbörande är numeriskt identisk med mig eller ej.

Antag att jag har förmåga att överblicka alla de livsprojektsbyten som leder fram till en viss framtida person och att jag kan konstatera att alla dessa byten är sådana att den individ som fanns före bytet rimligen kan känslomässigt identifiera sig med den som finns efter bytet. Antag alltså att det finns en *kedja av rimliga identifikationer* som förbinder mig med en framtida person; då menar jag att denna kedja – oavsett om den implicerar identitet eller ej – kan rättfärdiga att jag bryr mig mer om denna individ än om en likadan framtida individ som jag inte är sålunda förbunden med, fastän denna framtida individ kan vara så kvalitativt olik

mitt nuvarande jag att jag har svårt att känslomässigt *direkt* identifiera mig med denna individ och av detta skäl bry mig om den. Denna identifikationsbenägenhet föreligger i synnerhet som vederbörande inte bildar en slutgiltig stoppunkt utan är utgångspunkt för andra individer som kan vara idealiserade versioner av mig.

Summa summarum, jag hävdar att personer med evigt liv och en potential att utveckla livsprojekt i det oändliga kan leva meningsfulla liv, men jag konkluderade tidigare att detsamma gäller de dödliga personer vars livsverk bildade startpunkten för numeriskt distinkta efterträdarens livsprojekt. Båda modellerna involverar ändlösa serier av livsprojekt; skillnaden ligger i att enligt den ena modellen är det möjligen numeriskt identiska individer som genomgår oändliga livsprojektsbyten, medan den andra är en stafett-modell där definitivt numeriskt distinkta individer tar vid allteftersom tidigare individer lämnar banan. Stafett-modellen påvisar att det inte är döden som sätter stopp för livets meningsfullhet. Möjligheten att leva meningsfulla liv under våra faktiska villkor ska emellertid inte vidare utredas här.

Om vi håller med Parfit om att personers numeriska identitet i sig är oviktig, är differensen mellan den modell enligt vilken individer har oändlig livslängd och modellen med numeriskt distinkta individer med sammanlänkande livsprojekt oväsentlig. Döden behöver för de senare inte vara något dåligt därför att den sker vid en läglig tidpunkt då vidare liv inte skulle vara av godo, döendet kan vara värdigt, smärtfritt och dess utanpåverk oklanderligt. Dessa omständigheter detroniserar med andra ord skräckens konung.

Litteratur

- Borges, Jorge Luis. 1963. "Den odödlige". I *Biblioteket i Babel*, s. 23–40. Övers. Sun Axelsson och Marina Torres. Stockholm: Bonniers.
- Choron, Jacques. 1964. *Death and Modern Man*. New York: Collier Books.
- Kagan, Shelly. 2012. *Death*. New Haven: Yale University Press.
- Lachman, Gary. 2008. *The Dedalus Book of Literary Suicides: Dead Letters*. Sawtry: Dedalus, Ltd.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Persson, Ingmar. 2005. *The Retreat of Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Persson, Ingmar. 2021. *Morality from Compassion*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, Bernard. 1973. "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality". I *Problems of the Self*, s. 82–100. Cambridge: Cambridge University Press.

Carnaps *Världens logiska uppbyggnad*

Ett lärorikt misslyckande

Bengt Hansson

Jag skulle vilja påstå att de första decennierna på 1900-talet var de filosofiskt mest mångfasetterade någonsin, och att Rudolf Carnaps storlagna verk *Världens logiska uppbyggnad* bättre kan ses som krönet på flera olika äldre traditioner än som starten på något nytt, den logiska empirismen.¹

Det leder till frågan hur man bäst beskriver och förklarar ett historiskt verk i förhållande till dess samtid. Ska man lägga fokus på verket och sätta innehållet i relation till andra tankeriktningar eller på författaren och undersöka vad som påverkat honom? Jag väljer huvudsakligen det förra eftersom det ger en djupare förståelse, inte bara av Carnaps verk utan också av de andra tankeriktningarna.

Hur bygger Carnap egentligen sitt system?

Men först måste vi göra reda för vad Carnap egentligen vill och vad han gör. Han vill kartlägga den mänskliga kunskapsförmågan, både vad beträffar alldaglig och vetenskaplig kunskap, och visa att all kunskap hänger samman i ett enda system. Och kunskap/vetenskap är, för honom, förmågan att skapa begreppssystem som organiserar erfarenheten – det är alltså inte något primärt språkligt, som till exempel lagar eller teorier.

Carnap vill bygga ett *konstitutionssystem* som liknar ett axiom-system genom att det utgår från en minimal *bas* och *utvidgar* den till något väsentligt större enligt bestämda regler. Fast i Carnaps fall gäller det nya begrepp som konstitueras från basbegrepp snarare än nya satser som härleds ur axiom.

Basen för Carnaps system är elementarupplevelserna. De är momentana och odelbara totalupplevelser, ännu ostrukturerade och utan egenskaper.

1. Redaktionens kommentar: En svensk utgåva av *Världens logiska uppbyggnad*, i översättning av artikelförfattaren, publicerades av Bokförlaget Thales 2026.

Utvidgningen sker genom den enda relationen "snarlikhetsminne"; man upplever att en elementarupplevelse liknar minnet av en annan. Från denna enda utgångsrelation bygger han sedan hela hierarkin av de relationer som behövs.

('Snarlikhet' är ett klumpigt ord, men det behövs för att markera skillnaden mellan Carnaps *Ähnlichkeit* – att *likna* något – och *Gleichheit* – att vara *likadant* som något – vilka ju båda normalt översätts med 'likhet' på svenska.)

Från relationer kan man bilda klasser av deras domäner och kodomäner. Om till exempel ett antal elementarupplevelser innehåller grönt (såsom betraktat av oss, utanför konstitutionssystemet) så uppfattas de som snarlika, och domänen till den relationen bildar då en klass som intuitivt motsvarar begreppet eller egenskapen grön. Egenskaperna är alltså inte *delar* av elementarupplevelsen (som fortfarande är en oanalyserbar helhet), utan de motsvarar *klasser* av elementarupplevelser som liknar varandra på ett visst sätt, ungefär som när man i topologin kan låta ultrafilter fungera på samma sätt som punkter. Carnap kallar detta för *kvasianalys* för att markera avstånd till Russells och Wittgensteins atomism.

Från denna smala bas bygger Carnap upp en hel hierarki av begrepp. Från begreppet 'snarlikhetsminne' konstituerar Carnap successivt begrepp som exempelvis 'delsnarlikhet', 'snarlikhet', 'snarlikhetskretsar', 'kvalitetsklasser', 'sinnesklasser', 'synsinnet', 'synfält', 'färglikhet' och 'färg' i stor detalj. Alla dessa och många följande tillhör den lägsta nivån, den *egenpsykiska*.

På nästa nivå finns de *fysiska föremålen* som konstitueras i ytterligare detaljerade begreppskedjor, till exempel 'världspunkter', 'synlinjer', 'färgpunkter', 'synligt ting' och 'beröringssynligt ting'.

Den tredje nivån är den *annanpsykiska*. Hit hör till exempel att man uppfattar vissa beteenden som *språk* och inte bara som ljud. Det intressanta är att man inte, enligt Carnap, kan generalisera direkt från det egenpsykiska till det annanpsykiska; först man måste uppfatta andra människor som fysiska föremål innan man kan tillskriva dem ett psyke.

Carnap bygger alltså enormt långa kedjor av konstitutioner som ska relatera all empirisk kunskap till en liten smal bas. Han använder själv metaforen av ett stamträd, som visserligen grenar ut sig oöverskådligt, men som hämtar all näring från samma rötter. Han har två besläktade syften med detta: att visa att all egentlig kunskap hänger

samman i ett system (enhetsvetenskapen), det vill säga att det inte finns andra källor till kunskap än elementarupplevelserna, samt att allt som *inte* ryms i systemet är metafysik som inte kan göra anspråk på att vara kunskap.

(Kanske kan det vara på sin plats att kommentera relationen mellan begreppen konstituera och konstruera. Carnap är noga med att använda vissa termer inom sitt eget system och andra i vardagsspråket. *Inom* hans system (eller teori) *konstituerar* han begrepp. Det liknar att definiera, men utan definitionens godtycklighet; det liknar mer hans senare begrepp explikation. Men i *verkligheten*, i en hjärna av kött (eller fett) och blod, *konstruerar* människor sina begrepp. Distinktionen hindrar inte att man betecknar Carnaps system som en *konstruktivism* och jämför den med andra konstruktivism, till exempel Comtes klassiska positivism, Brouwers matematiska intuitionism eller den senare socialkonstruktivismen.)

Det bör också sägas att Carnap inte är dogmatisk, varken i sitt val av bas och utvidgningsprincip eller senare i sina konstitutioner. Han påpekar ofta att man kunde ha valt att göra annorlunda; det viktiga för hans slutsatser är att det *går* att göra ett konstitutionssystem, inte *hur* det görs.

Fullföljare eller nydanare?

I filosofihistorien framställs Carnap nästan alltid som en nydanare, som en ledande medlem i Wienkretsen och som en portalfigur för den analytiska filosofin. Men jag menar att linjerna bakåt är tydligare än linjerna framåt.

När man diskuterar Carnap kan man inte komma förbi Kant! Kants allt överskuggande idé var ju att det är den mänskliga kunskapsförmågan som skapar världen, hans "kopernikanska revolution", och det är precis detta som driver Carnaps projekt. Båda utgår från att tinget-i-sig är ovetbart, och båda undersöker hur människan skapar mönster och struktur i de upplevelser som flödar in. Vad de då finner skiljer sig en smula – Carnap lägger till mer systematik och avstår från *a priori*-konstruktioner som kategorierna – men passionen och ambitionen är densamma.

Om man i stället lägger fokus på författarens biografi får man förklaringen. Carnap var väl insatt i den nykantianska traditionen och bedrev sina doktorandstudier under en nykantiansk handledare, och hans av-

handling publicerades i serien *Kant-Studien*. Nära bekantskap med en tradition betyder långtifrån alltid att man accepterar dess åsikter, men däremot ofta att man övertar dess grundläggande problemställning.

En annan intressant aspekt att titta på är användningen av bas-utvidgningstanken. (Häri ingår naturligtvis axiomatiska system, men även system som inte består av satser, som Carnaps konstitutionssystem och konstruktionen av de naturliga talen från elementet 1 och relationen 'efterföljare'.)

Att ha en bas och en princip för utvidgning är en gammal tanke som var mycket i ropet under senare delen av 1800-talet, men av andra skäl än tidigare. För till exempel Euklides och Spinoza var grundtanken *offensiv*, "se, så långt vi kan komma från en så enkel utgångspunkt". Men under 1800-talet blev bas-utvidgningstanken i stället en *defensiv* strategi. Man hade upptäckt så många kontraintuitiva resultat i mängdläran att man allvarligt fruktade att det fanns självmotsägelser i matematiken.

Lösningen blev att införa långa kedjor av konstruktioner. Från de naturliga talen kunde man konstruera heltalen, från heltalen de rationella talen, från de rationella talen de reella talen (och det var det svåra steget, som Dedekind genomförde), och från de reella talen konstruerade man till slut de komplexa talen. Om det verkligen fanns en självmotsägelse någonstans, måste den finnas redan i basen, hos teorin för de naturliga talen. Och de var ju så 'naturliga', så omedelbart begripliga att man kände sig nöjd och slutade oroa sig.

Ett ytterligare steg i reduktionen var *Principia Mathematica* där Russell och Whitehead återförde även de naturliga talen på ren logik. Vi vet att Carnap var mycket intresserad och att Russell lyckades skicka ett exemplar av boken till Carnap under första världskriget. Likheten med *Världens logiska uppbyggnad* är uppenbar: rädslan för motsägelser i matematiken och för metafysik i vetenskapen sågs som parallella hot och krävde liknande åtgärder.

Ett ännu säkrare försvar mot självmotsägelser var den konstruktiva matematiken, som bland annat utvecklades av L. E. J. Brouwer. Den accepterade bara matematiska begrepp som kunde konstrueras i ett ändligt antal steg. Carnap var naturligtvis bekant även med dessa tankar.

Men det finns en viktig skillnad mellan matematikens problem och Carnaps projekt. I ett givet språk (formellt som matematikens eller ej) kan man skilja mellan påståenden som är *formulerbara*, *meningsfulla*, *sanna* eller *bevisbara*, vilket leder till många intressanta diskussioner om relationerna mellan dessa begrepp.

Men Carnap systematiserar *begrepp*, inte språkliga storheter. Möjligen kan man då skilja mellan *tänkbara*, *meningsfulla* och (enligt Carnaps principer) *empiriskt konstruerbara* begrepp. Men Carnaps enda intresse var att begränsa sig till den senare klassen; skillnaderna mellan de övriga klasserna är inte lika viktiga som i det språkliga fallet. Och någon motsvarighet till Gödels ofullständighetsteorem finns inte.

Däremot kan man naturligtvis ställa frågan om det finns *andra* sätt än Carnaps att konstruera begrepp, till exempel inom Comtes klassiska positivism, där man förutsätter att konstruktionen av begrepp sker individuellt och automatisk utan specificerade regler. All konstruktivism handlar ju inte om bas och utvidgning.

Carnaps relation till den klassiska positivismen är intressant, inte för att man kan belägga någon direkt påverkan (men däremot indirekt påverkan via Ernst Mach), utan för att det finns så många slående jämförelsepunkter *trots* den svaga direktkopplingen.

Rent programmatiskt kan Comte betraktas som en övergångsform mellan Kant och Carnap, trots att han till sin personlighet var motsatsen till dessa båda. Vi vet inget om tinget-i-sig, utan allt är konstruktioner; så långt är de alla lika. Men Comte närmar sig Carnap genom att uttryckligen vilja nå ända fram till de mogna vetenskaperna.

Men för Comte finns inget fast mönster för konstruktionerna. De är individuella och kan även ändras över tid. Han menar till exempel att människor till en början inte är mogna till konstruktioner helt från grunden utan måste använda teologiska eller metafysiska hjälpkonstruktioner som en start.

Men det finns en slående likhet mellan Comtes och Carnaps visioner av kunskapens slutstadium – det yttersta målet är en rent strukturell förståelse av sammanhangen i världen, och faktakunskaper har inte värde i sig, utan är bara mellanstationer på vägen dit.

Så här säger Comte: "Vetenskapens kärna ligger i själva verket i företeelsernas lagbundenhet, medan fakta i egentlig mening – de må vara hur talrika eller exakta som helst – aldrig erbjuder annat än värdefullt material" ((1848) 1979, s. 19).

Detta (sällan uppmärksammade) drag i positivismen kan jämföras med vad Carnap säger i § 61: "allmänt sett betraktar konstitutionsteorin enskilda föremål som sekundära i förhållande till sina sambandsstrukturer". I båda fallen ligger det nära till hands att jämföra fakta med fotstegen på Wittgensteins stega, som han sedan kastar bort.

Men det som då kastas bort är ju *basen*, elementarupplevelserna,

det enda riktigt empiriska i systemet. *Utvidgningen*, konstitutionerna, är ju däremot resultatet av det mänskliga medvetandets förmåga att uppfatta samband, och den förmågan ligger ju närmare förnuftet, *ratio*, än *empeiria*. Det är inte alltid så lätt att skilja empirism från rationalism.

En annan naturlig jämförelse är med Husserls fenomenologi. Det gemensamma är naturligtvis utgångspunkten i helhetsupplevelser och oviljan att spekulera bortom vad som kan återföras på helhetsupplevelser. Skillnaden är framför allt att fenomenologin går mer på djupet i beskrivningen av enskilda upplevelser, medan Carnap vill strukturera hela upplevelsefältet på ett mer systemiskt sätt och därför försöker fånga strukturella likheter mellan olika upplevelser.

Russell är en spegelbild av fenomenologin med sin kunskapsteoretiska atomism och sin villighet att bygga konstruktivt i detalj. Han har samma *täthet* i sin filosofi som Carnap, och de har samma metodologiska attityd, med därav följer inte någon stor överensstämmelse mellan innehållet i deras filosofier. Att båda ses som portalfigurer för den analytiska filosofin är nog mer en fråga om vad de var *emot*, främst metafysiken.

Carnap knyter alltså samman många trådar i det mångfasetterade filosofiska landskapet i början av 1900-talet. Men om vi i stället ser framåt – var hans *Världens logiska uppbyggnad* viktig för filosofins utveckling? Är den det kanske fortfarande, och i så fall varför?

Hans utomordentligt genomarbetade teori fick inga efterföljare och bildade ingen skola. Han fångade (i den boken) inte upp de begynnande tendenserna till språkfilosofi som fanns hos Frege och Wittgenstein och kom därför, trots sin passion för vetenskapen, inte heller att förebåda den slags vetenskapsteori som handlar om lagar och teorier och vetenskapens växt. Hans syfte var huvudsakligen defensivt – att utesluta metafysiken.

Hade han helt enkelt fel? Eller är det även en framgång att visa att en viss ansats är en återvändsgränd? Eller finns det värdefulla lärdomar även om projektet som helhet misslyckas? Han kom i alla fall längre än nästan alla andra genom sin absoluta kompromisslöshet. Och genom att han inte ryggade för att diskutera igenom alla detaljproblem som uppstod i ett så komplext system som hans, har han belyst empirismens problem djupare än någon innan honom. Det ger en viktig filosofisk slutsats: *mängden insikter som en teori genererar är inte proportionell mot dess framgång.*

Att fullfölja en filosofisk idé in i minsta detalj – att utveckla den till en *tät* teori – gör att man ser alla dess svårigheter, och det leder därför ofta till att idén överges. Blott antydda, *tunnare*, teorier vinner större popularitet och lever längre.

Litteratur

- Carnap, Rudolf. (1928) 2026. *Världens logiska uppbyggnad*. Övers. Bengt Hansson. Stockholm: Thales.
- Comte, Auguste. (1848) 1979. *Om positivismen*. Övers. Otto Mannheimer. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Whitehead, Alfred North och Bertrand Russell. 1910, 1912, 1913. *Principia Mathematica*. Tre volymer. Cambridge: Cambridge University Press.

Descartes dualism i kontext

Erik Åkerlund

1. Inledning

Ett av de mest kända temana i René Descartes (1596–1650) filosofi, som tas upp i snart sagt varje filosofihistorisk introduktionskurs, är hans filosofiska position rörande själen och kroppen som separata substanser samt föreningen av dessa båda. Detta tema, och Descartes behandling av det, har en intressant direkt förhistoria inom den typ av filosofi som ofta benämns skolastisk.

Att peka på den skolastiska bakgrunden till Descartes filosofi är ingalunda nytt. Som ett tidigt exempel kan man nämna Etienne Gilsons (1884–1978) *Index scolastico-cartésien* från 1913. Exempel från de senaste decennierna kan mångfaldigas. (Några exempel återfinns i den avslutande litteraturlistan.)

Vad gäller frågan om själens förening med kroppen finns en mycket fascinerande bakgrund i den omedelbara barockskolastiska förhistorien till Descartes filosofi. Särskilt finns en utvecklingslinje från Francisco Suárez (1548–1617) genom Pedro Hurtado de Mendoza (1578–1641) och till Rodrigo de Arriaga (1592–1667), alla tre tillhöriga jesuitorden och där de senare tänkarna explicit relaterar till de tidigare. Som vi ska se kan Descartes position vad gäller föreningen av kropp och själ, såvida man alls ska tillskriva honom en sådan, ganska väl placeras i denna debatt bland skolastiska filosofer.

Nedanstående artikel bygger delvis på artiklarna "Suárez and Descartes on the Mode(s) of Union" av Tad Schmaltz (2020) och "A Jesuit Debate about the Modes of Union: Francisco Suárez vs. Pedro Hurtado de Mendoza" av Jean-Pascal Anfray (2019).

2. Descartes och den substantiella föreningen

En av de tidigaste lärjungarna till Descartes var nederländaren Henricus Regius (eller Hendrik de Roy, 1598–1679), läkare och från 1638 medicinprofessor i Utrecht. Regius och dennes följeslagare började under början av 1640-talet att undervisa i "cartesiansk" filosofi. En del av denna

lära, såsom de undervisade den, var att kropp och själ tillsammans inte utgör ett varande (eller ting) i sig självt (*ens per se*) utan bara ett tillfälligt eller accidentellt ting (*ens per accidens*), en ontologisk ställning som exempelvis artefakter har. Detta vänder sig Descartes skarpt emot. I ett brev till Regius i januari 1642 skriver Descartes rörande detta:

Och allmänt, närhelst tillfälle ges, såväl privat som offentligt, så bör du öppet bekänna att du tror att människan är *ett sant varande i sig självt, inte av en tillfällighet*, samt att själen (*mens*) och kroppen verkligen och substantiellt är förenade, inte av plats eller disposition som du håller före i det senaste du skrev (för detta är, återigen, underkastat censur, och jag bedömer det inte vara sant) utan genom ett sant modus av förening (*verum modum unionis*), vilket man i allmänhet erkänner, även om ingen kan förklara hurdan denna förening är, och därför behöver inte heller du förklara det. (AT III.493; engelsk översättning i CSMK 206. Egen översättning till svenska.)

Vi ser här alltså hur Descartes i klara och distinkta ordalag avfärdar tanken på att kroppen och själen tillsammans – människan som en helhet – inte skulle utgöra en sann enhet, en *ens per se*. Det här förstärker en poäng som Descartes också gör i den sjätte betraktelsen:

Naturen lär mig också genom dessa förnimmelser av smärta, hunger, törst o. d. att jag inte blott finns i kroppen såsom sjömannen i sitt fartyg, utan är mycket nära förbunden och liksom uppblandad med den, så att jag tillsammans med den bildar en enhet. (AT VII.81; engelsk översättning i CSM II.56. Svensk översättning från Descartes 1998, s. 138)

I brevet till Regius hänvisar Descartes till "ett modus av förening" (*modus unionis*). Varifrån får Descartes denna terminologi? Den direkta källan för Descartes tycks vara Francisco Suárez och dennes *Disputationes metaphysicae* ("DM") från 1597. Det är omdebatterat hur mycket Descartes påverkades av detta verk. Klart är i alla fall, för alla i debatten, att han hade läst det, och att han i delar av sin beskrivning av "skolornas" filosofi är beroende av framställningen i Suárez *Disputationes metaphysicae*.

Låt oss nu gå till Suárez själv och se hur han behandlar kropp respektive själ, samt föreningen mellan dessa. Efter en genomgång av Pedro Hurtado de Mendoza och Rodrigo de Arriaga i samma fråga ska vi sedan återkomma till Descartes.

3. Francisco Suárez

Innan vi kommer till frågan om föreningen av materia och (substantiell) form hos Suárez måste vi först titta lite på hans behandling av materia och form var för sig.

Vad gäller den substantiella formen definierar Suárez denna på följande sätt:

[Den substantiella] formen är en viss enkel och ofullständig substans, som såsom materians akt med denna materia konstituerar den sammansatta substansens väsen. (DM 15.5.1)

Den substantiella formen är alltså en "ofullständig" substans. Hos Suárez modelleras, i en mening, hela förståelsen av vad en substantiell form är på den mänskliga själen. Här är Suárez första argument för existensen av substantiella former generellt:

Det första skälet är att människan består av en substantiell form som en inre orsak. Alltså gör även naturliga ting det. Det första är givet, eftersom den förnuftiga själen är en substans och ingen accidens, vilket är klart eftersom den förblir i sig själv (*per se manet*), åtskild från kroppen, då den är odödlig. Den mänskliga själen är alltså i sig själv underliggande och oberoende av ett subjekt. Således är den en substans, och ingen accidens. (DM 15.1.6)

Naturligtvis finns det sedan mycket som skiljer den mänskliga, odödliga själen från de substantiella formerna hos materiella ting. Men att en substantiell form är en "ofullständig substans" är något som tillkommer *alla* substantiella former. Helen Hattabs benämning av substantiella former som "inre verkande orsaker" hos Suárez är mycket träffande (Hattab 2009, s. 64).

Precis som att substantiella former har en självständighet i sig själva så har även materian detta. Suárez talar här om materian hos materiella ting, alltså där den substantiella formen "dras ut" (*educere*) ur materian:

Materian, såsom denna förutsätts av form, är även subjekt för frambringandet (*generatio*). Materian är [därför] inte rakt igenom ingenting, för i så fall skulle frambringandet ske ur intet (*ex nihilo*). Materian är därför någon skapad entitet. Alltså en aktuell och existerande entitet, eftersom skapande inte har som slutpunkt (*terminus*) någonting annat än en aktuell och existerande entitet. Det kan inte heller vara ett verkligt subjekt såvida det inte är någonting som existerar bland de naturliga tingen (*in rerum natura*). (DM 13.4.13)

Enligt Suárez är någontings väsen (*essentia*) och existens (*existentia*) inte verkligt åtskilda, och dessa är i sin tur inte verkligt åtskilda från detta någontings "varande" (*ens*). (Denna fråga behandlas i DM 31.) Eftersom alltså materia är *någonting* som i sig har vissa egenskaper så *måste* det också ha en viss självständighet vad gäller existensen. Såväl substantiell form som materia är således ofullständiga substanser. Så kommer vi till frågan: Hur kan dessa förenas till *en* (sammansatt) substans?

Bakgrunden till Suárez behandling av denna fråga är den medeltida debatten rörande statusen av föreningen av materia och form i förhållande till materian och formen. Man kan skilja mellan reduktionister och realister vad gäller denna fråga. Reduktionisterna menade att föreningen av materia och form inte är någonting utöver dessa två tagna tillsammans. Det är helt enkelt en "form-materia-helhet" som består av dessa två konstituerande delar. Suárez har ett intressant motargument mot denna ståndpunkt:

Om den sammansatta substansen inte skulle vara någonting annat än delarna tagna var för sig på samma gång så skulle inte denna vara *ett* varande (*unum ens*) mer än vad en hög med stenar är, eller ett hus, eller i alla fall än en vit kropp som sådan, eftersom alla dessa är mångfalden där delarna tas på samma gång förenade på ett sådant sätt (*tali modum*). (MD 36.3.4)

Men även den realistiska ståndpunkten – att föreningen är någonting utöver formen och materian – har sina problem. Ett av dem är att om nu denna förening är ett "någonting" utöver formen och materian, vad är det då som i sin tur förenar detta "någonting" med formen och materian? Vi får alltså ett regressionsproblem.

Det är här som Suárez förståelse av modus och den modala skillnaden kommer in. (Suárez huvudsakliga behandling av modus och olika typer av skillnader återfinns i DM 7.) För i ovanstående modell förutsätts det att det som förenar form och materia *antingen* är identiskt med form-plus-materia *eller* är verkligt åtskilt från det på så sätt att detta "utöver" har statusen av att vara ett eget *ting*. Utöver en rent begreppslik skillnad och den verkliga skillnad som återfinns mellan två självständiga ting räknar dock Suárez med den *modala* skillnaden. Det är denna som föreligger mellan ett modus och det ting av vilket det är ett modus (det ting som det "modifierar"). Vi har här inte att göra med en rent begreppslik skillnad. Men det är inte heller en typ av skillnad som låter oss tala om två självständiga ting; ett modus är helt beroende av det ting av vilket det är ett modus. Tinget är dock inte beroende av detta modus.

Föreningen av form och materia har just statusen av att vara ett modus. Givet att ett modus bara kan tillkomma *ett* ting enligt Suárez så måste detta modus tillkomma *antingen* formen eller materian. Suárez ställer dock inte denna fråga explicit, och det är i slutändan inte helt klart vilken position han intar i frågan. Det han tycks luta åt är att detta modus är ett modus hos *formen*:

Detta modus av förening bör snarare tillräknas formen än materian. (DM 15.6.11)

Suárez skriver också:

Därefter ska sägas att detta orsakande [av den substantiella formen] inte kan vara någonting annat än den verkliga föreningen av formen till materian (*actualem unionem formae ad materiam*). Det visas för det första av en uttömmande uppräknings, för orsakandet är varken materian, eller formen, eller det sammansatta; alltså är det sagda förening. För förutom denna kan ingenting annat tänkas ut. (DM 15.6.7)

Mycket mer kan förstås sägas om Suárez, men detta får räcka som bakgrund vad gäller (i) den relativa självständigheten hos (substantiell) form respektive materia samt (ii) föreningen av de båda som ett modus hos – om något – den substantiella formen.

Vi är dock ännu inte framme hos Descartes. Vi ska nu se hur Suárez filosofiska reflektion kring denna fråga fick sin fortsättning hos två senare jesuiter.

4. Pedro Hurtado de Mendoza

Medan Francisco Suárez ibland anses ha skrivit den första fullständiga behandlingen av metafysiken i det latinska Västerlandet som inte var en kommentar av Aristoteles *Metafysiken* så tillkommer denna ära vad gäller den första totala behandlingen av filosofin som helhet hans medbroder Pedro Hurtado de Mendoza. Den första upplagan av verket kom ut redan 1615, men den är mest känd i utgåvan från 1624, *Universa Philosophia* ("UPh"). Detta verk skulle få sina efterföljare i de *Cursus Philosophicus* (ungefär "Textbok i filosofi") som skolastiska tänkare skulle fortsätta att ge ut fram till mitten av 1700-talet, ofta följda av en – vanligen betydligt längre – *Cursus Theologicus* ("Textbok i teologi").

Hurtado de Mendoza är 30 år yngre än Suárez, och verksam vid en tid när en egen "jesuittradition" inom filosofin (och teologin) har eta-

blerats, mycket just tack vare Suárez och dennes *Disputationes metaphysicae*. Mycket av det grundläggande när det gäller frågor såsom den om statusen hos materia och substantiella former, om vad orsakande är etc. är gemensam inom denna tradition, även om det också finns en utveckling över tid (och olikheter mellan jesuiter sinsemellan under en och samma tid, förstås).

Frågan rörande föreningen av materia och form ställer sig, i alla fall, för Hurtado de Mendoza på ett liknande sätt som för Suárez. Hos Hurtado de Mendoza är dock också frågan om föreningens ontologiska status *uttryckligt* ställd. Om det hos Suárez ännu är något oklart huruvida han alls intar en position rörande huruvida föreningen tillhör eller tillkommer enbart formen eller både materia och form så är detta alltså klart tematiserat hos Hurtado de Mendoza.

Ett modus tycks komma närmare att vara ett "ting" hos Hurtado de Mendoza än vad det gör hos Suárez. Ett exempel:

[E]tt modus är ett verkligt ting. [...] Men det kallas "modus" eftersom det inte så mycket tycks frambringa en ny entitet som en ny bestämning av en redan existerande entitet. (UPh, "Metaphysica", 6.2.1.13; 788b–789a)

Hurtado de Mendoza tycks *prima facie* vara mer villig att tillerkänna ett modus mer av en självständig ontologisk status än vad Suárez gjorde, i det att han kallar ett modus för ett "verkligt ting". Å andra sidan betonar han också, som synes, att detta ting inte så mycket ska förstås som något som existerar i och för sig självt utan som en *bestämning* av ett ting som redan finns.

Hur förhåller sig då föreningen till materia respektive form? Föreningen av materia och form kan ses från två olika håll, enligt Hurtado de Mendoza. Den kan antingen betraktas från materians synvinkel. Sedd från detta håll är föreningen en "informerings" (*informatio*) av materian. Sedd från den substantiella formen, å andra sidan, så är föreningen en "materialisering" (*materializatio*) av form:

Från detta härleder jag klart, för det första: att föreningen av materia och form väsentligen innefattar informering och materialisering, och ingenting utöver detta. [...] För det andra kan du sluta dig till att föreningen är det inre fullkommandet av materia och form, eftersom var och en av dessa är ett ofullständigt och ofullkomligt varande. (UPh, "Physica", 5.4.58–59; 199b–200a)

Medan det alltså hos Suárez är klart att vi i föreningen har att göra med

ett modus – även om svaret på frågan ”vad det hör till” är mer oklart – så är det här klart att vi har att göra med *två* modus, som hör till *materia* respektive *formen*.

Precis som hos Suárez finner vi också hos Hurtado de Mendoza att fallet med människan är centralt. När han ska argumentera för den verkliga skillnaden mellan dessa två modus så är det just fallet med den mänskliga, immateriella, *formen* och dess förening med *materia* som utgör grunden för det första argumentet:

Jag säger därför att informering och materialisering är två modus som är verkligt åtskilda. [...] Hos människan är materialisering och informering verkligt åtskilda. Slutsatsen följer eftersom samma modus inte kan vara både andligt och materiellt. (UPh, ”Physica”, 5.7.2.120; 207a–b)

Medan föreningen för Suárez är ett modus hos *formen* så är den alltså för Hurtado de Mendoza *två* modus, hos *materia* respektive *form*.

Låt oss nu gå till den tredje jesuiten och se hur debatten faller ut hos denne.

5. Rodrigo de Arriaga

Hos Rodrigo de Arriaga kommer vi till en fullt ut konstituerad jesuit-tradition, där Suárez och Hurtado de Mendoza utgör riktmärkena. Man ser att Arriaga kan hålla sig mer inom denna egna tradition, och inte behöver bry sig lika mycket om att försöka påvisa harmonisering med positioner utanför denna, inklusive i filosofihistorien, någonting som är ett framträdande drag i Suárez skrifter. (Se vidare Åkerlund 2024.)

När Arriaga skriver sin *Cursus Philosophicus* (”CPh”) i Prag 1632 så är således inte bara begreppsbildningen tämligen mogen, utan det logiska rummet vad gäller möjliga svar på en relativt fast uppsättning frågor är också tämligen utvecklat (även om en intelligent tänkare förstås alltid kan hitta positioner i det logiska rummet som ingen ännu tänkt på).

Hos Arriaga finner vi således ett medvetet förhållande till framför allt Suárez och Hurtado de Mendoza.

Jämfört med Suárez betonar Arriaga starkare självständigheten hos *materia* respektive *form*. *Form* kan således skapas ur *materia* utan att förenas med denna *materia*. Omvänt så kan exempelvis *formen* av en häst skapas ”direkt”, alltså utan att frambringas ur *materia*, men ändå förenas med *materia*:

Hästformens orsakande kan dock förbli utan förening [genom direkt] gudomligt [handlande] om denna form bevaras utanför sitt subjekt. (CPh, "Physica", 6.3; 303b)

För om hästformen skapades [genom direkt] gudomligt [handlande] så skulle den kunna förenas med materian på samma sätt även nu. Det vore dock i detta fall en förening utan orsakande. (CPh, "Physica", 4.3; 302b)

På detta sätt spekulerar Arriaga ganska vidlyftigt om olika möjligheter vad gäller föreningen.

I slutändan går Arriaga emot Hurtado de Mendoza vad gäller föreningens natur. För även om föreningen kan ses såväl som en materialisering av form som en informering av materia så är detta bara *en* förening, sedd från två olika perspektiv. Arriaga vänder sig också explicit emot Hurtado de Mendoza på denna punkt:

I den mån genom denna [förening] materia förenas med form så kallas den för materialisering; i den mån genom denna [förening] form förenas med materia så kallas den som informering. Dessa båda begreppsinnehåll skiljer sig inte åt verkligen (såsom P. Hurtado vill) utan bara rationellt. (CPh, "Physica", 4.3; 308b)

Detta modus, som så att säga "grenslar" över såväl form som materia och sammanför dem, har på engelska kallats just för ett *straddling mode* ("grenslande modus").

Med detta har vi således de tre positionerna rörande statusen av föreningen av form och materia:

- (1) Suárez: ett modus, som hör till (den substantiella) formen;
- (2) Hurtado de Mendoza: två modus, varav det ena hör till materian och det andra till (den substantiella) formen;
- (3) Rodrigo de Arriaga: ett modus, som binder samman och tillhör såväl materian som (den substantiella) formen.

Låt oss nu slutligen, med dessa glasögon, återvända till Descartes och frågan om föreningen av kropp och själ hos honom.

6. Tillbaka till Descartes

Descartes skiljer sig, naturligtvis, på många sätt från ovan angivna tänkare. Han avvisar exempelvis att ting i den materiella, utsträckta världen har substantiella former. Man bör dock märka att han faktiskt gör ett

undantag, nämligen den mänskliga själen. I sitt brev till Regius i januari 1642 skriver han sålunda att den mänskliga själen är "en människas substantiella form" (citerat i Schmaltz 2020, s. 482).

Det här klargörandet bör inte komma som någon överraskning för den som läst Descartes sjätte betraktelse, exemplifierat med citatet som gavs i artikelns början. Det är alltså tydligt att Descartes redan i sina *Betraktelser* betonar den *verkliga* föreningen mellan kropp och själ.

Hur ska man då närmare beskriva denna enhet? En väg att gå är att vi inte kan säga någonting mer om föreningen än att den faktiskt föreligger. Man kan här hänvisa till Lilli Alanen, tidigare professor i Uppsala, och hennes bok *Descartes' Concept of Mind* från 2003 som den främsta företrädaren för en sådan ståndpunkt.

Ett argument för denna ståndpunkt kan läggas fram ungefär utefter följande linjer: Enligt Descartes kan vi bara ha kunskap eller en vetenskap (*scientia*) om det om vilket vi har klara och distinkta idéer (*ideas clarae et distinctae*). Detta har vi om själen eller tänkandet, betraktat för sig, och om kroppen eller det materiella, betraktat för sig. *Föreningen* är just det som inför förvirring. Denna förvirring blir då ett slags indirekt "bevis" för att en förening föreligger. Se exempelvis följande passage som kommer strax efter det tidigare citerade stycket:

Ty säkert är att dessa förnimmelser av törst, hunger och smärta m. m. ingenting annat är än vissa förvirrade modus av tänkandet som uppkommer genom själens förbindelse och så att säga beblandelse med kroppen. (AT VII.81; engelsk översättning i CSM II.56. Översättning, lätt modifierad, från Descartes 1998, s. 139)

Denna ståndpunkt, rörande omöjligheten av en vidare *vetenskaplig* behandling av själva föreningen, har många goda skäl som talar för sig.

En motsatt ståndpunkt företräds av Tad Schmaltz. Schmaltz pekar på ställen där Descartes ändå försöker att förklara vad denna förening innebär. Och detta gör Descartes alltså i termer av modus. Citatet i artikelns inledning är ett exempel på detta.

Men hur relaterar då detta modus, eller dessa modus, till kroppen respektive själen? Att föreningen är relaterad till kroppen och dess dispositioner framgår exempelvis av detta citat ur ett brev till jesuiten Denis Mesland i februari 1645:

Vi betraktar en människokropp som hel och fullständig baserat på att den har alla nödvändiga dispositioner för att bevara föreningen. (Citerat

i Schmaltz 2020, s. 484. Egen översättning till svenska)

Men han tillskriver också föreningen själen (samtidigt som han tycks bekräfta att den även hör till kroppen):

Föreningen är något annat än blott och bart placering och gestalt och andra rent kroppsliga modus. För föreningen hör inte bara till kroppen, utan även till själen, som är okroppslig. (I brevet till Regius, januari 1642. AT III.508; engelsk översättning i CSMK 209. Egen översättning till svenska)

Vi tycks alltså här att ha att göra med modus, eller ”modifieringar”, inte bara hos kroppen utan även hos själen vad gäller föreningen av kroppen och själen. Givet att Descartes också följer Suárez i spåren och menar att ett modus bara kan höra till *ett* ting så skulle detta betyda att Descartes landar i samma position om själens och kroppens förening som Pedro Hurtado de Mendoza.

Schmaltz drar sålunda slutsatsen:

Den klara slutsatsen hos Descartes att den mänskliga kroppen måste modifieras på ett speciellt sätt för att kunna förenas med den mänskliga själen tyder på att hans förståelse av föreningen ligger närmre Mendozas position med två modus, enligt vilken det krävs ett modus av förening såväl i formen som i materian hos det sammansatta. (Schmaltz 2020, s. 487; egen översättning)

Det tycks också vara den rimliga slutsatsen, såvida man alltså alls vill tillskriva Descartes en ståndpunkt i denna fråga.

Litteraturförteckning

Primärlitteratur

- Arriaga, Rodrigo de. 1632. *Cursus Philosophicus*. Antwerpen: Balthasar Moretus. (”CPh”)
- Descartes, René. 1964–1974. *Œuvres de Descartes*, red. Charles Adam och Paul Tannery (nyutgåva). Paris: Vrin. (”AT”)
- Descartes, René. 1984–1985. *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 volymer, red. John Cottingham, Robert Stoothoff och Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press. (”CSM”)
- Descartes, René. 1989. *The Philosophical Writings of Descartes*, volym 3, *The Correspondence*, red. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch och Anthony Kenny. Cambridge: Cambridge University Press. (”CSMK”)
- Descartes, René. 1998. *Valda skrifter*. Stockholm: Natur och Kultur.

- Hurtado de Mendoza, Pedro. 1624. *Universa philosophia*. Lyons: Louis Prost, héritiers Rouillé. ("UPh")
- Suárez, Francisco. 1866 [1597]. *Opera omnia*, volym 25 och 26, *Disputationes metaphysicae*. Paris: Vivès. ("DM")

Sekundärlitteratur

- Alanen, Lilli. 2003. *Descartes' Concept of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Anfray, Jean-Pascal. 2019. "A Jesuit Debate about the Modes of Union: Francisco Suárez vs. Pedro Hurtado de Mendoza". *American Catholic Philosophical Quarterly* 93, nr 2, s. 309–34.
- Ariew, Roger. 2012. "Descartes and Leibniz as Readers of Suárez: Theory of Distinctions and Principle of Individuation". I *The Philosophy of Francisco Suárez*, red. Benjamin Hill och Henrik Lagerlund, s. 38–53. Oxford: Oxford University Press.
- Des Chenes, Dennis. 1996. *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hattab, Helen. 2009. *Descartes on Forms and Mechanisms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartman, Peter. 2022. "Durand of St.-Pourçain's Theory of Modes". *Journal of the History of Philosophy* 60, nr 2, s. 203–26.
- Novotný, Daniel. 2009. "In Defense of Baroque Scholasticism". *Studia Neoscholastica* 6, nr 2, s. 209–33.
- Pasnau, Robert. 2011. *Metaphysical Themes 1274–1671*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmaltz, Tad. 2010. *Descartes on Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmaltz, Tad. 2020. "Suárez and Descartes on the Mode(s) of Union". *Journal of the History of Philosophy* 58, nr 3, s. 471–92.
- Åkerlund, Erik. 2019. "Barockskolastik". *Signum* nr 8, s. 37–42.
- Åkerlund, Erik. 2024. "Rodrigo de Arriaga's Substance Trialism". I *Hylomorphism into Pieces. Elements, Atoms, and Corpuscles in Natural Philosophy and Medicine, 1400–1600*, red. Nicola Polloni och Sylvain Roudaut, s. 331–60. Leiden: Brill.

Recensioner

Mellan lögn och verklighet: En essä om tvetydighetens fascism

Marcia Sá Cavalcante Schuback

Övers. Fredrika Spindler och Gustav Strandberg

Bokförlaget Faethon 2025. 320 s. ISBN 9789189943599

Det är slående att det sedan 2019 har kommit tre uppmärksammade böcker om populism skrivna på svenska av tre framstående kvinnliga filosofer. Först ut var Nora Hämläinens *Är Trump postmodern? En essä om sanning och populism* (2019). År 2023 kom Åsa Wikforss *Filosofiska klarlägganden i en grumlig tid* och nu senast Marcia Sá Cavalcante Schubacks *Mellan lögn och verklighet: En essä om tvetydighetens fascism* (2025). Anmärkningsvärt är att alla tre har tagit på sig den svåra uppgiften att kasta ljus över de skeenden som har hamnat i förgrunden i samtidsdebatten genom begreppsliga undersökningar och analyser av idéer förknippade med populism såsom "alternativa fakta", "postsanningstillståndet" med flera. Inte minst resonerar de om filosofins roll och möjligheter i en tid då kunskapsinstitutioner såsom universitet och expertmyndigheter tycks förlora sin epistemiska auktoritet. Var och en kan ju nu efter eget behag – med hjälp av sociala medier, olika plattformar och numera även AI – vara sin egen sannings smed. Medan Hämläinens ärende var att *reda ut* missförstånd om postmodernismen som en riktning inom den kontinentala filosofins begreppsapparat och kunskapssyn, och Wikforss syfte var att *argumentera* för den vetenskapliga expertisens rättmätiga ställning som beslutsinstans, vill Schuback ägna sig åt en tredje filosofisk paradgren, en som varken handlar om förklaring eller bevisföring, utan snarare om ett slags eftertanke eller besinning. Detta gör hon utifrån sin omfattande bildning med ett stort allvar.

Den sorts innerlighet Schuback uppvisar, i kombination med hennes förtrogenhet inför de ämnen hon berör och hennes många infallsvinklar – allt från modernistisk poesi till rap, medieteorier till medeltida musiknotation – är relativt ovanlig idag när tidsaktuella frågor om populism, fascism och auktoritarism diskuteras i texter riktade till en bredare publik.

I synnerhet den första delen av boken, som utforskar den auktoritära kapitalismen, är stundtals tankeväckande på ett oväntat sätt genom dess fördjupningar i tankegångar hos bland andra Paul Valéry, Pier Paolo Pasolini, Karl Marx, Hannah Arendt och även Benito Mussolini. Men för att kunna ta sig genom bokens många utvecklingar i politik, filosofi, poetik och musik- och konstteori måste man förstå, som Schuback betonar, att det inte handlar om begreppsanalys eller ens regelrätt argumentation i vedertagen statsvetenskaplig eller praktisk filosofisk mening. Hon benämner gång på gång sin text som "essä", ett försök att begrunda det som händer nu, omkring och framför allt *med oss*, att fokusera det som hon kallar för "det närvarande". Och häri ligger en utmaning för många läsare, inte minst i Sverige, där denna typ av text har blivit tämligen sällsynt, för att inte säga främmande. Anslaget är för lärt, abstrakt och meditativt för att passa som krönika eller kulturartikel i dagspressen, eller som en bok riktad till allmänheten, men för rapsodiskt och spekulativt för att godtas som vedertagen akademisk "forskning" i statsvetenskap eller praktisk filosofi såsom de vanligen bedrivs. Man kan ha såväl respekt för som medlidande med den som ger sig på ett sådant uppdrag i dagens intellektuella atmosfär.

På grund av bokens mångbottnade referensram är dess resonemang svåra att kort rekapitulera. Huvudtesen kan man säga är att dagens hyperkapitalism omöjliggör kritiskt tänkande genom att förvandla alla möjliga perspektiv och ställningstaganden till moment eller element i en hegemonisk produktionsström som i sig inte har något slutmål eller någon orientering. Inom denna ström av ändlösa meningslösheter kan underströmningar växa sig starkare genom att alltfler människor dras med i dem. Här skulle Schuback med fördel ha kunnat diskutera exponenter för det som har kallats *the Dark Enlightenment* ("den mörka upplysningen"), en strömning som uppstod på 2010-talet framför allt influerad av Curtis Yarvin och Nick Land, men även av de på olika håll inflytelserika tankegångarna hos J. D. Vances mentor, Peter Thiel. En annan potentiellt intressant infallsvinkel hade varit Aleksandr Dugins idéer om eurasianism, som har fått spridning och epigoner långt utanför Ryssland. Men i stället för att tala om teknokapitalism eller nyfascism i ljuset av dagens online-debatt och vice versa, väljer Schuback att anlägga en tolkningsram som huvudsakligen kretsar kring 1900-talets tankegods. I viss mån är det ett effektivt val eftersom man tvingas inse, ännu en gång, att inget är strängt taget *helt* nytt under solen. En anledning att ta det förflutna i beaktande är att det är närvarande i männis-

kors självförståelse, utgångspunkter och val idag. Idéer som gällde igår kan vara högst relevanta och levande nu av det enkla skälet att vi känner igen vår egen situation i dem, vilket framgår tydligt när man läser den översättning av Paul Valéry's essä skriven 1895 som avslutar boken, där han förklarar hur Tyskland hade erövrat världen inte primärt genom våld utan genom "metod". Hans analys är skrämmande aktuell, och i delar skulle den kunna belysa bland annat Kinas frammarsch de senaste tre decennierna.

Man kan icke desto mindre undra vem boken egentligen adresserar. Ansatsen är ju uttryckligen att tränga bakom floskler och ismer, att inte låta sig vaggas in i att tänka som "man" gör. Schuback menar att i sammelsuriet av ständigt nya intryck som avlöser varandra blir vi fångade av vissa bilder som drar våra blickar till det som tycks fixera mening, trots att dessa egentligen kan fyllas med vad som helst. De är tvetydiga, och just denna tvetydighet hindrar oss från att iakttä vår belägenhet i dess nyansrikedom och komplexitet. Varje försök till kritisk reflektion tycks vara immanent i själva det system man vill genomskåda och lösgöra sig ifrån. Väsentligt för teknokapitalismen såsom Schuback beskriver den är dess oerhörda förmåga att inkorporera, ja, även omfamna och omhulda, alla former av kritik som en del av meningsproduktionen för olika kundsegment, så att säga.

Men denna analys av sakernas tillstånd väcker frågan om självrannsaksandets förutsättningar och begränsningar. I boken tas mycket för givet så fort det handlar om hållningar inför dagspolitiska spörsmål, och även i viss mån estetiska preferenser. Som läsare känner man sig inte alltid inbjuden till ett samtal på lika premisser. Vissa teser förklaras eller motiveras inte alls, och många tankar bygger på en argumentationsstil som förutsätter ett underförstått godtagande av outtalade utgångspunkter. Ordet "vi" används flitigt, men tycks ibland syfta på de redan införstådda, ibland till den mycket bredare bemärkelsen av "vi" i meningen alla som kan tänkas känna igen sig i beskrivningen av den mänskliga tillvaron i "vårt" samhälle i stort: att vara distraherad av ständig uppkoppling och desorienterad av den aldrig sinande informationsfloden; att alieneras av en politisk diskurs som tycks alltmer avlägsna alla former av ärlighet, verklighetsförankring och vanlig hederlig hyfs; att förnimma ett slags äckel inför kommersialiseringen av snart sagt varje form av dygd, idé eller princip, så att de bara blir moment i bruset av intryck vi oavbrutet utsätts för – ännu ett jippo, ett knep, ett mem eller, och kanske framför allt, en *grej*.

Det sistnämnda är viktigt i sammanhanget då Schuback ägnar mycket energi åt att visa att även tänkandet som sådant har fallit offer för varufetischismen. Marx ekonomiska filosofi, inte minst hans tankar om pengar och generell ekvivalens, får onekligen förnyad aktualitet i denna kontext. Mycket av vår tids vulgaritet förknippas i boken med fascism i bemärkelsen att människor binds ihop av intiga fraser och menings-tömnda bilder skapade för omedelbar men tillfällig tillfredsställelse som ett led i att generera mer av det samma, inte av reella band av livaktiga, ömsesidiga relationer ("ligaturer"). Bokens centrala fråga handlar för Schuback om "hur vi skapar gemenskaper utan att gripa efter några förment fasta och mytiska grunder eller några föregivet fusionella järnband, hur vi förenar oss utan någon *fascio*" (s. 201). Trots detta ideal får man stundtals intrycket att det är flera sätt att leva, leka, arbeta, tänka, tala, tiga – ja, vara – som kanske inte faller författaren eller hennes lika-sinnade på läpparna, även bland dem som delar författarens avsmak för den politiska sfärens tomma ord och slentrianmässiga grymhet, eller de finansiella eliternas kallsinnighet inför mänskligt lidande och likgiltighet inför den pågående degraderingen av såväl planetens livskraftighet som av människans värdighet. Man undrar om den samhörighet som efterlyses i slutändan inbegriper de som bara gräver där de står, jobbar på så gott de kan, tänker till i sina förhållanden till andra och sitt sätt att bruka jordens resurser, som är lyhörda inför sina egna samveten utan att ha sådana kulturella och idémässiga böjelser som verkar nödvändiga för att binda bokens läsare till dess författare.

Dessa outtalade inträdeskrav skapar intrycket att tillhörigheten i de medvetnas och medmänskligas gemenskap är villkorad, att allmänheten inte är inbjuden, vilket förstärks i brevväxlingen mellan Schuback och författaren och litteraturkritikern Gabriel Itkes-Sznep, som följer efter bokens huvuddel. I Itkes-Szneps brev faller kommentarer om politikens "rotvälsta", deras dåliga grammatik, tröttsamma upprepning av ömsom lögner ömsom kitschiga klyschor, m.m. Vilka är dessa? Ja, de vanliga misstänkta – Putin, Bolsonaro, och Trump förstås, men även Milei i Argentina samt Sverigedemokrater överlag och en onämnd moderat som "slaktade kulturen i Norrköping". Det måste erkännas att jag själv inte har följt konflikten om kulturlivets förutsättningar och finansiering i Norrköping, men någonstans här bekräftas intrycket av att väldigt mycket kan härledas till eller betraktas som ett uttryck för fascism. Detta är ju paradoxalt då det är just en sådan tendens i vår tid som Schuback annars är mycket mån om att varna för, nämligen den

som hon kallar för "vadsomhelstifiering", där allt kan betyda vad som helst varigenom ord, bilder och handlingar förlorar konkretion och reell mening. Ur denna malström av meningslöshet uppstår enligt henne den nya form av fascism som hon beskriver som "tvetydighetens".

Förvisso hyllas i ett avsnitt det jordnära, okonstlade men frukt samma, levande språket som finns (eller snarare fanns) i olika regionala dialekter. Men även där, så fort det handlar om dagens Sverige och inte poesiskrivande i 40-talets Italien, knyts det till en mångfald som representeras av migranter och migration. De ska "tala" röstens tal i dess variationsrika flerfaldighet. Andra som är varken invandrare eller världsmedborgare, säg snickaren Jacke i en by utanför Kramfors eller butiksbiträdet Kattis i utkanten av Grums, tycks inte ha förutsättningar för att göra det. Eftersom deras del i mångfaldens flertaliga röster över huvud taget inte uppmärksammas av Schuback kan det för läsarna ligga nära till hands att dra slutsatsen att de som saknar vissa sorters erfarenheter löper större risk att bli fast i en förment enfaldighet, lockade av och lätt indragna i en amorf fascistisk mentalitet. Deras "tal" tycks i så fall utgöra en del av problemet, snarare än röster som också förtjänar att höras. Även om Schuback uppenbarligen anstränger sig för att inte falla in i en generaliserad, välmenande exotifiering av grupper och identiteter, är det inte alldeles klart att hon lyckas helt i det avseendet.

Samma drag förekommer även i resonemanget om begreppet "folket", där hon i en tänkvärd genomgång redogör för olika koncipieringar av mobben och massan, packet och pöbeln. Här hade man dock önskat att Schuback ägnat lite utrymme till att diskutera "folket" som ett frihetligt juridisk-politiskt begrepp. De idéer, vilka har traderats i olika varianter under några hundra år inom politisk teori, som har att göra med individens bindande lagstadgade skyldigheter gentemot varandra i en stat för att erkänna och garantera var och ens grundläggande rättigheter under en och samma representationsform (så kallade kontraktsteorier) är ju inte direkt irrelevanta i en diskussion om populism, fascism och demokrati. I stället väljer hon att gå vidare till frågan om hur "vi" ska hantera den "lumpna horden" som tidigare tänkare ansåg måste tuktas, medvetandegöras eller frigöras: "Vad ska vi göra med en underström av folkliga krafter som inte längre är i rörelse?" (s. 173). Vad man än vill säga om en sådan frågeställning, är det svårt att se hur den visar på ett respektfullt "lyssnande" för att uppnå en inifrånförståelse av livsbetingelserna och erfarenheter utanför Stockholm, São Paulo eller Paris, hos dem som inte är akademiker, skribenter, aktivister eller konstnärer. Och

utan en sådan insikt förblir de stora penseldragen om fascismens nya former och attraktionskraft glidande, oförtöjda.

Trots de farhågor om bokens implicita läsare och vidhäftande anspråk som nämnts ovan kommer man inte ifrån att den innehåller en mängd fängslande tankegångar, originella uppslag och värdefulla iakttagelser. Det är med andra ord en bok som förtjänar att läsas och diskuteras.

Sharon Rider

Krossa framsteget: Essäer i oligarkins tidevarv

Slavoj Žižek. Övers. Henrik Gundenäs

Fri Tanke 2025. 189 s. ISBN 978-91-8996056-5

Jag läste för några år sedan en recension av *The Matrix: Resurrections* av Slavoj Žižek, där han i slutet av texten medgav att han inte hade sett filmen och inte heller hade för avsikt att göra det. Recensionen var både intressant och underhållande, men jag har inte desto mindre undvikit att följa Žižeks exempel här. Huruvida jag borde ha gjort det låter jag vara osagt.

Krossa framsteget är en samling av essäer och den andra i den Žižekserie som Fri tanke ger ut. En tredje bok i serien publicerades under våren 2026. Žižek, härstammande från Slovenien, är filosof, psykoanalytiker och samtidskommentator som hör hemma i vad som med en trubbig benämning kallas "kontinentalfilosofi", och som numera på engelska ibland kort och gott går under namnet "theory". Žižek är känd för att blanda högt och lågt. Diskussioner av Hollywoodfilmer och andra populärkulturella fenomen samsas med tänkare som Hegel och Lacan. Så är det även i fallet i denna bok, där filmer som Christopher Nolans *Oppenheimer* och Alex Garlands *Civil War* belyses med Kafka, Lenin och Adorno. I bokens längsta och mest teoretiska essä, om auktoritet, varvas Kierkegaards filosofiska diskussioner om kristendomen med analytisk-filosofisk språkfilosofi och, förstås, Lacan. Jag förstår inte resonemanget helt och hållet, men det är ganska rolig läsning. Kanske är det lite mindre roligt än vanligt. Andra texter av Žižek har fått mig att skratta mer än denna bok.

Essäerna är såvitt jag kan bedöma ganska löst sammanhållna, men ett återkommande tema är det som har fått ge titel till boken, framstegstanken, mot vilken Žižek är kritisk.

Jag har svårt att komma till rätta med premisserna i Žižeks resonemang kring framstegstanken. Är det inte en död, eller åtminstone ganska illa medfaren, häst han ger sig på? Den definition vi ges av begreppet

är ostensiv: en paradigmatisk framstegsorienterad ideologi tänker på historien i termer av stadier av historisk utveckling, där det ena stadiet avlöses av ett senare som är högre och bättre. Till exempel associeras Marx med tanken att historien utvecklas genom stadierna despotism–feudalism–kapitalism, för att sedan avlösas av det klasslösa samhället.

Men hur vanligt är sådant här "stadietänk" idag? De enda gångerna jag själv exponeras för stadieteorier är när jag tvingas gå pedagogiska fortbildningskurser på universitetet.¹ Och mer allmänt rörande framstegstro: Har inte den vänster som utgör Žižeks primära läsekrets i hög grad varit framstegsskeptisk ända sedan 60-talet? Är verkligen överdriven framtidstro ett stort problem i nådens år 2026?

Bokens titel är också missvisande i det här avseendet. "Krossa framsteget" lät eggande, men när jag sedan började läsa visade det sig att det snarare handlar om en korrigering:

Därmed inte sagt att vi bör ge upp framtidstanken – vi bör snarare ompröva innebörden av framsteg, och första steget är att kunna erkänna vissa obehagliga realiteter, och särskilt sådant som vi finner skamligt och pinsamt och för vilket det inte verkar finnas någon bot. (s. 18–19)

Exemplet som följer på denna passage är Marx analys av det brittiska imperiets exploatering av Indien. Žižek, möjligen i likhet med Marx själv, manar oss att se förstörelsen av det traditionella indiska samhället som oförlåtligt men anser att det samtidigt "öppnades en ny väg för Indien när katastrofen väl var ett faktum" (s. 21). I denna passage får man intrycket av att den historiesyn Žižek förordar faktiskt inte ligger så långt ifrån den han vänder sig emot. Historien rör sig framåt, men vi bör också kännas vid framstegets offer och dess baksidor. Detta vidkännande bör, enligt Žižek, också få oss att ompröva vad ett framsteg egentligen är för något. Ett exempel som nämns är att allt fler kinesiska kontorsarbetare enligt utsago söker sig tillbaka till arbetaryrken (s. 28–29). "Framsteget" i meningen av uppnått välstånd och tjänstemannajobb, ger upphov till en omprövning av vad som är viktigt, och därmed en ny syn på vad som utgör framsteg. Andra värden än bara materiellt välstånd blir mått för framskridande.

Hur intressanta dessa resonemang än må vara, så lever de inte upp till parollen att krossa framsteget. Žižek förordar egentligen inte att överge tanken på ett historiskt framskridande, ännu mindre att krossa det. Bokens engelska titel är något mildare än den som den har gi-

1. Där har jag till exempel fått lära mig att universitetslärares kunskapssyn utvecklas genom nio stadier, där det högsta stadiet är "relativism".

vits på svenska: *Against Progress*. Men även den motsvaras inte riktigt av innehållet. "Nyansera framstegstanken" hade varit mer träffande, om än mindre kommersiellt gångbart.

Žižek tycker om att skämta om att han, sin cyniska framtoning till trots, egentligen är en romantiker. Något liknande kan kanske sägas om hans inställning till både samtid och framtid. Egentligen är hans uppfattning om bägge förvånansvärt försonlig, tycks det mig. Ta till exempel följande redogörelse av ett resonemang hos Horkheimer och Adorno som Žižek av allt att döma affirmerar:

Det [...] liberaldemokratiska samhället[t] är alltså obeskrivligt fruktansvärt, men kruxet är att alla andra samhällen är ännu mer fruktansvärda så att valet verkar stå mellan två onda ting (eller mellan pest eller kolera). (s. 21)

Bakom den missvisande liknelsen (är kolera värre än pest?) finner man en ganska moderat attityd. Winston Churchill ringde, han ville ha tillbaka sin samhällssyn.²

Läsare på jakt efter tunga doser av filosofisk kulturpessimism kommer således att bli besvikna. De kan i stället söka sig tillbaka till 90-talet, exempelvis till Georg Henrik von Wrights återutgivna *Myten om framsteg* (Förlaget M, 2023), eller till den amerikanska historikern Christopher Laschs *The True and Only Heaven* (W. W. Norton & Company, 1991). Där får man den mer hårdhänta behandling av framstegstanken som utlovas, men inte infrias, av Žižeks bok.

Nils Franzén

2. Churchill lär ha sagt att demokrati är det sämsta styrelseskicket, bortsett från alla andra som har prövats genom tiderna.

Anspråkstagen: Människans bot mot meningslösheten

David Thurffjell

Norstedts 2026. 333 s. ISBN: 978-91-1-313844-2

Den övergripande frågan i religionsvetaren David Thurffjells nya bok gäller hur, om alls, vi människor kan komma att uppleva livet som meningsfullt – som att det finns ett särskilt skäl till vår existens, eller ett särskilt syfte som vi är här för att uppfylla – samtidigt som det i ljuset av den moderna naturvetenskapen står klart för oss att det inte existerar något sådant skäl eller syfte i universum. Vad som föranleder denna fråga är att "[d]et finns en meningskris i vårt samhälle", som Thurffjell uttrycker det i bokens prolog, "och den är särskilt utbredd bland unga"

(s. 9). Allt fler tycks lida av nedstämdhet och i vissa fall till och med av djup depression till följd av att de upplever att livet saknar mening i den ovan antydda betydelsen. Thurffjell vill i *Anspråkstagen* bidra med perspektiv på "hur det kunde bli så här, och vad vi kan göra åt det" (s. 10). Detta sker genom ett resonemang som ytterst är tänkt att visa att det faktiskt är möjligt för oss att uppleva livet som meningsfullt oavsett – eller trots – vår kunskap om att en sådan upplevelse inte har någon förankring i världen som naturvetenskapen beskriver den.

Resonemanget involverar två huvudsakliga idéer. Den första är att vi för att försäkra oss om en upplevelse av mening med livet behöver *låta oss bli tagna i anspråk*. Lite mer specifikt kan idén här kanske sägas vara att vi behöver våga välja att ge oss hän, eller knyta våra tankar, känslor, överläggningar och handlingar till föreställningar om någonting större, mer bestående och mer vördnadsfullt än oss själva som enskilda individer: till en viss religion eller till humanismen, nationen, slakten, familjen eller liknande. Endast genom att på det här sättet komma bort från att leva helt och hållet för vår egen skull – från att bara vara upptagna med uppfyllandet av mål eller önsksningar som endast rör oss själva – kan vi erhålla en upplevelse av ett mål, syfte eller uppdrag som ställer krav på oss men som samtidigt framstår för oss som själva anledningen till vår närvaro i världen och som därigenom kan inspirera oss att fortsätta. Den andra huvudsakliga idén är att vi kan låta oss bli anspråkstagna på det här sättet utan att försanthålla de föreställningar som vi knyter an till. Det räcker enligt Thurffjell att vi väljer att leva *som om* de vore sanna, vilket är något som står öppet för var och en av oss att göra:

Det finns ett erbjudande i tillvaron, ett erbjudande om att uppfatta världen som ett hem, om att få vara med i leken, om att få vara en levande varelse i en levande värld. Vi står alla inför ett sådant erbjudande, för vi människor har förmågan att känna oss hemma i världen trots dess hopplösa tillstånd och dess eventuella meningslöshet. Det handlar om att öppna sig för erbjudandet, att svara på tilltalet. Inte nödvändigtvis genom att kasta sig in i en övertygelse, utan genom att acceptera att upplevelsen av mening är ett alternativ som finns oavsett vad vi förnuftsmässigt tror om verkligheten. Det är inte ett försanthållande, det är en hållning och en attityd, en dröm som vi kan leva som om den vore sann. (s. 281)

Tanken här tycks vara att i analogi med hur vi kan leva oss in i andra fiktioner – till exempel i filmer, romaner, lekar, återskapandet av historiska händelser – utan att tro att vi faktiskt är Beatrix Kiddo på jakt efter

hämnd, Georg Smiley sökande efter en mullvad i den brittiska under-
rättelsetjänsten, strandsatta på en öde ö med våra barn, eller general
Custer under slaget vid Gettysburg, så kan vi leva oss in i vad det skulle
 innebära att vara troende muslim eller övertygad humanist utan att tro
att vare sig islams eller humanismens föreställningar stämmer överens
med verkligheten. Tvärtom (tror jag i alla fall att Thurffjell menar) så är
det senare fullt förenligt med att vi vet att de strikt talat är falska.

Anspraakstagen har flera förtjänster. Den är både välskriven och väl-
strukturerad. Ämnet är spännande och boken innehåller flera intres-
santa uppslag. Den skulle dock ha vunnit på en eller ett par ytterligare
genomarbetningar. En del material skulle med fördel ha kunnat sål-
las bort till förmån för mer detaljerade redogörelser för bokens huvud-
idéer, inklusive bemötanden av tänkbara frågor och invändningar mot
dem. Jag skulle till exempel ha velat veta mer om vilken eller vilka före-
ställningar som vi enligt Thurffjell *bör* låta oss tas i anspråk av, när nu
sanningen hos dessa föreställningar inte utgör ett relevant kriterium.
Jag skulle också ha velat veta mer om i vilken eller vilka kontexter som
Thurffjell tänker sig att vi skall leva som om till exempel humanismen
vore sann; huruvida nyttan för en själv av att uppleva mening på grund-
val av ett fikcionalistiskt förhållningssätt är lika stor som den skulle
vara om upplevelsen i stället vore baserad på en övertygelse om att de
föreställningar som en knutit an till är sanna, och vilka implikationer
detta i så fall skulle kunna tänkas ha; om det inte skulle kunna finnas
tillfredsställande sätt att hantera en upplevelse av livets meningslöshet
som inte involverar att ersätta denna upplevelse med en upplevelse av
meningsfullhet i stället; om det finns sådana sätt, vilket har föreslagits
på olika håll, varför det Thurffjell föreslår ändå skulle vara att föredra
(om det är det); med mera.

Vidare är de delar av boken som är ägnade specifikt åt unga männi-
skors problem med mening svåra att följa med i. Såvitt jag förstår menar
Thurffjell att många unga i samhället idag är dåligt rustade för att låta
sig bli anspråkstagna, varför vi tillsammans behöver bli bättre på att
förbereda dem för detta. Men det blir aldrig tydligt för mig varken var-
för det enligt Thurffjell har blivit på det här sättet, eller vad han menar
att vi kan göra åt det – inklusive hur vi kan göra det på ett sätt som inte
samtidigt riskerar att leda till att flera unga än vad som redan är fallet
låter sig tas i anspråk av moraliskt korrupta rörelser. Vi får helt enkelt
hoppas på en andra volym av *Anspraakstagen*.

Frans Svensson

Notiser

Absoluta sanningar

Professor Leif Lewin har nyligen påstått att "dagens vetenskap lever under andra förutsättningar än tidigare, för i dag anser vi inte längre att det finns några absoluta sanningar". Han hävdar också att "drömmen om absoluta sanningar alltid varit en illusion" och att "all vetenskaplig kunskap är provisorisk" (DN 17/5).

Inom vetenskapen försöker man normalt hitta motexempel mot föreslagna teorier. Här kunde man kanske försöka med påståendet att ett plus ett är lika med två. Är inte det en absolut sanning?

Men Lewin tänker kanske på mer empiriska föreställningar. Ett sådant exempel är följande. Himlakroppen Pluto klassades som en planet fram till 2006, men därefter inte som en planet, utan som en dvärgplanet. Påståendet att Pluto är en planet kan därför sägas vara sant mellan 1930 (då den upptäcktes) och 2006, men falskt därefter, och kanske meningslöst före 1930. Vilket i sin tur kan motivera påståendet att det inte är en absolut sanning. Men det hindrar ju inte att det *är* en absolut sanning att Pluto var (och ansågs vara) en planet mellan 1930 och 2006.

Att Uppsala ligger norr om Stockholm anser vi vara sant, men är det en absolut sanning? Kanske kan jordklotet i framtiden vridas till så att Stockholm kommer att ligga närmare nordpolen än vad Uppsala då gör. Men det är fullt förenligt med att det inte bara är sant, utan även en *absolut* sanning, att Uppsala enligt vårt nuvarande geografiska system ligger norr om Stockholm.

Dessa exempel skulle förstås avfärdas av Lewin, ty han anser ju att det inte finns, och aldrig har funnits, några absoluta sanningar.

Men rent allmänt kan man väl säga att även om våra föreställningar alltid skulle vara relativa till vissa perspektiv eller betingelser, och därmed inte absolut sanna, så kan de ändå vara absolut sanna *relativt* till dessa perspektiv eller betingelser.

Detta är helt förenligt med en traditionell uppfattning om sanning. Men Lewin anser att en viktig förändring har skett under senare tid, i och med allmänna samhällsförändringar och nya tendenser inom vetenskap (t. ex. kvantfysik), konst och litteratur. De förändringar han nämner har varit nog så betydelsefulla – han nämner personer som

Popper, Proust, Joyce, Picasso och Schönberg, och faktorer som individualism och invandring – men de visar knappast att det inte finns några absoluta sanningar eller att all vetenskaplig kunskap är provisorisk.

Vad betyder det egentligen att det inte finns några absoluta sanningar? Om detta är sant, så kan det ju inte vara absolut sant. Men är det då sant över huvud taget? Enligt mitt inledande resonemang är det kanske *relativt* sant, men i så fall: relativt till vad? Och vore det inte då *absolut* sant att det är sant relativt till detta? Nej, det kan det ju inte vara, om det nu inte finns några absoluta sanningar. Det hela blir hopplöst tilltrasslat, för att inte säga motsägelsefullt.

Jag tror att hela den här idén med "absoluta sanningar" är förfelad och ägnad att skapa förvirring. Det räcker gott med vanlig *sanning* – även när det gäller relativitet av det slag jag illustrerat ovan.

Det bör inte heller blandas ihop – som hos Lewin – med tanken att all vetenskaplig kunskap är provisorisk. Detta är en vanlig tanke, ofta kallad "fallibilism", en term som introducerades av filosofen C. S. Peirce, pragmatismens fader.

Peirce ansåg också att sanning är "the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate" (1878). Alltså en sorts tänkt stabilitet eller motståndskraft, det sanna är det som står sig i långa loppet, som aldrig behöver revideras. Kanske kunde det kallas "absolut sanning", men det är alltså inget annat än vanlig sanning. Det som inte överlever vetenskapens revideringar är ju inte sant, även om man tror att det är sant. Men att Uppsala ligger norr om Stockholm behöver förhoppningsvis aldrig revideras. Då är det helt enkelt sant, och sant redan nu och för evigt.

Kan vi *veta* med säkerhet med säkerhet att det är sant? Eller utgör det enbart provisorisk kunskap? Lewin säger ju bara att all *vetenskaplig* kunskap är provisorisk, så allt hänger på hur gränsen dras mellan vetenskaplig och annan kunskap.

Att Uppsala ligger norr om Stockholm låter inte särskilt vetenskapligt, men det påstås antagligen i vederbörligt fackgranskade geografiböcker. Och det är väl lika "vetenskapligt" som att åtta politiska partier är representerade i Sveriges riksdag 2026, vilket Lewin nog skulle anse som vetenskapligt (han nämner som exempel att fem partier tidigare utökats med två). Och alltså något som utgör provisorisk kunskap.

Men även om det alltså bara är provisorisk kunskap att Uppsala ligger norr om Stockholm, så är det inget vi i vardagslag betvivlar. Fallibilismen innebär inte att man måste *tvivla* på allt, vilket skulle göra livet

outhärdligt och därmed strida mot pragmatismen. I praktiken tror vi på väldigt mycket som kanske är falskt, och det gör vi rätt i. Sådan är fallibilismen.

Lars Bergström

Stadgar för Svenska filosofisällskapet

Svenska filosofisällskapet antog vid Filosofidagarna i Stockholm den 13 juni 2026 en ny uppsättning stadgar. Dessa lyder som följer.

1. Svenska filosofisällskapet (Swedish Philosophical Association) är en sammanslutning av i Sverige verksamma filosofer och övriga vänner till filosofin. Dess syfte är att främja det filosofiska intresset, utbildningen och forskningen i landet samt bidra till ökade kontakter och samarbeten mellan landets filosofer. Sällskapets huvuduppgift är att vartannat år arrangera en nationell konferens i filosofi: Filosofidagarna (Swedish Congress of Philosophy).

2. Medlem är den som till sällskapet skriftligt anmält önskan om medlemskap. Medlem som önskar utträda ur sällskapet skall skriftligen anmäla detta.

3. Medlemsmötet är sällskapets högsta beslutande organ. Det sammanträder i samband med Filosofidagarna. Medlemsmötet fattar beslut med enkel majoritet. Vid lika röstetal avgör mötesordföranden.

4. Medlemsmötet utser en styrelse för den kommande tvåårsperioden. Styrelsen består av ordförande och sekreterare samt eventuellt ytterligare ledamöter.

5. Föreningen har ingen egen ekonomi.

6. Styrelsen har till uppgift att organisera Filosofidagarna. Styrelsen kallar till medlemsmöte vid filosofidagarna. Den tjänstgör som valberedning för utseende av ny styrelse.

7. Styrelsen kan kalla till extra medlemsmöte, som ska genomföras som videokonferens. Kallelse ska sändas minst två veckor i förväg till alla universitetsinstitutioner i Sverige som bedriver forskarutbildning i filosofi, med begäran om vidare distribution till samtliga anställda och doktorander.

8. Medlemsmötet beslutar om sällskapets stadgar. För att träda i kraft ska stadgeändringar antingen ha beslutats på två medlemsmöten eller ha utsänts minst två veckor i förväg på det sätt som krävs för extra medlemsmöte. För beslut om upplösning av sällskapet gäller samma regler som för stadgeändring.

Skarpa gränser

Lisa föddes 1 januari 1930 och Maja föddes 2 januari 1930. I dag är båda gamla – de närmar sig 100 års ålder. Men vem blev gammal först?

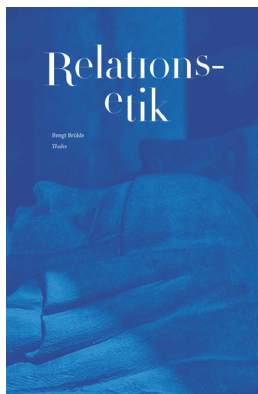
Rätt svar torde vara att Lisa blev gammal först. Hon är ju äldre än Maja. Det kan därför knappast vara rimligt att tro att Maja blev gammal före Lisa. Det kan inte heller vara rimligt att tro att de blev gamla samtidigt.

Men om Lisa blev gammal före Maja så måste det ha funnits en tidpunkt vid vilken Lisa var gammal men inte Maja. (Detta följer från vad det innebär att x blev F före y : det kräver att det finns en tidpunkt vid vilken x är F men inte y .) Därför är det möjligt att x är gammal medan y inte är det trots att x bara är en dag äldre än y .

Uttrycket "är gammal" tycks därmed ha skarpa gränser – till skillnad från vad många filosofer har hävdad. Man kan undra var dessa gränser går.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *William Bülow* är universitetslektor i biomedicinsk etik vid Uppsala universitet, *Nils Franzén* är universitetslektor i teoretisk filosofi vid Umeå universitet, *Bengt Hansson* är professor emeritus i teoretisk filosofi vid Lunds universitet, *Lars-Göran Johansson* är professor emeritus i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Ingmar Persson* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Sharon Rider* är professor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, *Frans Svensson* är professor i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Erik Åkerlund* är lektor i filosofi på Newmaninstitutet.

Två nya böcker från Thales



Bengt Brülde *Relationsetik*

Danskt band. 168 sidor. Thales 2026

ISBN 978-91-7235-149-3

Behöver vi en särskild etik för våra kärleksrelationer – det som traditionellt var äktenskap mellan två personer av motsatt kön, men som numera kan se ut på många olika sätt? Enligt den här boken är svaret ja.

Etik handlar om hur vi *bör* handla och förhålla oss i olika situationer. En sida hos detta ”bör” handlar om moral. Vad har vi rätt att förvänta oss av varandra i olika skeden av en relation? Vad har vi för plikter och rättigheter gentemot varandra, och vad grundas dessa på? Den sexuella och relationella friheten är omfattande i dagens Sverige, och vår moraluppfattning är på vissa sätt mer tillåtande när det gäller kärleksrelationer än på andra områden.

Men etiken har även en annan sida, som inte handlar om moral utan om vad som klokt och omdömesgillt att göra. När är det klokt att gå in i en relation och när är det klokt att lämna den? Och hur kan vi väga moralen och klokheten mot varandra när de kommer i konflikt?

Bengt Brülde är professor i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet.



Andreas Stokke *Introduktion till logik*

Översättning Karl Bergman

Mjukband. 256 sidor. Thales 2026

ISBN 978-91-7235-148-6

Boken ger en bred introduktion till modern logik, med särskild tonvikt på filosofiska tillämpningar. Förutom satslogik och predikatlogik presenteras även modallogik och teorin om kontrafaktiska implikationer. Med detaljerade exempel och många övningar ges både en översikt över logikens landskap och praktiska färdigheter i att hantera formella metoder. Dessutom uppmärksammas en rad filosofiska frågor med anknytning till logik, från relationen mellan formella och naturliga språk till modalitetens metafysik.

Andreas Stokke är universitetslektor i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet.

Instruktioner till skribenter

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

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Tidskriften tar gärna emot såväl artiklar som repliker på tidigare texter i tidskriften, recensioner och notiser. Insända texter bör normalt inte överstiga 4 000 ord.

Manuskript till Filosofisk tidskrift:

- skickas med e-post till redaktion@filosofisktidskrift.se
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- införda bidrag honoreras inte
- författaren erhåller gratis 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört