

Filosofisk tidskrift

Nr 2 Årgång 47 April 2026

- 3 Börja med människan, inte kosmos: En filosofisk utvärdering
av Maria Strømmes teori om medvetandet
Olle Lövgren
- 22 Förtjänar unga brottslingar mildare straff?
Thomas Hartvigsson
- 35 Förnuftet – en fördärlig fördel?
Ingmar Persson
- Recensioner**
- 47 Karl Bergman om *Jag har tänkt: Filosofiska memoarer*
av Daniel Dennett
- 51 Lars Bergström om *Historiens återkomst: Europa och
världsordningens sammanbrott* av Martin Kragh
- 53 Lars Bergström om *Frank Ramsey: Det unga geniet
vid Wittgensteins sida* av Cheryl Misak
- 56 Olle Torpman om *Konservatism: En antologi om
den politiska konservatismens nyanser*
- 61 **Notiser**

Filosofisk tidskrift

Utges 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

Börja med människan, inte kosmos

En filosofisk utvärdering av Maria Strømmes teori om medvetandet

Olle Lövgren

1. Introduktion

Den 21 november 2025 publicerade Uppsala universitet ett nyhetsbrev som kungjorde att ett revolutionerande genombrott gjorts inom medvetandeforskningen och den teoretiska fysikens grundvalar (Hulth 2025). Enligt nyhetsbrevet hade fysikern Maria Strømme i sin nya artikel "Universal Consciousness as a Foundational Field" (2025) utvecklat "en helt ny teori om verklighetens och universums uppbyggnad". I sin artikel förfäktar Strømme att verkligheten är uppbyggd av ett formlöst kosmiskt medvetandefält. Såväl tid och rum som individuella mänskliga medvetanden är enligt detta betraktelsesätt ontologiskt sekundära: produkter av det kosmiska medvetandefältet. Strømmes artikel, och Uppsala universitets triumfartade uppmärksammande av den, orsakade snart en akademisk kontrovers i det svenska fysiksamfundet. Anklagelser om pseudovetenskap började hagla (Campanello 2025). Strømme har emellertid tagit det hela med ro. I en radiointervju (producent: Bohm 2025) förklarade hon att det hade varit viktigt för henne att publicera artikeln i en *vetenskaplig* tidskrift; att få texten publicerad i en *filosofisk* tidskrift hade ju, enligt henne, varit ytterst lätt.

I den här texten vill jag korrigera den missuppfattningen. Strømmes artikel lider inte bara av pseudovetenskaplighet, utan uppvisar också okunskap om modern medvetandefilosofi. Ingen välrenommerad filosofisk tidskrift skulle drömma om att publicera den. Här är mitt tillvägagångssätt: I avsnitt 2 beskriver jag huvuddragen i Strømmes teori. Därefter argumenterar jag i avsnitt 3 för att Strømmes teori är bristfälligt motiverad och närmast obegriplig på en begreppslig nivå. I avsnitt 4 diskuterar jag de empiriska förutsägelserna av Strømmes teori och visar att teorin är explanatoriskt tom: den förklarar nästan ingenting om medvetandet. Avslutningsvis presenterar jag i avsnitt 5 några förslag på hur medvetandet kan studeras på ett mer produktivt sätt.

2. Strømmes teori

Utgångspunkten för Strømmes artikel är en upplevd klyfta mellan "vetenskaplig materialism" å ena sidan och "metafysisk filosofi" å den andra. "Vetenskaplig materialism" (framgent "vetenskaplig materialism**") förstår Strømme som positionen att medvetandet uppstår genom hjärnaktivitet, att det utgör "en biprodukt av neurala processer" (2025, s. 9, min övers.).² I sin tur använder Strømme termen "metafysisk filosofi" för att beskriva ett sammelsurium av andliga idébildningar som, enligt henne, betraktar medvetandet som universellt, irreducibelt, och grundläggande för verklighetens konstitution. Exempel som nämns i artikeln är hinduism, buddhism, kristen mysticism, islamisk sufism, och daoism (Strømme 2025, s. 2, 9).^{3,4} Strømme konstaterar i inledningen av sin artikel att en adekvat teori om medvetandet måste *brygga* dessa disparata familjer av teoretiska perspektiv. En teori om medvetandet behöver både vetenskapens rigör och andliga idétraditioners (förmenta) insiktsfullhet. Utan en försoning mellan vetenskap och "metafysisk filosofi" kommer "vår förståelse av existensen att förbli ofullständig" (Strømme 2025, s. 2, min övers.).

Således är Strømmes ambition att formulera en vetenskaplig teori om medvetandet som undviker materialism och samtidigt kompletterar andliga tanketraditioner där medvetandet utgör verklighetens centrala beståndsdel. Hon försöker åstadkomma detta genom att kombinera mysticistisk spekulering med heterodoxa tolkningar av notoriskt svårtydda delar av samtida teoretisk fysik, i synnerhet kvantmekaniken. Mig veterligen namnger Strømme inte sin teori, men jag kommer att referera till den som "teorin om medvetandet som universellt fält" (förkortat MUF). Jag börjar med att karakterisera MUF i breda penseldrag. Därefter följer en beskrivning av Strømmes försök att integrera MUF med samtida teoretisk fysik.

MUF beskriver verkligheten utifrån tre grundläggande principer

1. Som vi kommer se senare är "vetenskaplig materialism**" inte nödvändigtvis en materialistisk position. Därav stjärnan (**).
2. Strømme presenterar ingen precis definition av medvetandebegreppet. Jag kommer emellertid att anta att Strømmes teori behandlar det fenomenella medvetandet (Block 1995) – dvs., att det utgör en teori om medvetandets distinkt subjektiva karaktär (jämför Nagel 1974).
3. Ur ett religionsvetenskapligt perspektiv bör Strømmes utlåtanden betraktas med viss skepsis. Inom buddhismen finns till exempel en tendens att ifrågasätta pålitligheten och begripligheten av ett förstapersonsperspektiv på verkligheten. Vissa buddhistiskt influerade idéströmningar förnekar jagets existens (Garfield 2022) och till och med medvetandets (Cermeño-Aínsa 2024).
4. Enligt Strømme är också heterodoxa medvetandeorienterade tolkningar av kvantmekaniken exempel på "metafysisk filosofi". Mer om det senare.

eller krafter, vilka Strømme hämtat från den kanadensiske New Age-mystikern Sydney Banks (1998) – för övrigt en person utan kända akademiska kvalifikationer eller andra erkända intellektuella meriter. De tre krafterna är *det universella sinnet*, *det universella medvetandet*, och *det universella tänkandet*.⁵ Strømmes definitioner av dessa centrala begrepp (2025, s. 2) är luddiga, men huvudidén är att det universella medvetandet utgör verklighetens fundament, ett formlöst fält vilket fungerar som substratet för den fysiska, tidsrumsliga verkligheten. Det universella tänkandets funktion, i sin tur, är att strukturera det universella medvetandet, att differentiera det så att det kan uppstå lokala, icke-kosmiska former av medvetande (till exempel det medvetande som *jag* nu åtnjuter). Det universella sinnets funktion är mer diffus och jag kommer inte diskutera det här.⁶

Strømme försöker att integrera MUF med modern teoretisk fysik genom att hänvisa till heterodoxa tolkningar av kvantmekaniken. För att förstå Strømmes förslag måste vi först säga några ord om kvantmekanik.

En av de mest omdiskuterade och enigmatiska implikationerna av kvantmekaniken är att en elementarpartikel kan befinna sig i så kallad *superposition* – en situation beskriven av en matematisk vågfunktion där det är genuint obestämbart vilket av två inkompatibla tillstånd partikeln befinner sig i. Det är först när en *observation* görs som vågfunktionen ”kollapsar” och partikeln kan sägas befinna sig i ett bestämt tillstånd. Hur detta ska förstås är en av de stora frågorna inom teoretisk fysik och vetenskapsfilosofin.⁷ En kontroversiell minoritetsposition har varit att *medvetandet* kollapsar vågfunktionen (Chalmers och McQueen 2022; Shimony 1963; Stapp 1999, 2015; Wigner 1967). Enligt detta synsätt är medvetandet oundgängligt för att skapa den fysiska verkligheten såsom vi erfar den – utan medvetandets intervention skulle den fysiska världen sakna bestämbara egenskaper.

Strømme anknyter MUF till teoretisk fysik genom att ge den medvetandecentrerade tolkningen av kvantmekaniken en distinkt kosmologisk, panpsykistisk prägel (2025, s. 2–5). Hon ponerar att det innan Big

5. ”Sinne” översätter ”mind”, ”medvetande” översätter ”consciousness”, och ”tänkande” översätter ”thought”. Notera att ”sinne” inte är en perfekt översättning; det finns inget svenskt ord som exakt motsvarar meningen hos ”mind”.

6. Strømme definierar det universella sinnet som “[...] den universella kreativa intelligensen, källan till all potential, och skapandets motor” (2025, s. 2, min övers.).

7. Följande fråga är särskilt brännande: Har en elementarpartikel i superpositionstillstånd metafysiskt obestämda egenskaper, eller är det bara omöjligt att veta vilka egenskaper den har innan vågfunktionen kollapsat?

Bang bara existerade en entitet: det universella medvetandet, existerande i ett formlöst tillstånd av superposition utan bestämbara egenskaper. Strømme skriver att tänkandet "[...] fungerar som den grundläggande kollapsmekanismen på en universell nivå" (2025, s. 3, min övers.). Det var först i samband med det universella tänkandets inträde i världen som medvetandets superposition kollapsade. Medvetandet förlorade då sin formlöshet och antog gradvis en differentierad rumstidslig struktur. Tid och rum är därmed produkter av medvetandet, någonting som Strømme menar stöds av teorier i modern fysik som ifrågasätter rumstidens irreducibilitet (Huggett och Wüthrich 2013; Rovelli 2019; Wüthrich 2019). Som jag förstår Strømme är det universella medvetandets kollapsprocess alltså pågående. Varje kollaps av ett kvantmekaniskt superpositionstillstånd utgör resultatet av den universella tankens bearbetning av medvetandets outtömliga formlöshet. På detta vis menar hon att mänskliga medvetanden har uppkommit; MUF implicerar att individuella medvetanden utgör lokala och kortlivade krusningar på ett världsomspännande hav av medvetande.

För att sammanfatta betraktar MUF medvetandet som universellt, irreducibelt, singulärt och konstitutivt. Det är *universellt* eftersom det är allestädes närvarande; *irreducibelt* eftersom det är en primitiv beståndsdel av universum som inte kan förklaras i mer grundläggande termer; *singulärt* eftersom det utgör ett enda enhetligt, världsomspännande fält som bara temporärt kan upplösas i individuella medvetanden och, avslutningsvis, *konstitutivt* eftersom det utgör grunden till den fysiska, rumstidsliga verkligheten. MUF är följaktligen en form av idealistisk panpsykism, betydligt mer radikal än lejonparten av panpsykistiska positioner inom samtida medvetandefilosofi.⁸

3. Bristfällig motivering och svårbegriplighet

Ett falskt teoretiskt predikament

Som jag nämnde ovan utgör Strømmes artikel ett försök att brygga en upplevd klyfta mellan, å ena sidan, vetenskapliga teorier om medvetandet och, å andra sidan, andligt inspirerad metafysisk spekulering. Ett underliggande antagande är att denna klyfta utgör ett teoretiskt predi-

8. Alla former av panpsykism betraktar medvetandet som universellt och irreducibelt (Goff et al. 2022), men singularitets- och konstitutivitetstesterna särskiljer MUF från versioner av panpsykism där rumstiden inte är en chimär och där de grundläggande medvetandena återfinns på en mikrofysisk nivå (se, till exempel, Chalmers 2013, 2016; Mørch 2014; Strawson 2006).

kament – att det skulle utgöra en explanatorisk *förlust* om ett av de teoretiska perspektiven måste överges. I synnerhet argumenterar Strømme för oumbärligheten av andlig spekulatio, att den är "väsentlig för att skapa en holistisk förståelse av verkligheten" (2025, s. 2, min övers.). Men i min mening är det högst diskutabelt huruvida Strømmes beklagade klyfta *borde* bryggas. Mina skäl är två.

För det första tar vetenskaplig materialism* medvetandet på betydligt större allvar än vad Strømme tycks inse. När Strømme kontrasterar MUF och vetenskaplig materialism* påstår hon att den förstnämnda, till skillnad från den sistnämnda, betraktar sinne, medvetande, och tänkande som "grundläggande strukturerande principer, *inte epifenomen av hjärnaktivitet*" (2025, s. 9, min övers. och emfas). Vetenskaplig materialism* framstår här närmast som positionen att medvetandet är en chimär utan kausal betydelse – en sorts andra klassens medborgare i världsontologin. Men detta synsätt påminner mer om epifenomenalistisk egenskapsdualism (Chalmers 1996; Jackson 1982) än om konventionell materialism. För ambitionen bakom medvetandefilosofisk materialism är vanligtvis att förklara hur medvetandet kan existera och åtnjuta kausal verkningsfullhet i en genomgående fysisk värld (Armstrong 1968; Kim 1998; Papineau 2002). Målet är att *undvika* medvetandets epifenomenalitet, inte att relegera medvetandet till betydelselöshet. Om medvetandet är identiskt med en fysikalisk process (Smart 1959), eller om det supervenierar på sådana processer (Lewis 1983, 1994), eller är metafysiskt grundat i fysiska processer (Schaffer 2017), så är det förhoppningsvis möjligt att förklara hur medvetna tillstånd kan ha en kausal effekt på vårt kroppsliga beteende.

Inte nog med det: åtskilliga *icke-materialistiska* medvetandefilosofiska idébildningar faller under paraplybegreppet "vetenskaplig materialism*". Som jag nämnde ovan karakteriserar Strømme vetenskaplig materialism* som positionen att medvetandet utgör "en biprodukt av neurala processer" (Strømme 2025, s. 1, min övers.). Pondera att vi förstår detta som den något mer specifika positionen att det *mänskliga* medvetandet uppkommer genom hjärnprocesser. Då följer det att så gott som samtliga existerande teorier om medvetandet utgör former av vetenskaplig materialism*. För det är inte bara materialister som hävdar att människans medvetande uppstår genom hjärnprocesser: även egenskapsdualister (Chalmers 1996), panprotopsykister/neutrala monister (Coleman 2016; Pereboom 2011; jämför Stoljar 2001), och konstitutiva panpsykister (Chalmers 2013, 2016; Strawson 2006) medger detta.

Skiljelinjen mellan materialistiska och icke-materialistiska teorier är inte att de sistnämnda betraktar hjärnan som explanatoriskt irrelevant för medvetandet. Snarare är skillnaden att icke-materialistiska teorier förnekar att medvetandet kan förklaras i termer av paradigmiskt *fysiska* egenskaper hos hjärnan, det vill säga neurala egenskaper såsom de studeras inom naturvetenskapen.⁹ Således visar det sig att vetenskaplig materialism*, såsom Strømme förstår begreppet, är en anmärkningsvärt bred, inkluderande position. De enda ståndpunkterna som egentligen utesluts är idéströmningar som förnekar att hjärnan spelar en central konstitutiv eller kausal roll för uppkomsten av mänskligt medvetande – positioner som i sammanhanget måste förstås som extrema.

För det andra är det oklart varför en adekvat teori om medvetandet måste respektera mysticistiska idétraditioners förmenta "insikter" om medvetandets universella och världskonstituerande natur. Att dessa tankar ständigt återkommit genom idéhistorien är ett intressant religionssociologiskt och kulturanthropologiskt faktum – men varför ger det oss skäl att tro att föreställningarna ifråga är sanna? Det blotta faktum att en föreställning varit omhuldad i många olika kulturella sammanhang utgör inte *i sig* ett rationellt skäl att omfamna övertygelsen.

Därmed vill jag inte föreslå att de andliga idéströmningar Strømme omnämner saknar intellektuellt värde. Buddhismen inrymmer exempelvis en rigorös bildningstradition som på senare år börjat influera delar av analytisk filosofi (se t. ex. Priest 2018, 2025; Westerhoff 2020). Emellertid bör modern medvetandefilosofi endast befatta sig med andliga tanketraditioner i den mån dessa traditioner kan prestera filosofiska argument som är rationellt övertygande, oberoende av religiös övertygelse. Men Strømme underlåter genomgående att diskutera några sådana argument i sin artikel. Snarare tycks tanken vara att eftersom uppfattningar om medvetandets universalitet och irreducibilitet historiskt varit så vidspridda *måste* det ligga någonting i dessa uppfattningar. Utan ytterligare motivering är detta bara ett sofistikerat majoritetsargument – ett typexempel på ett logiskt felslut.

Sammanfattningsvis är det teoretiska predikament Strømme målar upp i inledningen av sin artikel en chimär. Vetenskaplig materialism* är en bred och inkluderande position, och det är oklart varför en adekvat medvetandefilosofi behöver befatta sig med "metafysisk spekulation". Klyftan mellan de två perspektiven måste *breddas*, inte bryggas.

9. Notera att frågan om gränsdragningen mellan materialism och icke-materialism är oerhört komplex. För en överblick, se Stoljar (2024).

Farorna med begreppslig projicering

Syftet med MUF är att ta medvetandet på allvar – att tillmäta medvetandet dess rättmätiga och betydelsefulla plats i universum. Det är en berömvärd ambition. Jag hävdar emellertid att MUF:s påstådda rehabilitering av medvetandet endast är möjlig till priset av att medvetandebegreppet deformeras bortom all igenkännlighet och begriplighet. Låt mig förklara.

Jag är, av allt att döma, fenomenellt medveten. För att använda Nagels (1974) berömda fras: det finns något det är som att vara Olle Lövgren.¹⁰ Men inte bara det: det finns någonting *bestämt* det är som att vara Olle Lövgren vid ett givet tillfälle. Min fenomenologi har specifika, vassa konturer. Här är ett exempel: även om min smakupplevelse av blomligheten och kyligheten hos mald sichuanpeppar är obeskrivbar så finns det likväl ett maximalt specifikt faktum om hur det är att vara mig när jag inmundigar pepparn. Vid en första anblick förefaller denna bestämdhet hos min fenomenologi inte utgöra en individuell egenhet, utan snarare en väsentlig egenskap hos allt medvetande. Det tycks omöjligt att ens *föreställa sig* en medveten upplevelse utan en bestämbar fenomenell karaktär. Hur kan det finnas något det är som att vara ett medvetet subjekt om den fenomenella beskaffenheten av subjektets upplevelse är ospecificerbar?

Här projicerar MUF medvetandebegreppet bortom vår fenomenologiska förståndshorisont. För MUF förnekar att medvetandet nödvändigtvis har en bestämd fenomenell karaktär. Medvetandets grundform, enligt detta betraktelsesätt, är ett formlöst, universellt fält. Fältet befinner sig i ett superpositionstillstånd och antar endast en differentierad, strukturerad form på grund av den universella tankens interventioner. Följaktligen implicerar MUF att medvetandet, sett till sin intrinsikala natur, saknar all bestämdhet. Därmed saknar det också i sitt grundtillstånd all *fenomenologisk* bestämdhet; det universella medvetandet har inte någon specifik, bestämbar fenomenell karaktär.¹¹ Jag måste medge att jag finner denna konsekvens av MUF obegriplig. Om vi subtraherar den fenomenologiska specificiteten från medvetandet, vad återstår? Kan vi ens längre *förstå* vad det innebär att vara fenomenellt medveten? I sitt försök att rehabilitera

10. "There is something it is like..."

11. Man kan här också fråga sig: Vem är det universella medvetandets subjekt? Förutsatt att alla medvetna tillstånd är medvetna för någon måste det finnas ett kosmiskt medvetet subjekt. Är detta universum i sin helhet? Strömme är mycket otydlig här.

medvetandet har Strømme berövat medvetandebegreppet så gott som allt positivt innehåll.

4. Prediktiv problematik och explanatorisk tomhet

Problematiska empiriska förutsägelser

Strømme presenterar ett antal förutsägelser som hon menar följer från MUF. Den första är att mänsklig mental aktivitet kan orsaka kvantfluktueringar och därmed bibringa observerbara statistiska avvikelser i fysiska systems beteende. Hon förfäktar att vissa befintliga studier redan pekar i den riktningen (2025, s. 8) – hon nämner exempelvis Puthoff (1989), Milonni (1994) och Utts (2019). Strømmes andra förutsägelse är att medvetandet, på grund av sin fältstruktur, kan uppvisa ”icke-lokal” kausal dynamik. Exempelvis föreslår hon att (i) två mediterande individers medvetanden kan påverka varandra och att detta skulle kunna observeras genom elektroencefalografi eller magnetoencefalografi och att (ii) fälteffekter i medvetandet kan observeras under ”globala känslomässiga händelser” såsom krig eller naturkatastrofer (2025, s. 8).¹²

Jag har tre kommentarer på Strømmes förutsägelser. För det första bör det betonas hur extraordinära och kontroversiella dessa förutsägelser är i ljuset av befintlig vetenskaplig erfarenhet. MUF implicerar att parapsykologiska fenomen såsom *telekinesi* och *telepati*, eller åtminstone någon ting högst snarlikt, är möjliga. Till detta bör tilläggas att det vedertagna vetenskapssamfundet generellt betraktar de publikationer som Strømme hänvisar till som pseudovetenskap. Strømme är själv medveten om problematiken – hon medger att studierna är ”kontroversiella på grund av betänkligheter kring metodologi och reproducerbarhet” (2025, s. 8, min övers.). Ur ett vetenskaplighetsperspektiv rör sig MUF följaktligen, för att citera vår kära statsminister, i ”dåligt sällskap”.

För det andra är det oklart hur Strømmes förutsägelser ska kunna omsättas i välfungerande empiriska experiment. Ta till exempel förutsägelsen om medvetandets förmåga att orsaka statistiska avvikelser i beteendet hos fysiska system. Strømme skriver att ”vi skulle kunna förvänta oss observerbara anomalier i vakuumfluktueringar, svaga mätningar, eller energifördelning [...], i synnerhet under tillstånd av fokuserad avsikt och sammanhängande mentala tillstånd” (2025, s. 8, min övers.). Vad innebär detta i praktiken? Hur ska ”fokuserad avsikt” och

12. Strømme hävdar även att MUF gör kosmologiska förutsägelser. Jag kan inte diskutera det här.

”sammanhängande mentala tillstånd” operationaliseras på ett sätt som möjliggör en replikerbar vetenskaplig metod samt utesluter påverkan från irrelevanta externa variabler? Jag är benägen att tro att detta är en så gott som omöjlig uppgift – huvudsakligen därför att begrepp såsom ”fokuserad avsikt” och ”sammanhängande mentala tillstånd” är hoppöst mångtydiga och vaga.

För det tredje är det oklart exakt vilken explanatorisk-inferentiell relation som föreligger mellan MUF och Strømmes förutsägelser. Strømme skriver att hennes förutsägelser “[...] om de valideras [...] skulle implicera en fältliknande aspekt hos medvetandet som är kapabel att influera fysiska system” (2025, s. 8, min övers.). Med andra ord menar hon att MUF skulle bekräftas eller i alla fall stödjas om empiriska experiment överensstämmer med hennes förutsägelser. Men vad följer om de experimentella resultaten *inte* överensstämmer med Strømmes förutsägelser?

Det finns två alternativ: antingen (i) falsifierar resultaten då MUF eller så (ii) är de icke-falsifierande. Om Strømme accepterar (i) sällar hon sig till god metodologisk praxis. Falsifierbarhet är en paradigmatiske vetenskaplig dygd. Men om hon medger (i) så förefaller MUF suspekt av den enkla anledningen att den typen av telepatiska och telekinetiska effekter teorin förutsäger aldrig observerats i studier publicerade i välrenommerade vetenskapliga tidskrifter. Om Strømme däremot omfattar (ii) implicerar inte trilsande empiriska resultat att MUF är falsk. Men varför ska teorin tas på allvar då, om den bara kan försvaras genom ett försakande av etablerade vetenskapliga normer? Oavsett vilket alternativ Strømme väljer är MUF återigen problematiskt ur ett vetenskaplighetsperspektiv.

Explanatorisk tomhet

Utöver att åtnjuta diskutabel vetenskaplighet lider MUF av ett annat problem: teorin besvarar nästan *inga* frågor om medvetandet. Här är ett axplock av medvetandefilosofiskt intressanta frågor som MUF antingen inte besvarar alls eller endast tillmäter tomma, stipulativa svar.

- (i) Vad är medvetandets funktion i en biologisks organisms mentala ekonomi? Vilka mänskliga beteenden förutsätter medvetande?
- (ii) Vad är relationen mellan medvetande och kognition? Måste ett medvetet mentalt tillstånd ha ett representationellt innehåll som är tillgängligt för kognitiva processer som rapportering, slutledning och planering?

- (iii) Vad är relationen mellan medvetande och uppmärksamhet? Är det möjligt att vara medveten om ett föremål utan att (kunna) uppmärksamma det?
- (iv) Finns det paradigmatiskt mentala processer som inte nödvändigtvis förutsätter medvetande? I synnerhet, finns det icke-medveten varseblivning?
- (v) Vad är medvetandets neurala korreolat? I synnerhet, är prefrontalkortexen involverad i alla medvetna processer hos människan?
- (vi) När i evolutionshistorien blev biologiska organismer medvetna?
- (vii) Vilka icke-mänskliga biologiska organismer är medvetna?
- (viii) Är medvetandet ett nödvändigtvis biologiskt fenomen, eller är det substratsoberoende (och således någonting som, i princip, kan implementeras i ett artificiellt system)?

Inga av dessa frågor besvaras entydigt av Strømmes teori, såsom den i nuläget är formulerad.¹³ Därutöver är det oklart hur MUF ska kunna vidareutvecklas på ett sätt som besvarar frågorna. I kontrast har (i)–(viii) behandlats på ett högst fruktbart sätt i tvärvetenskapligt orienterad medvetandefilosofi.¹⁴

Två observationer bör göras om den typ medvetandefilosofier som jag citerade i den föregående fotnoten. Den första är att de är verksamma i den breda tradition av ”vetenskaplig materialism*” som Strømme förkastar som hopplös. Den andra observationen är att deras arbete är djupt tvärvetenskapligt och välintegrerat med modern neuro- och kognitionsvetenskap. I kontrast citerar Strømme i sin artikel bara sex neurovetenskapliga artiklar om medvetandet. Samtliga artiklar befat-

13. Strømme är försiktigt positiv till möjligheten av medvetna artificiella system. Men på ett karakteristiskt sätt undviker hon att explicit ta ställning. Hon skriver att “[...] medvetandet verkligen är ett universellt fält, då skulle AI-system *potentiellt* kunna koppla upp sig med det [...]” (Strømme, 2025, s. 9, min övers., min emfas). Det här påståendet är ointressant och okontroversiellt. Vad vi vill veta är inte om AI-system kanske skulle kunna vara medvetna: vi vill veta om de kan vara medvetna.

14. För (i), se t.ex. Clark (2001), Fleming och Michel (2025), samt Shepherd och Bayne (2026); för (ii), se Block (1995, 2005, 2007, 2008), Cohen och Dennett (2011), samt Michel (2022); för (iii), se Dehaene och Naccache (2001), Dretske (2004, 2006, 2007), Koch och Tsuchiya (2007), Kozuch (2019), och Wu (2014); för (iv), se Phillips (2016, 2018b, 2021), Quilty-Dunn (2019), och Burge (2010); för (v), se Blake et al. (2014), Block (2005, 2007, 2019), Boly et al. (2017), Lau och Passingham (2006), Michel (2022), Morales och Lau (2020); för (vi), se Fleming och Michel (2025) och Birch et al. (2020); för (vii), se Bayne et al. (2024), Birch et al. (2020), och Godfrey-Smith (2016); för (viii), se Block (2025), Seth (2026, 2025) samt Dung och Kersten (2025).

tar sig med kontroversiella teorier vars vetenskaplighet har utmanats i det neurovetenskapliga samfundet: Hameroff och Penroses teorier som försöker förklara medvetandet på kvantnivå (Hameroff 1994; Hameroff och Penrose 1996, 2014; Penrose 1994) samt den så kallade integrerade informationsteorin (Tononi 2004; Tononi et al. 2016).¹⁵ Det är i sammanhanget anmärkningsvärt att Strømme inte citerar några av de mest väletablerade neurovetenskapliga teorierna om medvetandet såsom teorin om global arbetsyta (*global workspace theory*) (Baars 1988, 1997, 2005; Dehaene et al. 1998, 2006; Dehaene och Changeux 2011; Dehaene och Naccache 2001) och teorin om återkommande bearbetning (*recurrent processing theory*) (Block 2005, 2007, 2008, 2011; Kozuch kommande; Lamme 2006, 2010, 2016, 2020).

MUF misslyckas inte bara med att besvara de frågeställningar jag nämnde ovan: teorin är också oanvändbar för att besvara ett antal mer traditionellt filosofiska frågor om medvetandet:

- (ix) Vad bestämmer ett medvetet tillstånds fenomenella karaktär?
- (x) Kan den fenomenella karaktären hos medvetna tillstånd sorteras i ett så kallat kvalitetsrum (*quality space*)?
- (xi) Åtnjuter vi privilegierad introspektiv kunskap om medvetandet? Skulle medvetandet kunna vara en introspektiv illusion?
- (xii) Kan medvetandet enhetlighet (*unity of consciousness*) brytas ned?

Även här har tvärvetenskapligt orienterad medvetandefilosofi mycket vettigt att säga medan MUF bara kan ge tomma eller stipulativa svar.¹⁶

Det är orealistiskt att förvänta sig att en teori om medvetandet ska kunna besvara samtliga frågeställningar jag introducerat ovan. Ur ett vetenskapshistoriskt perspektiv befinner sig medvetandeforskningen fortfarande i sin vagg. Därmed kan inte teorier om medvetandet avkrävas den fullständighet och stringens som kännetecknar mogna vetenskapers teorier. Emellertid är det legitimt att utvärdera en teori om medvetandet utifrån *hur många* frågor av typen (i)–(xii) som den är förmögen att besvara. En teori som är oförmögen att besvara våra centrala

15. 151 framstående medvetandeforskare skrev nyligen under ett uppprop som fördömer den integrerade informationsteorin som pseudovetenskap (Fleming et al. 2023).

16. För (ix), se, t. ex., Speaks (2015), Prosser (2011), och Fish (2009); för (x), se Clark (2000), Rosenthal (2010), Lee (2021), Berger (2018, 2021), och Morrison (2020); för (xi), se Dennett (1988, 2016, 1991), Frankish (2016), och Schwitzgebel (2008); för (xii), se Bayne (2008, 2010), Bayne och Chalmers (2003), Dainton (2000), Hurley (1994, 1998), Lockwood (1989), Marks (1980), Nagel (1971) och Schechter (2018).

frågeställningar om medvetandet saknar värde. Tyvärr är det denna sits som MUF befinner sig i. MUF förklarar nästan ingenting om medvetandet och det är oklart hur teorin ska kunna vidareutvecklas i mer explanatorisk riktning. Således är MUF visserligen en ny teori om medvetandet, men inte en teori som förefaller särskilt lovande.

5. Avslutning

Jag har argumenterat för att Strømmes teori inte avancerar vår förståelse av medvetandet. Låt mig avsluta denna text med ett par anmärkningar om hur ett vetenskapligt studium av medvetandet kan bedrivas på ett mer fruktbart sätt. Utgångspunkten är vad vi kan kalla ”metodologisk antropocentrism”: börja med *människan*, inte kosmos. Arbeta därefter tvärvetenskapligt och använd den bästa tillgängliga neurovetenskapliga och kognitionsvetenskapliga forskningen för att besvara frågor såsom (i)–(viii). Ett centralt projekt kommer att vara att besvara fråga (v), dvs., att identifiera medvetandets neurala korrelat – ett företag kännetecknat av betydande metodologisk komplexitet (se t. ex. Block 2019, 2020; Irvine 2013; Phillips 2018a; Phillips och Morales 2020; Shea 2011). Kombinera detta arbete med ett filosofiskt rannsokande av frågor som (ix)–(xii), influerat av relevant empiri. Först när vi fullbordat denna process och fått en bättre förståelse av medvetandet kan vi överge vår metodologiska antropocentrism och projicera medvetandebegreppet bortom vår mänskliga erfarenhetshorisont.¹⁷ Annars löper vi risken att deformera medvetandebegreppet till oigenkännlighet, som jag visade ovan. Med andra ord finns det i nuläget ingen poäng att fråga sig, såsom Strømme gör, huruvida universum i sin helhet utgör ett gigantiskt medvetande. Vi vet för lite om medvetandets natur.

Litteratur

- Armstrong, David Malet. 1968. *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge.
- Baars, Bernard. 1988. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

17. En kvalificering: vi kan redan på ett fruktbart sätt spekulera huruvida vissa sofistikerade icke-mänskliga biologiska organismer åtnjuter medvetenhet. Icke-mänskliga primater, bläckfiskar, och delfiner är lovande kandidater för medvetenhet. Och om artificiella system börjar bete sig på ett karakteristiskt mänskligt sätt måste vi konfrontera frågan huruvida de åtnjuter medvetenhet.

- Baars, Bernard. 1997. *In the Theater of Consciousness: The Workspace of the Mind*. New York: Oxford University Press.
- Baars, Bernard. 2005. "Global Workspace Theory of Consciousness: Toward a Cognitive Neuroscience of Human Experience". *Boundaries of Consciousness: Neurobiology and Neuropathology* 150, s. 45–53.
- Banks, Sydney. 1998. *The Missing Link: Reflections on Philosophy and Spirit*. Edmonton: Lone Pine Publishing.
- Bayne, Tim. 2008. "The Unity of Consciousness and the Split-Brain Syndrome". *Journal of Philosophy* 105, nr 6, s. 277–300.
- Bayne, Tim. 2010. *The Unity of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Bayne, Tim och David Chalmers. 2003. "What Is the Unity of Consciousness?" I Axel Cleeremans (red.), *The Unity of Consciousness: Binding, Integration, and Dissociation*, s. 23–58. New York: Oxford University Press.
- Bayne, Tim, Anil Seth, Marcello Massimini, Joshua Shepherd, Axel Cleeremans, Stephen Fleming, Rafael Malach, Jason Mattingley, David Menon, Adrian Owen, Megan Peters, Adeel Razi, och Liad Mudrik. 2024. "Tests for Consciousness in Humans and Beyond". *Trends in Cognitive Sciences* 28, nr 5, s. 454–66.
- Berger, Jacob. 2018. "A Defence of Holistic Representationalism". *Mind and Language* 33, nr 2, s. 161–76.
- Berger, Jacob. 2021. "Quality-Space Functionalism about Color". *Journal of Philosophy* 118, nr 3, s. 138–64.
- Birch, Jonathan, Simona Ginsburg, och Eva Jablonka. 2020. "Unlimited Associative Learning and the Origins of Consciousness: A Primer and Some Predictions". *Biology and Philosophy* 35, nr 6.
- Birch, Jonathan, Alexandra Schnell, och Nicola Clayton. 2020. "Dimensions of Animal Consciousness". *Trends in Cognitive Sciences* 24, nr 10, s. 789–801.
- Blake, Randolph, Jan Brascamp, och David Heeger. 2014. "Can Binocular Rivalry Reveal Neural Correlates of Consciousness?" Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B. *Biological Sciences* 369, nr 1641, 20130211.
- Block, Ned. 1995. "On a Confusion about a Function of Consciousness". *Behavioral and Brain Sciences* 18, nr 2, s. 227–47.
- Block, Ned. 2005. "Two Neural Correlates of Consciousness". *Trends in Cognitive Sciences* 9, nr 2, s. 46–52.
- Block, Ned. 2007. "Consciousness, Accessibility, and the Mesh between Psychology and Neuroscience". *Behavioral and Brain Sciences* 30, nr 5, s. 481–99.
- Block, Ned. 2008. "Consciousness and Cognitive Access". *Proceedings of the Aristotelian Society* 108, nr 1, s. 289–317.
- Block, Ned. 2011. Perceptual Consciousness Overflows Cognitive Access. *Trends in Cognitive Sciences* 15, nr 12, s. 567–75.
- Block, Ned. 2019. "What Is Wrong with the No-Report Paradigm and How to Fix It". *Trends in Cognitive Sciences* 23, nr 12, s. 1003–13.
- Block, Ned. 2020. "Finessing the Bored Monkey Problem". *Trends in Cognitive Sciences* 24, nr 1, s. 167–68.
- Block, Ned. 2025. "Can Only Meat Machines Be Conscious?" *Trends in Cognitive Sciences*, tidig onlineversion. Tillgänglig via [https://www.cell.com/trends/cognitive-sciences/fulltext/S1364-6613\(25\)00234-7](https://www.cell.com/trends/cognitive-sciences/fulltext/S1364-6613(25)00234-7), hämtad 14/02/2026.

- Bohm, Filip (producent). 2025. "Maria Strömme – Professor på jakt efter evigt liv" [radiointervju]. I *Söndagsintervjun*, 12:e december. Sveriges Radio.
- Boly, Melanie, Marcello Massimini, Naotsugu Tsuchiya, Bradley Postle, Christof Koch, och Giulio Tononi. 2017. "Are the Neural Correlates of Consciousness in the Front or in the Back of the Cerebral Cortex? Clinical and Neuroimaging Evidence". *The Journal of Neuroscience* 37, nr 40, s. 9603–13.
- Burge, Tyler. 2010. *Origins of Objectivity*. Oxford: Clarendon Press.
- Campanello, Simon. 2025. "Professorns teori ska förklara vad som händer efter döden – Anklagas för pseudovetenskap". *Dagens Nyheter*, 6:e december.
- Cermeño-Ainsa, Sergio. 2024. "Yogācāra Buddhism and the Illusion of Phenomenal Consciousness". *Asian Philosophy* 35, nr 2, s. 161–80.
- Chalmers, David. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, David. 2013. "Panpsychism and Panprotopsychism". Amherst Lecture in Philosophy, 8. Tillgänglig via <https://amherstlecture.org/chalmers2013/>, hämtad 14/02/2026.
- Chalmers, David. 2016. "The Combination Problem for Panpsychism". I Godehard Brüntrup och Ludwig Jaskolla (red.), *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, s. 179–214. New York: Oxford University Press.
- Chalmers, David. och Kelvin McQueen. 2022. "Consciousness and the Collapse of the Wave Function". I Shan Gao (red.), *Consciousness and Quantum Mechanics*, s. 11–63. New York: Oxford University Press.
- Clark, Andy. 2001. "Visual Experience and Motor Action: Are the Bonds Too Tight?" *The Philosophical Review* 110, nr 4, s. 495–519.
- Clark, Austen. 2000. *A Theory of Sentience*. New York: Oxford University Press.
- Cohen, Michael och Daniel Dennett. 2011. "Consciousness Cannot Be Separated from Function". *Trends in Cognitive Sciences* 15, nr 8, s. 358–64.
- Coleman, Sam. 2016. "Panpsychism and Neutral Monism: How to Make Up One's Mind". I Godehard Brüntrup och Ludwig Jaskolla (red.), *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, s. 249–82. New York: Oxford University Press.
- Dainton, Barry. 2000. *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. London: Routledge.
- Dehaene, Stanislas och Jean-Pierre Changeux. 2011. "Experimental and Theoretical Approaches to Conscious Processing". *Neuron* 70, nr 2, s. 200–27.
- Dehaene, Stanislas, Jean-Pierre Changeux, Lionel Naccache, Jérôme Sackur, och Claire Sergent. 2006. "Conscious, Preconscious, and Subliminal Processing: A Testable Taxonomy". *Trends in Cognitive Sciences* 10, nr 5, s. 204–11.
- Dehaene, Stanislas, Michel Kerszberg, och Jean-Pierre Changeux. 1998. "A Neuronal Model of a Global Workspace in Effortful Cognitive Tasks". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 95, nr 24, s. 14529–34.
- Dehaene, Stanislas och Lionel Naccache. 2001. "Towards a Cognitive Neuroscience of Consciousness: Basic Evidence and a Workspace Framework". *Cognition* 79, nr 1, s. 1–37.
- Dennett, Daniel. 1988. "Quining Qualia". I Anthony Marcel och Edoardo Bisiach (red.), *Consciousness in Contemporary Science*, s. 42–77. Oxford: Oxford University Press.

- Dennett, Daniel. 2016. "Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 23, nr 11–12, s. 65–72.
- Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Dretske, Fred. 2004. "Change Blindness". *Philosophical Studies* 120, nr 1–3, s. 1–18.
- Dretske, Fred. 2006. "Perception without Awareness". I Tamar Gendler och John Hawthorne (red.), *Perceptual Experience*, s. 147–80. Oxford: Clarendon Press.
- Dretske, Fred. 2007. "What Change Blindness Teaches about Consciousness". *Philosophical Perspectives* 21, nr 1, s. 215–220.
- Dung, Leonard och Luke Kersten. 2025. "Implementing Artificial Consciousness". *Mind and Language* 40, nr 3, s. 285–305.
- Fish, William. 2009. *Perception, Hallucination, and Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- Fleming, Steven, Chris Frith, Mel Goodale, Hakwan Lau, Joseph LeDoux, Alan Lee, Matthias Michel, Adrian Owen, Megan Peters, och Heleen Slagter (m.fl.). 2023. "The Integrated Information Theory of Consciousness as Pseudoscience". *PsyArXiv*. <https://doi.org/10.31234/osf.io/zsr78>. Tillgänglig via https://osf.io/preprints/psyarxiv/zsr78_v1, hämtad 14/02/2026.
- Fleming, Stephen och Matthias Michel. 2025. "Sensory Horizons and the Functions of Conscious Vision". *Behavioral and Brain Sciences*, s. 1–53.
- Frankish, Keith. 2016. "Illusionism as a Theory of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 23, nr 11–12, s. 11–39.
- Garfield, Jay. 2022. *Losing Ourselves: Learning to Live without a Self*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Godfrey-Smith, Peter. 2016. *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Goff, Philip, William Seager, och Sean Allen-Hermanson. 2022. "Panpsychism". I Edward Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Tillgänglig via <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/>, hämtad 14/02/2026.
- Hameroff, Stuart. 1994. "Quantum Coherence in Microtubules: A Neural Basis for Emergent Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 1, s. 91–118.
- Hameroff, Stuart och Roger Penrose. 1996. "Orchestrated Reduction of Quantum Coherence in Brain Microtubules: A Model for Consciousness". *Mathematics and Computers in Simulation* 40, nr 3, s. 453–80.
- Hameroff, Stuart och Roger Penrose. 2014. "Consciousness in the Universe: A Review of the 'Orch OR' Theory". *Physics of Life Reviews* 11, nr 1, s. 39–78.
- Huggett, Nick och Christian Wüthrich. 2013. "The Emergence of Spacetime in Quantum Gravity". *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 44, nr 3, s. 273–75.
- Hulth, Annica. 2025. "Medvetandet är grunden – ny teori om verklighetens natur" – Uppsala universitet, 21 november. Tillgänglig online via <https://www.uu.se/nyheter/2025/2025-11-21-medvetandet-ar-grunden--ny-teori-om-verklighetens-natur>, hämtad 14/02/2026.

- Hurley, Susan. 1994. "Unity and Objectivity". I Christopher Peacocke (red.), *Objectivity, Simulation and the Unity of Consciousness: Current Issues in the Philosophy of Mind*, s. 49–77. Oxford: Oxford University Press.
- Hurley, Susan. 1998. *Consciousness in Action*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Irvine, Elizabeth. 2013. *Consciousness as a Scientific Concept: A Philosophy of Science Perspective*. New York: Springer.
- Jackson, Frank. 1982. "Epiphenomenal Qualia". *Philosophical Quarterly* 32, s. 127–36.
- Kim, Jaegwon. 1998. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Koch, Christof., och Naotsugu Tsuchiya. 2007. "Attention and Consciousness: Two Distinct Brain Processes". *Trends in Cognitive Sciences* 11, nr 1, s. 16–22.
- Kozuch, Benjamin. 2019. "Gorillas in the Missed (but Not the Unseen): Reevaluating the Evidence for Attention Being Necessary for Consciousness". *Mind and Language* 34, nr 3, s. 299–316.
- Kozuch, Benjamin. Kommande. "A New Low: Reassessing (and Revising) the Local Recurrency Theory of Consciousness". *British Journal for the Philosophy of Science*. Tidig onlineversion. Tillgänglig via <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/727890>, hämtad 14/02/2026.
- Lamme, Victor. 2006. "Towards a True Neural Stance on Consciousness". *Trends in Cognitive Sciences* 10, nr 11, s. 494–501.
- Lamme, V. 2010. "How Neuroscience Will Change Our View on Consciousness". *Cognitive Neuroscience* 1, nr 3, s. 204–20.
- Lamme, Victor. 2016. "The Crack of Dawn: Perceptual Functions and Neural Mechanisms That Mark the Transition from Unconscious Processing to Conscious Vision". I Thomas Metzinger och Jennifer Windt (red.), *Open MIND: Philosophy and the Mind Sciences in the 21st Century*, s. 847–80. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Lamme, Victor. 2020. "Visual Functions Generating Conscious Seeing". *Frontiers in Psychology*, nr 11, artikel 83.
- Lau, Hakwan., och Richard Passingham. 2006. "Relative Blindsight in Normal Observers and the Neural Correlate of Visual Consciousness". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103, nr 49, s. 18763–68.
- Lee, Andrew. 2021. "Modeling Mental Qualities". *The Philosophical Review* 130, nr 2, s. 263–98.
- Lewis, David. 1983. "New Work for a Theory of Universals". *Australasian Journal of Philosophy* 61, nr 4, s. 343–77.
- Lewis, David. 1994. "Reduction of Mind". I Samuel Guttenplan (red.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, s. 412–31. Oxford: Blackwell.
- Lockwood, Michael. 1989. *Mind, Brain, and the Quantum: The Compound 'I'*. Oxford: Blackwell.
- Marks, Charles. 1980. *Commissurotomy, Consciousness, and Unity of Mind*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Michel, Matthias. 2022. "Conscious Perception and the Prefrontal Cortex". *Journal of Consciousness Studies* 29, nr 7–8, s. 115–57.

- Milonni, Peter. 1994. *The Quantum Vacuum: An Introduction to Quantum Electrodynamics*. Boston: Academic Press.
- Morales, Jorge och Hakwan Lau. 2020. "The Neural Correlates of Consciousness". I Uriah Kriegel (red.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*, s. 233–60. Oxford: Oxford University Press.
- Mørch, Hedda Hassel. 2014. *Panpsychism and Causation: A New Argument and a Solution to the Combination Problem*. Doktorsavhandling, Universitetet i Oslo. Tillgänglig via <https://philarchive.org/rec/HASPAC-2>, hämtad 14/02/2026.
- Morrison, John. 2020. "Perceptual Variation and Structuralism". *Noûs* 54, nr 2, s. 290–326.
- Nagel, Thomas. 1971. "Brain Bisection and the Unity of Consciousness". *Synthese* 22, nr 3–4, s. 396–413.
- Nagel, Thomas. 1974. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review* 83, nr 4, s. 435–50.
- Papineau, David. 2002. *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Penrose, Roger. 1994. *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Pereboom, Derk. 2011. *Consciousness and the Prospects of Physicalism*. New York: Oxford University Press.
- Phillips, Ian. 2016. "Consciousness and Criterion: On Block's Case for Unconscious Seeing". *Philosophy and Phenomenological Research* 93, nr 2, s. 419–51.
- Phillips, Ian. 2018a. "The Methodological Puzzle of Phenomenal Consciousness". *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences* 373, nr 1755, artikel 20170347.
- Phillips, Ian. 2018b. "Unconscious Perception Reconsidered". *Analytic Philosophy* 59, nr 4, s. 471–514.
- Phillips, Ian. 2021. "Blindsight Is Qualitatively Degraded Conscious Vision". *Psychological Review* 128, nr 3, s. 558–84.
- Phillips, Ian och Jorge Morales. 2020. "The Fundamental Problem with No-Cognition Paradigms". *Trends in Cognitive Sciences* 24, nr 3, s. 165–7.
- Priest, Graham. 2018. "Buddhist Dependence". I Ricki Bliss och Graham Priest (red.), *Reality and Its Structure: Essays in Fundamentality*, s. 126–139. Oxford: Oxford University Press.
- Priest, Graham. 2025. "Buddhism, Emptiness, and Paradox". I Behnam Zolghadr och Graham Priest (red), *Contradiction and the Absolute: Theories Engaging Contradictions in the Five Main World Religions*, s. 77–88. Boston: De Gruyter.
- Prosser, Simon. 2011. "Affordances and Phenomenal Character in Spatial Perception". *The Philosophical Review* 120, nr 4, s. 475–513.
- Puthoff, Harold. 1989. "Source of Vacuum Electromagnetic Zero-Point Energy". *Physical Review A: Atomic, Molecular, and Optical Physics* 40, nr 9, s. 4857–62.
- Quilty-Dunn, Jake. 2019. "Unconscious Perception and Phenomenal Coherence". *Analysis* 79, nr 3, s. 461–69.
- Rosenthal, David. 2010. "How to Think about Mental Qualities". *Philosophical Issues* 20, nr 1, s. 368–93.

- Rovelli, Carlo. 2019. *The Order of Time*. Övers. Erica Segre och Simon Carnell. New York: Riverhead Books.
- Schaffer, Jonathan. 2017. "The Ground between the Gaps". *Philosophers' Imprint* 17, nr 11, s. 1–26.
- Schechter, Elizabeth. 2018. *Self-Consciousness and Split Brains: The Minds' I*. Oxford: Oxford University Press.
- Schwitzgebel, Eric. 2008. "The Unreliability of Naive Introspection". *The Philosophical Review* 117, nr 2, s. 245–73.
- Seth, Anil. 2026. "The Mythology of Conscious AI". *Noema Magazine* (Berggruen Institute). Tillgänglig via <https://www.noemamag.com/the-mythology-of-conscious-ai/>, hämtad 14/02/2026.
- Seth, Anil. 2025. "Conscious Artificial Intelligence and Biological Naturalism". *Behavioral and Brain Sciences*, s. 1–42.
- Shea, Nick. 2011. "Methodological Encounters with the Phenomenal Kind". *Philosophy and Phenomenological Research* 84, nr 2, s. 307–44.
- Shepherd, Joshua och Tim Bayne. 2026. "How to Think about the Functions of Consciousness". *Australasian Journal of Philosophy*, s. 1–18.
- Shimony, Abner. 1963. "Role of the Observer in Quantum Theory". *American Journal of Physics* 31, nr 10, s. 755–73.
- Smart, John. 1959. "Sensations and Brain Processes". *The Philosophical Review* 68, nr 2, s. 141–56.
- Speaks, Jeff. 2015. "Is Phenomenal Character Out There in the World?" *Philosophy and Phenomenological Research* 91, nr 2, s. 465–82.
- Stapp, Henry. 1999. "Attention, Intention, and Will in Quantum Physics". *Journal of Consciousness Studies* 6, nr 8–9, s. 143–64.
- Stapp, Henry. 2015. "A Quantum-Mechanical Theory of the Mind-Brain Connection". I Edward Kelly, Adam Crabtree, och Paul Marshall (red.), *Beyond Physicalism*, s. 157–93. Lanman, Maryland: Rowman and Littlefield.
- Stoljar, Daniel. 2001. "Two Conceptions of the Physical". *Philosophy and Phenomenological Research* 62, nr 2, s. 253–81.
- Stoljar, Daniel. (2024). "Physicalism". I Edward Zalta och Uri Nodelman (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Tillgänglig via <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/physicalism/>, hämtad 14/02/2026.
- Strawson, Galen. (2006). "Realistic Monism – Why Physicalism Entails Panpsychism". *Journal of Consciousness Studies* 13, nr 10–11, s. 3–31.
- Strømme, Maria. 2025. "Universal Consciousness as Foundational Field: A Theoretical Bridge between Quantum Physics and Non-Dual Philosophy". *AIP Advances* 15, nr 11, artikel 115319, s. 1–11.
- Tononi, Giulio. 2004. "An Information Integration Theory of Consciousness". *BMC Neuroscience* 5, nr 1, artikel 42.
- Tononi, Giulio, Melanie Boly, Marcello Massimini, och Christof Koch. 2016. "Integrated Information Theory: From Consciousness to Its Physical Substrate". *Nature Reviews Neuroscience* 17, nr 7, s. 450–61.
- Utts, Jessica. 2019. "An Assessment of the Evidence for Psychic Functioning". *The Journal of Parapsychology* 82, nr 3, s. 118–46.

- Westerhoff, Jan. 2020. *The Non-Existence of the Real World*. Oxford: Oxford University Press.
- Wigner, Eugene. 1967. "Remarks on the Mind-Body Question". I *Symmetries and Reflections*, s. 171–84. Bloomington: Indiana University Press.
- Wu, Wayne. 2014. "Attention as the Gatekeeper for Consciousness: Inattentive Blindness". I *Attention*, s. 139–65. London: Routledge.
- Wüthrich, Christian. 2019. "The Emergence of Space and Time". I Sophie Gibb, Robin Hendry, och Tom Lancaster (red.), *The Routledge Handbook of Emergence*, s. 315–26. New York: Routledge.

Förtjänar unga brottslingar mildare straff?

Thomas Hartvigsson

Regeringen har under flera år föreslagit, utrett och börjat genomföra ett flertal straffrättsreformer som alla innebär att unga brottslingar ska straffas hårdare. Bland dessa reformer ingår att man vill sänka straffrättsåldern från 15 till 14 år för grova brott (SOU 2025:11). Man har redan tagit bort ungdomsreduktionen eller ”straffrabatten” för unga vuxna (18–20 år) för brott som ger minst ett års fängelse. Det finns också ett förslag om att ungdomsreduktionen ska slopas för unga vuxna för mindre allvarliga brott och att den ska minskas för straffrättsligt ansvariga barn (15–17 år) (SOU 2024:39).

Även om dessa förändringar innebär att unga som begår brott kommer att få hårdare straff än tidigare, behandlas unga brottslingar annorlunda. I viss mån kvarstår ungdomsreduktionen för barn, men framför allt kommer barn och unga fortsatt att dömas till särskilda påföljder som ungdomsövervakning, ungdomstjänst och ungdomsvård. Dessa påföljder har oftast företräde framför straff som utdöms till vuxna förbrytare.

Dessa förändringar aktualiserar en rad filosofiska frågor kopplade till straffrättsligt ansvar och hur det hänger ihop med straffets etiska berättigande. I den här artikeln kommer jag fokusera på retributivistiska skäl för varför barn och unga som är straffrättsligt ansvariga ska straffas lindrigare än vuxna. *Retributivism* är uppfattningen att en person som begår ett brott förtjänar att straffas för detta. Straffet ska vara proportionerligt till brottets allvarlighetsgrad och personens skuld. Närmare bestämt kommer jag att diskutera frågan om ungdomar i mindre grad är ansvariga för sina brottsliga handlingar på ett sätt som föranleder att de ska behandlas mildare än vuxna som begår motsvarande brott.

Ungdomsbrottslighet

Allvarlig och organiserad brottslighet är ett växande problem vars negativa konsekvenser sträcker sig bortom de direkta skador och lidande de kriminella handlingarna för med sig. Regeringens föreslagna föränd-

ringar görs mot bakgrund av det växande problemet med organiserad brottslighet. Det finns en förhoppning om att en mer repressiv straffrätt ska bidra till att stävja problemet. Det finns emellertid anledning att vara skeptisk till denna förhoppning. Fängelsestraff för barn och unga leder till ökad risk för återfall (Brå 2012). Ju yngre barnet är desto mer ökar risken (Alm 2024), och detsamma gäller ju längre straffet är (Brå 2024a). Rent generellt har straff med fokus på avskräckning och disciplin högre återfallsrisk än straff med mindre omfattande frihetsinskränkningar och mer terapeutiska ambitioner (Brå 2012).

Längre frihetsberövande straff kan fungera inkapaciterande eftersom de gör det svårare för den fängslade personen att begå brott. Detta fungerar för högfrekventa förbrytare. Den stora majoriteten ungdomsbrottslingar tillhör emellertid inte denna grupp. Inte heller fungerar inkapacitering vid brott som narkotikaförsäljning eller gängbrottslighet då det finns någon annan som är beredd att utföra brottet i stället (Brå 2024a). Det som fungerar är inte hårdare straff, utan en ökad risk att åka fast (Brå 2024a; se också SBU 2023).

I frågan om straffets etiska berättigade är att se straff som ett medel för att minska framtida brottslighet ett av huvudalternativen till retributivism. De preventiva skälen är svagare när det gäller att berättiga straff för unga. Barn i sena tonåren och unga vuxna begår brott i högre utsträckning än äldre. Det är svårt att säga när denna topp nås, eftersom vår kunskap om vilka brott som begås och vilka som begår dem av naturliga skäl är begränsad. Brås (2024) statistik visar att det skett en förändring bland de som blir lagförda för brott, där toppen 1990 var 16 års ålder medan den 2022 var i tidiga 20-årsåldern. Denna förändring kan till stor del förklaras av att brottsbenägenheten generellt har minskat medan både frekvensen av och upptäcktsrisken för narkotikabrott ökat (Brå 2024a; se också Estrada 2022). Oavsett är brottskarriären för de flesta förbrytare – högfrekventa som lågfrekventa – en kort och övergående fas i ungdomen.

Lagföringsstatistiken kan kompletteras med Brås (2024b) skolundersökning. Där framkommer det att ungefär hälften av niondeklassarna uppger att de begått något brott de senaste tolv månaderna. Främst är det fråga om stöld, följt av våld och skadegörelse. Stölderna sker företrädesvis från skolan, affärer och hemmet. Våldsbrotten är i huvudsak lättare misshandel som inte krävt vård. Ungefär lika många flickor som pojkar erkänner stöld, medan pojkar i högre utsträckning erkänner skadegörelse och våldsbrott. En möjlig förklaring till att pojkar är över-

representerade i brottsstatistiken (Brå 2024a) kan vara att de begår fler brott och brott med högre upptäcktsrisk, eller att flickors brottskarriär når toppen innan straffrättsåldern nåtts.

Fenomenet att ungdomar i sena tonåren är överrepresenterade i brottsstatistiken och att de allra flesta slutar begå brott inom några år har föranlett frågan om det är något med tonårstiden och den psykologiska utvecklingsfas man befinner sig i då som kan förklara fenomenet (Monahan et al. 2013). De brott som ungdomar typiskt begår är präglade av att de begås utan större eftertanke och ofta i sällskap av jämnåriga. Att stjäla en cykel tillsammans med sina kompisar och trä den över en lyktstolpe, eller att på fyllan hamna i slagsmål, är exempel på sådana brott.

Denna typ av brottslighet skiljer sig från organiserad brottslighet. Tvärtemot tidigare forskning skiljer Brå (2023) på gängbrottslighet och kriminella nätverk (jfr Granath 2022). I det första fallet rör det sig om lösa sammanslutningar där ungdomar i samma ålder begår brott tillsammans. Nätverksbrottsligheten är i stället hierarkiskt uppbyggd och karakteriseras av brott som möjliggörs av denna organisation och resurser i form av kontakter och vapen. Typiska brott är vapenbrott, mord och mordförsök men även bedrägerier, narkotikabrott och utpressning. Medlemskap i kriminella nätverk innebär också att det är svårare att sluta begå brott.

Är ungdomar mindre ansvariga för sina handlingar än vuxna?

Enligt retributivismen ska straffet för ett brott stå i proportion till hur allvarligt brottet är och till vilken grad den skyldige är ansvarig för gärningen. De två traditionella villkor som är förknippade med straffrättsligt ansvar är att personen har eller borde haft kunskap om handlingens natur och dess konsekvenser, samt att personen har förmåga att kontrollera sig själv och sina handlingar.

Psykologisk utveckling under tonåren

Det finns omfattande psykologisk forskning som visar att tonåringars psykologiska förmågor utvecklas i olika takt. En stor multinationell studie fann ett generellt mönster enligt vilket det sker en snabb kognitiv utveckling (arbetsminne och ordförståelse) under de tidiga tonåren som i mitten av dessa når en topp eller planar ut. Det senare mönstret skiljer

sig mellan länder. Den psykosociala mognaden är generellt långsamare och omfattar (självrapporterad) förmåga att stå emot inflytande från jämnåriga, spänningssökande, preferens för omedelbar belöning, kostnadskänslighet och impuls kontroll (Icenogle et al. 2019).

Skillnaden i utvecklingstakt mellan kognitiva förmågor och psykosocial mognad leder till att ungas beslutsfattande och beteende i vissa situationer är detsamma som vuxnas, men i andra situationer annorlunda. I en serie studier testade man tonåringars bilkörande i en simulator. Man fann att yngre tonåringar, äldre tonåringar och vuxna körde bil på liknande sätt när de var ensamma. När de hade en jämnårig närvarande ökade emellertid risktagandet för tonåringarna, och allra mest för de yngsta (Albert et al. 2013). I relation till medicinskt beslutsfattande har det länge funnits studier som pekar på att tonåringar när de ges information och tid att i lugn och ro tänka igenom sina beslut verkar från runt 16 års ålder fatta liknande beslut som vuxna och med samma grad av förståelse av beslutet (Weithorn och Campbell 1982). I emotionellt laddade situationer är dock tonåringar betydligt mer riskbenägna, sämre på att ta hänsyn till långsiktiga konsekvenser och har sämre impuls kontroll.

Tonåringars ojämna psykologiska utveckling har använts som argument för att (äldre) tonåringars rättigheter och skyldigheter bör skilja sig åt beroende på vilken typ av beslutssituation som är aktuell (Steinberg et al. 2009). Brott som begås av ungdomar är ofta gjorda i stundens hetta och tillsammans med andra. I kraft av dess förbjudna natur är också spänning och risk en del av att begå brott. Det vill säga typiska karakteristika för ungdomsbrott resonerar starkt med de situationer i vilka ungdomars beslutsfattande skiljer sig från vuxnas.

Ungas ansvarsförmåga i ljuset av psykologisk forskning

Att det finns en vetenskaplig förklaring till varför ungdomar är överrepresenterade bland de som begår brott räcker inte för att dra slutsatsen att de i vissa situationer har nedsatt ansvar. För nedsatt ansvar krävs en nedsättning i ansvarsrelevanta förmågor: att de antingen saknar kunskap, dvs. de har inte förmåga att inse gärningens natur och konsekvenser, eller att de saknar självkontroll i tillräcklig utsträckning. Den snabba kognitiva utvecklingen under de tidiga tonåren gör att unga i mitten av tonåren kan ta till sig och förstå information på samma nivå som vuxna. De tidiga tonåren kännetecknas också av en ökande för-

måga att förstå andra människors perspektiv och relationer. Möjligtvis kan tonåringars egen förmåga att uppfatta information vara sämre, och likaså kanske de inte fullt ut förstår den känslomässiga effekt som olika handlingar kan ha. Von Hirsch (2001) föreslår till exempel att även om en tonåring förstår att inbrott är fel och att förlusten av materiell egendom påverkar en person, kanske de inte förstår den skada ett intrång i privatlivet som ett inbrott kan föra med sig eller att känslan av att vara trygg i sitt eget hem skadas. Utöver detta skulle tonåringars förmåga att inse mer långsiktiga konsekvenser av deras handlande vara nedsatt då tonåringen agerar i stundens hetta.

Den starkaste grunden att tro att tonåringar har nedsatt ansvar är att de i många situationer sannolikt har nedsatt självkontroll. Bristande självkontroll behöver skiljas från andra psykologiska anledningar till att man begår brott som destruktiva eller normbrytande preferenser. Bristande självkontroll handlar om att göra något man *egentligen* inte vill göra. Att man vill bli accepterad av gruppen är inte en ursäkt som befriar en från ansvar även om det är en nog så förståelig preferens. Inte heller är en preferens för något som är farligt eller att skada andra något som befriar en från ansvar. Att kissa på rutschkanan utanför en förskola för att bli accepterad av sina vänner som gjort detsamma, eller för att man njuter av tanken på barnen som kommer åka i det dagen efter, befriar en inte från ansvar. Det krävs att man inte kan stå emot impulsen att göra som alla andra gör.

Det är svårt, för att inte säga omöjligt, att utifrån avgöra om en person agerar på en preferens eller en impuls som är omöjlig att motstå (jfr Ryberg 2014). Den psykologiska forskningen ovan ger oss emellertid skäl att tro att ungdomar inte har samma förmåga att omsätta sina preferenser och värderingar till handling i känslolintensiva situationer. Deras bristande självkontroll och förändrade riskbeteende när jämnåriga är i närheten indikerar detta på ett generellt plan, även om det är hart när omöjligt att uttala sig om det enskilda fallet.

En åldersbaserad straffreduktion

Spänningen mellan den generella kunskap vi har om tonåringars psykologi och den bristande kunskap vi har om tonåringars mentala tillstånd vid det enskilda brottet har tagits som grund för att vi generellt bör se tonåringar som mindre straffrättsligt ansvariga.

Enligt en rigid form av retributivism är det enda moraliskt rätta att

varje brottsling får precis det straff denne förtjänar. Det är självklart helt omöjligt att i varje enskilt fall träffa precis rätt gällande hur hårt en brottsling ska straffas. Vi måste därmed nöja oss med att sträva efter att komma så nära som möjligt när vi skattar en brottslings ansvarsgrad. Men är en generell approximering mer trolig att komma nära en sådan, än en individuell bedömning?

En retributivism som ser det som mer problematiskt att straffa för hårt än för mildt ger ett tydligare stöd till en generös och generell straffreduktion för ungdomar. Negativ retributivism är uppfattningen att vi har tillåtelse att straffa en person på ett sätt som är proportionerligt till brottets allvar och gärningspersonens ansvarsgrad. Detta ger oss emellertid inget skäl att göra så. För det krävs andra skäl, som till exempel att det avskräcker andra från att begå brott (Tadros 2011). Vi behöver emellertid inte acceptera negativ retributivism. Det räcker med att det är mindre fel att straffa någon för lite än för mycket för att stödja en generell straffreduktion. En sådan värdering är en essentiell del av civiliserade rättssystem som kräver att det ska vara bevisat bortom rimligt tvivel att någon begått ett brott för att denne ska få ett straff. Det är värre att straffa någon för mycket än att inte straffa någon tillräckligt.

Yaffe (2018; se också Buss 2009 och Berk 2019) menar att argumentet ovan är problematiskt eftersom det är beroende av empirisk kunskap. De menar att vi riskerar att ensidigt fokusera på empiriska fakta och tappa sikte på det våra intuitioner från början gällde. Denna oro ter sig överdriven. Kunskaps- och kontrollvillkoren för ansvar genomsyrar hela straffrätten och gäller även vuxna förbrytare (Meynen 2016; Bennet 2020; Nikka 2022). Att man ger ungdomar mindre straff på grund av bristande mognad utesluter inte att det finns andra skäl att straffa dem lindrigare.

En annan oro gällande argument som är beroende av empirisk kunskap är att vi i ljuset av nya empiriska rön kan behöva revidera vår praktik på ett sätt vi är moraliskt obekväma med. Yaffe (2018) menar att man i takt med ökande empirisk kunskap kan skapa mer finfördelade kategorier för straffreduktion och att det kan leda till absurda konsekvenser. Om det skulle visa sig att pojkar och flickor mognar psykosocialt i olika takt implicerar det att de vid samma ålder ska få olika grad av straffreduktion.

En sådan förändring skulle gå emot djupt liggande idéer om att kön är irrelevant för moraliska och juridiska rättigheter och skyldigheter. Vissa som Brink (2020) är beredda att acceptera att faktorer så som kön kan vara moraliskt och juridiskt relevanta om det empiriska underlaget

är tillräckligt omfattande och stabilt. Sådana rön torde emellertid leda till långtgående konsekvenser även för andra bärande samhällsinstitutioner som till exempel skolan. En försiktig hållning är därför att man inte ska revidera straffrätten förrän det empiriska kunskapsunderlaget är gediget och man utrett implikationerna av det på bred front.

En retributivist som menar att det är värre att straffa för hårt än för lindrigt har också lättare att ta hänsyn till andra etiskt relevanta faktorer än de rent retributivistiska. Om flickor skulle mogna snabbare än pojkar, skulle det vara lättare för en sådan retributivist att berättiga att ge dem straffrabatt i samma utsträckning som pojkar med hänvisning till den jämställdhetskostnad en könsuppdelad straffrabatt skulle leda till, än för en retributivist som håller det lika fel att döma någon för hårt som för mildt.

Ett sista argument mot en generell straffreduktion för ungdomar är att alla brott som begås av dessa inte utförs under de omständigheter som är typiska för ungdomsbrott (Ryberg 2014). Ungdomar är också förmögna att planera och överväga huruvida de ska begå brott på förhand och utan några jämnårigas inblandning. Det finns emellertid ingen anledning att ifrågasätta hela straffreduktionen på basis av detta. Rimligare är att se straffreduktionen som en presumtion som kan hävas. Om åklagaren kan visa att handlingen har föregåtts av överläggning under rätt omständigheter så bör straffreduktionen inte tillämpas. De relevanta omständigheterna och beviskraven bör ta hänsyn till att det är värre att fälla än att fria.

Brott är en bieffekt av att lära sig hantera nya förmågor

Samtidigt som den ovan beskrivna utvecklingsprocessen genomgår tonåringar också en identitetsutforskande frigörelsefas där de förväntas lära sig att behärska de förmågor som utvecklas under tonårstiden. Denna process innebär ett utforskande av sig själv och nya upplevelser samt ett ifrågasättande av normer. Precis som vid alla typer av inlärning kommer misstag att begås och, lyder argumentet, det vore fel att straffa någon för att de misslyckas under en inlärningsprocess.

En tolkning av detta argument är konsekventialistisk. Det finns någonting värdefullt i den frigörande och utforskande tonårstiden. Antingen för individen själv, eller för samhället i stort om tillräckligt många unga utforskar sig själva och samhällets normer. Om vi straffar tonåringarna hårt för deras överträdelser skulle sådana eventuella

vinster minska, och därför bör vi inte göra det. Bortsett från att fokus här är på retributivistiska argument så är det uppenbart svårt att på ett rimligt sätt utvärdera sanningshalten i argumentet.

Von Hirsch (2001) tillhör en av de som försvarat argumentet i en retributivistisk form. Han menar att man bör ha en viss tolerans för ungdomsbrottslingar. Samhället säger åt tonåringar att genomgå en frigörelse, utforska sina förmågor och fatta autonoma beslut. När tonåringarna sedermera prövar sina vingar på egen hand kommer de begå misstag – det är vad det innebär att lära sig. De bör inte straffas för att de ger sig ut på den inlärningsresa samhället förväntar sig av dem.

Yaffe (2018) accepterar att det här argumentet kan ge stöd för att ungdomar inte ska straffas för vissa brott. Att stjäla en gitarr från skolan och pantsätta denna i vredesmod över att man åkt dit för att planka, samtidigt som ens klasskamrater som bor något längre bort får gratis busskort, kan ses som ett utforskande och ifrågasättande av rättvisenormer. En ungdom som kidnappar ett offer för att sedan tortera och förnedra offret innan det dödas har överskridit alla gränser för vad ett meningsfullt identitetsutforskande innebär. Yaffe förkastar av detta skäl argumentet. I stället för att förkasta argumentet verkar det snarare ligga närmare till hands att dra slutsatsen att man endast ska ha överseende med vissa brott men inte alla. Speciellt inte väldigt grova brott.

Frågan uppstår då givetvis var gränsen mellan experimentbrott och grova brott ska dras. Yaffe (2018) verkar förstå argumentet utifrån en idé om statistisk normalitet. Frågan är om det då ska tolkas som brott som en majoritet ungdomar begår (väldigt få, om ens några)? Eller som brott som är mer typiska för ungdomar, det vill säga brott där ungdomar är klart överrepresenterade? Med den senare tolkningen närmar vi oss antagligen en möjlighet att utesluta grova brott då unga inte är lika klart överrepresenterade där. Men en uppfattning som utgår från statistisk normalitet är också empiriskt beroende och förändras med ungdomars beteende. Blir grova brott vanliga bland ungdomar och kan kopplas till deras experimenterande (med en gangsteridentitet) skulle argumentet omfatta även dessa.

Normalitet kan också förstås som en normativ idé. Frågan är då varför tonårstidens experimenterande är viktigt. Detta är en fråga som von Hirsch (2001) inte går närmare in på. Men vi kan tänka oss flera olika förklaringar. Experimenterandet kan vara viktigt för att utveckla en egen identitet. Genom att utforska olika roller och umgängen kan tonåringarna så småningom landa i bättre förståelse av sig själv och vilka värden

som är viktiga för denne. Brott är intimt sammanbundna med normer och identitet, inte minst könsidentitet och -normer (Pettersson 2022). Ett annat förslag är att tonåringen kan förvärva moralisk kunskap. Genom att vara fri, utforska relationer och hamna i olika situationer kan tonåringen förväntas få moraliskt värdefull kunskap om hur hen själv och andra påverkas av olika handlingar. För att förstå känslan av att bli förnedrad krävs det knappast att man blir rånad, urinerad på och sedan får detta spritt på internet. Mycket mildare upplevelser av utsatthet är tillräckliga för att man ska inse hur det påverkar en själv och andra. Det betyder inte att ett sådant experimenterande inte kan slå rejält fel. Ett sexuellt övergrepp på en fest sker under omständigheter där ungdomar utforskar sin autonomi och relaterar till normer kring sexualitet och kön. Instagramupploppen 2012, när hundratals ungdomar i Göteborg stormade ett gymnasium i jakt på en flicka som misstänktes ligga bakom ett instagramkonto som hängde ut andra ungdomar som sexuellt promiskuösa, likaså.

Principiella argument för tonåringars straffreduktion

Ett flertal bidrag till debatten om ungdomars straffrättsansvar under de senaste åren har varit skeptiska till mognadsbaserade argument. Inte minst på grund av deras beroende av empirisk forskning (Yaffe 2018; Berk 2019; Buss 2009). I stället har flera försök gjorts att presentera argument som är mindre beroende av empiriska fynd och brottets natur. Dessa argument försöker på ett mer principiellt sätt förklara varför barn och unga ska behandlas mindre hårt när de begår brott.

Berk (2019) argumenterar för att barn ska få lindrigare straff eftersom samhället paternalistiskt begränsar deras frihet. Barn har mindre rätt att bestämma över sina egna liv, och samhället ställer krav på dem som de inte kan avsäga sig, till exempel att de ska gå i skolan. Även om detta görs för barnens egen skull, tänker sig Berk att denna frihetsinskränkning ger samhället reciprocitetskäl att inte avkräva dem samma grad av ansvar.

Yaffes (2018) argument liknar Berks. Han menar att barn har mindre starka skäl att lyda lagen än vuxna eftersom de har mindre möjlighet att påverka vilka lagar som styr dem. I takt med ökande ålder får barn större möjligheter att påverka lagstiftningen, vilket för de flesta av oss når en naturlig kulmen i och med att vi får rösträtt. Grunden för straffrättsligt ansvar – till skillnad från moraliskt ansvar – är enligt Yaffe den grad

till vilken juridiska skäl är bindande för oss – inte den grad till vilken moraliska skäl är det. Han menar att den grad till vilken juridiska skäl är bindande för oss hänger ihop med i vilken grad vi har möjlighet att påverka vilka lagar som gäller.

Ett gemensamt drag för båda dessa argument är att de bygger på att ungdomar har minskade rättigheter inom en annan domän än straffrätten. Frågan som då uppstår är givetvis på vilken grund deras rättigheter inskränks inom dessa andra domäner, oavsett om det är självbestämmande eller rösträtt. Det naturliga svaret på den frågan är att ungdomar saknar – och bör sakna – rättigheter inom dessa domäner på grund av deras bristande mognad: att de ännu inte utvecklat de förmågor som är relevanta och nödvändiga för de relevanta rättigheterna (Brink 2020; Scott och Steinberg 2019).

Detta argument är inte helt övertygande. Är det verkligen bara bristande förmågor som gör det moraliskt rätt att inskränka vissa rättigheter för barn? Om vi föreställer oss att en besökare från en annan planet kraschlandar på jorden, en varelse som av allt att döma har en väl utvecklad kognitiv och social förmåga, skulle denne ha rätt att bestämma fullt över sig själv eller ha rätt att rösta? I John Stuart Mills anda skulle jag svara nej. Att ha de grundläggande förmågorna är inte tillräckligt. Vad som också behövs är utbildning eller tillräcklig kunskap för att delta i och förstå de sociala institutionerna. Även för en intelligent utomjording som är lik oss lär detta ta tid att lära sig.

Detta implicerar inte med nödvändighet slutsatsen att man behöver klara ett kunskapsprov eller medborgarskapsprov för att ha rätt att rösta. Dels kan det finnas andra skäl att inte ägna sig åt sådana gränsdragningar för vilka som har rätt att rösta. Dels kan det vara så att det som är avgörande inte är huruvida en person har de adekvata kunskaperna utan att denne fått en tillräckligt god möjlighet att tillgodogöra sig dessa. Frågan som uppstår då är varför inte dessa rättigheter ska tilldelas tonåringar när de avslutar den obligatoriska skolan, det vill säga högstadiet i Sverige. Ett möjligt svar på den frågan är att man utöver en tillräcklig chans att förvärva nödvändiga kunskaper också behöver ha genomgått en annan typ av mognadsprocess där man blir självständig, utvecklar en egen identitet och värderingar samt har en chans att utveckla ett djupare moraliskt omdöme – det vill säga det som är ett önskvärt utfall av ungdomars experimenterande.

Avslutande kommentarer

I den här artikeln har jag främst diskuterat argument för att ungdomar på retributivistisk grund ska dömas till lindrigare straff än vuxna. Min slutsats är att det bör finnas en generell straffreduktion för unga. Denna straffreduktion är en presumtion som inte bör gälla vissa grova brott och som kan hävas om det skulle visa sig att ungdomen begår ett brott som överlagts i en situation där den bristande psykosociala mognaden inte får något genomslag. Om ungdomen begår ett grovt brott på ett impulsivt sätt tillsammans med jämnåriga finns det fortfarande fog för en straffreduktion.

Utöver dessa argument finns ytterligare ett retributivistiskt argument för att särbehandla unga brottslingar: de drabbas hårdare av straff än vad vuxna gör. Ju yngre barnet är när det placeras i fängelse desto högre risk för återfall, desto sämre fysisk och psykisk hälsa och desto lägre grad av utbildning och högre grad av arbetslöshet (Alm 2024; Brå 2024a). Även om ungdomar skulle ha samma grad av ansvarsförmåga som vuxna så innebär det att ungdomar straffas lika hårt som vuxna även om straffet i sig är lindrigare.

Jag har inte diskuterat några åldersgränser för straffrabatten. Den nedre straffrättsgränsen kommer antagligen vara beroende av barns kognitiva utveckling som inte kunnat diskuteras i detalj här. Den övre gränsen är i enlighet med mognadsargumentet beroende av vad den empiriska forskningen visar. Kanske ska den vara upp till 25 eller till och med 30 år? Experimentargumentet sätter ett övre tak för när experimentfasen i livet är över. Denna gräns är i allra högsta grad beroende av samhällets förväntningar och kanske pekar också den på 25-årsåldern. De allra flesta ser åtminstone de första universitetsåren som viktiga för självutforskande och identitetsformation.

Litteratur

- Albert, Dustin, Jason Chein och Laurence Steinberg. 2013. "The Teenage Brain: Peer Influences on Adolescent Decision Making: Special Issue on the Teenage Brain". *Current Directions in Psychological Science: A Journal of the American Psychological Society* 22, nr 2, s. 114–20.
- Alm, Susanne. 2024. *Konsekvenser av fängelsestraff i Norden – en forskningsöversikt*. Kriminologiska institutionen. Stockholms universitet, URL: https://www.su.se/polopoly_fs/1.737500.1716228234!/menu/standard/file/Konsekvenser%20av%20of%C3%A4ngelsestraff.pdf.
- Bennet, Tova. 2020. *Straffansvar vid atypiska sinnestillstånd*. Avhandling: Lunds universitet. Stockholm: Norstedts Juridik.

- Berk, Christopher D. 2019. "Children, Development, and the Troubled Foundations of Miller v. Alabama". *Law & Social Inquiry* 44, nr 3, s. 752–70.
- Brink, David O. 2020. "The Moral Asymmetry of Juvenile and Adult Offenders". *Criminal Law and Philosophy* 14, nr 2, s. 223–39.
- Brå. 2012. *Särbehandling av lagöverträdare 18–20 år: En kunskapssammansättning*, URL: https://bra.se/download/18.24d9e8f019301e61bb7352a/1731082532005/2012_Sarbehandling_av_lagovertradare.pdf.
- Brå. 2023. *Barn och unga i kriminella nätverk En studie av inträde, brott, villkor och utträde*. URL: https://bra.se/download/18.3808406a192bd2f0b723548/1730213224915/2023_13-Barn-och-unga-i-kriminella-natverk.pdf.
- Brå. 2024a. *Forskning om ålder och brott samt dess betydelse för brottsprevention*. URL: https://bra.se/download/18.403f39de192bd431133edc/1730191258452/2023_1-Forskning-om-alder-och-brott.pdf.
- Brå. 2024b. *Skolundersökningen om brott 2023 - Om utsatthet för och delaktighet i brott*. URL: https://bra.se/download/18.1537f1c6192bd251bfc10b9/1729842096238/2024_10_Skolundersokningen-om-brott-2023.pdf.
- Buss, Emily. 2009. "What the Law Should (And Should Not) Learn from Child Development Research". *Hofstra Law Review* 38, nr 1, Artikel 2.
- Estrada, Felipe. 2022. "Ungdomsbrottslighetens utveckling, omfattning och struktur". I Felipe Estrada, Janne Flyghed och Anders Nilsson (red.), *Den svenska ungdomsbrottsligheten*, s. 35–77. Femte upplagan. Lund: Studentlitteratur.
- Granath, S. 2022. "Gäng och skjutningar". I Felipe Estrada, Janne Flyghed och Anders Nilsson (red.), *Den svenska ungdomsbrottsligheten*, s. 79–114. Femte upplagan. Lund: Studentlitteratur.
- Icenogle, Grace, Laurence Steinberg, Natasha Duell, Jason Chein, Lei Chang, Nandita Chaudhary, Laura Di Giunta, Kenneth Dodge, Kostas A. Fanti, Jennifer E. Lansford, Paul Oburu, Concetta Pastorelli, Anne T. Skinner, Emma Sorbring, Sombat Tapanya, Liliana M. Uribe Tirado, Liane P. Alampay, Suha M. Al-Hassan, Hanan M. S. Takash, H. och Dario Bacchini. 2019. "Adolescents' Cognitive Capacity Reaches Adult Levels Prior to Their Psychosocial Maturity: Evidence for a "Maturity Gap" in a Multinational, Cross-Sectional Sample". *Law and Human Behavior* 43, nr 1, s. 69–85.
- Meynen, Gerben. 2016. *Legal Insanity: Explorations in Psychiatry, Law, and Ethics*. Cham: Springer International Publishing.
- Monahan, Kathryn C., Laurence Steinberg, Elizabeth Cauffman, och Edward P. Mulvey. 2013. "Psychosocial (Im)maturity from Adolescence to Early Adulthood: Distinguishing Between Adolescence-limited and Persisting Antisocial Behavior". *Development and Psychopathology* 25, nr 4, 1093–105.
- Nikka, Sigrid. 2022. "Proportionalitetsprincipen och den så kallade straffrätten för unga". *Svensk juristtidning* 2022, nr 3, s. 278–302.
- Pettersson, Tove. 2022. "Genus, ungdomsbrott och kontroll". I Felipe Estrada, Janne Flyghed och Anders Nilsson (red.), *Den svenska ungdomsbrottsligheten*, s. 143–64. Femte upplagan. Lund: Studentlitteratur.
- Ryberg, Jesper. 2014. "Punishing Adolescents: On Immaturity and Diminished Responsibility". *Neuroethics* 7, nr 3, s. 327–36.

- SBU. 2023. *Psykosociala insatser för att förebygga och minska gängkriminalitet bland barn och unga vuxna*. Statens beredning för medicinsk och social utvärdering, URL: <https://www.sbu.se/369>.
- Scott, Elizabeth och Laurence Steinberg. 2019. "In Defense of Developmental Science in Juvenile Sentencing: A Response to Christopher Berk". *Law & Social Inquiry* 44, nr 3, s. 780–86.
- SOU. 2025. *Straffbarhetsåldern*. 2025:11. URL: <https://www.regeringen.se/contentassets/ede3c3112e7d49dbb36021c8c29e7412/straffbarhetsaldern-sou-202511.pdf>.
- SOU. 2024. *Skärpta regler om ungdomsovervakning och straffreduktion för unga*. 2024:39. URL: <https://www.regeringen.se/contentassets/4b989d7094a74a128f577e820063a81d/skarpta-regler-om-ungdomsovervakning-och-straffreduktion-for-unga-sou-202439.pdf>.
- Steinberg, Laurence, Elizabeth Cauffman, Jennifer Woolard, Sandra Graham och Marie Banich. 2009. "Are Adolescents Less Mature Than Adults?: Minors' Access to Abortion, the Juvenile Death Penalty, and the Alleged APA 'Flip-Flop'". *The American Psychologist* 64, nr 7, s. 583–94.
- Tadros, Victor. 2011. *The Ends of Harm: The Moral Foundations of Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Von Hirsch, Andrew. 2001. "Proportionate Sentences for Juveniles: How Different than for Adults?" *Punishment & Society* 3, nr 2, s. 221–36.
- Weithorn, Lois A. och Susan B. Campbell. 1982. "The Competency of Children and Adolescents to Make Informed Treatment Decisions". *Child Development* 53, nr 6, s. 1589–98.
- Yaffe, Gideon. 2018. *The Age of Culpability: Children and the Nature of Criminal Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.

Förnuftet – en fördärvlig fördel?

Ingmar Persson

1.

Det är uppenbart att människan har ett mer utvecklat förnuft än andra djurarter och att detta har givit henne fördelar som en rik civilisation med bland annat en vetenskap som lagt grund till en välfärdsalstrande teknologi. De som önskar en utförligare framställning av vari denna välfärd består kan konsultera Steven Pinkers bok *Enlightenment Now* (2018). Denna mänskliga framgångssaga har emellertid en baksida i form av alarmerande klimatförändring, miljöförstörelse och förlust av biologisk mångfald som i långa loppet hotar att undergräva den mänskliga civilisationen. Till denna baksida kommer skrämmande inslag i den avancerade teknologin som massförstörelsevapen som atomvapen med potential att utplåna allt mänskligt liv, till och med allt liv, på planeten.

Så fördelarna har en fördärvlig fränsida, och man kan undra om för- eller nackdelarna av människans framfart vid en sammanvägning väger tyngst och om människans mer sofistikerade förnuft på det hela taget har varit en positiv tillgång eller en destruktiv belastning för henne. Om man låter denna moraliska kalkyl innefatta icke-mänskliga varelser med medvetande – vilket man egentligen är förpliktigad att göra – medför förlusten av biologisk mångfald att det står glasklart att utfallet hamnar på minussidan. Jag ska emellertid i likhet med Pinker begränsa mig till att diskutera hur utfallet av sammanvägningen blir för människans vidkommande.

I en undersökning av de negativa effekterna av människans handlande kan man skilja mellan effekter som är resultatet av brister eller tillkortakommanden och effekter som är avsiktligt eller medvetet producerade. Produktionen av massförstörelsevapen är t. ex. avsiktlig, men användningen av dem kan vara antingen avsiktlig eller följd av förbiseenden och misstag. Den antropogena klimatförändringen var ursprungligen av det senare slaget men har numera alltmer övergått till att ske medvetet. Jag ska först och främst fokusera det mänskliga förnuftets brister och tillkortakommanden som haft förödande konsekvenser, men ska så småningom komma in på sådana konsekvenser

som är avsiktligt eller medvetet producerade genom en användning av massförstörelsevapen.

2.

Två av de historiskt mest kända filosoferna har uttryckt skepsis inför förnuftskunskapens hegemoni:

David Hume:

förnuftet är och bör vara passionernas slav och kan aldrig göra anspråk på någon annan tjänst än att betjäna och lyda dem (1978, s. 415, min övers.).

Arthur Schopenhauer:

Ursprungligen och till sitt väsen är [...] kunskapen helt och hållet i viljans tjänst (1992, s. 264).

Schopenhauer gör emellertid ett högst betydelsefullt undantag från kunskapens eller förnuftets underordning som har vållat hans apologeter och exegeter mycket huvudbry. Han tänker sig nämligen att insikten om hur livsviljan obevkligen leder till lidande inte bara i ens egen gestalt utan i alla människor och djur kan framstå som så överväldigande klar att den blir

till *kvietiv* för allt viljande. Viljan vänder sig nu bort från livet: den fasar för dess njutningar, i vilka hon ser dess bejakande. Människan uppnår ett tillstånd av frivillig självförnekelse [...] och fullkomlig viljelöshet. (1992, s. 529)

Denna förnuftspåverkan från viljans sida är inte bara speciellt betydelsefull för Schopenhauers filosofi utan också speciellt svårbegriplig i dess termer. Eftersom han slår fast att det kommer ”på ett ut och är bara en pleonasm, om vi säga ’Viljan till liv’ i stället för helt enkelt ’Viljan’” (1992, s. 392), tycks det bli logiskt omöjligt att viljan ”vänder sig [...] bort från livet” eller ändrar inställning från för livet till mot det. Inte heller kan förnuftet göra slut på viljan så som en kula för pannan kan, enligt en gängse verklighetsuppfattning, ty i Schopenhauers system utgör viljan vad *världen i sig* är. I ljuset av detta förmenta undantag från viljans kommando tvingas man att ge upp hoppet om att en konsistent redogörelse för relationen mellan förnuft och vilja står att uppbringa hos honom.

Förnuftet kan onekligen ikläda sig rollen av passioners eller viljans slav eller tjänare. Så är fallet vid önsketänkande: exempelvis kan för-

äldrar, som vi ofta uttrycker oss, vägra tro att deras försvunna barn är döda, trots att bevisen för detta är överväldigande därför att de vill eller önskar tro att deras barn kommer att återfinnas levande. Det är likaså vanligt att folk i det längsta förnekar att de sjukdomar de lider av är dödliga. Folk är dessutom konformister som kan förmå sig att tro något därför att de vill visa solidaritet med grupp för vilken detta är en viktig trossats: en majoritet av trumpister tror – eller åtminstone förespeglar tro – på att Donald Trump bestals på valsegern 2020 därför att han själv i sin ohöjlida narcissism är övertygad om detta.

En vilja att tro att något går bra för en är förstås inget *skäl* att tro att det går bra för en, ingenting som gör det mer sannolikt att det går bra för en. Viljan stödjer denna tro genom att styra bort vår uppmärksamhet från evidens som motbevisar denna tro och får oss att fabricera evidens som underbygger den. Förnuftet är en förmåga som rätt brukad manifesterar sig i förnuftigt eller rationellt tänkande, tänkande att utsagor är sannolika i den grad som tillgänglig evidens gör dem sannolika. Önsketänkande består i en viljemässig manipulation av evidensen, undertryckande av evidens som talar mot den önskade slutsatsen och uppumpning av evidens för. Vi hänger oss emellertid inte alltid och oundvikligen åt önsketänkande; i stället genomskådar och korrigerar vi inte sällan slika tankemässiga krumsprång. Hume och Schopenhauer går alltså till överdrift: "slaven" eller "tjänaren" kan utan tvivel understundom framgångsrikt trotsa sin "herre".

Hume distingerar mellan impressioner och idéer. Skillnaden mellan dessa består enligt hans förkunnselse i den grad av styrka och livlighet med vilken de uppträder i medvetandet: impressioner – till vilka han räknar sinnesintryck, begär och känslor eller passioner i mer inskränkt, vardaglig mening – har en högre grad av styrka och livlighet (1978, s. 1). Han medger emellertid existensen av idéer som ligger någonstans mellan impressioner och idéer (1978, s. 8), samt att närhelst idéer bringas att närma sig impressioner i styrka och livlighet, kommer de likaså att imitera dem i fråga om inflytande över sinnet eller medvetandet (1978, s. 119). Om nu så är fallet, undrar man varför han hävdar att förnuftet – som uteslutande hanterar idéer – *aldrig* ensamt kan vara motivet för någon viljemässig handling (*action of the will*) eller motsätta sig passioners styrning av sådana handlingar (1978, s. 413). Det förefaller på sin höjd kunna vara så att impressioner i *allmänhet* har mer omfattande inflytande över handlingar i kraft av sin *generellt* starkare livlighet.

Det faller sig naturligt att förstå graden av livlighet som en *intrinsikal* egenskap eller en egenskap *i sig* hos impressioner och idéer: idéer är vanligtvis i sig själva betraktade blekare än motsvarande impressioner. Det är denna inneboende blekhet som gör att vi för det mesta inte förväxlar ting vi åskådligt föreställer oss med varseblivningar av dessa ting; sådana förväxlingar sker bara om föreställningarna uppnår hallucinatorisk grad av åskådlighet. Denna konception av livlighet harmonierar väl med hypotesen att impressioner och idéer som närmar sig varandra i livlighet också har liknande kausal verkan, ty denna verkan torde vara en funktion av deras intrinsikala eller inneboende egenskaper.

Det finns emellertid också ett annat stråk i Humes uppfattning av livlighet som har att göra med hur något "slår" (*strikes*) eller tränger sig på tanke och medvetande (1978, s. 1). Han definierar en trosföreställning som en livlig idé som är associerad med en föreliggande impression, t. ex. något vi varseblir (1978, s. 96), och som således inte är beroende av viljan utan av orsaker över vilka vi inte är herrar (1978, s. 624). En trosföreställning är med andra ord en idé som är livlig därför att den ofrivilligt gör sin entré i vårt medvetande och kan bli svår att göra sig kvitt. Våra fantasiföreställningar som är viljemässigt framkallade tenderar däremot att vara mindre livliga. De mekanismer som ligger bakom idéers uppdykande i medvetandet är uppenbarligen en extrinsikal eller extern egenskap hos idéerna.

Det finns ytterligare en extrinsikal skillnad mellan impressioner och idéer. Idéer är *kopior* av impressioner och representerar eller föreställer de ting som impressionerna kopierar eller är impressioner av. Så har vi exempelvis färgidéer endast därför att vårt synsinne har skänkt oss färgimpressioner som våra idéer kopierar och därigenom representerar. Impressioner har inte sitt ursprung i andra mentala entiteter som de kopierar och saknar därför egenskapen att representera någonting. I motsats till idéer kan de följaktligen inte överensstämna med eller motsäga sanningen (1978, s. 415).

Vi kan nu förstå varför, enligt Hume, idéer men inte impressioner ligger inom förnuftets domvärjo: i kraft av sitt ursprung är det enbart idéer som kan ha funktionen att föreställa något och äga sanningsvärde. Däremot förblir det oklart hur det kan vara principiellt omöjligt för förnuftet att med sitt jonglerande av idéer och utan hjälp från impressioner motivera till handling när de kan närma sig dem i grad av livlighet. När exempelvis en smärtförmimelse kan animera oss till undvikande beteende, varför skulle då en livlig idé eller föreställning av smärta inte också kunna

animera dylikt beteende, om än i något mindre grad, när den i sig är närmast till förvillelse lik en smärtförmimelse som den kopierar?

Hume överdriver således förnuftets underordnade ställning, men hans förklaring av denna underordning är tillika diametralt motsatt den som ligger bakom önsketänkande. Vid önsketänkande ligger en *viljemässig* reglering bakom vår irrationalitet. I motsats härtill framhäver Humes utläggning att den motiverande kraften hos åskådliga föreställningar inställer sig automatiskt eller *ofrivilligt* och att den därför blir livligare.

En upplevelses känsloladdning kan göra åskådliga föreställningar av det upplevda lättillgängliga för uppmärksamheten, vilket kan prägla bedömningen av sannolikheten för att liknande upplevelser återkommer i framtiden. Om du dagligen under en längre tid har cyklat i hektisk biltrafik, kan du mycket väl upprepa detta färd sätt utan att känna oro. Antag emellertid att du en dag drabbas av ett skrämmande olyckstillbud under en cykeltur men undkommer utan en skråma. Denna upplevelse kan ändå medföra att du fortsättningsvis för lång tid framåt, känner rädsla för att ge dig ut på cykel därför att tanken på detta företag nu raskt framkallar en åskådlig föreställning av ditt olyckstillbud. Denna föreställning gör det inte mer sannolikt att du kommer att drabbas av ett dylikt tillbud i framtiden, men dess påträngande livlighet övertrumfar din vetskap om att sannolikheten för detta inte har ökat med påföljd att du nu erfar en rädsla du inte tidigare erfor. Detta är en illustration av vad Daniel Kahneman och Amos Tversky kallar *the availability bias*, "tillgänglighetsvinklingen" (se t. ex. Kahneman 2011, s. 131).

En upplevelse behöver emellertid inte vara känsloladdad för att vara lättillgänglig för medvetandet. Pondera att du till leda är van att höra en klocka klämta när den visar tolv; då kommer du antagligen att i andanom höra den klämta när du ser dess visare peka på tolv ifall klockan till äventyrs inte skulle klämta. Det är denna vanemässigt grundade associationsmekanism som Hume appellerar till i sin analys av kausal nödvändighet (1978, bok I, del III, sektion XIV).

Åskådliga föreställningar som dyker upp automatiskt har också sitt finger med i vår "framtidsvinkling" (*bias towards the future*), dvs. vårt större intresse och upptagenhet av vår framtid än av vårt förflutna. Om vi skulle få reda på att vi kommer att förnimma våldsamt smärta i den omedelbara framtiden, skulle vi bli förskräckta nästan bortom vett och sans. Anledningen är att denna visshet skulle uppväcka en livlig föreställning av stundande smärta, en föreställning som vi inte lätt och ledigt kan förjaga och som i livlighet bara skulle kunna överträffas av en smärta som

vi för tillfället förnimmer. Vårt minne av en överstående smärta skulle inte spontant vara tillnärmelsevis lika livlig och besvärlig att borttränga.

Det är naturligt att vi som en evolutionärt selekterad art intresserar oss mer för vår framtid än vårt förgångna, för vi kan ju ofta påverka framtiden men aldrig det förgångna, och vår överlevnad kan hänga på hur vi påverkar den. Detta intresse stimuleras på grund av att vi föreställningsmässigt kan sammanlänka vår framtid med nuet genom att projicera den tidens gång som vi erfar på framtiden. Det förstärker intrycket av att vår framtid är något som vi verkligen kan komma att uppleva precis som nutiden och som därför framstår för oss med en livlighet som griper oss nästan lika starkt som det nuvarande. Tilläggas bör att det är i synnerhet vår *nära* framtid som vi bryr oss speciellt mycket om: vi är som regel beredda att byta bort en lindrigare smärta t. ex. i morgon mot en avsevärt mer intensiv smärta nästa månad.

Vår förmåga till empati eller inlevelse i andra varelsers själsliv är ett annat exempel på vår förmåga att bilda åskådliga föreställningar (för en utförligare diskussion av detta ämne, se Persson 2021). Introspektion ger oss kunskap om vad som försiggår i vårt eget medvetande, men vi har givetvis ingen liknande insyn i andra varelsers medvetande. Vi kan bara observera deras kroppsliga beteende, deras mimik, gester, de ljud de frambringar etc. På basis av observation av någon annans beteende och kunskap om vad vi själva skulle uppleva när vi beter oss på detta sätt, föreställer vi oss hurdan den andres upplevelse är. Denna föreställningsakt är lättast att exekvera om den andre befinner sig inför våra ögon och liknar oss till utseendet. Det är betydligt svårare att känna empati med individer som vi bara får verbala rapporter om. Att samtidigt hysa empati med flera individer är till och med omöjligt.

Om vi är oförmögna att hysa empati med någon, är vi också oförmögna att känna medlidande med deras lidande eller sympatisera med deras glädje. Spontant känner vi t. ex. ringa eller inget medlidande med tusentals anonyma offer för en katastrof i ett avlägset land. Det är mycket lättare att uppamma medlidande med en enskild trashank som vi vandrar förbi i våra dagliga bestyr. Allra lättast för oss är att föreställa oss vårt eget själsliv i – först och främst den nära – framtiden, för detta behöver vi inte sluta oss till på grundval av vårt utvändiga beteende. Här använder vi dock knappast termen empati, och i stället för medlidande talar vi ofta om självömkan.

Vårt närsynpta fokus på den mer omedelbara framtiden och på oss själva och vår ”nästa” är faktorer som hindrar oss från att ta på fullaste

allvar det klimathot som vår resursslukande livsstil medför. Men här kan också vårt önsketänkande spela in, ty vi vill inte gärna inse att det finns betänkliga nackdelar med våra bekvämligheter som gör dem moraliskt förkastliga. Till detta kommer att orsakskedjan mellan t. ex. våra bilkörningars och flygningars koldioxidutsläpp och framtida klimatkatastrofer är så upplevelsemässigt spröd och utdragen att vi svårligen kan göra oss en åskådlig bild av den. Det är inte bara så att denna kedja involverar processer som vi saknar alldaglig erfarenhet av och som endast vetenskapliga upptäckter informerat oss om – tänk t.ex. på hur koldioxid lagras i luften under lång tid – utan också att våra egna koldioxidutsläpp *individuellt* inte gör någon mätbar skada; det är enbart tillsammans med miljontals andra människors liknande utsläpp som de blir skadliga. Dessa omständigheter förmår bara skapa den svagaste ansvarighetskänsla för tid-rumsligt avlägsna klimatförändringar, en ansvarskänsla som har att tampas med vår mångårigt inarbetade vanföreställning att aktiviteter som att köra bil och flyga är harmlösa.

I diskussionen av det mänskliga förnuftets brister, är det väsentligt att påpeka att för att ha varit förmögen att skapa sin imponerande civilisation behöver människans förnuft eller tankeförmåga inte ha varit så väldigt mycket överlägsen andra djurarters som man i förstone kan tro. Det är nog att denna förmåga har varit tillräckligt utvecklad för att kunna förfärdiga ett skriftspråk som kan överföra införskaffad information till ett mer beständigt material än muntligt tal och minne. Ett medium som skrift möjliggör en kunskapstillväxt som leder till att senare generationer kan ta vid på högre kompetensnivåer än föregående generationer. Skriftspråken har alltså i förlängningen möjliggjort tillkomsten av en avancerad civilisation med konst, vetenskap och andra kulturformer som skiljer människan så markant från andra djurarter genom att tillåta att information ackumuleras från en generation till kommande generationer.

Det är dock inte allt kunnande som kan formuleras i skrift och på så sätt överföras till senare generationer. Överförbart kunnande är teoretiskt kunnande som består av tankeinhåll som kan gälla allt mellan himmel och jord. Sådant innehåll inkluderar emellertid ingenting av motivationell karaktär som ovan avhandlade företeelser eller av kroppslig aktivitet som att slå serveess i tennis eller att gå på lina, vilket är inslag i den mänskliga repertoaren som inte kan vidarebefordras i ord. För bemästrandet av dessa krävs övning eller träning, och även om råd för dylik praktik kan förmedlas i skrift eller tal, kan denna information inte

ersätta det praktiska elementet. Därför tvingas varje ny generation i betydande utsträckning starta på samma övnings- eller träningsnivå som tidigare generationer och färdighetsbrister kan fortleva i generationer.

3.

Den antropogena globala uppvärmningen illustrerar hur teknologiska landvinningar som har förbättrat människas levnadsvillkor kan bära på oförutsedda nackdelar. En dylik kombination av för- och nackdelar är karakteristisk snarare än sällsynt. Generellt är det praktiskt lättare att försämra eller skada fungerande ting än förbättra eller befrämja dem, ty det finns många fler sätt på vilka något kan bli fel eller hamna i oordning än bli rätt och infogas i ordning (se Persson och Savulescu 2012, s. 12–15; Pinker 2018, s. 414). För att ett system som en biologisk organism eller ett ekosystem ska fungera väl måste ett otal faktorer samverka oklanderligt. Det räcker med att störa någon av dessa delars funktion för att systemet som helhet ska försämrans. Därför är det mer sannolikt att en slumpmässig eller oförutsedd förändring blir till det sämre än till det bättre.

Eftersom det finns fler sätt att skada än att befrämja, är det möjligt att hitta sätt som orsakar större skada än de förbättringar som kan åstadkommas. Skadan kan bli större både genom att fler saker skadas och att var och en sak skadas mer. Som exempel kan många av oss på egen hand ta livet av eller invalidisera en mängd människor på grund av vi har tillgång till en bil och bor i ett tätbefolkat område: vi skulle exempelvis kunna köra in i en folksamling med hög fart. Däremot kan få av oss dagligen på egen hand rädda livet på eller kurera lika många människor. Detta förutsätter att de är utsatta för ett dödligt eller handikappande hot som vi egenhändigt kan avvärja, vilket är en ytterligt ovanlig tilldragelse.

Skadan för envar drabbad individ kan också bli större än vinningen av den anledningen att skadan är *irreparabel*. Om någon förlorar livet, förlorar vederbörande *för alltid* det goda som fortsatt liv skulle ha inneburit (eller det dåliga som det skulle ha inneburit, men jag antar i det här sammanhanget att livet på det hela taget är av godo). Om vi förlorar en lem, finns det oftast heller inte någon fullgod ersättning, fastän proteser kan förminska skadan. Men en liv- eller lemräddning kommer inte med en motsvarande beständighetsgaranti: livet eller lemman kan i stället gå förlorad i nästa ögonblick. Därför är det mer sannolikt att (för oss som lever goda liv) förlust av liv eller lem är mer av ondo än räddningar av liv eller lem är av godo.

En annan omständighet bidrar till att öka denna differens. För att leva ett gott liv behöver vi inte bara en välfungerande organism; vi behöver dessutom en understödjande omgivning. Att ha bra syn tjänar inget till om vi tvingas leva i konstant mörker. Vi behöver en omgivning som är upplyst, utsmyckad av vackra ting, utrustad med läsbara och informativa böcker och så vidare för att leva bra liv med vårt synsinne. Innehavet av en välfungerande organism är således i sig ingen tillräcklig betingelse för ett gott liv. Detta står i kontrast till att förlusten av en välfungerande organism i sig är en tillräcklig betingelse för förlusten av ett gott liv. Därför är denna förlust ett större ont än räddningen av denna organisms liv är något gott för den.

Vi måste som regel kämpa i vårt anletes svett för att försäkra oss om ett gott liv. Ett sådant liv fordrar att vi tillförs tillräcklig näring, förses med adekvat skydd mot fiender och allehanda ogynnsamma omständigheter och tvärtom tillskansar oss vänner och bekvämligheter. Därremot behöver vi inte göra *någonting* för att vårt liv ska bli så eländigt att det blir kort; det räcker med att ligga på latsidan. Alltså även när det gäller vår egen person, är det mindre krävande att skada den än att befrämja den.

Eftersom kroppsliga skador kan vara mer negativa för oss än kroppsliga förbättringar positiva för oss, är det inte överraskande att varnings-signalen för skada, smärta, kan uppnå större intensitet än förbättringars signal, välbehag eller välbefinnande. Vi skulle inte acceptera att genomlida den mest intensiva smärta vi förmår förnimma för att belönas med det mest intensiva välbehag av samma varaktighet (Persson 2021, s. 115–18; Pinker 2018, s. 47–48).

Samma asymmetri i det negativas favör återfinns likaså hos känslor. Den negativa känslan av rädsla eller fruktan kan stegras till skräck och fasa och övergå i långlivade fobier, men liknande fenomen förekommer inte hos de positiva motsvarigheterna hopp och längtan. Sorg och ledsnad kan transformeras till kronisk depression, men glädje kan inte bli lika kraftfull och permanent. Vrede eller ilska kan intensifieras till raseri, medan tacksamhet inte kan skruvas upp i samma mån.

För att summera, eftersom det är lättare att saker och fungerande ting går fel än rätt, finns det alltid en betydande risk att oförutsedda fel nästlar sig in, och eftersom skador kan bli värre och mer kännbara än förbättringar kan bli till välgörande och kännbara, finns det alltid en betydande risk att utfallet av våra handlingar blir mer negativt än positivt. Ju mer vidsträckta och vittomfattande konsekvenserna av vår verksam-

het är och ju fler agenter verksamheten involverar, desto större är risken för förbisedda negativa konsekvenser. Ett praktexempel på detta är den moderna teknologins utveckling och den befolkningstillväxt den möjliggjort, vilken har skett och sker till priset av förödande klimatförändringar, miljöförstörelse och förlust av biologisk mångfald. I detta fall är de planerade effekterna av en sådan storleksordning att riskerna för att någonting ska gå allvarligt snett, vilka alltid är mångfaldigt större, övergår det mänskliga förnuftets kapacitet till förutseende.

När vi nu har insett att detta är priset vi betalar för vår förhöjda levnadsstandard, har vi möjlighet att tvärvända och reducera vårt avtryck på jorden genom att sänka vår levnadsstandard, men i sektion 2 har det slagits fast att det finns spärrar i vår psykologi som försvårar detta, som vårt egoistiska önsketänkande och vår vinklade föreställningsförmåga. De ideologiska och ekonomiska förhållandena i världen bildar ytterligare hinder för nödvändiga klimat- och miljövänliga internationella överenskommelser: mellan världens nationer råder skarpa religiösa och politiska motsättningar, hisnande ekonomiska skillnader, olikheter i skuldbördan för de klimatologiska och miljömässiga försämringarna och variationer i de nationella nackdelar de kan åsamka. De ansträngningar som hittills har gjorts för att tygla vår överkonsumtion av naturens resurser är så blygsamma att det är naivt att vara optimistisk inför framtiden.

Pinker, som värtaligt prisar de framsteg som vetenskapen har medfört för människans vidkommande, skriver: "Världens två mest pressande problem är att eliminera kärnvapen och dämpa klimatförändringar" (2018, s. 324, min övers.) – i konkurrens med den globala ojämlikheten, skulle man kunna tillfoga, men denna hotar inte mänskligheten som helhet. Han beskriver sig själv som anhängare av en "konditional optimism" med avseende på klimat-problemet: vi kommer att införskaffa de teknologiska medlen att hantera problemet om vi beslutar oss för detta (2018, s. 154–55). Men kruxet är just att det förefaller högst tvivelaktigt av här nämnda skäl att vi kommer att fatta sådana beslut. Pinker tillstår själv att hindren gör honom nervös.

Vad krig anbelangar har Pinker förstås rätt i att i långa loppet är en värld i vilken alla parter avstår från krig bättre för alla (2018, s. 166). Det vore uppenbarligen önskvärt att världens nationer förbinder sig till att inte starta krig utom i självförsvar eller med FN:s säkerhetsråds godkännande (2018, s. 163). Men dagens värld är långt ifrån så fridfull, vilket Vladimir Putins fullskaliga invasion av Ukraina våren 2022 visar med eftertryck. Moderna massförstörelsevapen är otäcka därför att de tillå-

ter dödande av mängder av människor på sådan distans att vi inte hålls tillbaka av den instinktiva motviljan mot åsynen av lemlästade kroppar.

När det gäller kärnvapenkrigshotet, understryker Pinker att det är ett "fundamentalt faktum" att kärnvapen inte har brukats efter Nagasaki för åttio år sedan (2018, s. 311). Men de nationer som är i besittning av kärnvapen – vilka nu är nio till antalet – har ännu inte befunnit sig i en så desperat situation av krympande naturresurser som den klimatförändringar och miljöförstörelse kan förvisa dem till. Kanske de då tar till kärnvapen för att skydda sina intressen på andra nationers bekostnad.

Pinker hävdar att processen att reducera kärnvapen är starkt på gång (2018, s. 317). Det är sant att från en toppnotering av 75 000 kärnvapenstridsspetsar under kalla krigets tidsepok gick antalet ned till omkring 10 000 vid den tidpunkt då han skrev sin bok, men under de sista åren har antalet åter stigit ett stycke. Det medges att ökningen – som Kina huvudsakligen står för – är beskedlig, men det är ändå notabelt att den nedåtgående trenden har brutits. Det är också notabelt och obehagligt att ledare som Putin och Kim Jong-Un öppet har viftat med sina kärnvapen.

Vi får heller inte glömma bort risken att kärnvapen aktiveras av misstag. Pinker tillstår att ett falskt alarm om att en annan makt har inlett en kärnvapenattack kan utlösa vedergällningsattacker och därmed kärnvapenkrig (2018, s. 315). Det har faktiskt varit nära ögat. 1983 mottog Sovjetunionen ett falsklarm angående att USA hade initierat en kärnvapenattack. Den sovjetiske officer som då var i tjänst, Stanislav Petrov, var beordrad att utlösa en motattack under sådana omständigheter. Men lyckosamt nog gjorde hans bakgrund i dataprogrammering att han kunde genomsåda att alarmet måste vara falskt; så han avstod från vedergällning och räddade måhända därigenom världen från en kärnvapenkonflikt. Ett litet misstag och helvetet kan bryta ut, medan paradiset inte kan uppstå lika lätt. Här skönjer man tydligare än annorstädes hur mycket större vår förmåga att skada än att göra gott är.

Pinkers diagnos av vårt nuvarande predikament lyder:

våra kognitiva, emotionella och moraliska kapaciteter är anpassade till individens överlevnad och reproduktion i en arkaisk omgivning [...]. [E]volutionen med en hastighetsbegränsning som mäts i generationer kan omöjligt anpassa våra hjärnor till modern teknologi och institutioner. (2018, s. 25, min övers.)

På basis av en snarlik diagnos argumenterade Julian Savulescu och jag (2012) för behovet av en förbättring i – främst men inte endast – mora-

listk hänseende med alla tillgängliga metoder, inklusive biomedicinska. En kognitiv förädling är också påkallad, så att folk mer tillförlitligt är i stånd att kalkylera konsekvenserna av sina handlingar och genomskåda konfliktskapande villfarelser som religiösa. Personligen tror jag att människans tendens till självöverskattning (hennes *overconfidence bias*) kommer att blockera denna utväg. Ett annat alternativ, också det orealistiskt, vore att vrida tillbaka klockan ett sekel eller mer till en värld där vi inte längre hukar oss under dagens damoklessvärd, kanhända för att världens befolkning decimerats till högst hälften av dagens – dvs. till vad den var för 50 år sedan – och massförstörelsevapen saknas.

Det mest realistiska alternativet är förmodligen snarare att den teknologiska utvecklingen fortgår i allt högre tempo, och människans balanserande på avgrundens rand blir alltmer riskabelt till följd av det ännu snabbare accelererande hotet av att något går fatalt fel. Om hon slutligen faller ned och dukar under, men tidigare har gynnats av den teknologi hennes förnuft har frambringat, kan man beteckna hennes förnuft som en för henne fördärlig fördel. Men lyckligtvis är vi inte där än; därav frågetecknet i artikelns titel. Vid varje tidpunkt fram till en eventuell ragnarök kan man spörja om människans förnuftsskapelser sammanlagt har varit henne till godo eller av ondo – ett spörsmål som är långt lättare att ställa än att besvara. Även om mänskligheten till sist tar kål på sig själv genom brist på förutseende eller på moral, kan hennes civilisation ha berett henne så många fördelar att slutsumman hamnar på plussidan, åtminstone i händelse av att förintelsen sker snabbt och relativt skonsamt. Blir den däremot utdragen och smärtsam, kan saken självklart ställa sig annorlunda.

Litteratur

- Hume, David. (1739–40) 1978. *A Treatise of Human Nature*. Red. Peter H. Niddich. Oxford: Clarendon Press.
- Kahneman, Daniel. 2011. *Thinking, Fast and Slow*. London: Allen Lane.
- Persson, Ingmar. 2017. "Climate Change – The Hardest Moral Challenge?" *Public Reason* 8, nr 1–2, s. 3–13.
- Persson, Ingmar. 2021. *Morality from Compassion*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar och Julian Savulescu. 2012. *Unfit for the Future*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinker, Steven. 2018. *Enlightenment Now*. London: Allen Lane.
- Schopenhauer, Arthur. (1819) 1992. *Världen som vilja och föreställning*, I. Övers. Efraim Skiöld. Nora: Nya Doxa.

Recensioner

Jag har tänkt: Filosofiska memoarer

Daniel Dennett. Översättning: Pär Svensson

Fri Tanke 2025. 456 s. ISBN 978-91-89139-33-6

Daniel C. Dennett (1942–2024) skrev, strax innan sin död, en självbiografi som nu getts ut på svenska på Fri Tanke förlag. Varför har Fri Tanke bemödat sig om att översätta och ge ut en självbiografi av just denne filosof? Dennett var under de sista decennierna av sitt liv en av världens mest namnkunniga levande filosofer i den analytiska traditionen. Han gjorde sig berömd genom sina infallsrika, vidsynta och välskrivna böcker, som riktade sig mot en läsande allmänhet utan att göra avkall på intellektuellt djup. Han lanserade banbrytande idéer inom flera filosofiskt centrala områden och tog sig an medvetandets natur, den fria viljan och religionens roll i människotillvaron med sin karakteristiskt eklektiska metod, som lånade frikostigt från kognitionsvetenskap, neurologi, antropologi, evolutionsteori och datavetenskap för att bibringa nya perspektiv på dessa eviga frågor. Han byggde upp starka band med företrädare för en rad discipliner och bidrog till att skapa en synoptisk, ämnesöverskridande bild av människan som tänkande, handlande varelse. Det är helt säkert många nu verksamma unga filosofer och kognitionsvetare världen över som är Dennett tack skyldiga för sitt intresse för ämnet, liksom många lekmän som fått ta del av några av de mest spännande nya rönen om tanken, medvetandet och evolutionen via hans penna. Så publikationen framstår som motiverad.

Den som plockar upp *Jag har tänkt* i förhoppningen att få sig till livs mer av det fantasieggande, ekvilibristiska bollandet av idéer som präglar verk som *Consciousness explained* (1991) och *Freedom evolves* (2003) kommer dock att bli besviken. Undertiteln till trots – ”filosofiska memoarer” – är det renodlat filosofiska innehållet tunt. Det kan man förstås förlåta: Dennett har ju redan redogjort för sina filosofiska idéer i en uppsjö tidigare skrifter, och man kan väl även tänka sig att åldern började ta ut sin rätt. (När jag träffade Dennett för första och enda gången, på hösten 2023, samma år som memoarerna kom ut i original, framstod han som väldigt skräplig, och han avled också mycket riktigt kort därefter.

ter.) Det hade likväl varit intressant med en bok som tydligare försökte placera Dennetts idéer i ett självbiografiskt och bredare historiskt sammanhang och i detalj spåret deras olika inspirationskällor och utveckling över tid i mötet med motstridiga idéer.

Detta är dock inte den bok vi fick. I stället är *Jag har tänkt* just precis en självbiografi. Dess fokus ligger på händelser, platser och personer. Den skildrar Dennetts levnad från barndomen i Beirut, via doktorandstudier i Oxford till ett yrkesverksamt liv i filosofins tjänst, först i Irvine och sedan vid Tufts, där han verkade fram till sin död. Detta är förstås ett legitimt ämne för en bok, och Dennett har utan tvekan levt ett rikt och händelserikt liv. Trots detta måste jag tyvärr konstatera att han inte fullt ut lyckas väcka läsarens intresse för detta liv. Det bär emot att säga det, för det är trots allt en människas liv vi talar om, men *Jag har tänkt* är helt enkelt en smula långtråkig.

Värst i detta avseende är de många detaljerade skildringarna av resor, segelturer, somrar på landet, ciderbryggning, husrenoveringar och andra fritidsnöjen. Dessa saker lär förstås ha haft djup personlig betydelse för Dennett själv, men man kan väl känna att det saknar allmänintresse, särskilt som Dennett är alltför privat och hänsynsfull för att hänge sig åt det slags blottande av sitt eget och andras själliv som krävs för att vardagen med dess små triumfer och nederlag ska bli litterärt intressant. Dennetts liv hade kunnat bli ämne för fängslande drama, om dess huvudperson hade haft en mer självutlämnande läggning. Det innehåller två stora trauman: faderns död när Dennett ännu var liten, och hustrun Susans missfall och därpå följande sterilitet, men dessa väljer författaren att beröra med lätt hand. Ett beslut jag har all respekt för, vill jag understryka. Det som i stället kom med i boken är dock, som sagt, rätt tråkigt: en angelägenhet för de närmast sörjande, för riktiga Dennett-heads. Själv hade jag kunnat klara mig utan det.

Mer givande är då skildringarna från den professionella tillvaron. Här får man sig till livs en del intressanta inblickar i svunna decenniers anglosaxiska universitetsvärld samt, förstås, en smula saftigt skvaller – även om Dennett även här ofta drar sig för att gå in på detaljer, och lämnar läsaren att själv dra slutsatserna om varför den ene eller andre framstående tänkaren möter hans misshag. Några undantag görs dock, och Dennett tar heder och ära av Jerry Fodor, John Searle, Stephen J. Gould, med flera. Det är svårt att inte gotta sig en smula när dylika intellektuella högdjur får sig några nypor, vare sig nyporna, sett ur evighetens perspektiv, är välförtjänta eller inte.

Även dessa partier lider dock av en viss brist på litterär framställningsförmåga. Dennett är nog så bra på att konstruera en mening som "sjunger", som han uttrycker det vid ett tillfälle (s. 134), men narrativ prosa är inte hans styrka. Små anekdoter staplas på varandra, ofta utan tydlig avslutning eller syfte. En del är lustiga, intressanta eller tänkvärda, men lika många utmynnar i intet och framstår i vissa fall som ohöljt skryt. ("Sen bjöd en rysk miljardär mig på kryssning längs Grönlandskusten...")

Boken är förstås inte helt renons på diskussion av författarens filosofiska idéer, även om dessa sällan presenteras eller diskuteras i någon detalj utan behandlas i samma biografiska anda – som tilldragelser i Dennetts liv – som i övrigt präglar boken. Läsaren utrustas inte heller med några verktyg för att ta ställning till Dennetts åsikter, utan får ta honom på orden (eller vända sig till hans andra publikationer) när han, till exempel, hävdar att ett "tankefel" ligger bakom "Nagels berömda undran om 'hur det är' att vara fladdermus" (s. 257). När Dennett diskuterar sina idéer och deras mottagande anas en viss bitterhet över ett filosofietablissemang som upprepade gånger förtigit eller avfärdat hans argument. Detta stämmer säkert till viss del, särskilt i fråga om hans tidiga karriär, men det sticker lite i ögonen med tanke på de ofantliga framgångar han så småningom skördade. Alla vill vara underdoggen i berättelsen om sitt eget liv.

Några av bokens trevligaste bitar är när Dennett ger praktiska, konkreta råd på hur man till exempel kan hålla sig vaken under ett sövande föredrag (leta efter alfabetets bokstäver, i bokstavsordning, i de ord föredragshållaren yttrar) eller hur man bäddar för konstruktiv diskussion på ett seminarium (låt någon annan läsa författarens text och presentera den). Sådana *life hacks* är värda att ta med sig för alla som är verkamma i den akademiska världen. Ordräknartricket lär jag själv pröva på nästa föredrag jag närvarar vid.

En fråga man kan ställa om en biografi över en tänkare är ifall tänkarens liv kastar ljus över hans tänkande. I vilken mån är tankarna ett följdriktigt uttryck för personen som gett upphov till dem och det liv han levt? I den mån man kan lita på Dennetts självframställning (och man bör förstås ha i åtanke att ingen människa kan förväntas vara ett objektiv vittne till sitt eget liv), så framträder en bild av en oneurotisk, osentimental och livsbejakande människa. Kanske återspeglas dessa karaktärsdrag i hans likaledes oneurotiska och osentimentala inställning till sådana fenomen som jaget, medvetandet, den fria viljan och religionen. Dennett var av allt att döma en människa som (läggligt hjälpt

av tur och goda förutsättningar) nyttjade de möjligheter ett människoliv ger ungefär så väl som man kan göra. Kanske var det därför han inte kände något behov av att trösta sig med några högstämda illusioner.

Något bör väl också sägas om översättningen, utförd av Pär Svensson. Denna fann jag dessvärre ganska bristfällig. Några missar jag upptäckt:

- Om Quine skriver Dennett att han ville "fix what was broken in the way philosophical problems were being explored". Detta har i översättningen blivit att "han ville laga det som var trasigt *på samma sätt som* man gjorde filosofiska undersökningar" (s. 54, min emfas). Men det Quine ville göra var förstås att åtgärda problemen *hos* gängse filosofiskt tillvägagångssätt, inte åtgärda problem *på ett filosofiskt vis*.
- Föreläsningstiteln "Quining intentions" har blivit "Quinande intentioner" (s. 124), när det väl ska vara "Att quina intentioner". Det är alltså rimligen filosofen, inte intentionerna själva, som ägnar sig åt quinandet. (Verbformen av Willard Van Ormans efternamn återkommer senare i titeln på Dennetts essä "Quining qualia" (Dennett 1988).)
- Platondialogen *Menon* har fått behålla sin engelska titel *Meno* (s. 134).
- Där Ruth Millikan i originalet har "extended her vision", har hon i översättningen "vidgat sitt koncept" (s. 238).
- "That book" (åsyftande *Consciousness explained*) blir "den här boken" (som i sammanhanget inte kan syfta på något annat än *Jag har tänkt*).
- "Boiler" (ångpanna) har blivit "kokare" (s. 383).

Säkert finns ytterligare fel jag inte uppmärksammat. Därtill kommer många formuleringar som, om inte strikt felaktiga, ändå är vilseledande eller onödigt klumpiga. Fri Tanke kunde gott ha låtit boken gå en redaktörsvända till. För den som läser engelska måste jag rekommendera att hålla sig till originaltexten.

Vem ska då läsa *Jag har tänkt*? Man måste, som jag antytt ovan, hysa mer än normalstor fascination för Dennett själv, eller för den akademiska värld och epok han verkade i, för att boken ska vara värd ens tid. För andra läsare, med ett mer måttligt intresse, vill jag hellre rekommendera att man tar sig an några av hans filosofiska verk. Man kan ju börja med *Consciousness explained*.

Karl Bergman

Historiens återkomst: Europa och världsordningens sammanbrott

Martin Kragh

Fri Tanke 2025. 278 s. ISBN 978-91-89732-84-1

Martin Kragh är biträdande chef för Centrum för Östeuropastudier vid Utrikespolitiska institutet. Hans nya bok handlar om Europa och världsordningens sammanbrott. Då vill man förstås veta vari denna "världsordning" består, hur dess "sammanbrott" yttrar sig och om det redan har inträffat eller är på väg att inträffa. Och hur det påverkar Europa. Man vill också veta vad "historiens återkomst" syftar på. *Vad* är det som återkommer?

Att något "återkommer" tycks ju förutsätta att det, efter att tidigare ha funnits, därefter upphör att finnas, och sedan, en tid efter sin frånavaro, återkommer. Men historien upphör väl aldrig innan det definitiva slutet? För Kragh tänker uppenbarligen inte på det som brukar kallas "den eviga återkomsten", nämligen att historien *som helhet* upprepas i det oändliga – något som Nietzsche och en del antika filosofer trodde. Kragh tänker snarare på någon sorts upprepning *inom* en och samma världshistoria.

Det är ju inte så att historien upprepar sig i minsta detalj (s. 200), men även om världspolitiken inte styrs av några oföränderliga naturlagar (s. 214), så finns det enligt Kragh vissa "välbekanta beteendemönster" som återkommer i historien (s. 183).

Om detta stämmer så borde man kunna lära sig något av det förflutna. Kragh nämner exempelvis att Thukydidens beskrivning av de peloponnesiska krigen mellan Aten och Sparta var avsedd att vara något som kunde förmå kommande generationer att inte upprepa Atens hybris och överskattning av sin förmåga. Vilket väl inte skulle förhindra framtida krig, men möjligen "bidra till att de modereras och hanteras om de väl bryter ut" (s. 72).

Somliga har visserligen tänkt sig att det finns en sorts nödvändighet i den historiska utvecklingen. Hegel och Marx ansåg exempelvis att historien oundvikligen går mot ökad frihet. Något i den stilen trodde väl även statsvetaren Francis Fukuyama i sin bok om "Historiens slut och den sista människan" (1992). I och med Sovjetunionens fall och det kalla krigets slut fanns det enligt Fukuyama inte längre något alternativ till marknadsekonomi och liberal demokrati.

Martin Kragh håller inte med. Historien tog inte slut, annat än möjligen temporärt. Den "återkommer" i alla händelser. Och det som återkommer är en multipolär värld (s. 203, 206).

På sätt och vis är ju detta en rätt optimistisk syn. Även om den "multipolära" världen kan förväntas vara full av samma hemska ingredienser som tidigare, dvs. krig, våld, maktkamp, imperier som vill ta kontroll över andra länder etcetera – något som utförligt och kunnigt skildras i Kraghs bok – så räknar han tydligen inte med att historien tar slut i en total miljökollaps eller ett fullskaligt kärnvapenkrig. Vilket knappast kan uteslutas.

Kraghs bok är mycket lärorik. Framför allt får man veta väldigt mycket om *vad* som faktiskt har hänt, särskilt under de senaste tvåhundra åren. Det är förstas knepigare att ta reda på *varför* det hände. Här tillkommer svåra metodologiska problem. Vi vill gärna kunna peka ut "orsaken", dvs. *en* orsak, till vad som hände, men i allmänhet är det nog många faktorer som på olika sätt samverkar – och det är tveksamt om det kan finnas något intressant objektivet mått på deras respektive viktighet.

Kragh anser exempelvis att det inte var kapprustningen som gjorde slut på Sovjetunionen, vilket ofta påstås, utan Gorbatjovs ovilja att använda militärt våld mot diverse uppror i de sovjetiska lydstaterna (s. 147). Men det ena utesluter väl inte det andra, och hur avgör man vad som var viktigast?

Kragh hävdar också att inga regeringar i väst önskade Sovjetunionens upplösning när lydstaterna ville frigöra sig (s. 155). Den amerikanske presidenten George W. H. Bush uttalade sålunda sitt stöd för Sovjet och Gorbatjov. Men spelade detta något avgörande roll?

Enligt Kragh var det för övrigt inte Gorbatjov som upplöste Sovjetunionen. Det gjorde Boris Jeltsin tillsammans med ledarna för Belarus och Ukraina. Det skedde utan Gorbatjovs vetskap och ledde till att han avgick (s. 157). Formellt var det väl så, men vilken var "orsaken" till upplösningen? Finns det alls något objektivet korrekt svar på den frågan?

Över huvud taget kan man nästan få intrycket att historien kan beskrivas lite hur som helst. "Vad som egentligen har skett" kan sammanfattas på väldigt många olika och till och med oförenliga sätt. Har historien tagit slut eller inte? Har den återkommit? Har den en riktning? Har världsordningen råkat ut för ett sammanbrott? När skedde i så fall det? Är världen multipolär eller inte? Om den är multipolär, vilka är närmare bestämt de olika maktcentra i världen, och är de någorlunda lika mäktiga – något som antyds av själva ordet "multipolär"?

Men samtidigt verkar det nästan oundvikligt att människor utvecklar en eller annan historiesyn, där en del sådana frågor besvaras, åtmins-

tone bitvis och provisoriskt. Kraghs historietolkning är professionell. Den är också ovanligt detaljerad och välunderbyggd. Därför är hans bok mycket läsvärd. Huruvida den ger en alldeles rättvisande bild av det som skett kan ändå, och just därför, diskuteras.

Lars Bergström

Frank Ramsey: Det unga geniet vid Wittgensteins sida

Cheryl Misak. Översättning: Bitte Wallin

Fri Tanke 2025. 703 s. ISBN 978-91-89526-74-7

Jag minns inte riktigt när jag först fick upp ögonen för Frank Ramsey. Det kan ha varit när jag läste Donald Davidsons och Patrick Suppes bok *Decision Making* (1957). Den syftar bland annat till att testa Ramseys teori om beslutsfattande och grader av övertygelse.

Hur som helst, Ramsey var en mycket framgångsrik och fascinerande person i Cambridge under tjugotalet. Men han dog redan 1930, vid 26 års ålder. Under sitt korta liv hann han ändå göra stora insatser på flera områden.

Nu har det kommit en utmärkt och fascinerande biografi om honom, skriven av den kanadensiska filosofen Cheryl Misak. För transparensens skull måste jag här infoga att Misak är en gammal bekant till mig. Vi deltog i en internationell konferens i forna Jugoslavien på 80-talet, men eftermiddagarna ägnade vi åt tennis. Hon är en duktig tennisspelare, medan jag var nybörjare, och hon skulle lära mig serva. Hon var också doktorand hos min gode vän Bill Newton-Smith i Oxford, som ledde konferensen och senare blev George Soros högra hand vid inrättandet av Central European University i Budapest. Tillkomsten av CEU var något som retade och antagligen fortfarande retar Viktor Orbán.

Soros, som har ungersk bakgrund, dök också upp vid vår konferens, som han stöttade ekonomiskt. Han var elev till Karl Popper och gjorde stora insatser för liberala filosofer i det kalla krigets Centraleuropa. Såvitt jag minns fick han också spela tennis med Cheryl Misak vid vår konferens. Vilket väl är skälet till att jag alls nämner honom här.

Misaks biografi om Frank Ramsey är en mycket läsvärd bok. Här lär man sig något både om filosofi och om livet. Jag har läst många biografier över filosofer, men ingen har gjort mig så engagerad och berörd som denna. Men man kan undra lite över bokens undertitel "Det unga geniet vid Wittgensteins sida".

Ramsey gjorde betydande insatser inom logik, matematik, sannings-teori, språkfilosofi, beslutsteori, nationalekonomi och psykologi. Såvitt jag förstår hade det mesta ingen särskild koppling till Wittgensteins idéer – utom när de var en måltavla för sådant som Ramsey betvivlade eller tog avstånd från.

Vid 18 års ålder erbjöds Ramsey av sin vän och mentor, förläggaren C. K. Ogden, att översätta Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus*. Den var då känd av flera personer i Cambridge, t.ex. Bertrand Russell och G.E. Moore, som var de ledande filosoferna där. Men innan Ramsey tillfrågades var det svårt att hitta en översättare. Boken ansågs för svårtillgänglig, Moore menade till och med att den var oöversättbar. Men Ramsey tog jobbet. Han gick till en skrivbyrå, där han läste det tyska manuskriptet och på stående fot översatte det till engelska. Översättningen granskades därefter av Wittgenstein, som godkände översättningen och tackade "översättarna" för ett "förträffligt arbete". Senare, 1961, utbröt en strid om huruvida Wittgenstein hade godkänt översättningen, något som betvivlades av personer som David Pears, Brian McGuinness, Elizabeth Anscombe och Rush Rhees. Enligt Misak fick tvivlarna till sist ge sig.

Men Ramsey var redan från början kritisk mot *Tractatus*, och kritiserade den också öppet i en recension. Han ansåg att dess språkfilosofi och bildteori om sanning inte kunde accepteras. De ledde till att det mesta av vårt tänkande, inklusive all filosofi, även Wittgensteins egen, blev nonsens. Wittgenstein hävdade att man måste tiga om sådant – trots att han själv, helt medvetet, inte levde upp till det kravet.

Ramsey var kanske den ende som verkligen begrep boken, och enligt Misak påverkade den honom livet ut. Han diskuterade den vid flera tillfällen med Wittgenstein, inte minst under sitt sista levnadsår, men till sist fick detta honom att "slänga det mesta i den över bord". Det gjorde ju till sist även Wittgenstein själv.

Men relationen mellan Ramsey och Wittgenstein är svårbegriplig. Deras personligheter var väldigt olika. Ramsey var lättsam, sällskaplig och allmänt omtyckt, medan Wittgenstein enligt många vittnesmål, och även hos Misak, framstår som ovanligt osympatisk. Efter Ramseys död talade Wittgenstein nedsättande om Ramsey och anklagade honom för att vara en borgerlig materialist och för att inte vara tillräckligt ödmjuk. Men den kände nationalekonomen John Maynard Keynes, som tidigt upptäckte Ramseys begåvning och blev en av hans nära vänner, såg likheter mellan Ramsey och David Hume: "Ramsey påminner om Hume mer än om någon

annan, framför allt i sitt sunda förnuft och sin liksom inbitna praktiskhet” (s. 606). Hur kan en sådan person intressera sig för Wittgenstein?

I ett föredrag i det exklusiva sällskapet *Apostels* sa Ramsey att han föredrar att kritisera framför att konstruera. Han kopplade själv ihop det med psykoanalysens idé att kritik är en ersättning för önskan att döda sin far (vilket inte tycks ha någon grund i det här fallet). Men han var också benägen att identifiera Wittgenstein med fadern och tillmäta hans ord alltför stor betydelse (s. 257). År 1924, när han var i Wien för sin egen psykoanalys, träffade han Wittgenstein tre gånger, varav en gång en hel vecka, men han upplevde då denne som självisk och alltmer tröttsam. Och filosofiskt mer ointressant (s. 262).

Det var först efter Ramseys död som Wittgenstein började förstå, eller erkänna, att det var något fel på *Tractatus* (s. 515). Men Ray Monk, som skrivit en biografi om Wittgenstein tror tvärtom att Wittgensteins omvändelse kom först och att Ramsey var mer trögtänt (s. 320) – vilket inte låter övertygande.

Jag har läst Misaks bok, alla 700 sidorna, två gånger. Den är inte bara filosofiskt intressant, utan även rent personligt fascinerande. Hans sociala liv beskrivs utförligt och hans vänskapsrelationer spelar stor roll. Genom sina vänner Russell, Moore och Keynes kom han även i kontakt med Bloomsbury-gruppen, alltså Virginia och Leonard Woolf, Lytton Strachey, Clive och Vanessa Bell, med flera. Han påverkades kanske också av deras bohemiska livsstil. Själv levde Ramsey under sina sista år i ett tydligen mycket lyckligt, men också väldigt fritt, äktenskap, med två döttrar. Själv hade han samtidigt en älskarinna, som var god vän med hans fru, och hans fru Lettice hade ett stort antal sexuella relationer med andra män. Konstigt nog tycks Lettice även ha haft en vänskaplig relation till Wittgenstein.

Ramsey dog i gulsot alldeles innan han skulle fylla 27 år. Skildringen av hans sista tid är oerhört gripande, jag grät hejdlöst när jag läste Misaks beskrivning av den. Det hör ju inte till vanligheterna att texter om filosofi eller filosofer framkallar tårar. Jag har inte drabbats av det tidigare.

Men apropå tårar kom jag sedan att tänka på ”den gråtande filosofen”, det vill säga Herakleitos. Han har kallats så, i kontrast till Demokritos, som var ”den skrattande filosofen”. För att anknyta till Ramsey var denne nog mest lik Demokritos, medan Wittgenstein snarare liknade Herakleitos, som ju även har kallats ”den dunkle”. Hur dessa två påverkade varandra är intressant, men för mig är det fortfarande ett

mysterium, trots Misaks ansträngningar. Men om sanningen ska fram har jag fått intrycket att det man brukar kalla "den senare Wittgenstein", de idéer som återfinns i *Filosofiska undersökningar*, huvudsakligen kommer från Frank Ramsey. Exempelvis var han tydligen först med tanken att språkets mening är i dess användning (*meaning is use*) (s. 537). Men Wittgenstein erkände aldrig någon påverkan från andra filosofer, inte ens från Ramsey – inte förrän Ramsey var död. I förordet till *Filosofiska undersökningar* tackar han äntligen Ramsey.

En av Ramseys bästa vänner var filosofen Richard Braithwaite, författare till boken *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* och utgivare av en del av Ramseys efterlämnade skrifter. I ett tal på hans 80-årsdag sade A. J. Ayer, som man närmast förknippar med de logiska positivisterna i Wien – där Ramsey var mycket uppskattad – att filosoferna i Cambridge på 30-talet grundade alltför mycket på Wittgenstein när de i stället borde ha grundat på Ramsey (s. 583). Det tror jag är helt riktigt.

Man kan undra vad Ramsey kunde ha åstadkommit om han fått leva. Misak tror att han kunde ha föregripit Gödels resultat om avgörbarhet i matematik. I nationalekonomi påverkade han hela inriktningen mot beslutsteori och skrev betydelsefulla artiklar om optimal beskattning och optimalt sparande, inlägg som nu är klassiska. Ramsey föregrep också Robert Stalnaker och David Lewis om kontrafaktiska villkorssatser (s. 581–82). Han hänvisar till hur vi faktiskt resonerar om sådant och anser tydligen att vi kan hävda att sådana satser kan vara sanna. Beträffande sanning var han pragmatist, påverkad av C. S. Peirce. Det gäller bara att ha ett konsistent system (av uppfattningar, dvs. av vanor), som också är stabilt i långa loppet. Vilket ju inte är så "bara".

Lars Bergström

Konservatism: En antologi om den politiska konservatismens nyanser

Redaktörer: Tony Gunnarsson och Hugo Fiévet

Bokförlaget Augusti 2024. 330 s. ISBN 978-91-85301-52-2

Det pratas idag ganska mycket om konservatismen, åtminstone jämfört med något decennium tillbaka. Termen "konservatism" förekommer inom såväl psykologin och kunskapsteorin som politiken. Konservatismen kan därför ta många olika former. Detta gäller även inom den politiska kontexten. I boken *Konservatism: En antologi om den politiska kon-*

servatismens nyanser samlar redaktörerna Tony Gunnarsson och Hugo Fiévet en rad svenska författare som beskriver ett flertal sådana former.

Betraktad i sin helhet erbjuder boken en berättelse om hur konservatismen vuxit ur tankar från de gamla grekerna, via inslag från kristendomen, och hur den vidare tagit lite olika former under olika tidsepoker och i olika länder. Vi får bland annat ta del av konservatismen hos Burke följt av konservativa strömningar i olika delar av världen. Läsaren får lära känna konservatismen i Frankrike, England, USA, Tyskland, Spanien, Ryssland och – förstås – Sverige. Läsaren får också bekanta sig med konservativa tankar inom jord- och lantbruk samt kulturområdet, och såväl religiös som sekulär konservatism. Därtill beskrivs konservatismens kopplingar till postliberalism, kommunitarism, nationalism och libertarianism. Och mer därtill.

Bokens författare är en brokig skara med olika bakgrund, där ytterst få har en forskarbakgrund – men väl alla en koppling till konservatism av något slag. Den ger därmed läsaren möjlighet att ta del av uppfattningar och synpunkter som man sällan kommer åt i filosofiska (eller andra) akademiska tidskrifter. Den utgör således också ett värdefullt material för den som vill kalibrera sin syn på vad verklighetens konservativa tycker och tror. Utan att kunna bedöma sanningshalten i alla de påståenden som boken levererar, skulle boken kunna betraktas som något av en uppslagsbok. Den kan nog lära alla något. Jag tycker själv att Tony Gunnarssons kapitel om den ryska konservatismen hjälper mig att bättre förstå dagens situation i Ryssland, och att Claes G. Ryns kapitel om amerikansk konservatism hjälper mig att bättre förstå dagens situation i USA, för att nämna några exempel.

Ur ett filosofiskt perspektiv är boken dock relativt fattig. Jag säger detta eftersom läsare av *Filosofisk tidskrift* gissningsvis har ett filosofiskt intresse. Till bokens försvar ska det sägas att den inte gör anspråk på att ge någon filosofisk redogörelse – utan snarare ämnar ”att presentera ett mångsidigt urval av den konservativa traditionen och att visa på dess mycket stora bredd” (s. 10). Det finns dock en risk för att denna mångfald av ibland inbördes osammanhängande berättelser lämnar läsaren mer förbryllad än klok kring vad konservatismen egentligen är. Det hade varit värdefullt att i ett avslutande kapitel erbjuda någon sorts taxonomisk karta över det konservativa landskapet.

Boken ger stundom, liksom många andra beskrivningar av konservatismen, en bild av att konservatismen går emot inte bara de andra ideologiernas innehåll utan också deras form och gemensamma grundan-

taganden. Konservatismen är ingen ideologi med fasta universella principer, hävdas det. Denna idé återkommer i flera av bokens essäer. Exempelvis inleder Svante Nordin sitt introduktionskapitel med att påpeka att konservatismen inte är någon "uppsättning teser eller lärosatser. Snarare är den en estetik, ett antal metaforer, en typ av fantasi" (s. 13). Pontus Westerholm skriver på samma tema att konservatismen "inte [grundar sig] så mycket på principer som på idéer om vad som fungerat historiskt" (s. 88). På liknande vis beskriver Carl Johan Ljungberg hur Burke såg "politikens principer som levande, historiskt föränderliga" (s. 112), och Hugo Fiévet skriver om de Maïstres grundtanke "att konstitutioner inte kan skapas a priori utan förankring i en existerande kultur" (s. 151). I samma anda beskriver Catarina Kärkkäinen (numera Starfelt) hur konservatismen är "undflyende och inte riktigt vill låta sig sammanfattas i principer" (s. 222), och i sin redogörelse kring Russell Kirk skriver Lars Anders Johansson att "konservatismen i själva verket är motsatsen till ideologi" (s. 235). Även Dan Korn noterar att det "kan ligga något i att konservatismen inte är att betrakta som en ideologi bland andra" (s. 269).

Jag tror dock att denna uppfattning om konservatismen är felaktig. Jag anser nämligen att det går att fastställa en grundläggande och universell etisk princip som förenar all politisk-ideologisk konservatism – som också särskiljer den från andra ideologier. Även om denna princip inte någonstans nämns explicit i boken, så går den att härleda från de olika resonemang som förs i den. Genom bokens essäer går det nämligen att skönja en gemensam moralfilosofisk idé om vad som utgör ett gott liv och vad som kännetecknar riktigt politiskt (och individuellt) handlande.

På bokens baksida kan man läsa att det bakom all form av konservatism finns "en gemensam grunduppfattning om världen". Och redan i introduktionskapitlet säger Svante Nordin att det finns vissa "punkter som håller samman allt som kan kallas konservatism". En är "föreställningen att det finns något som är värt att bevara". En annan är "att detta som är värt att bevara är 'mitt' eller 'vårt'" (s. 13).

Anders Björck skriver i sin essä att konservatismen inte bara rymmer en idé om vikten av *bevarande* som struktur utan också vissa idéer om *vad* som ska bevaras. Konservatismen, menar han, innehåller nämligen "centrala värderingar" och "principer" som inte bara guidar statsapparatens utan även ger "den enskilde en etisk kompass" (s. 213–14). Det handlar bland annat om "tradition, kvalitet och plikt" – om "stolthet över att vara samhällsmedborgare", "att hjälpa de behövande" och att "inte ligga andra till last". Det handlar också om "decentralisering", "självägande" och

”förvaltarskap” som medel för att främja detta. Och det handlar om ”vår historia” och att nationen likväl som arvet ”ska försvaras” (s. 214–16).

På ett liknande sätt beskriver Kärkkäinen hur konservatismen kan förstås som en filosofi som ”önskar bevara existerande traditioner, institutioner och värderingar, och som motsätter sig radikala förändringar av samhälle och stat” (s. 222). Hon säger också att konservatismen innefattar ”tron på en bestående moralisk ordning” och vissa ”delvis särskilda grundläggande värden” till vilka hon (förutom friheten) räknar ”samhällsgemenskapen, ordningen och traditionen” (s. 225–26). Hon skriver vidare att konservatismen involverar både en ”försiktighetsprincip” och en ”dygdetik” (s. 223). Den sistnämnda tanken återfinns i många andra bidrag. Bland annat tar Nordin upp betydelsen av ”en uppsättning kardinaldygder (plikt, heder, lojalitet, tapperhet)” (s. 16), och Mårten Ericson säger att dygderna inom konservatismen utgör en grund ”för ett bättre jag och för ett godare och rättvisare samhälle” (s. 55).

Även i Lars Anders Johanssons essä framhålls att konservatismen handlar om sådant som ”grundläggande värderingar, moral och etik” (s. 234). Hans text handlar specifikt om kulturen, och att kulturen har ett speciellt värde inom konservatismen. Medan kulturen för socialister och liberaler är instrumentell, så menar han att kulturen för konservativa kan sägas vara ”samhällslivets själva mål och syfte” (s. 229). Han skriver vidare att ”traditioner, hur obegripliga de än kan vara, har för de flesta konservativt sinnade ett egenvärde” (s. 235) och om hur kulturkonservatismen betraktar ”kunskap som ett egenvärde” (s. 237).

I sin essä om kristdemokratisk konservatism skriver Fiévet att såväl ”människovärdesprincipen” som ”äganderätten” har en klar plats inom konservatismen (s. 245–46). Han nämner också, liksom flera andra författare, vikten av ”subsidiaritet”, ”förvaltarskap” och ”varsamhet” (s. 252). Även Ryn pratar om subsidiaritet, samt vikten av ”en respekt för universella högre värden” (s. 134). Jacob Sidenvalls essä tar upp dygdetiken än en gång. Han lyfter fram konservatismens kommunitaristiska drag, enligt vilket ”moraliska diskussioner bör vara förankrade i den specifika gemenskapens traditioner och värderingar” (s. 257). Han säger också att ”de eviga värden som måste vara grunden till en konservativ världsbild [inte påverkas] av historiska skeenden” (s. 259).

Om vi summerar detta framträder, menar jag, en för konservatismens karaktäristisk etik – en etik som säger något om (i) värden, (ii) principer om hur dessa värden ska hanteras, samt (iii) för vem detta ska göras. När det gäller värden är det tydligt att konservatismen till-

skriver mer eller mindre av egenvärde till traditioner, kunskap, ordning, gemenskap, frihet och dygder. Konservatismen går därmed utöver liberalismens värnande av frihet, och skiljer sig från socialismens fokus på social jämlikhet.

När det gäller frågan om principer står det klart att vissa sådana har en framträdande roll inom konservatismen. Det handlar framför allt om principer rörande subsidiaritet, försiktighet, förvaltarskap, människovärde, äganderätt, lojalitet, beprövad erfarenhet och – allra mest grundläggande – bevarande. Dessa skiljer sig också från de ideologiska rivalernas principer. Konservatism förespråkar varken nyttomaximering, utjämning av ojämlikheter eller enbart respekt för individens friheter. Vi ska helt enkelt sträva efter att bevara det goda vi redan har, snarare än att hasta vidare mot något utopiskt mål.

Konservatismens kommunitaristiska drag ger också ett tämligen säreget svar på frågan om *för vem* de relevanta värdena ska bevaras. Till skillnad från liberalers och socialisters ofta kosmopolitiska och internationalistiska ansatser betonar konservativa i stället vikten av nationen (i vid mening) och dess gemenskaper. De gemenskaper vi tillhör är med och skapar såväl våra rättigheter som våra skyldigheter och ger mening åt våra liv. Vi bör alltså inte ersätta det lokala med det globala.

Sammantaget menar jag att dessa ståndpunkter kan förenas i en konservativ etik (för en utveckling av denna idé, se min uppsats "En konservativ etik?" i FT nr 2, 2025). I grova drag säger denna att politiska åtgärder kan rättfärdigas endast om de bidrar till att bevara de traditioner, ordningar, levnadssätt och institutioner (i vid mening) som är etablerade inom gemenskapen. Det som skiljer olika konservativa riktningar åt är helt enkelt vilka traditioner, ordningar, levnadssätt och institutioner de handlar om, eller vilken den relevanta gemenskapen anses vara. I grunden är den konservativa politiska ideologin därför mindre spretig än den på ytan kan te sig.

Olle Torpman

Notiser

Otillåtna preciseringar

Den mest populära teorin om vaghet är *supervaluationismen*. Den säger att satser som innehåller vaga termer är sanna om och endast om de är sanna under alla "tillåtna preciseringar" av de vaga termerna. De är falska om och endast om de är falska under alla sådana preciseringar. Om de är sanna under vissa tillåtna preciseringar men falska under andra så är de varken sanna eller falska.

Anta till exempel att Jonas är 181 centimeter lång och att det därmed är gränfall huruvida han räknas som lång. Enligt teorin är detta för att termen "är lång" har flera olika tillåtna preciseringar: enligt vissa av dem måste man vara minst 182 centimeter lång för att räknas som lång men enligt andra räcker det att man är minst 180 centimeter. Satsen "Jonas är lång" är därmed sann under vissa tillåtna preciseringar men falsk under andra och således varken sann eller falsk enligt teorin.

Men om satsen "Jonas är lång" inte är sann (som teorin säger), hur kan en precisering som räknar satsen som sann vara tillåten? En sådan precisering säger ju något falskt om satsens sanningsvärde och borde därmed betraktas som otillåten. Och på samma sätt: om satsen "Jonas är lång" inte är falsk (som teorin också säger), hur kan en precisering som räknar satsen som falsk vara tillåten? Även en sådan precisering säger ju något falskt om satsens sanningsvärde och borde betraktas som otillåten.

Så kanske är alla preciseringar av vaga termer otillåtna. De säger att vaga termer har precisa innebörder trots att de i själva verket inte har det. I så fall medför teorin att alla satser som innehåller vaga termer är både sanna och falska. Det vore ett överraskande resultat.

Nyttomoral

Nationalencyklopedin säger följande i sin artikel om nytta: "Inom moralfilosofin är nytta en handlings förmåga att tillgodose preferenser eller att öka kännande varelsers välbefinnande och/eller minska deras lidande." Detta verkar också överensstämma någorlunda med hur ordet "nytta" används i allmänt språkbruk.

Vad är det i så fall som utilitarister säger när de instruerar oss att maximera nyttan? Det verkar handla om att maximera handlingars förmåga att ha ovannämnda effekter på exempelvis vårt välbefinnande. Men det är väl avsevärt rimligare att det vi bör maximera är själva välbefinnandet. Välbefinnande är en rimlig kandidat till att vara värdefullt i sig självt, medan handlingars förmåga att frambringa det bara tycks vara en fråga om instrumentellt värde. Om det vi bör maximera är själva förmågan, är det således instrumentellt värde som bör maximeras. Det kan inte vara en hållbar idé. Inte undra på att utilitarismen är impopulär.

Eller antar utilitarister att nytta snarare är det som handlingar helst ska ha förmågan att frambringa – det vill säga själva välbefinnandet? Nyttan med en handling är det välbefinnande som handlingen har förmågan att leda till. I så fall har *Nationalencyklopedin* misstagit sig. Eller så är utilitarismen inte en del av moralfilosofin.

Källkritik 2

Regeringen har nyligen återkallat en promemoria om svensk barn- och ungdomsvård (*Dagens Nyheter* 19/3). Anledningen är att promemorian tycks hänvisa till dokument och rapporter som inte finns, på det sätt som är karaktäristiskt för text som genererats av AI-verktyg. Redaktionen påminner därför om att alla texter som publicerats i *Filosofisk tidskrift* också finns. (Närmare bestämt finns de på tidskriftens hemsida, där de kan läsas gratis utan inloggning.)

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Karl Bergman* är forskare i teoretisk filosofi vid Pompeu Fabra-universitetet, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Thomas Hartvigsson* är forskare i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Olle Lövgren* är doktorand i filosofi vid Johns Hopkins-universitetet, *Ingmar Persson* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet, *Olle Torpman* är docent i praktisk filosofi och forskare i klimatetik vid Institutet för framtidsstudier.

En bok från Thales

Säga och göra



J. L. Austin
*Hur man gör saker med ord
och andra skrifter*

I översättning och med förord av John Haglund
och Johan Blomberg

Mjukband, 185 sidor. Thales 2026

ISBN 978-91-7235-146-2

J. L. Austins *Hur man gör saker med ord* från 1962 har haft så stort och mångskiftande inflytande över modern filosofi att det är svårt att tro att den aldrig har funnits på svenska. Austin lade grunden till talaktsteorin – att se språket inte i första hand som ett system av satser, utan som en mänsklig verksamhet, handlingar som vi utför i förhållande till varandra, sammanvävda med vårt övriga liv. Inom analytisk filosofi och nutida lingvistik är han en självklar förgrundsfigur, men han har även inspirerat filosofer som Jürgen Habermas, Jacques Derrida och Judith Butler.

Hur man gör saker med ord bygger på föreläsningar som Austin gav och utvecklade vid ett antal tillfällen under 1950-talet, och som redigerades till en bok efter hans död 1960. Det känns som att följa Austin medan han tänker. Han utgår ifrån det av honom skapade begreppet performativ: ett yttrande som inte bara beskriver en mänsklig handling utan som utför den. Att säga "jag springer" är något annat än att springa, men att (under de rätta omständigheterna) säga "jag lovar" är att lova. Austin börjar med att försöka fastställa gränsen mellan performativ och konstativ – yttranden som bara beskriver eller rapporterar fakta. Men efterhand blir det tydligt att det inte finns någon skarp gräns. Att tala är alltid att göra något, och när Austin är färdig har läran om performativ inlemmats i en allmän teori om olika sorters talhandlingar.

Boken har översatts av filosofen John Haglund och lingvisten Johan Blomberg. De har även skrivit en inledning som ger inblick i textens relation till Austins manuskript och anteckningar, och försett boken med många informativa noter.

Staffan Carlshamre, Thales redaktör

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