

LORENZO CASINI

Descartes och Spinoza om själens aktioner och passioner

1. Inledning

Spinozas filosofi kan med rätta betraktas som en utveckling av den cartesianska. Trots en del gemensamma utgångspunkter intar Spinoza emellertid en från Descartes radikalt skild ståndpunkt i många väsentliga frågor. Denna hållning bottnar huvudsakligen i vad han uppfattade som inkonsekvenser, fördomar och förborgade hypoteser hos Descartes. Med utgångspunkt i synen på själens aktioner och passioner kommer jag i denna artikel att försöka visa att de två står närmare varandra än vad Spinoza var beredd att erkänna och att dennes kritik därmed är missriktad. Att Spinoza valde att överdriva en del skillnader beror delvis på att han, till skillnad från Descartes, inte insåg den nya metodens begränsningar.

Enligt Descartes är *Avhandling om själens passioner* skriven som om ingen någonsin behandlat detta ämne före honom. I *Etiken* gör Spinoza liknande anspråk då han anser att ingen ännu "klargjort affekternas natur och styrka" och han tar sig för att behandla dem med hjälp av sin nya metod. De mänskliga handlingarna och drifterna skall han betrakta "alldeles som om det vore fråga om linjer, ytor eller kroppar" (III, Inl). Det är denna nya metod, samt idealet om att filosofin bör organiseras i ett deduktivt system som utgår från metafysikens första principer och slutar i en lära om moralen, som ligger bakom Descartes' och Spinozas anspråk. I förordet till den franska utgåvan av *Filosofins principer* beskriver till exempel Descartes filosofin som ett träd vars rötter utgörs av metafysiken, stammen av fysiken och grenarna av de övriga vetenskaperna: medicinen, mekaniken och moralen. Den sistnämnda förutsätter kunskapen om alla de andra vetenskaperna och utgör enligt honom den högsta formen av visdom.

I ett inledningsbrev till *Avhandling om själens passioner* skriver

Descartes att hans avsikt är att förklara passionerna i egenskap av fysiker. Den gamla föreställningen om själens inre strider beror enligt honom på att man inte har skilt själens funktioner från kroppens. Även Spinoza betonar att ingen har "lärt känna kroppens byggnad så noggrant att han kunnat förklara alla dess funktioner" (III, T2). Enligt Descartes är själen förenad med hela kroppen men utövar sin verksamhet genom talkottkörteln. Det är alltså genom denna körtel som själen och kroppen påverkar varandra. För att vinna insikt i våra passioner bör vi därför först undersöka skillnaden mellan kroppen och själen. På så vis kan själens funktioner skiljas från kroppens. Detta kan enligt Descartes åstadkommas utan större svårigheter om man följer en enkel regel: "allt som är inom oss och varom vi inte inser att det på något sätt kan tillkomma en kropp måste tillskrivas vår själ" (Art 3). Eftersom varken utsträckning, form, värme eller rörelse i rummet kan tillskrivas själen är tänkandet det enda som uppfyller villkoren för vad som kan härröra från den.

Många av de teman som Spinoza utvecklar i *Etiken* kan betraktas som resultatet av en kritisk reflektion över Descartes' filosofi. I sin studie *Behind the Geometrical Method* argumenterar till exempel Edwin Curley för att "några av de mest utmärkande inslagen i Spinozas filosofi uppstod från inre spänningar inom det cartesianska systemet" (s 4). I sin kritik övertar Spinoza en del begrepp från Descartes och ger dem vad han uppfattade som en mer konsekvent innebörd. Men som Genevieve Lloyd påpekar i *Spinoza and the Ethics*: "I *Etiken* utvecklade Spinoza, utifrån cartesianska ståndpunkter, doktriner som för cartesianerna var helt orimliga" (s 10). En av de mest påfallande skillnaderna består i tillämpningen av substansbegreppet som de emellertid definierat på samma sätt. I *Filosofins principer* skriver Descartes:

Med *substans* kan vi inte förstå någonting annat än ett ting som existerar på ett sådant sätt att dess existens inte beror på något annat ting (I, § 51).

Spinozas definition i *Etiken* lyder:

Med substans förstår jag det som är i sig självt och uppfattas genom sig självt, det vill säga det vars begrepp inte behöver ett annat tings begrepp ur vilket det måste bildas (I, Def 3).

Men där Descartes tillåter sig att tillämpa begreppet även på vanliga ting håller Spinoza fast vid definitionen och dess konsekvenser. Det finns alltså inte mer än en substans och denna är Gud. Vanliga ting är därmed ingenting annat än "affektioner av gudsattribut" eller "modi genom vilka Guds attribut uttrycks på ett visst bestämt sätt" (I, T 25, K). Attribut definieras som "det som förståndet uppfattar om en substans som utgörande dennas essens" (I, Def 4). Modus definieras som "en substans' affektioner eller det som är i något annat, varigenom det också uppfattas" (I, Def 5). Det finns alltså enligt Spinoza bara en substans, dess väsen kallar han attribut och dess affektioner är modi. Tänkande och utsträckning är gudsattribut eller affektioner av gudsattribut.

Den tänkande substansen och den utsträckta substansen är således en och samma substans, förstådd under än det ena, än det andra attributet. Därför är också en utsträckningsmodus och idén om denna modus en och samma sak, fast uttryckt på två sätt. Föremålet för den idé som utgör den mänskliga själen är kroppen. Själen och kroppen är alltså en och samma sak, som uppfattas än under tänkandets, än under utsträckningens attribut. Att den tänkande substansen och den utsträckta substansen är en och samma substans, förstådd under än det ena, än det andra attributet, innebär att idéernas ordning och förbindelse är densamma som tingens ordning och förbindelse. Av detta följer också att föreställningen om en växelverkan mellan kropp och själ, eller mellan utsträckning och tänkande, är en fördom.

2. Descartes om själens aktioner

Tänkan det ensamt hör till själen enligt Descartes. I *Filosofins principer* ger han följande definition:

Med termen 'tänkande' förstår jag alla skeenden inom oss som vi omedelbart fattar, försåvitt vi är medvetna om dem. Följaktligen är inte endast att förstå, att vilja och att föreställa sig, men också att förnimma här det samma som att tänka (I, § 9).

Sinnesuppfattningar, föreställningar och den rena förståndsuppfattningen hör till förståndets verksamhet. Viljeakter hör däremot till viljans verksamhet. Dessa två slag av tänkande är själens passioner respektive aktioner. I ett brev till Regius, skrivet i maj 1641, förklarar Descartes att vilja och förstånd skiljer sig endast som aktivitet och

passivitet i en och samma substans. Strängt taget är förståndet själens passivitet och viljan dess aktivitet, men eftersom vi till exempel inte kan vilja någonting, om vi inte på samma gång är medvetna om att vi vill det, skiljer vi med svårighet i denna fråga aktivitet från passivitet. Men att betrakta våra uppfattningar som aktioner är alltså ett misstag. Det vore som att säga att mottagandet av rörelse i ett materiellt ting är en aktion, vilket innebär att aktionens motsvarande passion skulle vara i det ting som förlänar rörelse och aktionen i det ting som blir rört.

Själens aktioner definieras i *Avhandling om själens passioner* som "alla våra viljanden, eftersom vi erfar att de omedelbart härrör från vår själ och tycks bero blott av den" (Art 17). Till själens aktioner hör enligt Descartes att eftersträva, undfly, bejaka, förneka och betvivla. Till skillnad från själens passioner som är fullständigt beroende av de orsaker som frambringar dem är viljan fri och kan aldrig tvingas. Själens aktioner är helt i dess egen makt och kan inte påverkas av kroppen annat än indirekt. Viljanden kan vara av två slag: aktioner som slutar i själen själv och aktioner som slutar i kroppen. De viljanden som hänför sig på själen själv kallar Descartes också för själens emotioner. Viljanden som slutar i kroppen kommer däremot till uttryck i det att viljan sätter tallkottkörteln i rörelse. Därmed kan själen genom viljan försätta kroppen i rörelse, ha föreställningar om både sådant den tidigare sett och sådant den aldrig erfarit, samt vara uppmärksam.

De uppfattningar och föreställningar som själen har räknas däremot till själens passioner. Om en föreställning orsakas av en viljeakt finns det alltid en motsvarande passion eftersom "det är säkert att vi inte kunde vilja någonting, om vi inte på samma gång var medvetna om att vi ville det" (Art 19). Alltså att själen blir medveten om en viljeakt är en passion, själva viljeakten är däremot en aktion. Dessutom finns det föreställningar som inte är beroende av viljan utan av en slumpmässig rörelse hos livsandarna. Viljan kan emellertid inte påverka passionerna annat än indirekt. Genom föreställningen av sådant som är motsatt den passion som själen vill avvisa, men förenat med den passion som själen vill ha, kan en passion övervinnas med hjälp av en starkare sådan. Men när det gäller starka passioner är detta inte möjligt och det enda själen kan göra är att avstå från att ge sitt bifall åt passionens effekter.

3. Spinoza om den fria viljan

Spinoza betraktar tanken om den fria viljan som en fördom. Människorna menar sig vara fria eftersom de är medvetna om sina viljetryttringar men samtidigt är de okunniga om de orsaker som gör dem benägna att vilja. Genom att mena "att själen har oinskränkt makt över sina handlingar" visar Descartes, enligt Spinoza, "inte något annat än sin stora andes skarpsinne" och hör med andra ord till dem som "uppfattar människan i naturen som en stat i staten" (III, Inl). Enligt Spinoza sätts vi i rörelse av yttre orsaker på många sätt och "drivs hit och dit alldeles som havets vågor, uppvirvlade av motsatta vindar, okunniga om vårt utgång och vårt öde" (III, T 59, Anm). Spinoza och Descartes tycks härmed inta radikalt skilda ståndpunkter. Man kan emellertid argumentera för att om den senare förstås på rätt sätt så tycks deras ståndpunkter ligga förvånansvärt nära varandra. Om detta är fallet så överbetonar Spinoza en del skillnader och hans kritik kan i många fall anses vara missriktad.

I *Etiken* argumenterar Spinoza för att vilja och förstånd är en och samma sak, samt för att det i själen inte finns någon fri eller oinskränkt vilja. Hans definition av viljan, det vill säga "den förmögenhet varmed själen bejakar eller förnekar vad som är sant och vad som är falskt" (II, T 48, Anm), ligger mycket nära Descartes. Själens beslut, som man tror är fritt, är emellertid inte någonting annat än ett bejakande som är nödvändigtvis inneslutet i idéen, försåvitt den är idé. Det finns dessutom inget annat bejakande eller förnekande än det som innesluts i idéen. Detta bevisar Spinoza genom att visa att vi inte kan bejaka att triangelns tre vinklar är lika med två räta utan triangelns idé.

Detta tycks emellertid stämma överens med det Descartes skriver i *Betraktelser över den första filosofin* om att en stor klarhet i förståndets uppfattning framkallar en stor benägenhet hos viljan att bejaka omdömet. Man kan med andra ord inte underlåta att fälla omdömet att det som man förstår så klart också är sant. Samma tanke finns uttryckt även i *Filosofins principer* där Descartes menar att vi är skapade på ett sådant sätt att "närhelst vi uppfattar något klart, ger vi det vårt bifall spontant och är helt oförmögna att betvivla dess sanning" (I, § 43). Ett exempel på detta finns även i *Avhandling om själens passioner*. Vi kan enligt Descartes genom förmedlingen av samma nerver ha en uppfattning som vi hänför på ett yttre objekt, till

exempel en brasa vid vilken vi värmer oss, och en uppfattning som vi hänför på vår kropp, till exempel en känsla av köld. Detta kan tyckas vara problematiskt eftersom att skilja den ena processen från den andra innebär att vi måste fälla ett omdöme. För att fälla ett omdöme är emellertid förnuftet ensamt inte tillräckligt enligt Descartes. Viljan måste också vara inblandad. I sin artikel "Human Nature, Reason, and Will" formulerar Peter Schouls en tänkbar lösning:

Förståndets 'passivitet' är tillräckligt klar gäller vad sinnesuppfattningen. Men den hänför sig också till 'den rena förståndsuppfattningen' då, efter att vi konfronterats med en sanning som är klar och tydlig för förståndet, det inte finns något annat val än att godta denna sanning så länge man ägnar den uppmärksamhet (s 160).

Men hur är det då med allt det som vi inte uppfattar klart och tydligt? I *Betraktelser över första filosofin* skriver Descartes att man bör avhålla sig från att fälla ett omdöme varje gång sakens sanning inte är klar. Om man faller ett omdöme i ett sådant läge så missbrukar man sin frihet. Förståndets insikt bör med andra ord alltid föregå fällandet av ett omdöme. Som Spinoza själv skriver när han formulerar en tänkbar invändning mot denna ståndpunkt, så tycks erfarenheten lära oss "att vi kan hålla tillbaka vårt omdöme för att inte samtycka till ting som vi uppfattar; detta bekräftas också av att ingen sägs bedra sig försåvitt han uppfattar något, utan bara försåvitt han instämmer eller är av skiljaktig mening" (II, T 49, Anm). Men detta bestrider han. "Ty vad är att uppfatta en bevingad häst, annat än att bejaka att hästen har vingar?" (II, T 49, Anm). Den som föreställer sig en bevingad häst samtycker således till att det finns en bevingad häst. Ett villkor för detta är emellertid att själen inte uppfattar samtidigt någon annan idé som upphäver den bevingade hästens existens. I så fall kommer nämligen själen att förneka den bevingade hästens existens eller åtminstone att betvivla den.

I sin artikel "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes" argumenterar John G Cottingham för att Spinozas ståndpunkt kan summeras i en trikotomi. För varje objekt presenterad i en idé kan det finnas tre olika sätt att presenteras:

- i) objektet presenteras som aktuellt existerande,
- ii) objektet presenteras som något vars existens är uteslutet (till

exempel en fyrkantig cirkel),
iii) idén visar sig vara inadekvat.

I det sistnämnda fallet innehåller inte idén tillräckligt med information för att sluta sig till existensen eller icke-existensen av dess objekt. Vi beslutar oss alltså inte för att hålla tillbaka vårt omdöme utan fällandet av ett omdöme utesluts redan av uppfattningens tydliga otillräcklighet. Eller med Spinozas egna ord:

Ty när vi säger att någon håller tillbaka sitt omdöme, säger vi ingenting annat än att han ser att han inte uppfattar saken adekvat. Återhållande av omdöme är därför i själva verket en iakttagelse och inte fri vilja (II, T 49, Anm).

Genevieve Lloyd är kanske ännu tydligare då hon skriver att ”här finns faktiskt ingen obejakad idé. Vad vi har är snarare ett annat slags bejakande, ett bejakande av otillräcklighet” (s 69). Detta tycks emellertid ligga rätt nära Descartes’ position. Att avhålla sig från att fälla ett omdöme är inte en direkt viljeakt utan snarare resultatet av en reflektion över tillräckligheten av grunderna för det man tror på. Den som inser en brist i dessa grunder avhåller sig från att fälla omdömet, eller som Spinoza uttrycker det: ”han ser att han inte fattar saken adekvat”.

Men hur skall Descartes’ uppfattning om själens fria vilja förstås i så fall? I *Filosofins principer* skriver han att ”vi har i många fall förmågan att frivilligt fälla eller hålla tillbaka vårt omdöme” (I, § 39, min kurs). Som vi tidigare sett är det emellertid inte alldeles självklart att själen alltid är fri att avhålla sig från att fälla ett omdöme enligt Descartes. Men vilka är då de fall där vi är fria att göra det? I samma paragraf står det att läsa att ”den frihet som vi erfar inom oss är icke desto mindre så mäktig att den sätter oss i stånd att avhålla oss från att tro allt det som inte är helt visst och fullt undersökt”. Hur skall detta förstås? I *Betraktelser över den första filosofin* skriver Descartes:

För att jag skall vara fri behövs det nämligen inte att jag skall kunna drivas åt den ena sidan lika väl som åt den andra; tvärtom: ju mera jag lutar åt den ena, vare sig emedan jag klart inser att den innehåller grunden till det sanna och det goda eller emedan Gud så ordnat mina innersta tankar, med desto större frihet väljer jag denna sida; och varken gudomlig nåd eller naturlig insikt kan

någonsin förminska friheten, utan de snarare ökar och stärker den. Men den obeslutsamhet jag erfar, då intet motiv driver mig mera åt den ena sidan än åt den andra, är den lägsta graden av frihet och vittnar inte om någon fullkomlighet hos denna, utan endast om en brist eller en sorts negation hos kunskapen; ty om jag alltid såge klart vad som är sant och gott, skulle jag aldrig vara tveksam om hur jag bör döma och välja och jag skulle sålunda, ehuru jag vore helt fri, likväl aldrig kunna vara obeslutsam (s 121).

Ovanstående passage förtydligas från Descartes' sida i ett brev till jesuiten Denis Mesland (9 februari 1645). Descartes säger där att klara och tydliga idéer inte framkallar viljeakter i någon absolut mening utan bara i ett moraliskt avseende. När vi inte har övervägande skäl för eller emot något är vi förvisso fria att bejaka eller förneka detta, men denna är ingen sann frihet. Sann frihet förutsätter förståndets insikt. Spinoza tycks alltså ha missuppfattat Descartes i frågan om den frihet som vi ställs inför i ett fall av obeslutsamhet eller jämvikt. Den ståndpunkt som Spinoza tillskriver Descartes kritiserar i *Etiken* med hjälp av exemplet om Buridans åsna. Enligt Spinoza skulle "en människa försatt i en sådan jämvikt (nämligen en människa som inte uppfattar något annat än törst och hunger, viss föda och viss dryck, som befinner sig på lika stort avstånd från henne)" (II, T 49, Anm), förgås av hunger och törst. Det väsentliga tycks alltså vara att denna människa "inte uppfattar något annat än törst och hunger". Man kan emellertid invända genom att undra vad det skulle vara för slags människa? Skulle vi över huvudtaget kunna betrakta ett sådant handlande som mänskligt?

4. Descartes om själens passioner

Alla våra uppfattningar hör enligt Descartes till själens passioner i vid mening eftersom det inte är själen som gör dem till vad de är utan de ting som föreställs i dem. Dessa uppfattningar kan orsakas antingen av själen eller av kroppen. De som orsakas av själen brukar emellertid i allmänhet betraktas som aktioner eftersom de är uppfattningar av våra viljanden eller föreställningar som är beroende av dem. De uppfattningar som orsakas av kroppen är också av två slag. Vissa beror av nerverna, andra inte. De som inte beror av nerverna är föreställningar som orsakas av en slumpmässig rörelse hos livsandarna. Av detta slag

är drömmarnas illusioner och dagdrömmarnas bländverk. Några av dessa föreställningar bör enligt Descartes betraktas som själens passioner i strikt mening. Men eftersom orsaken till dessa föreställningar är märklig och obestämd i förhållande till de uppfattningar som beror av nerverna tycks de blott vara skuggor eller bilder av passionerna i strikt mening.

De uppfattningar som själen erhåller genom nervernas förmedling kan vara av tre slag: de som vi hänför på yttre objekt som påverkar våra sinnen, de som vi hänför på vår kropp och slutligen de som vi hänför på vår själ. De uppfattningar vi hänför på yttre objekt kallar Descartes i ett brev till prinsessan Elisabeth för "externa uppfattningar" (6 oktober 1645). Ett yttre objekt, exempelvis en ringklocka, framkallar rörelser i våra sinnesorgan, dessa rörelser når sedan, genom nervernas förmedling, hjärnan och ger därefter upphov till den uppfattning som vi hänför på ringklockan. De uppfattningar som vi hänför på vår kropp kallar Descartes i brevet till Elisabeth för "interna uppfattningar" eftersom vi hänför dem på "kroppens interna dispositioner". Även dessa uppfattningar är beroende av nerverna.

Av de uppfattningar som själen erhåller genom nervernas förmedling återstår därmed endast ett slag: uppfattningarna som vi hänför på själen. Endast dessa är själens passioner i strikt mening. Descartes definierar dem på följande sätt:

Sjäzens uppfattningar, förnimmelser eller emotioner som man speciellt hänför på själen och som orsakas, underhålles och förstärkes genom vissa rörelser av livsandarna (Art 27).

I det ovan citerade brevet till Elisabeth förklarar Descartes att

termen 'passion' är begränsad till tankar som är orsakade av vissa *särskilda* rörelser av livsandarna, vars effekter erfares liksom i själva själen (min kurs).

De tankar som utgör själens passioner är alltså uppfattningar, förnimmelser eller emotioner. De kan betraktas som uppfattningar i den mening att de inte är viljanden, så som uppfattningar är de emellertid dunkla och förvirrade. Som förnimmelser liknar de inte dem som vi hänför till yttre objekt som påverkar våra sinnen eller dem som vi hänför till vår kropp. Om de sistnämnda kan vi nämligen missta oss. Själens förnimmelser står däremot själen så nära att de omöjligt

skulle kunna förnimmas på ett visst sätt om de inte också var sådana. De liknar emellertid de föreställningar som orsakas av en slumpmässig rörelse hos livsandarna, med den skillnaden att de genom nervernas förmedling är livligare och mer bestämda. Emotioner är de därför att inga andra tankar kan röra själen lika häftigt som dem. Dessa uppfattningar, förnimmelser eller emotioner hänför sig speciellt på själen och orsakas, underhålls och förstärks genom en särskild rörelse av livsandarna.

Själen passioner skiljer sig från våra viljanden i det att de hänförs på själen utan att orsakas av den. Att de orsakas, underhålls och förstärks genom en särskild rörelse av livsandarna skiljer dem också från de förnimmelser som vi hänför till yttre objekt som påverkar våra sinnen eller de som vi hänför till vår kropp. Det finns nämligen två slag av rörelser som livsandarna frambringar i tallkottkörteln. Vissa har ingen inverkan på viljan och ger därmed inte upphov till någon motsättning med själen, andra har däremot en inverkan på viljan. Det är dessa sistnämnda rörelser som orsakar passionerna och ger upphov till en motsättning med själen. Det man kallat för själens strider består alltså i en motsättning mellan de rörelser som kroppen, genom livsandarna, och själen, genom viljan, samtidigt försöker att framkalla hos tallkottkörteln.

5. Spinoza om affekterna

Spinoza inleder den tredje delen av *Etiken*, som handlar om affekternas ursprung och natur, med att förklara att själen är aktiv när den har adekvata idéer och passiv när den har inadekvata idéer. Detta innebär enligt honom att själen är utsatt för fler passiva affekter ju fler inadekvata idéer den har, och omvänt att ju fler adekvata idéer den har desto mer aktiv är den. En allmän definition av affekterna ger han inte förrän i slutet av den tredje delen:

En affekt, som jag kallar ett passivt sinnestillstånd, är en förvirrad idé, varigenom själen bekräftar en större eller mindre existenskraft än tidigare hos sin kropp eller någon del därav, och genom vars förekomst själen själv inriktas på att tänka på det ena snarare än på det andra (III, All Def).

En affekt är enligt Spinoza en kroppens affektion varigenom kroppens egen handlingskraft ökas eller minskas. Att en affekt är en förvirrad

idé beror på att själen känner sig själv genom att uppfatta idéerna om kroppens affektioner. Men själen innesluter inte någon adekvat kunskap om kroppen och kan därför inte ha någon adekvat kunskap om kroppens affektioner. Idéerna om den mänskliga kroppens affektioner är alltså inte klara och tydliga utan förvirrade. Själen bildar sig med andra ord en idé om kroppen, denna idé utgör affektens form. Beroende på om denna idé bekräftar något som innesluter mer eller mindre verklighet än vad själen tidigare hade bekräftat om kroppen så ökar eller minskar den själens tankekraft. Att förstå passionerna innebär, som Lloyd uttrycker det, att "förstå den passivitet som är resultatet av att den mänskliga kroppen ingår i naturens ordning, vilket gör att den ständigt påverkas av verkningar från andra kroppsliga modi" (s 73). Frihet når vi alltså enligt Spinoza inte genom att undvika passionerna utan genom att inse deras nödvändighet.

6. Om själens makt över passionerna

Descartes avslutar första delen av *Avhandling om själens passioner* med att säga att det inte finns en själ som är så svag att den inte, om den styrs väl, kan förvärva ett absolut herravälde över sina passioner. Denna uppfattning kritiserar av Spinoza i inledningen till femte delen av *Etiken*. Enligt honom vore, som Lloyd påpekar, "en själ i vilken alla affekter förstods klart, en själ som inte är del av naturen" (s 104). Återigen tycks denna kritik emellertid vara något missriktad. Man kan börja med att poängtera att Spinoza själv påstår något liknande. Han skriver nämligen att ett passivt tillstånd upphör att vara passivt, så snart vi bildar oss en klar och tydlig idé om det, samt att det finns ingen affektion hos kroppen om vilken vi inte är i stånd att bilda oss en klar och tydlig uppfattning. Av detta drar han själv den slutsatsen att "det inte finns någon affekt som vi inte är i stånd att bilda något klart och tydligt begrepp om" (V, T 4, Kor).

Angående Descartes' ståndpunkt kan sägas att han själv uttryckligen understryker att viljan inte kan framkalla eller upphäva en passion omedelbart. Till exempel för att framkalla mod hos en själv och avlägsna rädslan räcker det inte med att vilja det. Detta beror på att passionerna är orsakade, underhållna och förstärkta av en särskild rörelse hos livsandarna, med andra ord av fysiologiska skeenden, som inte är under viljans omedelbara kontroll. Det absoluta herravälde över passionerna som Descartes förespråkar innebär med andra ord på inget

sätt att människan står utanför den av naturlagarna bundna världen. Häri tycks han vara överens med Spinoza om att ”människan nödvändigtvis alltid är underkastad passiva affekter och att hon följer naturens allmänna ordning” (IV, T 4, Kor).

7. Avslutning

De flesta är överens om att Spinoza var väl insatt i Descartes' filosofi. Etienne Gilson har till exempel beskrivit Spinoza som en enastående kommentator till Descartes. Spinozas första publicerade verk är dessutom just en framställning av Descartes' *Filosofins principer*. Enighet tycks föreligga även beträffande den kritiska inställning som kan skönjas redan i Spinozas allra första skrifter. I förordet till dennes *René Descartes' Filosofins principer*, författat av Lodewijk Meyer, står det till exempel att Spinoza betraktade många av Descartes' ståndpunkter som ytterst problematiska. Lloyd skriver att ”till och med i dessa tidiga skrifter finns antydning om vad som komma skulle” (s 10). Vad denna kritiska inställning bottnar i är gissningsvis de krav som Spinoza ställde på filosofin. Jonathan Bennetts beskrivning i *A Study of Spinoza's Ethics* är träffande:

Spinoza antog att allt det som är fallet kan förklaras – att om P så finns det en orsak till P. Jag kallar detta 'förklarande rationalism'. Det är vägran att erkänna nakna fakta – sådana som bara *är* så, utan någon orsak (s 29).

Detta tycks alltså vara ett av de skäl till att Spinoza förkastade kunskap grundad på sunt förnuft och erfarenhet, samt försökte befria Descartes' filosofi från det han uppfattade som enbart fördomar och okunskap.

En av de punkter på vilka Spinoza ställde sig oerhört kritisk var Descartes' redogörelse för hur själen kan påverka kroppen. I inledningen till den femte delen av *Etiken* undrar han till exempel hur många grader av rörelse själen kan meddela tallkottkörteln och med hur stor kraft den kan hålla den svävande. Att han i sin kritik valde att bortse från många av de aspekter i Descartes' filosofi som anförts ovan beror enligt Cottingham just på att hans strategi var att ”håna den dualistiska teorin för psykofysisk växelverkan” (s 256). Men, som Lilli Alanen förklarar i artikeln ”Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union”,

i den cartesianska kunskapens träd finns det inget utrymme för en vetenskaplig eller rationell psykologi som gör reda för lagarna för vårt mentala liv i egenskap av mänskliga varelser förbundna till en kropp. Det finns endast en vetenskap om den mänskliga kroppen å ena sidan, och en metafysisk kunskap om den rationella själen å den andra (s 6).

Vad Descartes kan utarbeta är alltså en fysiologisk beskrivning av förändringar och rörelser i kroppen som åtföljs av vissa själsliga tillstånd eller, som Alanen också uttrycker det i "Descartes' dualism och den filosofiska psykologin", "det finns ingen cartesiansk vetenskap om människan, bara en vetenskap om människokroppen" (s 91). Föreningen mellan kroppen och själen kan alltså inte förklaras därför att som *primitivt begrepp* bör den vara klar för alla. I ett av breven till Elisabeth (21 maj 1643) heter det nämligen:

Jag anser att det finns inom oss vissa primitiva begrepp som är liksom mönster på vars grund vi bildar alla våra andra begrepp. Vad själen och kroppen tillsammans beträffar har vi endast ett begrepp om deras förbund. Vi går vilse om vi försöker förklara ett av dessa begrepp genom det andra, eftersom i egenskap av primitiva begrepp var och en av dem kan endast förstås genom sig självt.

Fastän denna förening inte kan uppfattas klart och tydligt genom förståndet så är den ändå uppenbar i vår vardagliga erfarenhet. Häri, genom att inse den rationella förklaringens begränsningar och värdet av våra vardagliga upplevelser, går Descartes emot Spinozas "förklarande rationalism". Det Spinoza upplevde som uttryck för inkonsisten- ser var för Descartes ingenting annat än insikten om att vissa saker inte kan vara föremål för den nya metoden. Om dessa kan vi inte ha några klara och tydliga idéer, de erfars istället som uppenbara fakta.

Not.

För värdefulla synpunkter på en tidigare version av föreliggande text vill jag tacka Lilli Alanen, Martin Gustafsson och Henrik Lagerlund.

Litteratur

- ALANEN, LILLI, "Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union" i *Synthese* 106 (1996), 3–20.
- ALANEN, LILLI, "Descartes' dualism och den filosofiska psykologin" i *Tanke, känsla, identitet*, red Ulla M Holm & al (Göteborg, 1997), 83–116.
- BENNETT, JONATHAN, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis, 1994).
- COTTINGHAM, JOHN G, "The Intellect, the Will, and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes" i *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988), 239–257.
- CURLEY, EDWIN, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton, 1988).
- DESCARTES, RENÉ, *Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau (Stockholm, 1990).
- DESCARTES, RENÉ, *Oeuvres de Descartes*, I–XII, red Charles Adam och Paul Tannery (Paris, 1957–1968).
- DESCARTES, RENÉ, *The Philosophical Writings of Descartes*, I–II, red J Cottingham, R Stoothoff och D Murdoch (Cambridge, 1985).
- DESCARTES, RENÉ, *The Philosophical Writings of Descartes*, III, red J Cottingham, R Stoothoff, D Murdoch och A Kenny (Cambridge, 1991).
- LLOYD, GENEVIEVE, *Spinoza and the Ethics* (London, 1996).
- SCHOOLS, PETER, "Human Nature, Reason, and Will" i *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, red J Cottingham (Oxford, 1994), 159–176.
- SPINOZA, BARUCH, *Etiken*, övers Dagmar Lagerberg (Stockholm, 1989).