

Lorenzo Casini

Bångstyriga emotioner

– om föreställningens roll i vårt känsloliv

En dominerande tendens i den samtida filosofiska debatten kring emotioner är betoningen av emotioners rationalitet. Eftersom emotioner tycks vara intimt förknippade med vissa kognitiva tillstånd hos den som upplever dem, menar man att emotioner bör betraktas som attityder som är mottagliga för skäl och inte som objektlösa sinnesstämningar som vi inte kan begripliggöra. Det faktum att vi – åtminstone i vanliga fall – kan peka på en trosföreställning för att göra en emotion begriplig, har dessutom lett många till att anse att trosföreställningar är väsentliga för emotioner. En farlig orm skulle enligt denna syn inte bli fruktad om man inte också trodde att den var farlig; och omvänt, det är tillräckligt att man tror att ormen som slingrar sig fram framför ens fötter är farlig för att bli rädd för den, även om den i själva verket är ofarlig. Trots att det finns många olika uppfattningar beträffande det exakta sambandet mellan emotioner och trosföreställningar är det vanligt att betrakta trosföreställningar som ett åtminstone nödvändigt villkor för emotioner. Emotioner anses följaktligen vara nära förbundna med trosföreställningar på ett sådant sätt att om den relevanta trosföreställningen försvinner så kommer inte bara anledningen till att vi upplever emotionen att försvinna utan också emotionen i sig.¹

Men även om detta angreppssätt lyckas med att beskriva emotioner som tillbörliga föremål för rationell bedömning samt att göra reda för emotioners intentionala karaktär, har det icke desto mindre kritiserats för att leda till en överdriven intellektualisering av vårt känsloliv. Mot synen att trosföreställningar är väsentliga för emotioner har man exempelvis påpekat att vi ibland saknar den trosföreställning som motsvarar vår emotion.² Man kan, till exempel, vara rädd för en orm även om man vet att den är helt ofarlig. Justin D'Arms och Daniel Jacobson har kallat sådana fall, i vilka en emotion uppstår trots att man fällt ett omdöme

¹ För en översikt över den utpräglad kognitivistiska inriktning som emotionsteorier tagit under de senaste decennierna, se Deigh (1994).

² Se, till exempel, Roberts (1988), 195.

som står i konflikt med emotionen, för bångstyriga emotioner. Bångstyrigheten består enligt dem i konflikten mellan uppfattning och omdöme, och den uppstår när man emotionellt uppfattar omständigheterna på ett sätt som inte är förenligt med ens trosföreställningar (D'Arms och Jacobson 2003, 129 och 131).

Syftet med föreliggande uppsats är att uppmärksamma och kort diskutera några exempel genom filosofins historia där emotioner beskrivs som själsliga tillstånd med innehåll som kan uppstå utan utformningen av trosföreställningar, och ibland till och med i konflikt med trosföreställningar. Ett gemensamt drag i dessa exempel är tanken att emotioner kan uppstå på grund av hur saker och ting framträder för oss på ett oreflekterat sätt.

Mitt intresse kring dessa frågor hänger samman med min undersökning av renässanshumanisten Juan Luis Vives (1493–1540) syn på emotioner.³ I *De anima et vita* (1538) definierar han emotioner som ”akterna av de förmågor med vilka naturen utrustat vår själ för att kunna följa det goda och undvika det onda”. Enligt honom, ”följer dessa akter, oavsett hur snabba och plötsliga de än tycks vara, alltid omdörets slutsatser”; eftersom, som han själv betonar, ’gott’ och ’ont’ i hans definition avser inte det som faktiskt är gott eller ont, utan det som bedöms vara gott eller ont. Denna redogörelse tycks tyda på att Vives betraktar värdeomdömen som en väsentlig del av emotioner, men han vidhåller emellertid också att ett rationellt omdöme inte alltid är nödvändigt för att en emotion skall uppstå. Tvärtom, som också oftast är fallet, är ett intryck tillräckligt om föreställningen ”drar den till sig som ett slags omdöme” (Vives 1974, 456 och 458, *min övers.*). Med andra ord, det faktum att emotioner medför en bedömning betyder inte att bedömningen nödvändigtvis måste bestå i en trosföreställning eller ett rationellt omdöme; en föreställning i vilken något representeras som gott eller ont är fullt tillräcklig.

Den själsliga förmåga som Vives åberopar i sin förklaring av de fall i vilka emotioner uppstår utan att man fällt något omdöme tillskrivs föreställningen, som än idag ofta betraktas som förmågan att skapa mentala bilder. I denna mening har föreställningen en perceptuell karaktär som utmärker en viktig aspekt av många av våra tankar. Föreställningen kännetecknas dessutom av intentionalitet. En föreställning är alltid en föreställning om något. Föreställningen är, med andra ord, alltid riktad mot ett objekt, även om objektet kanske inte existerar. Därtill, brukar man ofta vidhålla att föreställningen innefattar tankar som är varken bejakade

³ För några preliminära resultat, se Casini (2002) och (2004).

eller förnekade, medan trosföreställningen innebär att man håller något för att vara sant.⁴

Under renässansen betraktades föreställningen som en av den sensitiva själens inre funktioner vars roll var att medla mellan de yttre sinnena och förnuftet. Den ansågs dessutom inte bara vara en passiv förmåga att hålla kvar de intryck som mottagits från de yttre sinnena utan också en förmåga att aktivt bearbeta dessa intryck. Francis Bacon (1561–1626) skriver i *The Advancement of Learning* (1605) att ”eftersom föreställningen inte är bunden av materiens lagar, kan den efter behag förena det som naturen skilt, och skilja det som naturen förenat, och på så sätt skapa orättmätiga förbindelser och separationer mellan ting” (Bacon 1857–74, III, 343, *min övers.*). Enligt Vives kan föreställningen skapa vadhelst den behagar utifrån de intryck som den mottagit från de yttre sinnena. Den kan till exempel representera något som gott eller ont. Följaktligen betraktades föreställningen inte bara som en nyttig mellanhand mellan de yttre sinnena och förnuftet, utan också som en nyckfull och bedräglig kraft i stånd att förvränga vår uppfattning om världen och leda oss vilse.

*

Undersökningen av emotioner i kognitiva termer var ett kännetecknande drag i teoretiska förhållningssätt till vårt känsloliv redan under antiken. Det första försöket att uppställa en kognitiv redogörelse för emotioner står att finna i några av Platons dialoger och en ännu mer detaljerad analys förekommer i Aristoteles *Retorik* (se Knuuttila och Sihvola 1998). I *The Therapy of Desire* har Martha Nussbaum argumenterat för att det fanns en utbredd enighet bland de antika filosoferna vad gäller emotioners kognitiva karaktär. Denna gemensamma grund beskriver hon med hjälp av följande tre drag:

(1) Emotioner utgör en form av intentionell medvetenhet; det vill säga, de är riktade mot ett objekt.

(2) Emotioner är intimt förknippade med trosföreställningar och kan påverkas genom en förändring av trosföreställningar.

(3) På grundval av (1) och (2) kan inte emotioner betraktas som irrationella i sig, utan de är rationella eller irrationella beroende på vilken karaktär de trosföreställningar de grundar sig på har (Nussbaum 1994, 8of.).

Nussbaums karakteristik är emellertid inte helt oproblematiske. Även om man ibland har tolkat Aristoteles på ett sådant sätt att man tillskrivit honom uppfattningen att trosföreställningar är ett nödvändigt villkor

⁴ För en användbar översikt och bibliografi, se Russow (1978).

för emotioner, så finns det allvarliga problem med att tillskriva honom en syn som identifierar emotioners kognitiva grund med omdömen eller trosföreställningar.⁵ I *Retoriken*, till exempel, definierar Aristoteles rädsla som en smärtsam eller orolig känsla orsakad av föreställningen (*phantasia*) om ett överhängande ont som orsakar förstörelse och smärta (1382a21–23). Några rader längre ned tillägger han att om detta är rädsla så måste allt det som tycks (*phainetai*) ha en stor förmåga att förstöra eller tillfoga skador som tenderar att skapa smärta vara föremål för rädsla (1382a28–30).

Nussbaum noterar att i denna passage tycks rädsla vara förknippat enbart med ett intryck om hur saker och ting förhåller sig snarare än med verklig övertygelse. Hon håller likväl fast vid sin tolkning och menar att Aristoteles med sina uttryck faktiskt avser omdömen (Nussbaum 1994, 85). Men, som Gisela Striker påpekat, ”det är uppenbart att Aristoteles avsiktligt använder uttrycket ’föreställning’ i stället för exempelvis ’åsikt’ (*doxa*) i sina definitioner för att poängtera att denna föreställning inte skall förväxlas med rationella omdömen. Emotioner orsakas av hur saker och ting framstår på ett oreflekterat sätt, och man kan uppleva en emotion även om man inser att föreställningen som utlöste den är i verkligheten felaktig” (Striker 1996, 291, *min övers.*). Härmed tillskrivs Aristoteles en uppfattning enligt vilken emotioner kan beskrivas som själsliga tillstånd med innehåll samtidigt som de kan uppstå utan trosföreställningar och ibland till och med i konflikt med trosföreställningar.⁶

*

Ett liknande förhållningssätt står även att finna bland tidigt moderna tänkare. René Descartes (1596–1650) syn på emotioner är mycket intressant i detta avseende.⁷ I *Avhandling om själens passioner* (1649) definierar han emotioner som ”själens uppfattningar, förmimmelser eller emotioner som man speciellt hänför på själen och som orsakas, underhålles och

⁵ Enligt Nussbaum går Aristoteles ståndpunkt ut på att (1) trosföreställningar är nödvändiga och tillräckliga villkor för emotioner, och (2) emotioner är, tillsammans med vissa fysiologiska tillstånd, emotioners beståndsdelar. Se Nussbaum (1994), 78–101. För andra liknande tolkningar, se Fortenbaugh (1975) och Leighton (1996).

⁶ För andra liknande tolkningar, se Sorabji (1993), Cooper (1996) och Sihvola (1996).

⁷ Jag har funnit Lilli Alanens arbeten, liksom en artikel av Deborah Brown, till mycket stor hjälp i frågor relaterade till den roll som Descartes tillskriver representationer i emotionernas etiologi. Se Alanen (2003) och Brown (1999).

förstärkes genom vissa rörelser av livsandarna” (art. 27).⁸ Den andra delen av definitionen, med dess betoning på emotioners fysiologiska orsaker, har lett många moderna kommentatorer till att framhålla att Descartes redogörelse medför en skarp skillnad mellan förnuft och känsla, och tvingar honom till en form av reduktionism enligt vilken emotioner är ingenting annat än kroppsliga affekter.⁹

Men även om den sista och närmaste orsaken till emotioner är den rörelse med vilken livsandarna påverkar tallkottskörteln, måste man också notera att dessa fysiologiska rörelser alltid föregås av en uppfattning av ett yttre objekt, i vilken objektet representeras på ett särskilt sätt. Descartes påpekar, till exempel, att ”de objekt som påverkar våra sinnen framkallar hos oss olika passioner inte på grund av alla de olikheter som finns i dem själva, utan endast på grund av att de på olika sätt kan vara oss till skada eller nytta, eller över huvud taget vara av betydelse” (art. 52). Följaktligen, när ”en sak framstår som god, dvs. lämplig för oss, så fattar vi kärlek till den, och om den framstår som ond eller skadlig, så uppväcker detta vårt hat” (art. 56). Med andra ord, en bedömning beträffande föremålets relation till oss spelar vanligtvis en viktig roll i uppkomsten av emotioner.

Ibland identifierar Descartes denna bedömning med ett omdöme. I sin diskussion av förundran, till exempel, skriver han: ”Då ett föremål första gången vi stöter på det överraskar oss och vi tycker [*nous les jugeons*] att det är något nytt och något mycket olika vad vi tidigare känt till eller vad det enligt vår åsikt borde vara, så förundras vi och förvånas över det” (art. 53). Vad som sker i ett sådant fall är att omdömet om att något är nytt eller annorlunda än vad det varit eller borde vara, vilket är en själens aktion, framkallar ett intryck i hjärnan i vilket föremålet representeras som sällsynt eller värd uppmärksamhet. Detta intryck, som består i en struktur avtecknat på ytan av en del av hjärnan, orsakar i sin tur de fysiologiska rörelser som väcker känslan av förundran (jfr Brown 1999, 227).

Den själsliga akt i vilken något representeras som ovanligt, gott eller ont, behöver emellertid inte nödvändigtvis bestå i ett rationellt omdöme. Tvärtom, i de flesta fall, tycks det snarare ha att göra med hur något uppfattas. Om en orm slingrar sig fram emot oss, så kommer, enligt Descartes, en bild av ormen att nå tallkottskörteln genom synnerverna och körteln, genom att omedelbart påverka själen, kommer i sin tur att låta oss se ormens gestalt:

⁸ Alla citat från *Avhandling om själens passioner* är hämtade från Konrad Marc-Wogaus översättning i Descartes (1990). Referenser till Descartes brevväxling hänför sig till Descartes (1964–76); hädanefter förkortad AT.

⁹ Se, till exempel, Greenspan (1988), 3; och Solomon (1988).

Om nu denna gestalt är mycket underlig och mycket skräckinjagande, dvs. om den liknar mycket de ting som tidigare varit skadliga för kroppen, så framkallas dessutom i själen en fruktan och därpå djärvhetens passion eller också rädslans och skräckens – alltefter kroppens olika temperament eller själens styrka och beroende på huruvida man tidigare genom försvar eller flykt sökt skydda sig mot de skadliga ting som det närvarande intrycket liknar. (art. 36)

Det behöver alltså inte vara på grund av ett omdöme om att ormen som vi möter är farlig som vi blir rädda, utan ett intryck i vilken ormen framställs som farlig är tillräcklig för att orsaka de fysiologiska rörelser som framkallar rädsla.

Föreställningen spelar, enligt Descartes, en viktig roll i uppkomsten av dessa värderande intryck. Ett intressant exempel på detta står att finna i ett brev till prinsessan Elisabeth (6 oktober 1645):

När man i en stad meddelar att fienden är på väg för att belägra den, är det omdöme som invånarna omedelbart faller beträffande det onda som kan komma att drabba dem, en själens aktion och inte en passion. Och även om detta omdöme står att finna bland många av dem, så påverkas inte alla på samma sätt, utan några påverkas mer och andra mindre beroende på den större eller mindre vana eller läggning de har med avseende på fruktan. Deras själ kan ta emot den rörelse som utgör passionen endast efter att de fällt ett omdöme, eller annars åtminstone uppfattat faran utan att fälla ett omdöme och därefter präntat in en bild av den i hjärnan vilket åstadkoms genom en annan aktion, nämligen föreställningen. (AT, IV, 312, *min övers.*)

Vad man först och främst bör notera här är att det, enligt Descartes, är nödvändigt att betrakta situationen som farlig för att bli rädd. Denna bedömning behöver emellertid inte utgöras av ett omdöme. Tvärtom, det är tillräckligt att uppfatta faran och genom föreställningen pränta in en bild utav den i hjärnan för att framkalla de fysiologiska rörelser som utgör den sista och närmaste orsaken till rädsan. Descartes beskriver denna akt på följande sätt:

När själen gör detta verkar den på livsandarna som färdas från hjärnan genom nerverna till musklerna, och får dem att tränga in i de muskler vars funktion är att stänga hjärtats öppningar. Detta fördröjer blodets cirkulation så att hela kroppen blir blek, kall och darrig, och de färska livsandarna, som kommer från hjärtat till hjärnan, är upprörda på ett sådant sätt att de inte är till gagn för att skapa några andra bilder än de som framkallar i själen rädslans passion. Alla dessa ting sker så plötsligt det ena efter det andra att det hela tycks vara blott en operation. (AT, IV, 312f., *min övers.*)

I detta exempel, ”använder sig själen av viljan för att föresätta sig en tanke som inte bara är möjlig att tänka utan också att föreställa sig, denna tanke skapar ett nytt intryck i hjärnan, vilket inte är en själens passion, utan den aktion som kallas föreställning” (AT, IV, 311, *min övers.*). Descartes betonar betydelse av föreställningens aktiva roll även i samband med sin diskussion av hur man kan kontrollera sina känslor. Han skriver, till exempel, att ”våra passioner kan inte lika omedelbart framkallas eller upphävas genom viljans verksamhet, men de kan det medelbart, genom föreställningen om sådant som brukar vara förenat med de passioner vi vill ha och är motsatt de passioner vi vill avvisa” (art. 45).

I många fall kan ett intryck i vilket något representeras som gott eller ont uppstå på ett ännu mera spontant sätt, vilket då beror endast på det som Descartes kallar för den kroppsliga föreställningen, det vill säga strukturer avtecknade på hjärnans yta. Enligt honom, även om ”körtelns, livsandarnas eller hjärnans rörelser, som låter själen få en föreställning om vissa objekt, av naturen är förenade med sådana rörelser som väcker vissa passioner hos själen, så kan de genom vanan skiljas från dem och förenas med helt andra” (art. 50). Med andra ord, de representationer som en viss situation troligen kommer att framkalla hos oss är högst beroende av våra vanor och dispositioner.

Värt att uppmärksamma är också att Descartes menar att det inte alltid krävs någon längre tid eller övning för att förvärva en ny vana eller disposition, det kan tvärtom ske genom en enda handling: ”Om man t.ex. oförmodat stöter på något mycket salt i en rätt som man äter med god aptit, så kan överraskningen som orsakas härav så förändra hjärnans tillstånd att man inte längre kan se denna rätt utan avsky, i stället för att som tidigare njuta av att äta den” (art. 50).

Ett intressant exempel på det slag av spontan emotionell reaktion som jag försöker uppmärksamma står att finna i ett brev till Chanut (6 juni 1647), där Descartes även ger en fysiologisk förklaring till fenomenet. Han skriver:

De föremål som gör intryck på våra sinnen verkar på delar av vår hjärna genom nerverna och skapar där ett slags veck som försvinner när föremålet upphör att verka; men därefter har den plats där de uppstod en tendens att vecka sig på nytt på samma sätt på grund av ett annat föremål som på något sätt liknar det förra. Till exempel, när jag var barn älskade jag en flicka i min ålder som var något vindögd. Det intryck som åsynen av hennes skelögdhets gjorde på min hjärna blev så intimt förbunden med de intryck som samtidigt uppväckte hos mig kärlekens passion att för en lång tid därefter när jag såg skelögda människor kände jag en särskild böjelse att älska dem bara för att de hade denna defekt. (AT, V, 57, *min övers.*)

Den emotionella reaktion som framkallas av den här typen av intryck tenderar också att ha en viss grad av kognitiv ogenomtränglighet; den kännetecknas, med andra ord, av det som vi kallat bångstyrighet. Enligt Descartes beror detta på att det som är föremål för vår emotion framkallar fysiologiska rörelser som ”följer så snabbt på de blotta intrycken i hjärnan och på kroppsorganens tillstånd [...] att ingen mänsklig vishet förstår motstå dem, om man inte är tillräckligt förberedd härför” (art. 211).

*

Fall som liknar dem som Descartes beskriver står också att finna i David Humes (1711–1776) *Avhandling om den mänskliga naturen* (1739–40). Enligt Hume är seder och vanor grunden för alla våra omdömen. När vi blivit vana att se ett föremål förenat med ett annat, går vår föreställning från det första till det andra genom en naturlig övergång som föregår reflektion och inte heller kan förhindras av den. Ibland har sedvänjan emellertid en inverkan på föreställningen som går emot omdömesförmågan och åstadkommer en motsättning i vår inställning till ett och samma objekt. Detta beror, enligt Hume, på att överflödiga omständigheter kan, när de är många, anmärkningsvärda och regelmässigt förknäpade med de väsentliga, ha ett sådant inflytande på vår föreställning att de leder oss till den vanliga verkan även om de väsentliga omständigheterna är frånvarande. Descartes böjelse att älska vindögda personer, trots att han kanske tyckte att de inte förtjänade hans kärlek, bara för att han som barn älskade en flicka som skelade, är kanske en god illustration av denna iakttagelse.

Humes eget exempel har att göra med ”en man som hängts ut från ett högt torn i en bur av järn, och som inte kan undgå att darra när han ser avgrunden under sig, trots att han på grund av sin erfarenhet av järnets hållfasthet, vilket bär honom, vet att han är helt säker” (177).¹⁰ Hume förklarar denna reaktion på följande sätt:

Djupets och nedfallandets omständigheter slår honom så kraftigt att deras inflytande inte kan utplånas av de motsatta omständigheterna bärkraft och hållfasthet, vilka borde ge honom fullständig trygghet. Hans fantasi flyr med sitt föremål, och uppväcker en passion i proportion till det. Passionen återvänder till fantasin och livar upp idén, vilken på nytt påverkar passionen och i sin tur ökar dess kraft och våldsamt. Både hans fantasi och hans affektioner, vilka alltså ömsesidigt stöder varandra, åstadkommer att allt detta har ett mycket stort inflytande på honom. (178)

¹⁰ Citaten från *Avhandling om den mänskliga naturen* är hämtade från Robert Callergårds översättning i Hume (2002).

*

I den samtida debatten finns det många sätt att försöka komma till rätta med det slag av fenomen som tagits upp i de exempel som jag diskuterat så här långt. Några filosofer, samtidigt som de förnekar att den värdering som en emotion innebär består i ett omdöme eller en trosföreställning, vidhåller att tankar ändå är väsentliga för emotioner. Robert C. Roberts, till exempel, betraktar emotioner som ett slags uppfattningar som är grundade på omtänksamhet och beskriver dem som intentionala tillstånd med propositionellt innehåll, även om detta innehåll inte är bejakat som i ett omdöme (Roberts 1988, 201). Peter Goldie försöker, å andra sidan, fånga emotioners intentionalitet i termer av vad han kallar ”känna i riktning mot” eller ”tanke om med känsla”, som enligt honom skiljer sig från trosföreställningen inte bara för att det inte alltid är kognitivt genomträngligt, utan också därför att det skiljer sig från trosföreställningen fenomenologiskt sett, eftersom det tenderar att ha ett slags perceptuell karaktär, som ofta är bildlik, som vanligtvis saknas i trosföreställningen (Goldie 2000, 73ff.).

Det är intressant att konstatera att båda dessa angreppssätt innehåller drag som man vanligtvis har associerat med föreställningen, nämligen dess perceptuella karaktär, samt det faktum att föreställningen innefattar tankar som är varken bejakade eller förnekade. Föreställningen spelar emellertid inte någon särskilt viktig roll i den samtida filosofiska debatten, som – kanske beklagligt – tenderar allt mer att fokusera på trosföreställningar och önsknings i diskussionen av intentionalitet. Många samtida filosofer, i synnerhet bland dem som är verksamma inom den analytiska traditionen, tycks till exempel ofta helt enkelt ta för givet att mänskligt handlande bör förklaras uteslutande i termer av trosföreställningar och önsknings. Man kan emellertid fråga sig om inte detta angreppssätt är onödigt begränsat och om vi kanske inte borde vidga vårt sätt att betrakta själsliga fenomen. Föreställningen tycks, till exempel, fortfarande kunna spela en viktig roll för förståelsen om hur och varför våra tankar, känslor och handlingar ibland rusar iväg med oss, ofta trots alla våra försök att hålla dem i styr.¹¹

¹¹ Förutom vid Phalén-picnisen i Uppsala presenterades föreliggande text i en engelskspråkig version vid en konferens om emotioner som *Nätverket för kvinnliga filosofer i Norden* anordnade vid Stockholms universitet i september 2003. Jag vill tacka alla som deltog i diskussionen vid dessa två tillfällen för hjälpsamma frågor och synpunkter. Jag är särskilt tacksam mot Minna Koivuniemi, Jonas Olson och Martina Reuter för värdefulla kommentarer.

LITTERATUR

- Alanen, Lilli. 2003. *Descartes's Concept of Mind*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Bacon, Francis. 1857–74. *Works*, red. J. Spedding et al., 14 vols. London: Longmans.
- Brown, Deborah. 1999. "What Was New in the Passions of 1649?", i *Norms and Modes of Thinking in Descartes*, red. Tuomo Aho och Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Acta Philosophica Fennica, 211–231.
- Casini, Lorenzo. 2002. "Emotions in Renaissance Humanism: Juan Luis Vives' *De anima et vita*", i *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, red. Henrik Lagerlund och Mikko Yrjönsuuri. Dordrecht: Kluwer, 205–228.
- Casini, Lorenzo. 2004. "Aristotelianism and Anti-Stoicism in Juan Luis Vives' Conception of the Emotions", i *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, red. Jill Kraye och Risto Saarinen. Dordrecht: Kluwer (kommande).
- Cooper, John M. 1996. "An Aristotelian Theory of Emotions", i *Essays on Aristotle's Rhetoric*, red. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 238–257.
- D'Arms, Justin och Daniel Jacobson. 2003. "The significance of recalcitrant emotion (or, anti-quasijudgmentalism)", i *Philosophy and the Emotions*, red. Anthony Hatzimoysis. Cambridge: Cambridge University Press, 127–145.
- Deigh, John. 1994. "Cognitivism in the Theory of Emotions", *Ethics* 104, 824–854.
- Descartes, René. 1964–76. *Oeuvres de Descartes*, red. Charles Adam och Paul Tannery, 12 vols. Paris: Vrin.
- Descartes, René. 1990. *Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau. Stockholm: Natur och Kultur.
- Fortenbaugh, William W. 1975. *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics*. London: Duckworth.
- Goldie, Peter. 2000. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenspan, Patricia S. 1988. *Emotions and Reasons*. London: Routledge.
- Hume, David. 2002. *Avhandling om den mänskliga naturen: Om förståndet*, övers. Robert Callergård. Stockholm: Thales.
- Knuuttila, Simo och Sihvola, Juha. 1998. "How the Philosophical Analysis of the Emotions was Introduced", i *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, red. Juha Sihvola och Troels Engberg-Pedersen. Dordrecht: Kluwer, 1–19.
- Leighton, Stephen R. 1996. "Aristotle and the Emotions" i *Essays on Aristotle's Rhetoric*, red. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 206–237.
- Nussbaum, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Roberts, Robert C. 1988. "What an Emotion is: A Sketch", *The Philosophical Review* 97, 183–209.
- Russow, Lilli-Marlene. 1978. "Some Recent Work on Imagination", *American*

- Philosophical Quarterly* 15, 57–66.
- Sihvola, Juha. 1996. "Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions Require Beliefs?", *Apeiron* 29, 105–144.
- Solomon, Robert C. 1988. "On Emotions as Judgments", i *American Philosophical Quarterly* 25, 183–191.
- Sorabji, Richard. 1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. London: Duckworth.
- Striker, Gisela. 1996. "Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the *Rhetoric* and His Moral Psychology", i *Essays on Aristotle's Rhetoric*, red. Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 286–302.
- Vives, Juan Luis. 1974. *De anima et vita*, red. Mario Sancipriano. Padova: Gregoriana.