

Henrik Lagerlund

Ett nygammalt kropp–själ-problem

1. ETT KROPP–SJÄL-PROBLEM

I den här artikeln vill jag lyfta fram en problemställning som jag anser inte har uppmärksammats tillräckligt. Jag kommer att karakterisera det som *ett* kropp–själ-problem åtminstone vad gäller medeltida och tidig-modern filosofi.¹ Problemet är hur man kombinerar finala och verkande orsaker. Hur kan man ge en enhetlig förklaring av å ena sidan den materiella världen som styrs av verkande orsaker och å andra sidan den mentala och gudomliga världen som styrs av finala orsaker? Det här problemet växer fram ur senmedeltida filosofi. Det dyker framför allt upp under 1300-talet då tänkare som William Ockham och Jean Buridan börjar flörta med en mekaniserad världsbild. De argumenterar för att allt som behövs för att förklara rörelse och förändring i naturen (vilket inkluderar djuren och den mänskliga kroppen) är verkande orsaker, och därför begränsar de finala orsaker till immateriella objekt som medvetanden, änglar och Gud. Från deras argumentation följer ett kropp–själ-problem, dvs. hur skall mänskligt handlande, fri vilja och moral (och Gud), som förklaras i termer av finala orsaker, inkorporeras i en värld som annars förklaras helt i termer av verkande orsaker. Det här problemet kan spåras från 1300-talet in i tidigmodern filosofi och utgör ett centralt problem för Descarte, Spinoza och Leibniz.

¹När filosofer diskuterar kropp–själ-problemets historia är det ofta oklart vad själva problemet egentligen är. Anledningen till det tror jag är att det helt enkelt inte finns ett kropp–själ-problem utan att det i stället finns flera. Ett av dessa är interaktionsproblemet, dvs. hur kan så skilda substanser som kropp och själ påverka varandra genom verkande orsaker. Ett annat problem är enhetsproblemet, dvs. hur substanser som kan existera separat kan bilda en essentiell enhet. Ett tredje problem är hur sinnesintryck eller idéer orsakade av sinnesintryck kan existera i medvetandet, vilket innebär att problemet är att förklara hur sådana idéer kan finnas i medvetandet oberoende av kroppen. Ett fjärde problem är det jag skall utstaka i denna artikel. Se Lagerlund (2007) för en diskussion av dessa problem. Se även Lagerlund (2004) för en diskussion av de två första problemen och se King (2007) för en diskussion av det tredje problemet.

Jag hävdade att problemet inte uppmärksammats tillräckligt och skall sanningen fram har jag knappt funnit någon diskussion av det överhuvudtaget. I en helt nyskriven artikel om Leibniz uppmärksammas problemet och Leibniz själv karakteriserar problemet som ett kroppsjäl-problem i *Monadologin*.² Det är rätt underligt att så lite skrivits om det eftersom det i mina ögon framstår som filosofins problem nummer ett efter den vetenskapliga revolutionen och mekaniseringen av naturen. I den här artikeln vill jag först kort lyfta fram diskussionen av final orsak hos Descartes, Spinozas och Leibniz texter. Där framträder framför allt två problem. Det första har att göra med på vilket sätt en final orsak överhuvudtaget kan vara en orsak, och det andra har att göra med huruvida det finns ett mål med, ett skäl för eller något gott i naturen placerat där av Gud i samband med skapelsen. Efter detta vänder jag mig till Ockhams och Buridans diskussion av final orsak och spårar samma uppsättning problem i deras skrifter. De är å ena sidan mycket negativt inställda till finala orsaker, men samtidigt är de också mycket noga med att behålla dem på något sätt. Givet denna ambivalenta inställning är de skyldiga oss en förklaring av hur de tänker sig att den finala orsaken skall inkorporeras i världen, men en sådan finner man inte i deras skrifter. De tvingas därför in i en position där världen är uppdelad i två sfärer eller riken, en nödvändiggjord av verkande orsaker och en annan fri och styrd av finala orsaker. Det framstår således mycket klart att deras problem är exakt detsamma som de tidigmoderna filosofernas.

2. DESCARTES, SPINOZA OCH LEIBNIZ

I två brev till Prinsessan Elisabeth 1643 förklarar Descartes att hans filosofi är baserad på fyra enkla begrepp som man måste hålla isär och vilka det är ett kategorimisstag att blanda ihop.

Först och främst anser jag att det finns vissa primitiva begrepp i oss som är så att säga mönstren på basis av vilka vi formar alla våra andra begrepp. Det finns väldigt få sådana begrepp. Först är det de mest generella, sådana om vara, antal, varaktighet osv., som avser allt vi kan begreppsliggöra. Vi har sedan det som speciellt avser kroppar, vilket är begreppet om extension varav [begreppen] om form och rörelse följer. Vad gäller själen själv har vi [begreppet] tänkande som inkluderar intellektets perceptioner och viljans inklinationer. Sist har vi [begreppet] för kropp och själ tillsammans vilket är begreppet om deras enhet (union) varav själens kraft att röra kroppen och kroppens påverkan på själen följer, vilket orsakar perceptioner och passioner.

Jag anser härnäst att all mänsklig vetenskap består i att klart hålla isär dessa

²Bennett (2006).

begrepp och endast applicera vart och ett av dem på de saker de hör till. Om vi försöker lösa ett problem med hjälp av ett begrepp som inte hör till det, så kan vi inte annat än göra fel. På samma sätt gör vi fel om vi försöker förklara ett av dessa begrepp i termer av något annat, eftersom de är primitiva begrepp kan de endast förstås genom sig själva.³

Det finns alltså fyra grundläggande begrepp eller idéer, enligt Descartes. För det första (1) idéer som går att applicera på alla entiteter, sedan (2) det som gäller kroppar, vidare (3) det som gäller själar, och sist (4) det som avser enandet av kropp och själ. Lite senare i samma brev beskriver han att det stora problemet med aristotelisk och skolastisk fysik är att den inte håller isär dessa idéer. När skolastiska filosofer förklarar beteendet hos tunga kroppar genom att påstå att deras tyngd får dem att söka sig mot jordens centrum, så använder de idéer som faller under (3) eller (4) och applicerar dem på kroppar. De framställer vikt som en entitet utan utsträckning som på något sätt är sammankopplad med utsträckta ting. Denna entitet är en sorts kvasisubstans eller en liten själ. Det är detta som Descartes beskriver som en substantiell form.

Descartes sätt att beskriva skolastisk fysik är naturligtvis grovt förenklad, men det sätter fingret på problemet med final orsak. Genom att ge kroppar själslika egenskaper kan man tala om dem som sökande jordens centrum eller som om de har begär och strävar efter sin rätta plats. Om inget står i vägen så kommer de att söka den platsen precis som en själ söker det goda.⁴ Det här är ett kategorimisstag enligt Descartes och ett fundamentalt missförstånd av hur naturen fungerar. Det är helt tydligt givet hur han har indelat de primitiva begreppen eller idéerna i denna text att Descartes värld är i en fundamental bemärkelse dualistisk. Det är i beskrivningen av (4) som han har för avsikt att förklara hur tänkandet, vilket inkluderar viljans sökande efter det goda och sanningen (final orsak), och utsträckning (verkande orsak) är förenade. I sitt brev till Prinsessan Elisabeth skriver han att han hittills inte ägnat någon tid åt att diskutera detta. Det är genom sin brevväxling med Elisabeth som han börjar undersöka det problemet.

Jag skall inte ytterligare gå in på det här. I stället vill jag lyfta fram en passage från fjärde meditationen där Descartes erkänner att det kanske ändå finns ett mål med naturen, men eftersom vi aldrig kan ha kunskap om det målet så bör vi inte ägna tid åt att söka efter det inom fysiken.

³Se AT III, 665–666, för Descartes brev till Prinsessan Elisabeth, den 21 maj 1643 (min översättning från det franska originalet). Alla översättningar i denna artikel är mina egna.

⁴Se Aristoteles, *Fysiken*, II, 8, för Aristoteles försvar av final orsak i naturen.

När jag nu vet att min egen natur är svag och begränsad medan Guds natur är enorm, obegriplig och oändlig, så vet jag också att han är kapabel till ett oräkneligt antal saker vilkas orsak jag är okunnig om. Endast av den anledningen anser jag att det sedvanliga sökandet efter finala orsaker är helt meningslöst inom fysiken. Det är inte så lite övermod i att jag anser mig kunna undersöka Guds målsättning (AT VII, 55).

Eftersom vi inte kan ha kunskap om Guds intentioner, så bör vi helt enkelt sluta försöka nå kunskap om dem. Descartes lämnar Guds plats i naturen helt oförklarad eller snarare han knuffar bort Gud från naturen och ger honom på så sätt en mycket begränsad och transcendent roll. Det är inom etiken, som han inte utvecklade, han kommer tillbaka till Gud som det högsta goda och målet för den mänskliga viljan.⁵ Den här synen på Gud som den finala orsaken i naturen diskuteras av både Ockham och Buridan. Ockham uttrycker samma skepticism som Descartes vad gäller vår möjlighet att nå kunskap om Guds intentioner (se nedan).

En av 1600-talets skarpaste kritiker av final orsak var Spinoza – åtminstone om man skall tro den allmänt vedertagna uppfattningen om honom.⁶ I ett appendix till första boken av *Etiken* skriver han:

Det finns ingen anledning att vidare visa att naturen inte har något bestämt mål och att alla finala orsaker inte är någonting annat än blotta fantasiprodukter. ... Men jag skall ändå lägga till att denna doktrin om den finala orsaken vänder naturen upp och ned, eftersom den behandlar en effekt som om den är en orsak och vice versa. Återigen, den gör det som av naturen är före till efter, ... (*Ethica* I, appendix, *Spinoza opera* II, 80)

Han anser att idén om en final orsak vänder naturen upp och ned och sätter effekten före själva orsaken. Ett exempel som Spinoza använder sig av är en mans död genom en sten som faller från ett tak. Döden är den finala orsaken och stenen är den verkande orsaken. På detta sätt blir målet (döden), dvs. effekten, orsaken och stenen (orsaken) görs på så sätt till en effekt. Det är detta som han menar med att naturen vänds upp och ned. Spinozas exempel var välkänt under medeltiden och används av Thomas av Aquino, Ockham och Buridan.⁷ Problemet är alltså hur ett ändamål överhuvudtaget kan spela rollen som orsak.

Innan jag övergår till medeltiden skall jag kort nämna Leibniz. Trots den på ytan tydliga kritiken av finala orsaker i tidigmodern filosofi menar jag att de hela tiden finns närvarande för att förklara Gud, godhet,

⁵Se Rutherford (2003) och även Shapiro (2007).

⁶Se Bennett (1984), kapitel 9.

⁷Se Pasnau (2001).

medvetande etc. Betydelsen av finala orsaker blir mycket tydlig när vi tittar närmare på Leibniz skrifter. Ett viktigt motiv för honom att lyfta fram finala orsaker är att man endast då kan förklara varför naturlagarna är naturlagar.

Dessa naturlagar . . . kan inte enbart förklaras med hjälp av verkande orsaker eller materia. Jag har funnit att vi måste införa finala orsaker och att dessa orsaker inte är beroende av nödvändighetens princip . . . utan det kompatiblas princip, dvs. visdomens val.⁸

Grunden för naturlagarna måste alltså sökas i Guds val av dem och det är genom ändamålet med hans val som de har en tillräcklig grund. Guds intention, som Descartes avfärdade som betydelslös inom fysiken, måste alltså enligt Leibniz införas för att förklara varför dessa lagar är naturlagar.

Leibniz bygger på grund av detta in finala orsaker i hjärtat av sitt metafysiska system. Monadernas interna rörelse eller deras begär styrs av finala orsaker.

Handlingen hos den interna princip som är orsak till förändring eller övergången från en perception till en annan kallas begär (*appetition*). Det är sant att begäret inte alltid kan nå hela perceptionen mot vilken den strävar, men den når alltid delar av den och når nya perceptioner.⁹

Monaderna rör sig från en perception till en annan genom ett begär efter nya perceptioner. Begäret som förklarar monadens interna händelseförlopp kallas också dess vilja av Leibniz. Monadernas rörelse från en perception till en annan kan endast förklaras med hjälp av dess teleologiska struktur. Han förklarar att:

Begärens lagar [är] de finala orsakernas lagar om gott och ont.¹⁰

Trots monadernas inre teleologiska struktur ansluter sig Leibniz mycket tydligt till den vetenskapliga revolutionens så kallade mekanistiska program. I *Nouveaux Essais* skriver han:

Jag hänvisar allt det som händer i växters och djurs kroppar utom deras interna formation till mekanismer. . . . Jag anser inte att man skall hänvisa till själen när fenomen tillhörande växter och djur skall förklaras i detalj.¹¹

⁸Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, 11 (Die philosophische Schriften VI, 603).

⁹Leibniz, *Monadologie*, 15 (Die philosophische Schriften VI, 609).

¹⁰Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, 3 (Die philosophische Schriften VI, 599).

¹¹Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, 2.9.11 (Die philosophische Schriften V, 126).

Leibniz dualism är på många sätt mycket tydligare än den är hos någon av hans föregångare. Han uttrycker den på följande sätt i *Monadologin*:

Själar handlar utifrån lagarna för finala orsaker genom begär, mål och medel. Kroppar handlar enligt lagarna för verkande orsaker, eller för rörelse. Dessa två riken, dvs. de verkande och de finala orsakernas, är i ömsesidig harmoni.¹²

Den dualism som han uttrycker löses med hjälp av den berömda idén om en förutbestämd harmoni. Det som är intressant för mig och mina syften i denna artikel är att dualismen uttrycks explicit i termer av finala och verkande orsaker. Dualismen är sålunda mellan kropp och själ, nödvändighet och frihet, mekanik och något annat, eller mellan verkande och finala orsaker.¹³

3. OCKHAM OCH BURIDAN

Det finns en lång debatt om final orsak före Ockham och Buridan i medeltida filosofi där namn som Avicenna, Averroes och Thomas av Aquino bör lyftas fram men jag kommer inte att säga något om dem här. I stället kommer jag att gå direkt in på Ockhams syn på finala orsaker och sedan övergå till Buridans behandling av dem. I sin *Quodlibeta septem* är Ockham mycket tydlig i sin syn på finala orsaker.

För det första anser jag att final orsak är ingenting annat än att [något] älskas och begärs effektivt av en agent så att kärleken skapar effekten.¹⁴

Själva objektet för min kärlek är målet för mina handlingar. Dessa handlingar orsakas med verkande orsaker på grund av målet för handlingen. Den verkande orsaken är viljan, men den finala orsaken är objektet för min kärlek. Ockham avvisar bestämt all final orsak i naturen och inför en skarp distinktion mellan fria och naturliga agenter.

Någon som noga följer förnuftet skulle hävda att frågan ”Vilket skäl?” inte är tillämplig på naturliga agenter, eftersom han skulle säga att det inte är någon reell fråga att fråga efter skälet till eldens existens, utan i stället hävda att den endast är tillämplig på fria handlingar. . . . Jag hävdar att naturliga agenter går från vilande läge till handling (*in actum*) när ett hinder tas bort. Till exempel en eld är nu i närheten av ved och förut var den inte det. Men en fri agent börjar handla för att den riktar in sig på (*intendit*) ett mål.¹⁵

Det här är ett mycket intressant citat där Ockham explicit jämstäl-

¹²Leibniz, *Monadologie*, 79 (Die philosophische Schriften VI, 620).

¹³Se även Bennett (2006).

¹⁴Ockham, *Quodlibeta septem*, IV, q. 1 (OT IX, 293).

¹⁵Ibid. (OT IX, 299–300).

ler mål med skäl för handlingar. Det är meningslöst att fråga efter vad elden har för skäl när den brinner i veden. Det finns inget skäl. Den bara brinner eftersom det är vad elden gör, vilket betyder att man bara behöver verkande orsaker för att förklara vad elden gör när den brinner i veden. Veden och elden stod i rätt kausal relation för att det skulle börja brinna.

Målet hos en fri agent är det skäl på grund av vilket agenten gör det den gör. Jag har ett begär efter kaffe, vilket betyder att kaffet är skälet till min handling att gå till Tim Horton för att köpa kaffe. Den verkande orsaken till mitt gående är min vilja, men skälet för att gå till Tim Horton är mitt begär efter kaffet.

Vi kan redan här skymta den dualistiska strukturen i Ockhams sätt att tänka. Genom att kritisera finala orsaker i naturen och jämställa dem med skäl för handlingar så har han knuffat dem in i vårt medvetande eller vår intellektuella själ, eftersom endast människor, änglar och Gud kan handla på grundval av ett skäl och endast dessa så kallade fria agenter kan sätta mål för sina handlingar. Naturen och människan (åtminstone den rationella delen av människan) behandlas väldigt olika och frågan ställer sig genast hur vi kan förklara denna skillnad. Hur formar vi en enhetlig teori om världen som inkorporerar både naturen och människan (änglar och Gud)? Det är detta jag kallar ett kropp-själ-problem och det är lika uppenbart på 1300-talet som på 1600-talet.

Som jag redan har nämnt framstår två problem med finala orsaker tydligt på 1600-talet. Det första var explicit hos Descartes och Leibniz och hade att göra med huruvida det finns ett mål i naturen placerat där av Gud i samband med skapelsen. Ockham formulerar detta problem genom att fråga om varje verkande orsak också har en final orsak.

Jag hävdar att i enlighet med trons övertygelse har varje effekt en final orsak om man tar 'final orsak' på rätt sätt, men det är dock inte alltid så att en effekt har en final orsak distinkt från dess verkande orsak, eftersom samma sak ibland är både final och verkande orsak. Till exempel Gud som är en verkande orsak och ett mål med avseende på många effekter måste åtminstone med avseende på korrekt tänkande alltid vara en final orsak. . . . Jag hävdar att man inte kan bevisa varken från omdömen kända *per se* eller från erfarenhet att varje effekt har en final orsak som varken är distinkt eller inte från den verkande orsaken, eftersom det inte går att bevisa att varje effekt har en final orsak.¹⁶

Som framgår tydligt av detta citat så är Ockham skeptisk till huruvida vi kan veta om varje verkande orsak också har en final orsak. Detta är naturligtvis helt i linje med Ockhams skepticism till möjligheten att veta

¹⁶Ibid. (OT IX, 295).

någonting om Gud överhuvudtaget. Ockham framstår här som en föregångare till Descartes. Eftersom vi inte kan veta något om Guds intentioner så kan vi inte veta något om hans skäl till att skapa världen. Vi kan inte ens veta att han har ett skäl och därför kan vi inte heller veta att det finns ett mål i världen. Som vi kommer att se senare så förkastar Buridan helt och hållet detta sätt att tänka.

Det andra problemet med final orsak var det som vi ovan såg Spinoza lyfta fram, dvs. frågan om ett mål överhuvudtaget kan vara en orsak. Det finns också klart uttryckt hos Ockham.

Ibland är ett mål en orsak när det inte existerar, eftersom ett mål ibland begärs när det inte existerar. . . . Det är speciellt för en final orsak att den kan vara en orsak när den inte existerar. . . . Du kanske protesterar att det som inte existerar överhuvudtaget inte är en orsak. Jag svarar då att det är fel, men man måste lägga till att den inte existerar och är varken begärd eller älskad och då följer det att den inte är någon orsak.¹⁷

Det här är en mycket svårbegriplig passage men den avslöjar något mycket viktigt i Ockhams syn på final orsak så som den appliceras på människors handlingar. Han är uppenbarligen helt på det klara med den typ av kritik som vi har sett hos Spinoza, men han avfärdar helt framt kritiken. Ett mål som inte ens existerar kan ha en kausal påverkan på oss. Det är helt uppenbart att vi många gånger är motiverade att handla av saker eller situationer som ännu inte existerar eller som kanske aldrig kommer att existera.

Även om detta är helt klart med avseende på citatet ovan så är det andra saker som inte är fullt lika klara. Är objektet eller situationen som motiverar min handling intern eller extern, dvs. är det jag begär ett intentionalt objekt i mitt medvetande eller är det ett externt objekt utanför mitt medvetande. I det första fallet är det en idé eller ett mentalt objekt av något slag skapat av mig som påverkar mig kausalt. I det andra fallet är det ett externt objekt som påverkar mig. Trots att det andra alternativet har klara metafysiska problem som verkar främmande för Ockham har Robert Pasnau i en artikel hävdad att i andra texter är Ockham helt på det klara med att det är det andra fallet han föredrar.¹⁸ Enligt Spinoza är det ett upp och nedvänt sätt att beskriva situationen, men å andra sidan är det ju klart att objektet för min kärlek är mitt externt existerande barn och inte en idé om barnet. Vi människor verkar ha en tendens att sätta upp mål som reella mål för våra handlingar.

Detta resonemang för oss till slut till Buridan. Han är mycket känslig

¹⁷Ibid., (294).

¹⁸See Pasnau (2001), 314-5.

för det tänkande som Ockham ger uttryck för men i slutändan avfärdar han det. Låt oss börja med ett citat från Buridans kommentar av Aristoteles *Fysiken*.

Det verkar som om alla på grund av en naturlig impuls som om de vore determinerade av naturen accepterar att ett mål är orsaken till våra handlingar. Om du frågar en gammal gumma varför hon går till kyrkan eller till marknaden, så kommer hon att svara dig att hon gör det för att lyssna på mässan eller för att köpa en själ. Om någon frågar er varför ni går på universitetet så svarar ni för att ni vill lära er någonting. Påståenden av det här slaget skall inte helt avfärdas...¹⁹

Buridan har helt rätt när han säger att vår tendens att förklara handling i termer av mål är nästan helt oemotståndlig. Det är något vi gör hela tiden. Trots att vi inte kan helt avfärda detta sätt att tänka så måste vi vara mycket försiktiga i vårt sätt att använda det, hävdar han. Mot bakgrund av vad Ockham har sagt och det problem vi redan nämnt om hur ett mål kan vara en orsak så omtolkar Buridan vårt begrepp om ett mål.

Därför måste man alltså ha klart för sig att precis som 'hälsa' kan förstås på många sätt och inte enbart på ett sätt ... så kan 'orsak' förstås på många sätt. Det gäller alla fyra olika typer av orsaker och det är speciellt sant om 'mål'. På ett sätt betyder 'mål' det genom vilket (*quo*) och på ett annat sätt betyder det för vilket skull (*gratias cuius*), på det ena sättet är det utförandet och skapandet och på det andra det som utförs eller skapas, och som kommentatorn säger i bok II av *De caelo*, det ena kallas ett mål i den primära bemärkelsen och det andra kallas ett mål i en sekundär bemärkelse.²⁰

Målet för vilketets skull är ändamålet i dess primära bemärkelse eller för

¹⁹"Videtur mihi quod omnes instinctu naturali tamquam a natura determinati concedunt finem esse causam nostrarum operationum, ut sip etas a vetula propter quam causam vadit ad ecclesiam vel ad forum dicit tibi quod propter audire missam vel propter emere tunicam, et si queritur a te propter quam causam vadis ad scholas respondebis propter addiscere. Talia autem qua sic ab omnibus conceduntur non debent omnino negari quia ad oppositum probandum non posset aliquid probabilius et magis confessum adduci sicut dicit Aristoteles septio Ethicorum ideo non restat difficultas nisi videre quomodo illud quod nichil est fit causa eorum que sunt." (Jean Buridan, *Questiones super octo Physicorum libros Aristotelis*, II, q. 7, fol. xxxv^{ra-b}.)

²⁰"Propter hoc ergo notandum est quod sicut sanum dicitur multipliciter et non una intentione, aliter enim animal dicitur sanum aliter urina aliter cibus. Ita causa etiam in utroque quattuor generum cause dicitur multipliciter et nunc specialiter de fine. Finis enim dicitur alius quo alius gratia cuius, operationis vel generationis, alius rei operate vel genite et ut dicit commentator secundo Celi, alius dicitur finis prima intentione et alius secunda intentione." (Ibid., II, q. 7, fol. xxxv^{rb}.)

att uttrycka det annorlunda dessa är första intentioners mål eller för vilket skull något utförs eller skapas. Mitt byggnad av ett hus är målet i dess primära bemärkelse – jag bygger det för mig själv. Målet i sekundär bemärkelse är målet genom vilket något utförs eller skapas. Det är huset självt som är målet i denna bemärkelse – det som görs eller skapas. Det är genom utförandet eller skapandet av ett mål i den sekundära bemärkelsen som ett mål i den första bemärkelsen åstadkoms.²¹

Det är mål i den sekundära bemärkelsen som Buridan avvisar eftersom de skapas genom mål i den första bemärkelsen, vilket betyder att de är effekter och inte orsaker. Huset skapas för att jag bygger det för att bo i. Huset självt utövar ingen kausal påverkan på mig. Det är detta mål som Ockham talar om och som Spinoza inte tycker om. Buridan är överens med Spinoza eller snarare Spinoza är överens med Buridan.

Låt oss återgå till Buridans exempel ovan med den gamla damen och studenterna. När vi använder mål för att beskriva våra handlingar så måste vi enligt Buridan ombeskriva våra handlingar. När den gamla damen säger att hon går till kyrkan för att höra mässan så måste vi i stället beskriva hennes handlande i termer av hennes begär att höra mässan. Det samma gäller studenterna. De har ett begär efter lärdom och därför söker de sig till universitetet. Enligt Buridan är den finala orsaken vårt begär eller skäl för handlingen, dvs. orsaken är intern. Spinozas kritik av final orsak biter inte denna syn på final orsak.

Efter att han har klargjort begreppet final orsak så som det tillämpas på människors handlanden övergår Buridan i sin etik att begrunda tanken om en final orsak i naturen som är den moraliska ordningen eller det goda målet placerat där av Gud vid själva skapelsen.

En agent handlar fritt med avseende på den finala ordningens frihet om den handlar för sin egen skull (*suiipsius gratia principali intentione*) och som en slav om den handlar för någon annans skull. Gud är alltså ensam helt fri på detta sätt och i relation till Gud handlar vi alla som slavar, eftersom allt som existerar och handlar existerar och handlar för Guds skull, och därför bör vi vara Guds slavar. Varje externt ting Gud producerar och bevarar produceras och bevaras primärt för Guds egen skull eftersom allt existerande är finalt ordnat av Gud. Trots det sägs en agent handla fritt om den handlar för sin egen skull mer (*magis principaliter*) än för något annat mål som inte finalt innehåller det i enlighet med den naturliga kopplingen och ordningen av mål.²²

²¹See Pasnau (2001), 316, och Lagerlund (2002), 176.

²²”Libertate finalis ordinationis dicitur agens libere agere si agat suiipsius gratia principali intentione, et serviliter si gratia alterius. Unde sic solus deus agit simpliciter et omnino libere; omnia autem alia agentia in ordine ad ipsum deum agunt serviliter, quia omnia que sunt et agunt et sunt et agunt gratia ipsius dei;

Enligt Buridan finns det en naturlig ordning av mål i naturen placerade där av Gud i själva skapelsen. På så sätt kan man säga att regnet finns för träden och gräset finns för djuren som äter av det och djuren i sin tur finns för vår skull. Människor finns och gör vad de gör för Guds skull.

Trots att vi människor existerar för Guds skull så är vi trots allt fria om vi handlar för vår egen skull och för Guds skull. Dessa typer av handlingar är "varsamma handlingar, dygdiga handlingar" och de är "med avseende på den naturliga ordningen av mål". Å andra sidan beskrivs våra icke fria och slavhandlingar som "alla onda handlingar" och "i sådana handlingar så handlar intellektet och viljan inte för sin egen skull utan för de köttsliga passionernas skull i motsats till deras naturliga perfektioner"²³ Vi är slavar under våra passioner när vi agerar mot naturen och den finala ordningen.

Att handla i enlighet med den finala ordningen av mål för dess egen skull är att följa ens egen natur, och vi lever i överensstämmelse med vår natur om vi handlar i enlighet med de moraliska dygderna. Att handla på det sättet innebär att vi också förstår naturens struktur och finner vår egen plats i denna natur. Vi handlar i enlighet med den finala ordningen av mål när vi handlar efter vårt intellekt och vår förståelse av oss själva och den värld vi lever i. Det finns alltså en normativ aspekt av den här typen av frihet, dvs. det är som det bör vara när vi icke perfekta människor anpassar oss till det goda i naturen och gör oss mer lika Gud och till bättre människor. Men det är naturligtvis inte nödvändigtvis på detta sätt som det förhåller sig, eftersom de flesta människor inte handlar dygdigt och därför agerar de flesta av oss som slavar. På detta sätt avviker vi från naturen. Buridan lägger därför till en annan form av frihet till den ovan nämnda, nämligen en helt deskriptiv frihet som har med ansvar att göra som han kallar motsatsens frihet. Jag skall inte säga mer om det här eftersom jag skrivit om det tidigare.²⁴

Det är något av en paradox i Buridans tänkande att han på ett så klart sätt avfärdar förklaringar med hjälp av finala orsaker inom fysiken och handlingsfilosofin, men sedan gör helt om och grundar hela sin etik på ett begrepp om final orsak härlett från målet eller godheten som Gud

unde et nos debemus esse servi dei. Deus autem quicquid ad extra producit vel conservat ipse producit et conservat suiipsius gratia prima et principali intentione; omnia enim que sunt in ipsum deum finaliter ordinata sunt. Et tamen hoc non obstante agens particulare dicitur agere libere si agat suiipsius gratia magis principaliter quam gratia alicuius alterius finis particularis qui non contineat ipsum finaliter secundum naturalem finium connexionem et ordinem." (Jean Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristoteles ad Nicomachum*, X, q. 2, fol. ccv^{rb}.)

²³Ibid., fol. ccv^{va}.

²⁴Se Lagerlund (2002).

placerat i naturen vid skapelsen. Han låter som Leibniz när han i sin kommentar till *Etiken* skriver att ”ingenting är gott om det inte beror på finala orsaker” och för att betona att dygdiga handlingar är i överensstämmelse med målet i naturen skriver han att ”ingen dygd gör någonting benäget att sträva åt ett motsatt mål än det som naturen ordnat det, eftersom målet, speciellt det som naturen lagt ned, är det bästa skälet och eftersom naturen alltid gör det bästa av det möjliga”.²⁵

Självklart agerar ingenting i naturen för det godas skull annat är vi människor. Vargen som dödar lammet gör varken fel eller rätt – den gör bara vad den gör. Buridans etik är till stora delar stoisk (Seneca är den antika författare han hänvisar mest till). Vi människor är i en position genom vårt förnuft där vi kan förstå världen och vår plats i den. Det är ett liv i enlighet med denna position och målet i naturen som vi lever ett gott liv, men vi kan också avvika från den rätta vägen och leva ett liv i motsats till det goda.

4. SLUTSATS

I den här artikeln har jag försökt lyfta fram ett problem som jag menar framträder på 1300-talet med Ockham och Buridan. Inga medeltida tänkare före dem är så på det klara med att finala orsaker inte har något förklaringsvärde i fysiken, men samtidigt måste vi hänvisa till finala orsaker för att förklara handling (Ockham) och moral och godhet (Buridan). Det är vid den här tiden som världen delas upp i två sfärer eller riken för att använda Leibniz ordval – en mekanistisk beroende på verkande orsaker och en rationell och fri beroende på finala orsaker. Problemet med att förena dessa sfärer fortsätter och förtydligas i tidig modern filosofi bland annat genom den vetenskapliga revolutionen. Att ge en enhetlig förklaring till världen där både verkande och final orsak inkluderas blir den moderna filosofins problem. Det är detta kropp-själ-problem som vi bör titta närmare på.

LITTERATUR

Bennett, Jonathan. 2006. ”Leibniz’s Two Realms”, i D. Rutherford och J.A.

Cover (red.), *Leibniz: Nature and Freedom*, 135–155. Oxford: Oxford University Press.

Bennett, Jonathan. 1984. *A Study of Spinoza’s Ethics*. Indianapolis: Hackett.

Buridan, Jean. 1513. *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristoteles ad Nicomachum*. Paris.

²⁵Jean Buridan, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristoteles ad Nicomachum*, X, q. 2, fol. ccv^{vb}

- Buridan, Jean. 1509. *Questiones super octo Physicorum libros Aristotelis*. Paris.
- Descartes, René. 1995. *Oeuvres de Descartes*, red. C. Adam och P. Tannery. Paris: Vrin.
- King, Peter. 2007. "Why Isn't the Mind-Body Problem Medieval?", i H. Lagerlund (red.), *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, 187–206. Dordrecht: Springer.
- Lagerlund, Henrik. 2007. "Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul", i H. Lagerlund (red.), *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, 1–16. Dordrecht: Springer.
- Lagerlund, Henrik. 2004. "John Buridan and the Problem of Dualism in Early Fourteenth Century Philosophy", i *Journal of the History of Philosophy* 42:4, 369–387.
- Lagerlund, Henrik. 2002. "Buridan's Theory of Free Choice and Its Influence", i H. Lagerlund och M. Yrjönsuuri (red.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, 173–204. Dordrecht: Kluwer.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1978. *Die philosophischen Schriften I–VII*, red. C.I. Gerhardt. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Ockham, William. 1980. *Quodlibeta Septem*, red. J.C. Wey, i *Opera theologica IX*. St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University.
- Pasnau, Robert. 2001. "Intentionality and Final Causes", i D. Perler (red.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, 301–324. Leiden: Brill.
- Rutherford, Donald. 2003. "Descartes' Ethics", i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/descartes-ethics/>>.
- Shapiro, Lisa. 2007. *The Correspondence Between Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago: Chicago University Press.
- Spinoza, Baruch. 1925. *Spinoza Opera*, red. C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winthers Universitaetsbuchhandlung.