

UPPSALA UNIVERSITET
Filosofiska institutionen
Magisteruppsats i Teoretisk filosofi
VT 2010

FÖRKROPPSLIGADE IDEAL

JOHAN GUSTAFSSON

Handledare: Sharon Rider
Filosofiska institutionen

Innehållsförteckning

1. Inledning.....	3
2. Dualismens uppgång och fall.....	6
2.1. Dualismens födelse.....	6
2.2. Davidson och den anomala monismen.....	18
3. Kant och den kritiska filosofin.....	31
4. Sammanfattning.....	46
5. Litteratur.....	48

Metafysikens dagar äro räknade. Och man kan tryggt tillägga: äfven de *filosofiska systemens* i häfdvunnen mening. Men filosofien fortbestår trots detta. Hon lefver i en aldrig afslutad kritik af stelnade vyer, som vilja omfatta hela den mänskliga erfarenheten och tilläfvventyrs ”förklara världen”. Men hon lefver framför allt i en kritik af *alla* teorier och *all* kunskap, som icke känna sina egna gränser. Hon är en tuktomästare till andlig frihet.

Vitalis Nordström, *Religion och tanke*¹

1. Inledning

Naturvetenskapen har i dagens moderna samhälle ett starkt inflytande på det sätt vi tänker kring såväl människan som hennes omvärld. De filosofiska problem som vi här skall analysera hänger samman med den moderna naturvetenskapens framväxt för ungefär fyra århundraden sedan. Vi skall återgå till dess tidiga skede för att studera utvecklingen av den mekaniska naturfilosofin inom René Descartes tänkande. Descartes är intressant av många skäl. Han var den första att formulera en universell mekanisk naturfilosofi och är med detta fadern till den ”mekaniska världsbilden”. Det är även från honom som vi genom den filosofiska traditionen ärvt det så kallade kropp-själ problemet, vilket fortfarande är föremål för omfattande diskussion. Vi skall nu inte ta oss an kropp-själ problemet som sådant – eller förhållandet mellan det ”fysiska” och det ”mentala”, som det idag heter – utan ett problem som visserligen brukar räknas till denna diskussion, men som är av mer begränsad omfattning; den mänskliga friheten.

Vi skall studera hur detta problem uppkommer i och med synen på världen som ett lagbundet system, att alla skeenden är underkastade naturlagar, med vilket människan tycks förvandlas till en pianotangent som ”naturen själv egenhändigt spelar på”, för att låna en formulering från Fjodor Dostojevskij's namnlösa röst i *Anteckningar från ett källarhål*.² Människan *exemplifierar* så att säga naturlagarna, ödet verkar genom henne – hon blir åskådare i sitt eget livs teater, en sanning som filosofen och vetenskapsmannen upplyser om, som förmår träda genom den skenbara världens slöjor och skåda dess *sanna vara*. Det är en problematik som de flesta nog känner igen, vare sig man frestas av tanken eller ej. Även om friheten blott utgör ett problem inom ramen för den medvetandefilosofiska problematiken, så är den intressant då vi tror att vi genom att analysera de problem som kringgärdar den, kan försöka peka i riktning mot vad den större problematiken beror av. Den är också intressant på så vis att det här tydligt finns något som står på spel – man kan tvivla på frihetens verklighet på ett vis som inte tycks möjligt för medvetandet i allmänhet.

Problemet skall studeras först hos Descartes, där det från början uppkommer, och senare hos Donald Davidson som är någon som inom ramen för den moderna diskussionen försöker ge ett

1 Nordström, *Religion och tanke*, s. v.

2 Dostojevskij, *Anteckningar från ett källarhål*, s. 33. För en bakgrund till den problematik som detta verk ämnar behandla se Offord, ”Dostoyevsky and Chernyshevsky”.

försvar för autonomins möjlighet i en lagbunden värld. Vi skall återgå till Descartes för att se hur hans dualism hänger samman med de problem som han ställs inför i utformandet av sin mekaniska naturfilosofi, problem som har att göra med det mekaniska perspektivets gränser – hur man skall förhålla sig till människan som ett möjligt objekt för vetenskaplig kunskap. Det är, skall vi försöka visa, genom att Descartes har ett metafysiskt förhållningssätt till mekanismen som han tvingas klyva människan itu. Mycket av den moderna medvetandefilosofiska diskussionen förs nu i opposition mot ”cartesianism”, men åtminstone en sak tycks man ha gemensamt med sin svurna fiende, nämligen det metafysiska förhållningssättet till ”fysiken”, som dock inom denna diskussion blir en tämligen anonym storhet.

I denna uppgörelse med Descartes’ dualism så förloras dock de metodologiska problem ur vilka dualismen föddes ur sikte. Den mekaniska naturfilosofin skulle studera naturen som man studerar en maskins regelbundna rörelser, och detsamma gällde för den mänskliga kroppen. Detta perspektiv tyckes nu ha sina tillkortakommanden vad gällde människan, som framstår som varande mer än blott en maskin. Det är vid denna gräns för det mekaniska perspektivet som dualismen uppkommer i Descartes tänkande – att människan även har en själ. Vad som sker här är att man låter objektet som undersöks anpassa sig till undersökningsmetoden. ”När metoderna [...] rättfärdigar sig själva genom sina tillämpningar,” skriver Sören Stenlund,

så tenderar de att bli mer och mer ’självkla’. Man får ett mer dogmatiskt förhållningssätt till dem. De får en annan roll, metoderna blir inte en väg till Sanningen utan vägen till Sanningen, de blir en del av de yttersta sanningskriterierna. Frågor om gränserna för metodernas giltighet och tillämpbarhet kan inte längre ställas. Andra begreppsbyggnader och föreställningar måste anpassas till metoderna (naturbegreppet, förhållandet kroppsligt-själsligt etc.). Den mekaniska världsbilden och cartesianiska dualismen blir resultatet av att våldsamt generalisera och överdriva tillämpbarheten av metoder som visat sig fruktbara för att lösa vissa speciella typer av problem (inom matematik, mekanik, astronomi).³

Vad man nu än vill säga om detta dogmatiska förhållningssätt, så finns det emellertid hos Descartes en medvetenhet om den mekaniska naturfilosofins begränsningar, och det är just i reaktion på dessa som dualismen föds. Då man inom den moderna diskussionen förkastar dualismen, så görs detta däremot inte genom att ta itu med de metodologiska problem som födde den, utan dogmatismen blir i själva verket än djupare. Själva tanken på att det skulle kunna finnas gränser för det fysikaliska sättet att undersöka naturen tycks omöjligt – och kvar står bara tanken på världen som ett lagbundet system.

Det finns nu även utanför filosofin en lång tradition av strider kring vad ”fysiken” säger oss om världens fundamentala struktur och frihetens vara eller icke vara. Man såg länge en sträng determinism i Newtons mekanik, varpå vissa menat att denna för alltid kullkastades med kvantmekanikens framväxt. Andra har på detta svarat att relativitetsteorin är lika deterministisk som den newtonska mekaniken, och

3 Stenlund, ”Descartes’ metod”, ss. 178f.

att ”obestämlighet” förresten inte implicerar ”frihet”.⁴ Då man på detta vis förutsätter att avgörandet skall komma inifrån vetenskapen själv – det vill säga att det rör sig om ett vetenskapligt och inte ett filosofiskt problem – så gör man sig blind inför frågan om de eventuella begränsningarna i det vetenskapliga tillvägagångssättet. Detta är däremot något som Descartes var mycket väl medveten om, men som idag tenderar att gå förlorat. Särskilt som man ofta föreställer sig att vi antingen har att välja mellan Descartes’ till synes ohållbara dualism eller ”fysikalism”. Detta är dock en i grunden falsk och vilseledande dikotomi som ställer oss inför två varianter av fysik som metafysik. Vad vi istället bör göra är att reflektera över gränserna för själva det vetenskapliga tillvägagångssättet. ”Är vissa gåtor, allmänt sagt, principiellt immanenta i naturvetenskapen,” skrev Edmund Husserl insiktsfullt i sin *”Filosofi som sträng vetenskap”*,

så är lösningen på dessa, med avseende på premisser och resultat, naturligtvis principiellt transcendent i förhållande till naturvetenskapen. Att förvänta sig att lösningen på ett problem som präglar naturvetenskapen *som sådan* – som alltså präglar den alltigenom från början till slut – skall komma från naturvetenskapen själv, eller ens tro att den skulle kunna bidra med några *premiss*er till lösningen av ett sådant problem, det innebär att röra sig i en motsägelsefull cirkel.⁵

Den problematik som omger friheten är, skall vi nedan försöka visa, just av sådant slag att den endast kan adresseras genom att beakta gränserna för det vetenskapligt perspektiv som anläggs på människan och världen. Kropp-själ dualismen å ena sidan och determinismen å andra uppkommer just genom det dogmatiska förhållningssätt till en vetenskaplig betraktelseform som består i hävdandet av dess *gränslösa tillämpbarhet*.⁶ Vi avser här alltså *inte* att kritisera några specifika vetenskapliga teorier. Det är inte vetenskapen i dess praktik som här avses, utan endast vissa metafysiska föreställningar om ”vetenskapen”.

Vi skall alltså återgå till Descartes för att studera det sätt på vilket problemen från första början uppkom. Vi ser hos honom den rent principiella problematik som ligger till grund för den efterkommande diskussionen, och som avser gränserna för den typ av anlagda teoretiska perspektiv som mekanismen utgör. Det sätt på vilket fysiken efter Descartes har utvecklats påverkar inte, om vi inte misstar oss, den rent *principiella* frågan, då problemet inte är vetenskapligt utan filosofiskt. Vi skall i uppsatsens andra hälft vända oss till Immanuel Kant för att försöka klargöra denna gränsproblematik. Redan hos honom ser vi en uppgörelse med det metafysiska förhållningssättet till vetenskapliga

4 För en översikt över det senaste seklets strider inom en svensk kontext se Jonsson, ”Naturvetenskap, världsåskådning och metafysiskt patos i mellankrigstidens Sverige” och för ett bredare västerländskt perspektiv se Hiebert, ”Modern Physics and Christian Faith”. Se även Cassirer, *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, kap I för en längre historiskt tillbakablick.

5 Husserl, ”Filosofi som sträng vetenskap”, s. 26.

6 Vi avser här inte ”dualism” eller ”determinism” i *allmänhet*. Filosofiska problem måste, menar vi, studeras i den kontext som föder dem. ”Friheten” kan således ställas mot: ödet, Guds försyn, den mekaniska världsbilden, historiens teleologiska utveckling, etc.

metoder, en kritik som dock är påtagligt frånvarande inom den moderna diskussionen.

2. Dualismens uppgång och fall

Vi skall nu återvända till Descartes och utformandet av hans mekaniska naturfilosofi för att försöka visa hur de problem som sedermera kommit att förknippas med hans namn – kropp-själ dualismen, den mekaniska världsbilden, etc. – har sin grund i ett visst metafysiskt förhållningssätt till det nya metodideal som han skulle utforma. Vi vill alltså inte påstå att det ligger något problematiskt i detta tillvägagångssätt i sig, som ett sätt att arbeta med vetenskapliga problem, utan endast i upphöjandet av metoden till en metafysisk lära.

Vi kommer att renodla en viss aspekt av Descartes tänkande, hans metodologiska angreppssätt, och således inte gå in på det sätt på vilket han i framförallt *Betraktelser över den första filosofin*⁷ försöker ge det ett metafysiskt rättfärdigade. I sina tidiga skrifter är han mer reserverad inför frågan om dess metafysiska vikt.⁸ Vi skall försöka visa hur hans dualism kan ses som ett svar på frågor som man ställs inför i den vetenskapliga undersökningen – frågor som har med det vetenskapliga perspektivets gränser att göra. Genom att på detta vis historiskt spåra den medvetandefilosofiska problematiken skall vi försöka få en klarare blick på problemens inneboende logik, hur de är intimt förknippade med anläggandet av ett vetenskapligt perspektiv, och till följd av detta lever kvar som en filosofisk skugga då vetenskapen utvecklas.

Låt oss i korthet gå händelserna i förväg. Det vi vill försöka visa är hur de problem man tvingas ta itu med uppkommer då man ger ett anlagt teoretiskt perspektiv en metafysisk vikt, och således ser det som något mer ursprungligt och sant – något djupare – än den blott skenbara värld på vilket det anläggs. Det är detta förhållningssätt som förenar Descartes med den samtida diskussionen som vi skall göra ett nedslag i med en läsning av Davidson. Hos Davidson skall vi framförallt studera hur kausaliteten ges en metafysisk vikt och blir den fysiska verklighetens primära egenskap – lagbundenhet. Trots sin starka opposition mot dualismen förmår inte den moderna fysikalismen, som Davidson är ett exempel på, gå till grunden med de problem som från början föder den, utan är blind inför frågan om gränserna för den fysik som man bygger upp sina filosofiska teorier kring.

2.1. Dualismens födelse

Det var med den mekaniska naturfilosofin som den nya naturvetenskapen föddes. Maskinen erbjöd en modell för hur vetenskapens förklarande av naturens skeenden skulle se ut: man skulle betrakta naturen som om den vore en stor maskin, rikta uppmärksamheten mot dess regelbundna rörelser och bortse från eventuella oregelbundenheter som tillkommer även de mest välgjorda maskiner. Den skulle tolkas som ett urverk eller en kvarn vars orsakssammanhang kan anges i detalj. Den vetenskapliga

⁷ Descartes, *Meditations on First Philosophy*.

⁸ Cf. Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, ss. 41ff [AT X: 413-421].

förklaringen skall på detta vis beskriva naturens rent mekaniska rörelser. Det är endast på denna väg, menade man, som vi uppnår verklig förståelse.⁹

Den metodologiska grundläggningen av det mekanistiska perspektivet är, i motsats till vad man kanske skulle förvänta sig, intimt sammankopplad med idealistiskt tänkande, och förknippas med namn som Descartes, Gottfried Wilhelm von Leibniz och Kant. Detta idealistiska ursprung är nu av avgörande betydelse, då det var då man tillät sig att träda bort från den direkta sinnligt givna erfarenheten, och fastställa den vetenskapliga undersökningens principer och grundbegrepp genom rent tänkande, som den moderna vetenskapen föddes.¹⁰ Med denna rörelse uppkommer även de filosofiska problem som vi här skall studera, och de är, som vi skall försöka visa nedan, direkt kopplade till denna vändning inom det vetenskapliga tänkandet. De är nu inte, som vi ovan påpekat, inneboende i själva det vetenskapliga tänkandet, utan hänger samman med ett visst metafysiskt förhållningssätt till detta sätt att utforska världen.

Kort sagt, de filosofiska problemen uppkommer då man tänker sig att det vetenskapliga perspektivet man utformar avspeglar världens fundamentala struktur. Det finns således en slags logik i hur de filosofiska problemen uppkommer som är kopplad till detta dogmatiskt förhållningssätt och det är denna som vi här vill försöka uppvisa. Hos Descartes så är grunden till den filosofiska problematiken mycket tydligare än inom den moderna diskussionen, då den hos honom är direkt kopplad till utformandet av hans vetenskapliga perspektiv. Idag så har den filosofiska diskussionen fått ett eget liv avskilt från vetenskapen, vilket gör det svårare att se varifrån de filosofiska problem man arbetar med kommer. Det är därför vi här skall återvända till problemens ursprung för att se dem i klarare ljus.

* * *

Descartes mekanism växer fram ur rent metodologiska principer. Han ville utforma en metod med vilken vetenskapens alla grenar skulle kunna uppnå den mognad som han i sin samtid endast såg inom aritmetik och geometri.¹¹ Han antar som en regel för tänkandet att det i grunden endast finns *en* vetenskap, och annonserar med detta ett radikalt brott mot den föregående aristoteliska traditionen som såg vetenskapen som uppdelad efter olika ontologiska genus. ”For the sciences as a whole are nothing other than human wisdom, which always remains one and the same, however different the subjects to which it is applied, it being no more altered by them than sunlight is by the variety of the things it

9 Shapin, *Den vetenskapliga revolutionen*, ss. 44f.

10 Det är nu kring detta grundläggande genom rent tänkande som problemen kretsar. Den i detta avseende avgörande skillnaden mellan Descartes och Kant är att den förra menar att man genom rent tänkandet kan komma till insikt i *naturen själv*, dess väsen, medan detta förnekas av den senare.

11 Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, ss. 11, 17 [AT X: 363, 373]. Descartes avser här inte aritmetik och geometri i allmänhet inom ramen för den aristoteliska vetenskapen, utan det sätt på vilket vissa enskilda matematiker arbetat med dessa vetenskaper vid sidan av traditionen (cf. *ibid.*, ss. 18f [AT X: 376f]).

shines on.”¹² Alla vetenskapens underområden har en gemensam grund i en *mathesis universalis* och det är från denna vi måste utgå om kunskapen skall ges en orubblig grund. Vetenskapens disciplinära indelning har således, enligt Descartes, inte en ontologisk grund, utan är rent metodologisk.

Det är vetenskapen som sådan, den mänskliga visdomen, som är Descartes intresse i *Regler till förnuftets ledning*. Han vill beskriva den metod enligt vilken vetenskapen måste förfara då den angriper alla sina problem och i detta sanningssökande kan den endast, menar han, tillåta sig att arbeta med objekt som medger samma visshet som bevisföringen inom aritmetik och geometri.¹³ Kunskapen måste således ordnas på ett sådant vis att vi kan kartlägga det sätt på vilket dess olika grenar passar ihop och beror av varandra.¹⁴ Vi måste alltid hålla fast vid anvisningen att fortgå från det enkla till det mer komplexa, från det lättare till det svårare. Vi måste börja med regeln att alltid ordna tankarna på ett sådant vis att vi börjar med de enklaste och mest begripliga problemen och fortgår, sakta men säkert, mot de mest komplexa.

Ur denna metod för uppdelning av de vetenskapliga problemen föds den mekanism som genomsyrar Descartes tänkande. Den kräver att alla problem som det mänskliga intellektet ställs inför och alla dess svårigheter skall separeras i minsta beståndsdelar. Blott i detta tillvägagångssätt ser han möjligheten att bemästra dem.¹⁵ Vi kan endast uppnå en stabil grund för det vetenskapliga tänkandet, beskriva dess objekt med klara och tydliga idéer, genom att bestämma de enkla naturer ur vilka de konstrueras. Det finns i oss, skriver Descartes i ett brev till Elizabeth av Böhmen, ”certain primitive notions which are as it were the patterns on the basis of which we form all our other conceptions.”¹⁶ Dessa är: *substans, tal, tid* som gäller för allt vi kan tänka, *utsträckning* för det kroppsliga, *tänkande* för själen, och slutligen det som gäller för kropp och själ tillsammans, nämligen deras *förening*.¹⁷

Med hjälp av dessa grundbegrepp så är det möjligt att avkläda tingen deras heterogenitet och relatera dem till varandra. På denna väg överkommer Descartes den ontologisk indelning av vetenskapen i olika undergrupper som karaktäriserade den aristoteliska naturfilosofin. Med begreppet utsträckning så baseras fysiken på geometrin, och från geometrin uppnås en än högre grad av förenkling genom den analytiska geometrin, som Descartes själv skapade, där utsträckning reduceras till tal (med vilken det antika isärhållandet av tal och storheter, aritmetik och geometri, överges¹⁸). I *Filosofins principer* beskriver Descartes sin intellektuella utveckling på följande vis:

12 Ibid., s. 9 [AT X: 360].

13 Ibid., ss. 12f [AT X: 366].

14 Ibid., s. 21 [AT X: 381].

15 Descartes, *Discourse on the Method*, s. 120 [AT VI: 18f].

16 Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III*, s. 218 [AT III: 665].

17 Ibid.

18 Cf. Ortega y Gasset, *The Idea of Principle in Leibniz and the Evolution of Deductive Theory*, ss. 54ff. ”It is *technically* possible, then, to get the two worlds [number and extension] into communication and construct a common science to act as mediator on their frontiers. The principle of the incommunicability of genera and the plurality of sciences was practically knocked out.” (ibid., ss. 55f)

First of all <I considered in general all the clear and distinct notions which our understanding can contain with regard to material things. And I found no others except for the notions we have of shapes, sizes and motions, and the rules in accordance with which these three things can be modified by each other – rules which are the principles of geometry and mechanics. And I judged as a result that all the knowledge which men have of the natural world must necessarily be derived from these notions; for all the other notions we have of things that can be perceived by the senses are confused and obscure, and so cannot serve to give us knowledge of anything outside ourselves, but may even stand in the way of such knowledge. Next> I took the simplest and best known principles, knowledge of which is naturally implanted in our minds; and working from these I considered, in general terms, firstly, what are the principal differences which can exist between the sizes, shapes and positions of bodies which are imperceptible by the senses merely because of their small size, and, secondly, what observable effects would result from their various interactions. Later on, when I observed just such effects in objects that can be perceived by the senses, I judged that they in fact arose from just such an interaction of bodies that cannot be perceived – especially since it seemed impossible to think up any other explanation for them.¹⁹

Vetenskapen har alltså, menar Descartes, tidigare irrat runt i blindo då den inte utgått från klara grunder. Den har i allt för hög grad varit bunden till sinnena, varpå vetenskapen splittras upp i olika regioner utan inbördes relationer. Skall vi således kunna ta oss framåt inom vetenskapen så måste vi träda bort från sinnena och genom rent tänkande bestämma klara och tydliga grundbegrepp på vilka den vetenskapliga undersökningen sedan måste bygga. Det är med dessa som vi sedan ”återvänder” till erfarenheten. Med utgångspunkt i detta krav på det intellektuella arbetet så menar alltså Descartes att all vetenskaplig undersökning av naturen måste utgå från geometrin, tillsammans med de rörelselagar som mekaniken specificerar.²⁰ Detta specificerar materians grundläggande beskaffenhet, och det är med utgångspunkt i detta som alla naturfenomen skall förklaras. Utifrån dessa metodologiska krav föds således den ”mekaniska världsbilden”.

* * *

Då Descartes utvecklar sin nya fysik så bygger han såväl empiriskt som teoretiskt på föregångare som Ibn al-Haytham, Johannes Kepler, Nicolaus Kopernikus, Galileo Galilei, William Harvey, etc. men rör sig samtidigt bortom alla dem. Kopernikus och Galileo hade båda ifrågasatt den antika fysiken och astronomin, men ingen av dem hade erbjudit ett ny fysik för att omfatta så väl jorden som himlasfären. Det var just detta som Descartes’ fysik gjorde genom att endast använda sig av partiklar i rörelse för att

19 Descartes, *Principles of Philosophy*, s. 288 [AT VIII A: 326].

20 De tre naturlagarna som specificeras i *Filosofins principer* är: ”The first law of nature: each and every thing, in so far as it can, always continues in the same state; and thus what is once in motion always continues to move. [...] The second law of nature: all motion is in itself rectilinear; and hence any body moving in a circle always tends to move away from the centre of the circle which it describes. [...] The third law [of nature]: if a body collides with another body that is stronger than itself, it loses none of its motion; but if it collides with a weaker body, it loses a quantity of motion equal to that which it imparts to the other body.” (ibid., ss. 240-2 [AT VIII A: 62ff])

försöka förklara samtliga fenomen i den materiella världen – från solen och solsystemets formation, planeternas rotation kring solen och i princip allt observerbart, inklusive de levande organismerna.

Descartes framställde teorier för att förklara ljus, värme, eld, vikt, magnetism, olika mineraler och fysiologin hos levande organismer, och alla dess förklaringar var förenade genom att de endast använde sig av egenskaperna storlek, form, position och rörelse.²¹ Då han i *Avhandling om metoden* gav prov på sin nya fysik så framställde han inte något metafysiskt rättfärdigande av dess grundläggande principer, utan lägger fram sin korpuskularism blott som en hypotes som styrks genom det den förmår förklara.²² Kort efter publiceringen började hans korrespondenter dock att efterfråga fysikens metafysiska grund, vilket så småningom skulle ske med *Betraktelser över den första filosofin*.²³ Om det kroppsliga skriver han där:

As to my ideas of corporeal things, I can see nothing in them which is so great <or excellent> as to make it seem impossible that it originated in myself. For if I scrutinize them thoroughly and examine them one by one [...] I notice that the things which I perceive clearly and distinctly in them are very few in number. The list comprises size, or extension in length, breadth and depth; shape, which is a function of the boundaries of this extension; position, which is a relation between various items possessing shape; and motion, or change in position; to these may be added substance, duration and number. But for the rest, including light and colours, sounds, smells, tastes, heat and cold and the other tactile qualities, I think of these only in a very confused and obscure way, to the extent that I do not even know whether they are true or false, that is, whether the ideas I have of them are ideas of real things or of non-things.²⁴

I den sjätte betraktelsen klargör han orsaken till denna skillnad mellan ”klara” och det ”förvirrade” idéer. Hunger, törst, smärta, osv. ”are nothing but confused modes of thinking which arise from the union and, as it were, intermingling of the mind with the body.”²⁵ Det är genom föreningen av kropp och själ i människan som den kvalitativa upplevelsen uppkommer. På detta vis dras en gräns mellan materians *verkliga* beskaffenhet, det som klart och tydligt kan uppfattas, och det som endast skenbart tillkommer den – materian förstås som *res extensa*. Vi går således från en metodologisk korpuskularism till en metafysisk genom att kraven som ställ på vetenskapen, det sätt på vilket det kroppsliga skall betraktas inom ramen för den vetenskapliga undersökningen, ges en ställning av något *djupare*. I principerna för den vetenskapliga undersökningen så visar sig den kroppsliga substansens *verklig väsen*. Det är i och med denna övergång som de problem som vi analyserar i denna uppsats uppkommer (och

21 Hatfield, *Descartes and the Meditations*, ss. 288f.

22 Descartes, *Discourse on the Method*, s. 150 [AT VI: 76]. Denna inställning möter vi även exempelvis i *Rules for the Direction of the Mind*, ss. 41ff [AT X: 413-421].

23 Hatfield, *Descartes and the Meditations*, s. 24. Descartes avslöjar i ett brev till sin vän Mersenne sina motiv: ”[...] I may tell you, between ourselves, that these six Meditations contain all the foundations of my physics. But please do not tell people, for that might make it harder for supporters of Aristotle to approve them. I hope that readers will gradually get used to my principles, and recognize their truth, before they notice that they destroy the principles of Aristotle.” (Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III*, s. 173 [AT III: 298])

24 Descartes, *Meditations on First Philosophy*, ss. 29f [AT VII: 43].

25 Ibid., s. 56 [AT VII: 81].

som vi strax kommer till). Då vi betonar denna glidning från ett metodologiskt perspektiv till ett metafysiskt så är det för att poängtera att det inte är perspektivet i sig som är problematiskt, det kan vara ett mer eller mindre fruktbart sätt att arbeta med vetenskapliga problem, utan endast det sätt på vilket man låter det definiera naturen i absolut mening.

Betraktelser över den första filosofin, med vilken han skulle framställa sin metafysik, handlar nu inte framförallt om skepticismen som problem, utan använder sig av ett ”metodiskt tvivel” för att få läsaren dra sig tillbaka från sinnena och på detta vis nå principerna för säker kunskap. Med detta gavs alltså samtidigt grunden till Descartes nya fysik. Det Descartes *verkligen* tvivlar på är den direkta sinneserfarenheten som en grund för kunskap, och då framförallt det sätt på vilket den aristoteliska vetenskapen utgått från denna.²⁶ Det är för att föra in vetenskapen på den säkra vägen mot kunskap som ”skepticism” krävs. Vad som skall överkommas är den naturfilosofiska sensualismen, som söker de vetenskapens grundbegrepp direkt i det sinnligt givna, och således förlorar sig i fragmentering och dunkelhet. Det tvivel inför det sinnligt givna som Descartes uppställer tillåter honom att *genom rent tänkande* oberoende av erfarenheten fastställa den vetenskapliga undersökningens grunder.²⁷ Endast på detta vis, då vi bara utgår från det som är klart och tydligt, kan stringens och enhet uppnås i det vetenskapliga arbetet. I den mån som vetenskapen följt Descartes i detta avseende skulle man således kunna kalla den ”idealistisk”²⁸ då den tillåter sig att definiera den vetenskapliga undersökningens principer, grundbegrepp, osv. oberoende av det ”sinnligt givna”. Det är dessa principer som sedan ligger till grund för det sätt på vilket man experimentellt observerar naturen.²⁹

26 Cf. Stenlund, ”Descartes’ metod” och Hatfield, *Descartes and the Meditations*.

27 Det är dock viktigt att se att den ”matematisering av världen” som skedde med uppkomsten av den nya naturvetenskapen även involverar en ny form av matematik, i vilken dess principer och grundbegrepp ses som oberoende av sinneserfarenheten. Oswald Spengler skriver att Descartes ”avgörande insats bestod *inte* i en ny metod eller syn på den traditionella geometris område, som det alltid brukar sägas, utan i den slutgiltiga konceptionen av en *ny idé om talen*, som innebär ett lösgörande av geometrin från optiskt handhavande av konstruktionerna och över huvud från uppmätta och mätbara sträckor. Därmed var analysen av oändligheten ett faktum.” (Spengler, *Västerlandets undergång*, s. 101) För en historisk överblick över de omfattande skillnader som råder mellan antik och västerländsk (c:a 1630-) matematik se *Västerlandets undergång*, kap. I.

28 Man borde här kanske tala om ”rationalism” istället för det vidare ”idealism”. Det vi vill betona är det sätt på vilket vetenskapens begrepp och principer har sin grund i förnuftet och inte är inhämtade via sinnena. ”Något nytt i den nya naturvetenskapen”, skriver Stenlund angående detta, ”var att man tillät sig att bilda och formulera idéer, begrepp, principer i avskildhet från den omedelbara sinnesuppfattningen som man sedan konsekvent håller fast vid i observation. Man tillät sig att använda idén om absolut tomrum, om fullständiga friktionsfria ytor etc., trots att dessa idéer inte var givna som sinnligt iakttagbara företeelser. Observerandet blev därigenom, på ett helt annat sätt än tidigare, ett observerande som styrs av i förväg uttänkta och fastlagda principer (experimentet).” (Stenlund, ”Descartes’ metod”, s. 207)

29 Då man talar om den moderna filosofin som ”representationalistisk”, vilket bland annat förekommer i diskussioner kring frågan om ”primära” respektive ”sekundära” kvaliteter, så tycks denna nivåskillnad ha sin grund i att man tar principerna för det vetenskapliga tillvägagångssättet (de utgångspunkter som fastställts oberoende av sinnena) för den verkliga världen (dess primära kvaliteter), medan det sätt på vilket den är sinnligt given tas för blott en ”representation”, hur den ter sig *för oss*. Vi ser denna uppdelning mellan primära och sekundära kvaliteter ta olika form hos Galileo, Descartes, Thomas Hobbes, John Locke, Isaac Newton, Robert Boyle, etc. (cf Tamny, ”Atomism and the Mechanical Philosophy”).

Descartes förståelse av ”tänkande”, och således av *res cogitans* som ena sidan av dualismen, är här viktig att förstå. ”By the term ’thought’,” skriver han i *Filosofins principer*, ”I understand everything which we are aware of as happening within us, in so far as we have awareness of it. Hence, *thinking* is to be identified here not merely with understanding, willing and imagining, but also with sensory awareness.”³⁰ Den skillnad Descartes vill åt är den mellan hur vi som själsliga varelser *upplever* saker och ting, och vad i denna upplevelse som verkligen tillkommer de yttre tingen.³¹ Själén förhåller sig alltså inte till den mänskliga kroppen i vanlig bemärkelse, utan till den vetenskapliga konceptionen av kroppsliga ting, där de blott har geometriska egenskaper (utsträckning i rörelse). Detta är helt centralt för förståelsen av Descartes, var hans dualism kommer ifrån. Dess problem är, skulle man kunna säga, hur man skall förstå förhållandet mellan den vetenskapliga betraktelsen och den förvetenskapliga upplevelsen av världen.³²

Om vi nu fokuserar på det vetenskapliga tillvägagångssätt som Descartes’ mekanism består i, så kan vi se grunden till dualismen i följande problem: det kroppsliga karaktäriseras av utsträckning i rörelse, och behandlas således inom ramen för den analytiska geometrin tillsammans med mekanikens lagar.³³ Hela den materiella världen utgör således ett strikt lagbundet system av korpuskler i rörelse och det vetenskapliga tillvägagångssättet består i att förklara naturfenomen utifrån dessa mekaniska principer. ”Filosofer med Boyles och Descartes’ läggning”, skriver Steven Shapin, ”ställde [...] uttryckligen den mekanistiska förklaringen av naturen mot antropomorfismen och animismen i en stor del av den traditionella naturfilosofin. Att bedriva mekanisk filosofi ansågs således vara radikalt skilt från att tillskriva entiteter i naturen ändamål, avsikt eller förnimmelse.”³⁴

30 Descartes, *Principles of Philosophy*, s. 195 [AT VIII A: 7]. Passagen fortsätter: ”For if I say ’I am seeing, or I am walking, therefore I exist’, and take this as applying to vision or walking as bodily activities, then the conclusion is not absolutely certain. This is because, as often happens during sleep, it is possible for me to think I am seeing or walking, though my eyes are closed and I am not moving about; such thoughts might even be possible if I had no body at all. But if I take ’seeing’ or ’walking’ to apply to the actual sense or awareness of seeing or walking, then the conclusion is quite certain, since it relates to the mind, which alone has the sensation or thought that it is seeing or walking.”

31 Cf. *ibid.*, ss. 216f [AT VIII A: 32f].

32 Lilli Alanen poängterar detta, och skriver: ”Descartes’s dualist worldview, which grants substantial reality to both thought and extension as really distinct and (so far as our knowledge is concerned) as having incompatible natures, is deeply problematic. His notion of the union between mind and body, each of which is intrinsically clear and distinct but conjunctively inconceivable, seems too tenuous and obscure to grant a coherent view of human nature. [...] After more than three and a half centuries of wrestling with it, no clear way out of the dilemma has been found, other than the realization that there is something deeply misleading in the framework of substances and essential attributes in which the problem was posed in the first place. But even if we succeed in ridding ourselves of the excess metaphysical baggage accumulated over the centuries, we are still left with the mind and the world as we experience them and describe them in ordinary language, on the one hand, and with our scientific ideals and the methods we use in trying to explain those experiences on the other, and hence with the puzzle of how to relate these discourses to each other.” (Alanen, *Descartes’s Concept of Mind*, ss. xf)

33 Se fotnot 20.

34 Shapin, *Den vetenskapliga revolutionen*, s. 45. ”’The dissection of nature’ by experiment and mathematics was also the result of man’s changed attitude to cosmos. Greek science was born when the bonds which bound man to mythos were severed and he attached himself to logos. Nevertheless, this process of severance was never completed in antiquity; the

Detta mekaniska sätt att studera naturen skulle hos Descartes även utsträckas till den mänskliga kroppen och det är här vi kan se hur problemen uppkommer. För att beskriva skeenden i denna "kroppsmaskin" används två typer av metaforer: "urverket" och "skepparen-skeppet".³⁵ Descartes menade att den mänskliga kroppens funktioner kunde beskrivas som mekaniska fenomen (som blodomloppet hade gjorts av Harvey), det vill säga de liknar urverkets, eller kvarnens, regelbundna rörelser. Han menade dock att det fanns en gräns för detta mekaniska perspektiv, där sådant som friheten, rationaliteten, hela den kvalitativa upplevelsen av världen, etc. kommer in. Den värld som vetenskapen studerar (det sätt på vilket den beskrivs) är på många sätt radikalt skild från den värld som vi upplever och lever i. Det finns alltså ett glapp mellan vetenskapens värld och den upplevda världen, och även mellan världen som maskin och den fria, rationella människan.

* * *

Låt oss för en stund stanna upp och säga något om varför vi menar att Descartes tvingas in i den dualismen som kommit att bära hans namn genom filosofihistorien. Det han konfronteras med då det vetenskapliga perspektivet skall anläggas på människan är en gräns för den mekaniska naturförklaringen, genom att människan, som han ser henne, är en rationell och fritt handlande varelse och således inte fullständigt kan beskrivas i rent mekaniska termer. Det är vid denna gräns för den mekaniska naturförklaringen som de filosofiska problemen uppkommer – hur den skall förstås och reageras på. Genom Descartes metafysiska förhållningssätt till mekanismen så ser han i principerna för denna vetenskap de kroppsliga tingens *verkliga väsen*, och det uppkommer således ett glapp mellan världen som den verkligen är, vilket definieras av vetenskapen, och hur den *ter sig*. Det är, som vi förstår det, vid detta glapp som dualismen uppkommer. Den mekaniska naturfilosofin ville göra sig av med förklaringar genom "ändamål, avsikt, och förnimmelse", som Shapin skrev, och vi ser således hur den mekaniska förklaringsmetoden i själva dess utformning (att endast förklara genom materia i rörelse) *a priori* utesluter möjligheten att "återfinna" något sådant i det objekt den skall appliceras på. Friedrich Nietzsche sätter fingret på denna konstitutiva uteslutning som ligger till grund för den mekaniska naturfilosofin, då han skriver:

Science does *not* ask what drives us to this will: it rather denies that will is exercised, and holds that something

Greek remained closely attached to the cosmos, as a result of his viewing the cosmos as a living organism, a body that can be understood and comprehended *in its entirety*. The Greek had a profound awareness of the unity of man and the cosmos, an awareness which was characterized by his biological approach to the world of matter. The teleological principle is essentially biological and anthropomorphic, so that the first basis for the conception of order in the cosmos was found in the system of the world of living things. Whereas we are reducing biology to physics and chemistry, the Greek applied the concepts and thought processes of biology to physical phenomena." (Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, ss. 241f)

35 Det är dock viktigt för Descartes att poängtera att detta är det sätt på vilket människan beskrivs utifrån ett vetenskapligt eller filosofiskt perspektiv, och inte det sätt på vilket vi upplever förhållandet till våra kroppar (cf. sida 16).

quite different occurs—in short, that the belief in “will” and “purpose” is an illusion. It does not inquire after the *motives* of an action, and if these had been present in consciousness before the action; but it first breaks up the action into a group of mechanistic phenomena and seeks the previous history of this mechanistic motion—but it does not seek it in feeling, sensation, thinking. It can never take the explanation from this quarter: sensation is precisely the material that is to be explained.³⁶

Det sätt på vilket den mekaniska förklaringen av naturskeendena arbetar är att försöka förklara skeenden *utan* att hänvisa till vilja, ändamål, avsikt, känsla, förnimmelse, tänkande, etc. Själva idén om vad en ”vetenskaplig förklaring” är utesluter möjligheten att åberopa sådant. Med andra ord, då man med maskinen som metafor skapade sig en vetenskaplig metod, så fixerade man samtidigt undersökningsobjektet som *konstitutivt dött*.³⁷

Även om man senare under den mekaniska naturfilosofins utveckling kanske haft svårare att se denna gräns, denna konstitutiva uteslutning, och således ensidigt anlagt det mekanistiska perspektivet (som Nietzsche vänder sig mot) så är så inte fallet hos Descartes, utan det är just vid denna gräns för det metodologiska perspektivet som hans filosofiska problem uppkommer. Vilket betyder att han såg den *klart och tydligt*. Det problem som Descartes konfronteras med har nu, menar vi, sin grund just i den ställning som han ger sitt vetenskapliga perspektiv – att de mekaniska principerna ses som grundade i naturen själv. Han låter sin metod bestämma naturens väsen som ett geometriskt och strikt lagbundet system, men ville med detta varken frånta människan hennes autonomi som handlande, tänkande varelser, eller ignorera problemet med förhållandet mellan den värld som vetenskapen utlägger, och världen som vi upplever den. Men just genom att de mekaniska principerna lagts ned i *naturen själv*, att metoden ses som inringande att ”ontologiskt område”, en substans som med nödvändighet följer rent mekaniska lagar, så måste den mänskliga själen påverka detta system ”utifrån”. Själens avskiljs därmed från världen, som en självständig substans, och återkommer som ”förare” till kroppsmaskinen. Splittringen kommer av att man ser de vetenskapliga principerna som *beskrivningar* av materiens grundläggande struktur. Om det således skall finnas ett skeende som bryter mot den ”naturliga” ordningen (det rent lagbundna skeendet) så måste själen införas som en ”dold orsak” som inverkar på och bryter maskinens gängse förfaringssätt.

Friheten är alltså möjlig genom att ”maskinen” inte är hela människan, utan människan så att säga dubbleras och återkommer i själens skepnad som något som inverkar på och styr kroppsmaskinen. Förhållandet mellan kropp och själ formuleras således i analogi med förhållande mellan maskin och människa där en ”inomvärldslig” påverkan föreligger – själen, likt människan, manipulerar på olika vis

36 Nietzsche, *The Will to Power*, §667 [s. 352].

37 Stanley Rosen hävdar detta då han i en text om Descartes skriver: ”The nature to be mastered was no longer the Greek *physis*, or the loving and even reasonable center of order in man and the world, but a lifeless and so unreasonable extension in the void, moving in accordance with the laws of mechanics but blind to the rational purpose of the human soul. Nature in the sense of matter was thus sundered from soul or mind in God and man.” (Rosen, ”A Central Ambiguity in Descartes”, s. 22)

skeendena i maskinen. Dualismens problem skulle således kanske kunna beskrivas som att man utformar en dualitet mellan substanser med utgångspunkt i inomvärldsliga metaforer för påverkan mellan objekt, medan dessa två ”ting” sedan definieras på ett sådant vis att det är omöjligt att begripa hur de skulle kunna inverka på varandra.³⁸ Låt oss nu återgå till Descartes texter.

* * *

Dualismens tanke är att den mänskliga kroppens funktioner kan studeras mekaniskt, men att den levande människan också är en handlande, tänkande, förnimmande, *fri* varelse. Det måste således finnas någon del av denna maskin som inte kan beskrivas rent mekaniskt, en punkt där den mänskliga själen, liksom skepparen vid rodet, utövar sin makt (men också påverkas av kroppen). Denna punkt pekade Descartes i sitt sena författarskap ut som tallkottkörteln (epifysen). Den är själv materiell men påverkas av den immateriella själen till att inta specifika positioner och på detta vis åstadkommer den olika skeenden i kroppen.

We need to recognize also that although the soul is joined to the whole body, nevertheless there is a certain part of the body where it exercises its functions more particularly than in all the others. It is commonly held that this part is the brain, or perhaps the heart – the brain because the sense organs are related to it, and the heart because we feel the passions as if they were in it. But on carefully examining the matter I think I have clearly established that the part of the body in which the soul directly exercises its functions is not the heart at all, or the whole of the brain. It is rather the innermost part of the brain, which is a certain very small gland situated in the middle of the brain's substance and suspended above the passage through which the spirits in the brain's anterior cavities communicate with those in its posterior cavities. The slightest movements on the part of this gland may alter very greatly the course of these spirits, and conversely any change, however slight, taking place in the course of the spirits may do much to change the movements of the gland.³⁹

Descartes skriver exempelvis: ”when we want to walk or move our body in some other way, this volition makes the gland drive the spirits to the muscles which serve to bring about this effect.”⁴⁰ Själens styr således kroppen, och mottager intryck från den, genom förändringar i denna körtel. Dess roll påminner om ”the fountain-keeper who must be stationed at the tasks to which the fountain's pipes

38 Detta är precis vad Elisabeth av Böhmen påtalar i ett brev till Descartes: ”So I ask you please to tell me how the soul of a human being (it being only a thinking substance) can determine the bodily spirits, in order to bring about voluntary actions. For it seems that all determination of movement happens through the impulsion of the thing moved, by the manner in which it is pushed by that which moves it, or else by the particular qualities and shape of the surface of the latter. Physical contact is required for the first two conditions, extension for the third. You entirely exclude the one [extension] from the notion you have of the soul, and the other [physical contact] appears to me incompatible with an immaterial thing.” (Princess Elisabeth of Bohemia, *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, s. 62 [AT III: 661])

39 Descartes, *The Passions of the Soul*, s. 340 [AT XI: 351f].

40 Ibid., s. 344 [AT XI: 361].

return if he wants to produce, or prevent, or change their movements in some way...”⁴¹ Människan återuppstår således som en homunculus som navigerar skeppet – hon dubbleras i den vetenskapliga undersökningen. Det är *själen* som ser, skriver han i sin *Optik*, och inte ögat, och dessutom inte direkt utan endast via hjärnan (vilket förklarar hur vi kan missta oss, drömma, hallucinera, bli galna; bundenheten vid maskinen gör att vi kan vilseledas).⁴²

Descartes är dock noga med att poängtera att denna dualitet mellan kropp och själ blott är en insikt vi når genom filosofisk reflektion, och inte utgör det sätt på vilket vi lever och förhåller oss till världen. ”Nature also teaches me, by these sensations of pain, hunger, thirst and so on,” poängterar han i *Betraktelser över den första filosofin*,

that I am no merely present in my body as a sailor is present in a ship, but that I am very closely joined and, as it were, intermingled with it, so that I and the body form a unit. If this were not so, I, who am nothing but a thinking thing, would not feel pain when the body was hurt, but would perceive the damage purely by the intellect, just as a sailor perceives by sight if anything in his ship is broken. Similarly, when the body needed food or drink, I should have an explicit understanding of the fact, instead of having confused sensations of hunger and thirst. For these sensations of hunger, thirst, pain and so on are nothing but confused modes of thinking which arise from the union and, as it were, intermingling of the mind with the body.⁴³

För Descartes finns det alltså två nivåer. Dels det direkta ”levda” förhållandet till världen, den ”kvalitativa” värld som den aristoteliska traditionen genom sin bundenhet vid sinnena utgick ifrån i sitt vetenskapliga arbetet och som Descartes menar är ett resultat av att vi är ändliga varelser för vilka kropp och själ är intimt bundna till, och uppblandade med, varandra.⁴⁴ Dels det filosofiska perspektiv som vi genom det metodiska tvivlet kan inta för att genomsåda den naiva världsupplevelsen.

* * *

Det är alltså i detta metafysiska förhållningssätt till det vetenskapliga perspektivet som vi menar att dualismens ursprung finns. Den uppkommer då detta perspektiv ses som beskrivande av världen, då man går från ett möjligt sätt att förklara skeenden (genom materia i rörelse) till att detta är naturens väsen. Vi instämmer således med Husserl som i *De europeiska vetenskapernas kris och den transcendentala*

41 Descartes, *Treatise on Man*, s. 101 [AT XI: 131f]. Descartes använder här alltså ”the fountain-keeper” som metafor kroppsmaskinens viljestyrda rörelser medan de övriga jämförs med funktionen hos en kvarn eller ett urverk. För en bakgrund till fontän-metaforen se Rossi, *The Birth of Modern Science*, s. 130.

42 Descartes, *Optics*, s. 172 [AT VI: 141]. Detta beroendeförhållande, menar Descartes, kastar tvivel över att det vi erfar verkligen motsvara någonting i världen. Däremot kan vi inte tvivla på erfarenheten själv, att vi ”tänker” (cf. fotnot 30) – således *cogito, ergo sum*.

43 Descartes, *Meditations on First Philosophy*, s. 56 [AT VII: 81].

44 Tendensen att så högt värdera sinnena menar Descartes går tillbaka till barndomens fördomar komna av en starkare bundenhet vid kroppen och ett ännu ej fullständigt utvecklat intellekt. Man läser här mellan raderna att denna barndomens naivitet är vad som ligger till grund för den aristoteliska sensualismen (cf. Descartes, *The Principles of Philosophy*, ss. 193, 218ff [AT VIII: 5, 35ff]).

fenomenologin skriver:

The *soul*, however, is the *residuum of a previous abstraction* of the pure physical body and according to this abstraction, at least apparently, is a complement of this body. But this abstraction (and we must not overlook this) occurs [...] in the natural scientist's or psychologist's way of looking at things, on the natural ground of the world as pre-given and taken for granted.⁴⁵

Själens är inte en rest i förhållande till kroppen i vanlig bemärkelse, utan i förhållande till den vetenskapliga betraktelsen av kroppar – i förhållande till mekanismens geometriska kroppsbegrepp (*res extensa*). Den är en rest i förhållande till denna *abstraktion*, detta bestämmande av objektet inom ramen för en vetenskaplig undersökning. Det var detta som Nietzsche ovan pekade ut då han ringade in mekanismens konstitutiva uteslutning. Det är då man tar abstraktionen som primär och den verklighet på vilken ett mekaniskt angreppssätt *anläggs* för sekundär (en representation) som en ontologisk dualitet mellan ”kropp” och ”själ” uppkommer – då man vid den vetenskapliga betraktelseformens gränser gör en ontologisk gränsdragning mellan olika substanser.

Descartes tänker sig alltså att vi genom ett kontemplerande av klara och tydliga idéer, och deras vetenskapliga användning, kan vända oss bort från de skenbilder som projiceras på själens grottvägg, och se världen som den verkliga är.⁴⁶ Vår undersökning är nu menad att kasta om perspektivet – att försöka genomskåda de skenbilder som förleder tänkandet in i tron på en ”sann värld” bortom denna, som filosofen och vetenskapsmannen kan ge oss inblick i. Bilder gör att vi inte ser världen för vad den är. Det vi genom denna läsning av Descartes försökt visa är att dualismen mellan kropp och själ uppkommer till följd av ett metafysiskt förhållningssätt till den vetenskapliga betraktelseformen. Den mekaniska naturfilosofin uteslöt ur vetenskapen all förklaring med hänvisning till förnimmelse, ändamål, tänkande, osv., och det är för att åter få in dessa aspekter av människan som själen som separat substans behövs i Descartes' tänkande. Dualismen uppkommer mot bakgrund av att människan först och främst reducerats till en maskin. Descartes är noga med att poängtera att den bild som filosofin ger oss av människan skiljer sig från det sätt på vilket vi uppfattar världen till vardags, och det är just mot bakgrund av vetenskapens *förminskning* av denna förvetenskapliga värld som själen behövs som ett ”komplement”.

Det är viktigt att se denna bakgrund till dualismens uppkomst för att förstå vad det är som här står på spel. Fysikalismen, som vi nu skall övergå till, tar avstamp i de problem som behåller dualismen och försöker istället formulera en ”monism”. Men med detta så frånses man de problem som från början ledde fram till varats splittring, nämligen det metodologiska perspektivets gränser. Davidson, som är det exempel som vi framförallt skall gå in på, behåller det metafysiska förhållningssättet till

45 Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, ss. 79f.

46 Det ”skenbara” består i att tro att färg, värme, etc. – som enligt Descartes uppkommer genom föreningen av kropp och själ i människan – är något som tillkommer de yttre tingen själva (cf. fotnot 12).

vetenskapen, vilket kommer till uttryck i en föreställning om världen som ett lagbundet system, och vill nu istället försöka *före*na frihet och lagbundenhet (människa och maskin). Istället för att göra upp med det dogmatiska förhållningssättet och *upplösa* dualismen, så skär han istället av dess ena pol. Följaktligen skulle detta tankesätt bättre kunna betecknas anti-dualism än monism, då vad det förhåller sig till redan från början är en reducerad bild av verkligheten.

Vi är därmed benägna att säga att Descartes hade en klarare insikt i vetenskapens metodologiska begränsningar än hans monistiska efterföljare, som hellre implicit offerar friheten än ifrågasätter tron på ”det kausalt slutna systemet”. Om det är svårt att förstå hur Descartes substanser någonsin skulle kunna inverka på varandra, så är det lika svårt att förstå hur Davidsons frihet och lagbundenhet kan samleva.

2.2. Davidson och den anomala monismen

För cirka femtio år sedan publicerades såväl Herbert Feigl's *"The 'Mental' and the 'Physical'"* (1958) och J. J. C. Smarts *"Sensations and Brain Processes"* (1959) som oberoende av varandra föreslog ett sätt att angripa det ”mentala” som sedermera omväxlande kommit att kallas ”the mind-body identity thesis”, ”central-state materialism”, ”type physicalism” eller ”the brain-state theory”. Även om det finns en viss förhistoria, med filosofer som C. D. Broad, Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, och U. T. Place, så var det framförallt de två uppsatserna av Smart och Feigl som återinförde kropp-själ problemet inom den analytiska filosofins huvudfåra, och med detta igångsatte den diskussion som fortgår än idag.⁴⁷

Smarts och Feigl's form av identitetsteori skulle dock bli tämligen kortlivad. *The brain-state theory* började tyna bort redan mot sextioalets slut och funktionalismen, med företrädare som Hilary Putnam, och Donald Davidsons anomala monism skulle istället inta huvudfåran. ”It is clear in retrospect, though,” skriver Jaegwon Kim, ”that in spite of its brief life, the theory made one crucial and fundamental contribution which has outlasted its reign as a theory of the mind. What I have in mind is the fact that the brain-state theory helped set the basic parameters for the debates that were to follow—the broadly physicalist assumptions and aspirations that still guide and constrains our thinking today.”⁴⁸ Trots invändningarna mot Smart-Feigl materialismen så föll kritikerna inte, fortsätter Kim, tillbaka i ett dualistiskt tänkande, utan arbetade vidare med problemen inom ramen för Smarts och Feigl's grundantaganden. De hade fortsatt trohet till ”en fysikalistisk världsåskådning”.⁴⁹

Låt oss i korthet kasta en blick på Smarts identitetsteori för att försöka ringa in det sätt på vilket denna tidiga fysikalism satte ramarna för den kommande diskussionen. Smart vill identifiera medvetandet med processer i hjärnan. Motiven för detta förklarar han på följande vis:

Why do I wish [to identify sensations with brain processes]? Mainly because of Occam's razor. It seems to

47 Kim, ”The Mind-Body Problem: Taking Stock After Forty Years”, s. 185.

48 Ibid.

49 Ibid., s. 186.

me that science is increasingly giving us a viewpoint whereby organisms are able to be seen as physico-chemical mechanisms: it seems that even the behaviour of man himself will one day be explicable in mechanistic terms. There does seem to be, so far as science is concerned, nothing in the world but increasingly complex arrangements of physical constituents. All except for one place: in consciousness. That is, for a full description of what is going on in a man you would have to mention not only the physical processes in his tissue, glands, nervous system, and so forth, but also his states of consciousness: his visual, auditory, and tactual sensations, his aches and pains. That these should be *correlated* with brain processes does not help, for to say that they are *correlated* is to say that they are something "over and above". [...] So sensations, states of consciousness, do seem to be the one sort of thing left outside the physicalist picture, and for various reasons I just cannot believe that this can be so. That everything should be explicable in terms of physics [...] except the occurrences of sensations seems to me to be frankly unbelievable.⁵⁰

Identitetsteorin annonseras alltså i en ton av vetenskaplig optimism. Den mänskliga organismen tycks i allt högre grad kunna förklaras mekaniskt och snart är hon helt avmystifierad, förutspår Smart. Det tycks inte finnas någon anledning till att tro att det mentala skulle skilja ut sig i denna process, utan bör även det antas vara någonting rent kroppsligt – en process i hjärnan. Det är intressant att se hur han å ena sidan talar om processer i "vävnad, körtlar och nervsystemet" för att sedan övergå till att säga att allt skall vara möjligt att förklara i "fysikens termer".⁵¹ I samma passage skriver han att "biology is to physics as radio-engineering is to electro-magnetism".⁵² Biologiska organismer är alltså system med samma grundprinciper som fysiken specificerar – de är så att säga maskiner av högre komplexitet. I en text publicerad några år senare specificerar han sin form av materialism som tesen att "there is nothing in the world over and above those entities which are postulated by physics (or, of course, those entities which will be postulated by future and more adequate physical theories)."⁵³

Jag har nu velat peka på detta som en inledning till diskussionen av Davidson av följande skäl: Kim menade att *the brain-state theory* utövande ett bestående inflytande på den kommande medvetandefilosofiska diskussionen genom att fastställa dess grundläggande antaganden. De kommande invändningarna, de anti-reduktionistiska formerna av fysikalism som Davidson är ett exempel på, skulle framföras inom den ram som sattes av framförallt Smart och Feigl. Man skulle hålla fast vid den form av materialism som Smart ovan specificerade. Även om många skulle komma att förneka möjligheten att reducera det mentala till det fysiska så ville man fortfarande företräda en "ontologisk fysikalism" för vilken världens grundläggande beskaffenhet bestäms av fysiken.

Om vi nu inskränker oss för tillfället till Davidson för att inte göra andra orättvisa, så tycks det som att denna grundläggande ontologiska position för honom får två konsekvenser: För det första så

50 Smart, "Sensations and Brain Processes", s. 142.

51 Denna typ av vacklande mellan olika nivåer och problemområden återfinns vi även hos Davidson, och på många andra håll inom den fysikalistiska diskussionen.

52 Ibid.

53 Smart, "Materialism", s. 651.

tillåter han sig att i sina exempel ge helt vardagliga skildringar av händelser för att sedan likställa dem med ”fysikaliska skeenden”, dvs. det förutsätts att dessa principiellt sätt är möjliga att beskriva som lagbundna skeenden i termer av fysikalisk teoribildning (även om vi i faktisk bemärkelse inte förmår göra det). Den reduktion som Smart ser anledning att hoppas på är med andra ord något som Davidson tycks ta för givet.⁵⁴ För det andra så förhåller han sig till vad vi kan kalla en ”ideal fysik” (precis som Smart lämnar öppet vad fysiken kommer postulera för grundläggande entiteter i framtiden). Fysiken är den disciplin som fastställer världens grundläggande beståndsdelar och lagar, men dess konkreta innehåll lämnas osagt och får visa sig med tiden. Man svär med andra ord trohet till fysiken, som får säga sista ordet – man lämnar över ansvaret. Detta gör att idén om det ”fysiska” som kommer ha en så viktig roll för Davidson, och för alla fysikalister får man förmoda, blir tämligen tom. I Davidsons fall kommer det karaktäriseras blott av ”lagbundenhet” (som mycket väl kan vara av statistisk natur). Vi återkommer till detta nedan.

Denna idé om det lagbundna kommer tydligt fram i idén om det fysiska som ett ”kausalt slutet system” (som är ett centralt tema inom den medvetandefilosofiska diskussionen). Tanken är att om vi spårar en fysisk händelses kausala förhistoria så kommer vi aldrig att behöva ”gå utanför” domänet av fysiska händelser för att finna dess orsak. Det finns inget ”utöver” världens lagbundna skeenden, och om så inte vore fallet så skulle inte en fullständig fysikalisk teori ens principiellt sett vara möjlig. Kim skriver:

If follows, then that *on the Cartesian dualism there can be no complete physical theory of the physical domain*. To explain some physical events, you must go outside the physical realm and appeal to nonphysical causal agents and laws governing their behavior! [...] Most physicalists will find the Cartesian model unacceptable if not incoherent; they accept the causal closure of the physical not only as a fundamental metaphysical doctrine but as an indispensable methodological presupposition of the physical sciences.⁵⁵

På annat håll definierar Kim den ”ontologiska fysikalismen”, som ligger till grund för denna idé om det kausalt slutna, på följande vis: ”Any creature (or system) with mentality is wholly constituted by physical parts—ultimately, basic physical particles. There are no nonphysical residues (e.g., Cartesian soul, entelechies, élan vital, and the like).”⁵⁶

Men även denna inställning, precis som den ”dualism” som vi undersökt ovan, bygger på ett

54 Man bör här skilja mellan en ”ontologisk reduktion” och en ”begreppslig”. Davidson, liksom många andra anti-reduktionistiska fysikalister, håller fast vid den ontologiska reduktionen, att världens grundläggande beskaffenhet bestäms av fysiken, medan möjligheten att begreppsligt reducera det mentala till det fysiska förnekas. På samma sätt skulle man exempelvis kunna förneka möjligheten att begreppsligt reducera biologi till fysik, utan att bryta med fysikalismen, så länge denna omöjlighet inte sägs vara beroende av en ontologisk rest i form av en *livskraft* eller dylikt.

55 Kim, *Philosophy of Mind*, ss. 147f.

56 Kim, ”The Mind-Body Problem: Taking Stock After Forty Years”, s. 193. Vissa fysikalister betonar dock betydelsen av just det biologiska. John R. Searle är känd för sin kritik av ”stark AI” som han menar bortser från de speciella kausala kapaciteter som krävs för att ett visst ”system” skall kunna ge upphov till mentala händelser. Endast vissa former av fysiska system (som inte nödvändigtvis måste vara biologiska) besitter, menar Searle, sådana kausala kapaciteter, och datorer är inte av denna art (cf. Searle, ”Is the Brain’s Mind a Computer Program?”).

reifierande av idén om det ”lagbundna”. Den bygger på föreställningen om kausaliteten som ett slags metafysiskt faktum om världen, vilket gör att själva tanken på något som bryter denna lagbundna ordning framstår som postulerandet av något övernaturligt (något ”vid sidan” som ingriper). Samtliga principer som Kim anger – den cartesianska själen, entelechies och élan vital⁵⁷ – uppkommer som reaktion på gränserna för det mekanistiska sättet att studera naturen, och även om de själva, i alla fall hos Descartes, också finner sin grund i misstaget att inta ett metafysiskt förhållningssätt just till det mekaniska perspektiv som man sedan vill begränsa, så finns det här åtminstone en medvetenhet om *möjliga gränser*. Vad den ”ontologiska fysikalismen”, i sin motreaktion mot dualismen, består i är just förnekandet av att det skulle kunna finnas några sådana gränser. Själva tanken framstår för Smart som ”motbjudande”.⁵⁸ Märk väl att detta inte kommer av att man har bevisat att människan är ett ”mekaniskt system”, utan för att man tänker sig att hon måste vara det. I reaktion mot dualismens problem så försöker man alltså formulera en monism, men i denna sin stolta kritik av föregångarna förmår man inte placera sina frågetecken *djupt nog*. Man håller fast vid de metafysiska föreställningar som från början födde tudelningen, och väljer i stället att blunda för möjliga begränsningar.

Detta för oss nu till vår slutgiltiga anmärkning. Den ”ideala fysik” som Davidson, i Smarts efterföljd, förhåller sig till, tycks blott bestå i en anonym lagbundenhet (vilket vi nedan skall visa). Detta får som följd att den frikopplar sig från fysiken som vetenskaplig disciplin (den blir innehållslös) och blott förhåller sig till dess ”ursprungliga attityd”. Vi såg ovan hur den mekaniska naturfilosofin vid sina första krafttag menade att naturen skulle studeras *som om* den var en stor maskin, dess skeenden skulle beskrivas som man beskriver regelbundenheten i ett tickande urverk. Denna idé om naturens *lagbundenhet* satte så att säga kursen för den kommande naturundersökningen. Men detta är blott idén om ett sätt att söka kunskap. Det är nu, tycks det, blott denna ursprungliga idé om en ”fysikalisk kunskap” (om naturens lagbundna skeenden) som Davidson förhåller sig till, då han karakteriserar ”det fysiska”.

Då Davidson utgår från denna idé om det lagbundna så har han alltså *redan på förhand* förutsatt att naturen och människan blott är komplicerade maskiner vars skeenden med kännedom om naturlagar kan förutses. Likt Descartes mekaniska naturfilosofi så projiceras undersökningens förutsättning, naturens lagbundenhet, på undersökningsobjektet, men till skillnad från Descartes så finns det ingenting som begränsar detta perspektiv. Detta är, tycks det, just vad föreställningen om världen som ett ”kausalt slutet system” består i – att projicera ett sätt att *söka* kunskap, på kunskapsobjektet. Med detta så blir man blind för frågan om det vetenskapliga perspektivets räckvidd. Att behöva ”gå utanför” det fysiska domänet innebär att behöva vidga vyerna och frångå sökandet efter lagbundenheter i vissa fall, men då lagbundenheten ses som grundad i naturen själv, inte i sättet att undersöka den, så framstår

57 De två senare principerna skall utgöra en form av livskraft.

58 Smart, ”Materialism”, s. 652.

detta vidgade perspektiv som omöjligt – som att hemfalla åt dualism. Det metafysiska förhållningssätt man har kommer tydligt till uttryck i passagen ovan citerad från Kim, där en ”metodologiskt förutsättning” för den fysikaliska vetenskapen tas för en ”metafysisk doktrin”.⁵⁹ Man bekänner färg och säger: den fysikaliska undersökningens gränser är världens gränser.

* * *

Davidson tar upp tråden inom den fysikalistiska diskussion för att ge ett svar på frågan hur det mentala och det fysiska hänger samman inom ramen för monistisk teori, där mentala och fysiska ”händelser” (som han kallar dem) ses som två sidor av samma mynt.⁶⁰ Tadelningen är begreppslig, mellan två olika sätt att beskriva händelser, men ”ontologiskt sett” så är de identiska – alla mentala händelser är fysiska, mentala händelser ”supervenierar” på fysiska. Hans ”anomala monism” skall förena följande tre principer, som ofta ansetts motstridiga:

The Principle of Causal Interaction: ”at least some mental events interact causally with physical events.”

The Principle of the Nomological Character of Causality: ”where there is causality, there must be a law: events related as cause and effect fall under strict deterministic laws.”

The Anomalism of the Mental: ”there are no strict deterministic laws on the basis of which mental events can be predicted and explained[.]”⁶¹

Han vill med sin teori åter lyfta den kantianska frågan om autonomins möjlighet i en lagbunden värld. Om mentala händelser också är fysiska och alla fysiska händelser står i relation av orsak och verkan i enlighet med en lag – är del av ett ”kausalt slutet system” – så tycks det som att det skulle vara möjligt att, i princip, genom kännedom om fysiska händelser, och lagarna för deras succession, förutsäga framtida mentala händelser.⁶² Om detta vore möjligt skulle dock förståelsen av människan som en autonom varelse undergrävas då hennes fria handlingar vore möjliga att beräkna, och det är här den tredje principen, som hävdar omöjligheten av att upprätta strikta lagar mellan det mentala och det fysiska, kommer in. Davidson vill visa att det är omöjligt att i strikt bemärkelse reducera mentala händelser till fysiska, antingen genom definition eller lag, och med detta upprätta en irreducibel skillnad mellan de två, utan att förstå denna som en ontologisk skillnad (och på så sätt undvika dualismens återvändsgränd).⁶³

59 Se sida 20.

60 Davidson framlade sin anomala monism i ”*Mental Events*” (1970). Vi utgår nedan från denna ursprungliga uppsats, samt två sena texter där han klargör sin position och bemöter kritik. Angränsande diskussioner förs även exempelvis i ”*Actions, Reasons, and Causes*”, ”*Causal Relations*”, ”*Psychology as Philosophy*” och ”*The Material Mind*”.

61 Davidson, ”*Mental Events*”, s. 208.

62 ”A law (formulated in some language) covers a case if the law, conjoined with a sentence that say the event (described appropriately) occurred, entails a sentence that asserts the existence of the effect (appropriately described).” (Davidson, ”*Thinking Causes*”, s. 191) Dessa lagar lagar kan dock vara av statistisk art.

63 ”It [anomalous monism] thus denies the possibility of two different kinds of laws. Strict bridge laws would correlate

Särarten i Davidsons teori är alltså den tredje principen som hävdar omöjligheten att genomföra det reduktionistiska projekt som funnits, och fortfarande finns, inom medvetandefilosofin.⁶⁴ Lyckas han försvara den så menar han sig också ha räddat autonomin. Den anomala monismen liknar således materialismen, skriver Davidson, genom att hävda att alla händelser är fysiska men skiljer sig från denna såsom den normalt sett förstås (som vi såg hos Smart) genom att förneka möjligheten att ge mentala händelser rent fysiska förklaringar.⁶⁵ Man måste dock förstå denna omöjlighet på rätt sätt: den anomala monismen ”endorses ontological reduction, but eschews conceptual reduction”.⁶⁶ Ontologiskt sett så är alla mentala händelser fysiska händelser – således Davidsons ”monism” – och det är möjligheten att *begreppsligt* reducera det mentala till det fysiska, att definiera mentala begrepp i termer av fysiska (en ”struktur i hjärnan”, etc.) eller upprätta strikta lagar med vilka man från kännedom om fysiska händelser skulle kunna ”deducera fram” kommande mentala händelser (eller vice versa), som förnekas.

Denna enhetsteori för det mentala och det fysiska, att alla mentala händelser är fysiska även om det omvända inte nödvändigtvis gäller, beskrivs som att det mentala ”supervenierar” på det fysiska: ”A predicate *p* is supervenient on a set of predicates *S* if and only if *p* does not distinguish any entities that cannot be distinguished by *S*.”⁶⁷ Denna förståelse av det mentalas superveniens innebär att en förändring i mentala egenskaper alltid medför en förändring i fysiska egenskaper, men däremot inte att samma typ av fysiska egenskaper förekommer med samma mentala egenskaper. Den begreppsliga dualiteten mellan det mentala och det fysiska får alltså inte förstås ”substantiellt”, som att de skulle utgöra två skilda substanser vars ömsesidiga relation man således skulle behöva redogöra för. Davidson vill stå fast vid den ontologiska reduktionen och istället försvara det mentalas autonomi på det begreppsliga planet. ”There are no strict psychophysical laws”, förklarar han,

because of the disparate commitments of the mental and physical schemes. It is a feature of physical reality that physical change can be explained by laws that connect it with other changes and conditions physically described. It is a feature of the mental that the attribution of mental phenomena must be responsible to the

simultaneous instantiations of apparently distinct properties; strict succession laws (causal laws) would correlate temporally ordered states and events, covering singular causal relations. Strict psychophysical bridge laws would thus amount to bi-conditionals correlating mental and physical property instantiations, of the form ' $P_1 \leftrightarrow M_1$.' The sort of strict psychophysical and psychological laws of succession in question would be ones such as 'whenever a creature is in certain physical and/or mental conditions, a certain mental state/event (including actions) results.' These include laws of the form ' $(P_1 \ \& \ P_2) \rightarrow M_1$,' ' $(P_1 \ \& \ M_1) \rightarrow M_2$,' and ' $(M_1 \ \& \ M_2) \rightarrow M_3$.'" (Steven Yalowitz, "Causation in the Argument for Anomalous Monism" i *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 28, No. 2 (Jun., 1998), s. 186)

64 Cf. Kim, "The Myth of Nonreductive Materialism". Särarten består egentligen i att just genom anomaliteten rättfärdiga den ontologiska identiteten.

65 Davidson, "Mental Events", s. 214.

66 Davidson, "Thinking Causes", s. 185.

67 Ibid., s. 189. Kim har poängterat, med rätta tror jag, att "mind-body supervenience *states* the mind-body problem—it is not a solution to it. [...] Mind-body supervenience captures a commitment common to all approaches to the nature of mentality that are basically physicalistic. For it represents the idea that mentality is at bottom physically based, an idea that can be shared by many diverse positions on the mind-body problem, from reductive type physicalism at one extreme to dualistic emergentism and epiphenomenalism at the other." (Kim, "The Mind-Body Problem: Taking Stocks After Forty Years", ss. 190f)

background of reasons, beliefs, and intentions of the individual. There cannot be tight connections between the realms if each is to retain allegiance to its proper source of evidence.⁶⁸

Det finns inte för det mentala tillgång till ”partikulära fall” i samma bemärkelse som för fysiska händelser som skulle kunna utgöra basen för fastställandet av strikta lagar mellan det mentala och det fysiska. Davidson menar att förståelsen av andra människor, deras ”mentala liv”, sker genom att vi försöker konstruera en teori för vad de vill, hur de tänker och känner, osv. och vid skapandet av denna så måste vi alltid ha *helheten* för ögonen. Då vi söker förståelse så måste vi hela tiden vara redo att, i ljuset av nya fakta, justera vår teori till förmån för helhetsbilden. Det Davidson kallar ”the constitutive ideal of rationality” reglerar varje fas i denna framväxande teori.⁶⁹ ”There is no assigning beliefs to a person one by one on the basis of his verbal behaviour, his choices, or other local signs no matter how plain and evident, for we make sense of particular beliefs only as they cohere with other beliefs, with preferences, with intentions, hopes, fears, expectations, and the rest.”⁷⁰ Anledningen till att det trots den ontologiska identiteten enligt Davidson är omöjligt att i strikt bemärkelse reducera ”typer” av mentala händelser till ”typer” av fysiska står att finna just i detta helhetsperspektiv, styrt av rationaliteten som ideal, som är ett direkt krav för att överhuvudtaget kunna närma sig det mentala. Detta krav, som radikalt skiljer sig från de krav som ställs på exempelvis naturvetenskapen, gör att det inte finns någon tillgång till ”enkla instanser”, som reduktionen skulle kräva, utan att den enskilda mentala händelsen alltid blott är meningsfull givet en större helhet från vilken den inte på något direkt vis kan avskiljas. ”Crediting people with a large degree of consistency”, fortsätter han således,

cannot be counted mere charity: it is unavoidable if we are to be in a position to accuse them meaningfully of error and some degree of irrationality. Global confusion, like universal mistake, is unthinkable, not because imagination boggles, but because too much confusion leaves nothing to be confused about and massive error erodes the background of true belief against which alone failure can be construed. To appreciate the limits to the kind and amount of blunder and bad thinking we can intelligibly pin on others is to see once more the inseparability of the question what concepts a person commands and the question what he does with those concepts in the way of belief, desire, and intention. To the extent that we fail to discover a coherent and plausible pattern in the attitudes and actions of others we simply forego the chance of treating them as persons.⁷¹

Rationaliteten är ett konstitutivt ideal då det endast är genom att närma oss människor med förutsättningen att de är rationella varelser som vi överhuvudtaget har möjligheten att förstå dem. Tillskriver vi andra människor för mycket förvirring, irrationalitet, inkonsekvens och allmänt felaktiga trosföreställningar så kommer vi helt att tappa greppet – det är endast mot en bakgrund av

68 Davidson, ”Mental Events”, s. 222.

69 Ibid., s. 223.

70 Ibid., s. 221.

71 Ibid., ss. 221f.

samstämmighet som våra åsikter överhuvudtaget har möjlighet att gå skilda vägar. Detta krav utgör nu grunden för den kategoriala skillnaden mellan det mentala och det fysiska. ”We explain a man’s free actions, for example, by appeal to his desires, habits, knowledge and perceptions. Such accounts of intentional behaviour operate in a conceptual framework removed from the direct reach of physical law by describing both cause and effect, reason and action, as aspects of a portrait of a human agent. The anomalism of the mental is thus a necessary condition for viewing action as autonomous.”⁷²

Att det mentala inte går att reducera till det fysiska gör att dess frågor så att säga måste besvaras på egen mark – det fria valet måste förklaras eller förstås utifrån begär, vanor, trosföreställningar, etc. – och på detta vis så är anomalismen ett nödvändigt villkor för autonomin som skulle bli satt i fråga om en lagbunden fysisk process kunde ges som orsak till en fri handling. ”Clearly this holism of the mental realm is a clue both to the autonomy and to the anomalous character of the mental.”⁷³ Detta skall nu inte förstås som ett förnekande av möjligheten att korrelera mentala och fysiska händelser överhuvudtaget. Detta är möjligt men endast genom grova generaliseringar som är lagmässiga i bemärkelsen att vi kan förvända oss att andra instanser kommer uppträda på liknande vis, men inte i bemärkelsen att vi obegränsat skulle kunna öka denna noggrannhet och med tiden uppnå lagar av det slag som vi exempelvis finner i fysiken.⁷⁴

Davidson menar sig på detta vis har löst autonomins problem. Mentala händelser kan orsaka fysiska händelser genom att även de, ontologiskt sett, är fysiska fast beskrivna med mentala begrepp (en tanke motsvaras av en viss process i min hjärna eller dylikt). Vi kan således veta, menar Davidson, att en viss mental händelse är orsak till en viss fysisk händelse (att en kausal relation råder) men det är blott mellan fysiska händelser som lagar kan upprättas. Även fast den mentala händelse som utgjorde orsaken till ett visst skeende har en fysikalisk beskrivning (måste ha det) så är det på grund av holismen omöjligt att upprätta strikta lagar mellan mentala händelser och fysiska (det är mellan den mentala händelsens *fysiska beskrivning* och dess fysiska verkan som en lag kan formuleras).⁷⁵ ”Even if someone knew the entire physical history of the world, and every mental event were identical with a physical, it would not follow that he could predict or explain a single mental event (so described, of course).”⁷⁶

Davidsons försvar av det mänskliga själslivets autonomi – möjligheten att förstå oss själva och

72 Ibid., s. 225.

73 Ibid., s. 217.

74 Ibid., s. 224 (cf. fotnot 63).

75 ”If causality is a relation between events, it holds between them no matter how they are described. So there can be descriptions of two events (physical descriptions) which allow us to deduce from a law that if the first event occurred the second would occur, and other descriptions (mental descriptions) of the same events which invite no such inference. We can say, if we please (though I do not think this is a happy way of putting the point), that events instantiate a law only as described in one way rather than another, but we cannot say that an event caused another only as described.” (Davidson, ”Thinking Causes”, 189) Det är viktigt att se att Davidson skiljer mellan en kausal *relation* och en kausal *förklaring*. Det mentala och det fysiska står i kausal relation och det är blott möjligheten av en kausal förklaring som förnekas.

76 Davidson, ”Mental Events”, s. 224.

andra som rationella fria varelser, etc. – skulle således kunna sägas bestå i omöjligheten av att ha *känedom* om framtida mentala händelser.⁷⁷ Men då han menar att det mentala ontologiskt sett är fysiskt och som sådant strikt lagbundet, så kan man fråga sig om han verkligen på ett adekvat vis lyckas adressera problemet. Den filosofiska problematiken kring ”ofriheten”, då den avser problem uppkomna genom en viss förståelse av naturen som ett lagbundet system, rör sig inte på nivån av vad vi faktiskt förmår göra – att vi genom kännedom om naturens lagar *kan* förutsäga vad människor kommer tycka, tänka, göra. Diskussionen befinner sig alltid på det ”principiella planet”, där man argumenterar utifrån en schematisk bild av världen som ett strikt lagbundet – dock inte nödvändigtvis mekaniskt – system i vilket man sedan försöker passa in människan.⁷⁸

Man skulle kanske kunna beskriva det som fatalismens problem, en oro inför möjligheten att vi är underkastade ödet, och detta har inte nödvändigtvis något med ett faktiskt ”kalkylerbart förlopp” att göra.⁷⁹ Min aning är att det är denna predestinationslära som i allmänhet utgör problemets grogrund, och det är så vi närmar oss det. Vi ser problematiken exempelvis i den svenske författaren och poeten Ola Hanssons tidiga produktion där en determinism med rötterna i ett visst naturvetenskapligt perspektiv på människan mynnar ut i fatalism. Med en pessimistisk syn på tillvaron gestaltas brott och mänsklig avvikelse som ödesbestämda handlingar.⁸⁰ I den sjunde av novellerna i Hanssons *Parias* står självmordet, och frågan var skulden skall läggas, i centrum. En av karaktärerna lägger ut orden på följande vis:

Frågan är alltså den: Hur har detta själstillstånd uppkommit och vad har framkallat detsamma? Vi ser framför oss en ändlös rad av rum, en kedja av orsaker och verkningar, som vecklar ut sig i det oändliga tills den försvinner för ögat, en myrstack av faktorer, som det skulle vara vansinne att genomleta, en substans så fin att man icke ens med tankens starkaste förstoringsglas kan undersöka dess vävnad. Men varje länk i denna kedja sammanbinder dock de båda ändpunkterna, varje myra har dragit sitt strå till stacken, och i cellernas hemlighetsfulla struktur ligger den djupaste förklaringen. *Det* är just det tragiska, att på var och en av dessa många punkter faller en del av ansvaret och att på samma gång dessa skuldcentra är så försvinnande små och så otaligt många, att man icke kan se och icke kan räkna dem.⁸¹

Frågor kring skuld och tillräknelighet är ständigt brännande, och slutsatsen blir att man svårligen kan klandra dessa ödets offer. Vår värld är en skenvärld. ”Vad tjänar det till att söka bygga upp ett liv, då vi

⁷⁷ Alltså i bemärkelsen att kunna med hjälp av strikta lagar förutsäga tankar, etc. Autonomi har sin grund i omöjligheten att *formulera* strikta lagar som sammankopplar det mentala och det fysiska, inte i ett ”upphävande” (eller dylikt) av naturlagarna.

⁷⁸ Cf. Ginet, ”Libertarianism” och Warfield, ”Compatibilism and Incompatibilism”.

⁷⁹ Rör man sig med idéer som ”a super human calculator” (Smart, ”Free-Will, Praise and Blame”, s. 295) och ”complete information about the state of the world” (Ginet, ”Libertarianism”, s. 587), som ofta tycks vara fallet då determinismen diskuteras, så är man sedan länge långt bortom det möjligas horisont. Om den faktiska möjligheten att förutsäga händelser vore av betydelse så är det således svårt att se på vilket sätt Davidsons principiella invändning förändrar situationen.

⁸⁰ Holm, *Ola Hansson. En studie i åttitalsromantik*, kap I.

⁸¹ Hansson, *Parias*, s. 95.

behärskas av makter som vi icke känner och då vi icke vet mera om vårt lönnliga känsloliv än de grodd och knoppar, som nu sväller och spirar här runt omkring oss vet hur deras celler dansas”, frågar karaktären i en annan av Hanssons noveller.⁸² Hotet är just bilden av människan som underkastad världens blinda skeenden – att vi själva inte är aktörer i våra liv. Till skillnad från föregående fatalistiska läror så hemfaller denna åt nihilism då processen saknar mål och mening. Det är alltså denna problematik, hotet att världen kommer framstå som blott en ”skenvärld”, som gör att vi menar att Davidson inte på allvar lyckas adressera autonomins svårigheter. Det smyger sig in ett ”egentligen” – visst förklarar vi en handling genom vanor, trosföreställningar, osv, men *egentligen* så är detta ett rent lagbundet skeende.

Men det som intresserar oss hos Davidson, precis som i vår läsning av Descartes ovan, är inte hans ”lösning” på autonomins problem. Han är intressant då han ser en paradox eller konflikt i den ontologiska fysikalismen, men till följd av sina utgångspunkter inte förmår att på allvar göra upp med själva grunden till att problemen uppkommer. Då vi ovan hävdade att det finns en betydande likhet mellan det tidigmoderna tänkandet och den moderna fysikalismen så är det vi avser såväl utgångspunkterna som de problem man till följd av detta konfronteras med. I båda diskussionerna finns det ett visst naturbegrepp som man *utgår* ifrån, och det är dess karaktär i Davidsons tänkande som vi nu skall gå djupare in i.

* * *

Davidson hävdar att ”the distinguishing feature of the mental is not that it is private, subjective, or immaterial, but that it exhibits what Brentano called intentionality.”⁸³ Det är mindre viktigt att karaktärisera det fysiska ”because relative to the mental it is, so to speak, recessive in determining whether a description is mental or physical”⁸⁴ Det är alltså genom en karaktärisering av det *mentala*, menar han, som gränsen mellan det fysiska och det mentala dras. Men då vi sedan ser till hur diskussionen förs tycks detta dock inte riktigt vara sant. Vi har sett ovan hur han menar att fysiska händelser relaterade som orsak och verkan är underkastade *lagar*, och i det sätt på vilket han i sina uppsatser behandlar problemet så är det i hög grad denna ”lagbundenhet” som sätter ramarna för ”det fysiska”; vi såg det inte minst i formuleringen av autonomins problem, som består i att kunna tänka sig denna i en lagbunden värld. ”Our concept of a physical object”, skriver han i ”*Laws and Cause*”, ”is the concept of an object whose changes are governed by laws.”⁸⁵ Han poängterar att de lagar han förnekar möjligheten av, mellan det mentala och det fysiska, ”was something that one could at best hope to find

82 Hansson, *Sensitiva Amorosa*, s. 26.

83 Davidson, ”Mental Events”, s. 221.

84 Ibid., s. 221.

85 Davidson, ”Laws and Cause”, s. 214.

in a developed physics: a generalization that not only was 'lawlike' and true, but was as deterministic as nature can be found to be, was free from caveats and *ceteris paribus* clauses; that could, therefore, be viewed as treating the universe as a closed system."⁸⁶

Davidsons karaktärisering av den icke-mentala sidan av den begreppsliga dualiteten består i en sammansmältning av "det fysiska" och "det fysikaliska". Det finns dels ett vardagligt begrepp som kommer till uttryck i hans exempel och som har mer att göra med "den fysiska omgivningen" än med fysiken som vetenskaplig disciplin. Sedan finns det idén om det fysiska som lagbundet, reducerbart till fysikalisk teoribildning, och som beskrivs i "the vocabulary of physics".⁸⁷ Dessa två smälts samman hos Davidson – det vill säga världen *förutsätts* vara lagbunden. Låt oss ta ett exempel, Davidson skriver:

Suppose Magellan notices that there are rocks ahead, an event that, through the intervening events of his uttering orders to the helmsman, etc., causes the ship to alter course. Magellan's noticing is a mental event, and it is causally efficacious. That event is also a physical event, a change in Magellan's body, and describable in the vocabulary of physics.⁸⁸

Att den mänskliga organismen kan beskrivas som ett fysikaliskt system, och på detta vis är i princip förutsägbart med hjälp av lagar, är något som hela tiden förutsätts i Davidsons diskussion. Magellan ser stenblocken och ger order till rorsmannen, som lägger om kursen. Detta skeende är nu, menar Davidson, rent lagbundet och kan i princip förutsägas ur fysikalisk synvinkel, medan detta inte är möjligt för det "mentala skeendet". Det är denna omöjlighet som ger den mentala sfären en autonom ställning. Men man kan nu fråga sig varifrån denna tro på människan-maskinen kommer, vilken gör att Davidson från första början behöver ge ett "försvar" för autonomin.

Som vi nämnde inledningsvis så saknar dessutom den "fysik" som Davidson förhåller sig till specifikt innehåll, och är mer av ett ideal. På sina håll talar han till och med om "the laws of an ideal physics".⁸⁹ Det Davidson utgår från då han karaktäriserar det "fysiska" (till skillnad från då det exemplifieras) är att allting sker i enlighet med strikta lagar – att framtida händelser i princip kan deduceras ur kända fakta. Det nyss nämnda exemplet kan inte säga *visa* att skeendet är lagbundet. Det är något som Davidson förutsätter; att Magellans "mentala händelse" också har en fysisk beskrivning och befinner sig i ett lagbundet förhållande till övriga skeenden i världen. Vi såg detta redan i specificerandet av de skilda åtaganden som gäller för det fysiska respektive det mentala, där Davidson skriver att "[i]t is a feature of physical reality that physical change can be explained by laws that connect

86 Davidson, "Thinking Causes", s. 191. "The constraints I have put on the laws that the cause-law thesis says exist do not, however, disallow probabilistic laws [such as the indeterministic laws of quantum physics]. Such laws are universal and are exceptionless (the probabilities they predict have no exceptions). [...] Since it allows probabilistic laws, the cause-law thesis does not (in one fairly standard sense of that messy concept) imply determinism. Neither, then, does it imply complete predictability, even in principle, nor retrodictability." (Davidson, "Laws and Cause", s. 205)

87 Davidson, "Thinking Causes", s. 193.

88 Ibid., s. 195.

89 Ibid., s. 193

it with other changes and conditions physically described.”⁹⁰

På sina håll talar han, i anslutning till Kant får man förmoda, om konstitutiva lagar – ”syntetiska *a priori*”⁹¹ – som varken är empiriska eller logiska. ”To say that the cause-law thesis is a priori is not, of course, to say that particular laws are a priori. If the thesis is true, what we know in advance of evidence is that if a singular causal claim is true, there is a law that backs it, and we can know this without knowing what the law is.”⁹² Davidsons ”syntetiska *a priori*” är av den form som den kantianska kritiken hade som huvudsyfte att kritisera; idén om en slags apriorisk faktakunskap. Detta har sin grund, menar vi, i sammansmältningen av det ”fysiska” och det ”fysikaliska”. Den lagbundenheten som kan vara en metodologisk förutsättning för fysikalisk vetenskap, blir bestämmande för det objekt som skall undersökas – skillnaden mellan att *söka* lagbundenheter, och att världen *är* lagbunden upplöses.

På detta vis faller Davidson in en ontologisk tolkning av kausaliteten där den inringar ett ”varaområde”. Det ”lagbundna” är substantiellt och hävdandet av något icke-kausalt blir, som Pagin och Pagin skriver, postulerandet av något ”övernaturligt”.⁹³ Det fysiska är kausalt, och som sådant lagbundet, vilket gör att en icke lagbunden process framstår som postulerandet av något övernaturligt. Vare sig man finner Davidsons ”försvar” för autonomins möjlighet tillfredsställande eller ej så bygger själva problemformuleringen på att naturens lagbundenhet *förutsätts* – inte som ett metodologisk antagande inom ramen för en vetenskaplig undersökning, utan som en kunskap vi besitter redan på förhand om faktiska förhållanden i världen. Och det är idén om denna typ av ”apriorisk kunskap” som vi strax skall kritisera.

* * *

Vi skall nu strax övergå till en diskussion av Kant för att försöka klargöra de olika anmärkningar som vi under uppsatsens gång givit då vi försökt ringa in vad vi ser som problemet med såväl dualismen som monismen. Låt oss dock först säga några avslutande ord om Davidson. Vi har tidigare sagt att Descartes på sätt och vis tydligare såg begränsningarna i det mekanistiska angreppssättet då han formulerade sin dualism. Fysikalismen reagerar mot de olika problem som behåftar dualismen, men kanske framförallt mot själva tanken på att det skulle kunna finnas några gränser för den fysikaliska undersökningen.⁹⁴ Davidsons anomala monism är nu ett försvar för det mentalas autonomi inom

90 Davidson, ”Mental Events”, s. 222.

91 Ibid., s. 221.

92 Davidson, ”Laws and Cause”, s. 202.

93 ”Det andra antagandet är att det fysiska utgör ett kausalt slutet system. Det vill säga, vad som än orsakar, eller orsakas av, någonting fysiskt, är självt fysiskt. Att postulera en process som strider mot detta är att postulera någonting övernaturligt.” (Pagin & Pagin, ”Donald Davidsons filosofi” i *Språk, tanke och handling*, s. 8)

94 Alla fysikalister företräder inte en monism (cf. fotnot 67), exempelvis viss form av ”emergentism” och ”epifenomenalism”, utan det centrala för fysikalismen tycks vara att det fysiska är *bestämmande*: de mentala egenskaperna är helt och hållet bestämda av de fysiska egenskaperna.

ramen för denna motreaktion.

Som sagt så menar vi att Davidson, trots att han ser den inneboende konflikten i fysikalismen, inte förmår att på allvar göra upp med dess grundläggande förutsättningar. Låt oss nu innan vi går vidare lyfta upp en aspekt hos Davidson som vi dock finner positiv, och som pekar framåt. Denna kan med fördel lyftas fram mot bakgrund av en diskussion som Smart för i *"Free-Will, Praise and Blame"*. Smart vill där visa att frihetens idé endast är en slags hägring som uppkommer genom en förvirrad negativ karaktärisering av dess väsen.⁹⁵ "Frihet" sägs utesluta såväl determinism som ren slump och Smart vill i sin uppsats visa att något sådant tredje alternativ inte finns. I korthet så argumenterar han på följande vis: antingen så gäller determinismen, och alla händelser är i princip förutsägbara av ett "övermänniskt intellekt", eller så finns det ren slump, det vill säga händelser som inte ens kan förutsägas av ett sådant intellekt. Smart menar nu att dessa två alternativ är varandras motsatser – antingen så är alla skeenden förutsägbara eller så finns det vissa skeenden som inte kan förutses (utan är slumpmässiga). Det finns inget tredje alternativ och ingen av de två rymmer någon "frihet".⁹⁶

Det Davidson nu gör, och i denna mening så skulle vi säga att han är något på spåret, är att han poängterar att något sådant som "frihet" endast är begripligt inom ramen för "a portrait of a human agent".⁹⁷ Frihet är verkligen obegripligt om man söker den inom det fysikaliska betraktelsesättet. Men om man säger, som Smart, att "antingen så är ett skeende lagbundet eller så råder slump och dessa är de två möjliga alternativen" så kan vi svara: visst, men detta är blott en anmärkning inom ramen för ett "fysikaliskt" betraktande av naturen – att vi antingen lyckas finna en lagbunden ordning i skeenden eller inte. (Det säger inget *djupt* om världen, utan blott något om ett sätt att undersöka den.) Detta har dock *i logiskt bemärkelse* ingenting med "frihet" att göra, då frihet endast är begripligt inom ramen för ett mänskligt liv. Det är blott *en människa* (eller något som liknar en människa) som kan vara fri eller inte. Det är visserligen meningslöst att kalla ett fysikaliskt skeende "fritt" (annat än i metaforisk bemärkelse), men detsamma gäller för att beteckna det "ofritt". Dessa begrepp saknar här helt fotfäste. Människor är på många sätt väldigt förutsägbara, men då i ett annat avseende än "lagbundna". Frihet innebär inte godtycke, oberäknelighet.

Det positiva med Davidson är just att han ser att sådana saker som att vänta på en vän, känna hopp inför framtiden, välja kläder för kvällen, räkna ut sina skulder, är begripliga först inom ramen för mänskligt liv och samvaro, och endast där blir meningsfulla. Bland "partiklar" eller "fysikaliska processer" tappar de helt greppet. Man kan inte ge ett fysikaliskt kriterium för när en process skall kallas fri. Växlingen är alltså i sig korrekt men då Davidson inte förmår ge en verklig kritik av

95 "[Negative characterisation] is a dangerous procedure, because [...] [it] may rule out absolutely every possibility; as if we define a new sort of natural number, a 'free' number, as one which is neither prime nor divisible by a number which is greater than one and smaller than itself." (Smart, "Free-Will, Praise and Blame", s. 292)

96 Ibid., ss. 293ff.

97 Davidson, "Mental Events", s. 225.

”maskintänkandet” så kommer detta ”perspektiv” att framstå som i grunden *skenbart*. Det var denna skenvärldsproblematik vi ville lyfta upp med den korta passagen från Hansson. Med detta sagt så vill vi inte förneka möjligheten att anlägga ett kausalt perspektiv på den mänskliga kroppen. Det är även möjligt att sådan kunskap kan få stort inflytande på hur vi förstår oss själva och andra. Vad vi värjer oss mot är nästa steg, att säga: människan är en maskin, alla skeenden i hennes kropp är lagbundna processer. Descartes och Davidson behöver *lösa* problemet med friheten på grund av att de projicerat en princip för den vetenskapliga undersökningen på undersökningsobjektet. Det är först då man på förhand nedlagt ofriheten i naturen som försvar av detta slag krävs.

3. Kant och den kritiska filosofin

Då vi nu återvänder till Kant för att försöka klargöra de problem som vi menar ligger till grund för den problematik vi försökt måla upp ovan, så är det inte för att ge ett ”försvar” för friheten där man tidigare kommit till korta. Vi skall närma oss problemet från andra hållet. Då vi studerat Descartes och Davidson så har det grundläggande motivet inte varit att se på vilket sätt de försöker lösa problemet, utan varför de från början hamnar i en situation där det finns ett behov av att finna en lösning. Vi har försökt visa vilka steg som får en att hamna i en situation där en filosofisk teori som skall vara ett försvar för bland annat friheten krävs. De två studerade försöken är, menade vi, reaktioner som uppkommer till följd av ett visst metafysiskt förhållningssätt till vetenskapen. Att man ställs inför denna typ av problem är ett ”symptom” på denna grundläggande inställning, och det är nu denna som här skall stå i centrum.

Vi har här inte för avsikt att genomföra någon ingående läsning av Kant eller bekänna oss till hans system. Däremot så menar vi att det fortfarande finns många insikter att hämta i den kritiska filosofin. Den arbetar med problem som gång på gång tycks dyka upp inom det filosofiska tänkandet, vilket är precis vad vi bör förvänta oss om det nu stämmer, som Kant skriver, att den illusion han vill avvärja ”oupplösligt hänger samman med det mänskliga förnuftet och som inte ens sedan vi avslöjat dess bländverk skall upphöra att komma med falska förespeglningar för vårt förnuft och att oavslåtligen få detta att falla in i plötsliga villfarelser, som ständigt måste hävas.”⁹⁸ Då vi nu återvänder till Kant så är det för att lyfta fram kritikens *negativa* sida där det handlar om att avslöja förnuftets villfarelser. Man skulle kanske, med en liknelse lånad från Wittgenstein, kunna kalla det vi skall ta oss för, för en ”terapeutisk kantianism”.⁹⁹

Kants kritik av förnuftet tycks intimt sammanflätad med den historiska epok inom vilken den uppkommer, och dess ”positiva” utläggning bör nog läsas mot bakgrund av denna samtid. ”The very fact”, skriver Georges Canguilhem, ”that Kant believed he could abstract from scientific work the

98 Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, A298/B354 [s. 365].

99 Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar*, §133 [s. 64].

definitive set of rules and norms governing the production of knowledge tells us a great deal about the culture of the period. When one thinks of the history of science in terms of the progress of enlightenment, it is difficult to envision the possibility of a history of categories of scientific thought.”¹⁰⁰ Det tycks finnas ett problem i ”finaliteten” hos kunskapens formella betingelser, på så vis att dessa betingelser hos Kant förstås som ”ursprungliga” och ”självtänkta” principer som alltså inte kan förklaras med hänvisning till någonting annat (då de i så fall inte vore ursprungliga), men inte heller rättfärdigas.¹⁰¹ Frågan varför just *dessa* kategorier och *dessa* åskådningsformer förblir utan svar. Filosofer och historiker skulle således med tiden placera ”förståndet” (kunskapsförmågan), som Kant menade sig utlägga, i historien för att studera ”a history of categories of scientific thought”.¹⁰²

Då vi således anknyter till det kritiska projektet så är det med reservation inför dess ”system”, dess bundenhet till den historiska situationen. Kant skrev själv i förordet till andra upplagan av *Kritik av det rena förnuftet* att den framförallt skall läsas som ”en traktat om metoden, inte ett system för själva vetenskapen”,¹⁰³ då den bara tecknar grund dragen till detta. Det är denna *metod* vi här framförallt knyter an till. Till skillnad från dem som i vetenskapens utveckling vill se dödsstöten för den kritiska filosofin, så ser vi detta som befriande – vi kan i detta ljus tydligare urskilja dess värde. Det vi vill komma till rätta med är vissa filosofiska problem som hänger samman med anläggandet av en viss teoretisk blick på världen och människan där man blir blind för dess gränser. Vi vill förstå vad vi kommer kalla ”objektifieringen” av naturen; det sätt på vilket man i den vetenskapliga undersökningen konstituerar sitt undersökningsobjekt. Vi såg denna process hos Descartes som i sin *Regler till förnuftets ledning* specificerade en metod för att ta sig an (alla) vetenskapliga problem, ett sätt att bestämma undersökningsobjektet. Det är detta *bestämmande* av objektet enligt strikta regler som vi kallar objektifierande.

Vår undersökning reser inga anspråk på insikter i kunskapens eller vetenskapens väsen i allmänhet. Vi skall hos Kant inte försöka abstrahera någon allmän kunskapsteori, utan vill försöka adressera de problem som vi ovan försökt ringa in som uppkommer då en vetenskaplig betraktelseform ges en metafysisk ställning. Då vi talar om ”objektifierande”, om vetenskapens konstituerande av

100 Canguilhem, *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, s. 10.

101 ”Men vad gäller vårt förstånds egenhet att *a priori* åstadkomma apperceptionens enhet enbart med hjälp av kategorierna, och då kategorier av just detta slag och antal, så kan man lika litet ange någon grund för detta som förklara varför vi har just dessa och inte andra omdömesfunktioner, eller varför tid och rum är de enda formerna för möjlig åskådning.” (Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, B145f [s. 220]) Det som är ”suspekt” är inte ursprungligheten utan finaliteten. Om det nu inte finns något ytterligare som förklarar varför vi har just dessa kategorier, så tycks det heller inte vara möjligt att rättfärdiga att de är de enda möjliga. Man står inför en ”transcendental kontingens”.

102 Här finner vi bland annat den franska historiska epistemologin (Jean Cavaillès, Alexandre Koyré, Gaston Bachelard, Canguilhem) och Ernst Cassirers form av nykantianism. Även Michel Foucault tycks passa in här även om han skulle göra upp med den hegelianism som funnits inom den föregående traditionen, och studera vetenskapens utveckling i förhållande till externa faktorer. Thomas S. Kuhn har även vid tillfälle sagt: ”I go round explaining my own position saying I am a Kantian with moveable categories.” (Kuhn, ”A Discussion with Thomas S. Kuhn”, s. 264)

103 Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, BXXII [s. 67].

undersökningsobjektet, så handlar det inte om en lingvistisk idealism i vilken världen skapas eller konstrueras genom vetenskapen. Vad vi vill poängtera är att i dessa fall av ”objektifierande” så handlar det om teoretiska perspektiv som *anläggs* inom ramen för en vetenskaplig undersökning, och de filosofiska problemen uppkommer då man blir blind för denna process, och tar det anlagda perspektivet för världen själv.

* * *

Det som vi framförallt vill knyta an till hos Kant är idén om filosofisk kritik som en undersökning av betingelserna och gränserna för empirisk kunskap. De gränser som kritiken skall göra oss medvetna om får dock inte förstås som gränser mot ett *något* som vi inte kan eller får tala om. Det handlar om att fastställa de positiva villkoren för att vi överhuvudtaget skall kunna ha kunskap. Då Kant således skriver att han måste ”upphäva *vetandet* för att få plats för *tron*”¹⁰⁴ så handlar det inte om en förnuftets kapitulation¹⁰⁵ utan om ett tillbakavisande av en skenbar kunskap som vi trodde oss besitta, och som förledde tänkandet.¹⁰⁶ Ett sken som uppkommer då man misstar betingelserna för kunskapens möjlighet för aprioriska bestämningar av världen *som sådan* – för en slags metafysiska fakta. Ett misstag som Kant kallar ”transcendentalt sken”.¹⁰⁷

Kant annonserar sitt kritiska projekt genom att ställa frågan: ”Hur är syntetiska omdömen *a priori* möjliga?” Vi kommer här framförallt att intressera oss för hur denna fråga kopplas till fysikens möjlighet, då det är här som de problem vi arbetat med ovan uppkommer. Det finns, menar Kant, en ”apriorisk” eller ”ren” del av naturvetenskapen och frågan är nu, efter David Humes kritik, hur detta är möjligt. ”Beträffande dessa vetenskaper [ren matematik och ren naturvetenskap] kan man, då de verkligen är givna, lämpligen fråga *hur* de är möjliga, ty att de måste vara möjliga bevisas genom deras verklighet.”¹⁰⁸ Kant utgår alltså från vetenskapen som ett obestridligt faktum, men lyfter nu fram att det inom ramen för detta även finns en slags ”kunskap” om undersökningsobjektet som är given *a priori*, och utgör en oundgänglig del. Frågan är nu hur *detta* är möjligt.

Hittills har man antagit att all vår kunskap måste rätta sig efter föremålen, men alla försök att avgöra något om dem *a priori* med hjälp av begrepp, varefter vår kunskap skulle utvidgas, gick under denna förutsättning

104 Ibid., BXXX [s. 71].

105 Hans Reichenbach skriver exempelvis, med påtaglig avsmak, att Kant fann en utväg för att rädda moralen och religionen ”nämligen att man inskränker vetenskapen till att gälla bara en sorts lägre verklighet och undantog tingen i sig från fenomenvärldens determinism. [...] Det är nästan pinsamt att iaktta hur den newtonska fysikens filosof är villig att släppa hela sin fysik för att rädda sin religiösa moralitet.” (Reichenbach, *Den vetenskapliga filosofin*, s. 57)

106 ”Endast genom en kritik”, fortsätter han sedan, ”kan själva roten skäras av till *materialismen, fatalismen, ateismen*, den frisinnade *otron, svärmeriet* och *vidskepseln*, vilka skulle kunna bli allmänt skadliga, och slutligen också till *idealismen* och *skepticismen*, vilka är farliga mera för skolorna och knappast kan sprida sig till allmänheten.” (Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, BXXXIV [s. 74])

107 Cf. *ibid.*, A296ff/B353ff [ss. 364f].

108 Ibid., *Kritik av det rena förnuftet*, B19 [ss. 102f].

om intet. Man bör därför pröva en gång om vi inte tar oss bättre fram i metafysikens problem när vi antar att föremålen måste rätta sig efter vår kunskap, vilket redan stämmer bättre överens med den eftertraktade möjligheten av en kunskap *a priori* om dem, vilken skall fastställa något om föremålen innan de blir oss givna.¹⁰⁹

Med detta så genomför han alltså sin ”kopernikanska revolution” inom filosofin, och vänder på förhållandet mellan kunskapen och kunskapsföremålet. Proberstenen för den nya tankemetoden skall vara ”att vi endast får kunskap *a priori* om det hos tingen som vi själva lägger in i dem.”¹¹⁰ Kritiken skall på denna väg avtäckas den empiriska kunskapens möjlighetsbetingelser, samt fastställa dess rättmätiga gränser, och med detta genomföra en revolution inom hela metafysiken med vilken ”det stolta namnet ontologi som gör anspråk på att i en systematisk doktrin tillhandahålla syntetiska kunskaper *a priori* om ting överhuvudtaget (t.ex. kausalitetens grundsats) måste lämna plats åt det blygsamma namnet som tillkommer en det rena förståndets blotta analytik.”¹¹¹

Ontologin förstås av Kant som den filosofiska disciplin som söker kunskaper *a priori* om ”ting i sig”,¹¹² det vill säga som de är oberoende av vår förmåga att få kunskap om dem. Detta skall nu ersättas av en analys av vår förmåga att få kunskap överhuvudtaget. Frågan efter det ”transcendentala”, efter möjlighetsbetingelserna för kunskap, skall alltså förstås i motsättning till denna ontologiska strävan att säga något *a priori* om världen som sådan. ”Jag kallar all kunskap *transcendental* som inte sysselsätter sig med föremål utan med vårt sätt att få kunskap om föremål överhuvudtaget i den mån detta skall vara *a priori* möjligt.”¹¹³ Betingelserna skall förstås som de positiva villkoren för att vi överhuvudtaget skall kunna ha kunskap.

Vi kan förstå denna vändning från ontologi till ”förståndets analytik” mot bakgrund av det vi ovan skrev om Descartes. Vi så att den naturvetenskap som han var med att utforma i en mening kan kallas ”idealisk” då den träder bort från sinnena för att bestämma vetenskapens principer och grundbegrepp genom rent tänkande. Det är *denna* bestämning av kunskapsobjektet som vi kan ha kännedom om *a priori* då den är något som vi ”lagt in i” tingen. Det vill säga, det vi besitter *a priori* är det som utgör betingelserna för kunskapens möjlighet, som inte är härledda ur erfarenheten utan

109 Ibid., BXVI [s. 64]. ”Om åskådningarna måste rätta sig efter föremålens beskaffenhet, så inser inte jag hur man skulle kunna veta något om dem *a priori*. Om däremot föremålet (som sinnesobjekt) rättar sig efter vår åskådningsförmågas beskaffenhet, kan jag mycket väl föreställa mig denna möjlighet. [...] Erfarenheten är nämligen själv ett slags kunskap som kräver förstånd, vars regel jag måste förutsätta finns inom mig redan innan några föremål har givits mig, alltså *a priori*, och denna regel uttrycks med aprioriska begrepp som alla erfarenhetsföremål således med nödvändighet måste rätta sig efter och stämma överens med.” (ibid., BXVif [s. 64])

110 Ibid., BXVIII [s. 65].

111 Ibid., B303 [s. 335]

112 Robert B. Pippin beskriver den form av metafysik som Kant förkastar som ett sökande efter ”a priori knowledge of substance” (Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, s. 47).

113 Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, B25 [s. 106]. Senare skriver han: ”Skillnaden mellan det transcendentala och det empiriska hör alltså endast till kritiken av kunskapen och rör inte deras relation till sitt föremål.” (ibid., A57/B81 [s. 159])

komna ur ”tänkandets spontanitet”.¹¹⁴ Men, och här kommer Kants brott med ontologin, detta *a priori* utgör blott betingelser för empirisk kunskap och det är således först i det empiriska bruket som vi erhåller kunskap om något objekt.¹¹⁵

Det misstag som ontologin gör, och här befinner sig Descartes, är att man tror att man genom detta bestämmande av kunskapsobjektet *a priori* också erhåller kunskap om världen, och det är nu detta som Kant förnekar. Man kan likt Descartes lägga ned geometrin som den ram inom vilken man skall arbeta med vetenskapliga problem, men det betyder inte att vi i geometrin själv, avskilt från detta empiriska bruk i arbetet med problem, ser världens inre väsen återspeglad. Detta är poängen med att skilja mellan det empiriska och det transcendentala; den transcendentala undersökningen befattar sig blott med ”vårt sätt att få kunskap om föremål”, alltså med betingelserna för kunskapens möjlighet. Ontologins misstag är att man hypotiserar dessa förutsättningar för kunskapen, och i dem tycker sig se världen själv.¹¹⁶

* * *

Låt oss försöka belysa den kritiska vändningen genom att se till rummet som det yttre sinnets form. Frågan som står i centrum är hur vi skall förstå geometrins förhållande till erfarenhetens föremål. Kritikens fråga är således: hur kan vi ”veta” att geometrin är *a priori* giltig för den empiriska undersökningen av världen? Geometrins lagar tycks föreligga *a priori* innan all erfarenhet – de förutsätts som giltiga för varje möjligt objekt i den vetenskapliga undersökningen – men hur kan detta vara möjligt? Hur kan vi besitta en sådan apriorisk kunskap om världen, om tingens organisering? Kritiken råder oss nu att vända på förhållandet. Vi skall alltså inte fråga vad geometrin säger om tingens förhållanden ”i sig”, hur dess lagar kan gälla *a priori* som metafysiska bestämningar av kunskapsföremålet. Hur vi skulle kunna komma till en sådan insikt om föremålets förhållanden är helt obegripligt, då de är oss givna först genom erfarenheten.

Samtidigt så utgår Kant från att vi *kan* ”veta” detta i någon mening, att det är ett krav som vetenskapen ställer, och nöjer sig således inte med den skeptiska slutsatsen att detta är omöjligt. Om vi således vänder på förhållandet, som vår probersten råder oss, finner vi dock en väg. Geometrins lagar gäller *a priori* för erfarenhetens föremål, menar Kant, då geometrin är den yttre åskådningens rena form, vilket inte skall förstås som att den *producerar* mångfalden i världen, utan är ”det som åstadkommer att framträdelsens mångfald kan ordnas i vissa förhållanden”.¹¹⁷ Geometrin har så att säga *rollen* av en referensram för att organisera och bestämma erfarenheten. Inom denna ram är tingens ”gestalt, storlek

114 Cf. *ibid.*, A68/B93 [s. 166].

115 Cf. Kant, *Prolegomena*, ss. 72f [AA IV: 312f] och Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, B147 [s. 220].

116 Detta skall inte förstås som att vi inte kan ha kunskap om världen, utan avser blott att betingelserna för kunskapens möjlighet själv inte är del av kunskapsinnehållet.

117 *Ibid.*, B34 [s. 131].

och inbördes förhållanden bestämda eller bestämbara.”¹¹⁸

Rummet som ”ren åskådning”, som det förstås av Kant, är Newtons matematiska rum i form av den euklidiska geometrin vars axiom ”uttrycker den sinnliga åskådningens aprioriska betingelser”.¹¹⁹ Det finns nu här ett uppenbart problem om man tar kritiken som en ”positiv” doktrin, nämligen skapandet av icke-euklidiska geometrier, och kanske framförallt användningen av sådana inom fysiken. Låt oss säga något om hur vi förstår detta. Vi har sett hur Descartes utformade en metod för att uppnå den mognad som han blott fann inom aritmetik och geometri, inom vetenskapens övriga fält. Då Kant ställer frågan om hur metafysiken skall kunna anträda vetenskapens väg, så görs det mot bakgrund av att detta nu även skett inom naturvetenskapen. Kant hade sett Newton till synes fullborda den mekaniska naturfilosofin, och man gör nog gott i att läsa Kant mot bakgrund av denna utveckling.

Som vi förstår kritik så kan den aldrig föras i ett vakuum. Då vi således vill förstå Kants kritik av den empiriska kunskapen, så läser vi den mot bakgrund av Newtons mekanik. Det vill säga, då Kant ställde frågan hur naturvetenskapen, om den nu är verklig, är *möjlig*, så måste vi förstå detta mot bakgrund av den vetenskap han här avser. Det finns nu (minst) två problem som Kant vill adressera: dels att denna vetenskaps möjlighet tycks ha satts ifråga genom Humes kritik av metafysiken, och dels att metafysiska spekulationer förs med utgångspunkt i denna vetenskap.¹²⁰ Kant måste, menar vi, förstås mot bakgrund av de problem han konfronterades med. Det viktiga är således inte att just den euklidiska geometrin är den yttre åskådningens rena form, utan den kritiska insikten att den är *form* och inte en ontologiskt bestämning. Vi förstår kritiken framförallt i förhållande till ontologin, där vetenskapens betingelser ses som speglade världen som sådan, dess fundamentala struktur.

Vi menar alltså att man bör läsa kritiken mot bakgrund av föreliggande ”verklig” vetenskap, för vilken den euklidiska geometrin har *rollen* av en ”åskådningsform”. Den kritiska insikt som vi vill knyta an till avser uppdelningen mellan det ”transcendentala” och det ”empiriska”, vilken innebär att det som är en betingelse för kunskapens möjlighet själv inte är ett möjligt objekt för kunskap. Den euklidiska geometrin som åskådningsform måste alltså förstås som något som *möjliggör kunskap*, i motsats till tanken att den finner sin grund i världen själv. Detta skall alltså inte förstås som att denna ”form” kausalt åstadkommer att ett visst föremål befinner sig på en viss plats (att den ”stycker upp” materian), utan som att den möjliggör *positionering* som den referensram givet vilken ett visst förhållande kan fastställas. Det är genom referensramen som en position, hastighet, etc. kan fastställas, men ramen själv är inget möjligt objekt utan något som ”lagstiftas” för erfarenheten. Den åläggs i undersökningen.

Ett föremåls faktiska position är ett empiriskt förhållande, och det är blott det sätt på vilket

118 Ibid., B37 [s. 133].

119 Ibid., A163/B204 [s. 256]. Resten av passagen lyder: ”under vilka allena schemat för ett rent begrepp om den yttre framträdelsen kan komma till stånd: t.ex. ’mellan två punkter är endast en rät linje möjlig’, ’två räta linjer innesluter inget rum’ osv.”

120 Cf. Fotnot 31.

denna position kan specificeras som det ”formella” skall bestämma. För detta läggs en referensram till grund genom exempelvis fastställandet av ett origo och tre cartesianska koordinataxlar. Denna referensram är nu rent formell och ”påverkar” i denna bemärkelse inte innehållet i det empiriska omdömet, utan möjliggör det (gör det meningsfullt) genom att låta oss specificera det med avseende på de tre koordinaterna x, y, z . ”Stolen befinner sig på (7, 0, 9)” är således ett empiriskt påstående medan ”alla ting har en position” eller ”alla ting är bredvid varandra i rummet”¹²¹ blott är *formella* anmärkningar. Det vill säga de ger oss ingen kunskap om världen som sådan, utan säger blott något om det sätt på vilket vi får kunskap. ”Våra utredningar”, anmärker Kant, ”upplyser alltså om rummets *realitet* (dvs. objektiva giltighet) med hänsyn till allt som kan uppträda som föremål för oss i det yttre, men samtidigt också om rummets *idealitet* vad gäller tingen, när de genom förnuftet betraktas i och för sig själva, dvs. utan att hänsyn tas till vår sinnlighets beskaffenhet.”¹²² Geometrin ligger alltså till grund för vår möjlighet att få kunskap, och är i denna bemärkelse objektivt, men om vi abstraherar från den empiriska kunskap som den möjliggör, så ger den oss ingen kunskap alls.¹²³

Det är referensramen som gör koordinaterna meningsfulla; det är i denna bemärkelse som den ”rena åskådningen” kan sägas ligga till grund för *objektifieringen* av förhållanden, som den ram givet vilken empiriska förhållanden kan fastställas.¹²⁴ Formen ligger till grund för möjligheten till experiment och observation. Detta sätt att förstå Kants ”transcendentala idealism” skall alltså inte förväxlas med idén om åskådningsformerna och kategorierna som en slags ”optik” med vilken vi inte kan annat än se världen och genom vilken förnimmelsens mångfald *skapas*, som då Arthur Schopenhauer skriver: ”Just as our eye produces green, red, and blue, so does *our brain* produce, *time, space, and causality*”.¹²⁵ Denna förståelse missar helt den rent ”formella” roll som betingelserna skall spela för kunskapens möjlighet.

* * *

Descartes ställer som krav i sökandet efter kunskap att alla ting blott skulle betraktas med avseende på utsträckning, och i detta krav ser vi i själva verket en ny idé om kunskap: ”in all reasoning it is only by

121 Ibid., B43 [s. 137].

122 Ibid., B44 [s. 137].

123 Man skulle med Wittgenstein kunna säga att geometrin är del av vetenskapens grammatik.

124 Jag följer här Cassirers förståelse: ”The space and time of pure intuition are for Kant never sensed or perceived space or time, but the ”mathematical” space and time of Newton; they are themselves constructively generated, just as they form the presupposition and foundation of all further mathematical and physical construction. In Kant’s thought, ”pure intuition” plays the rôle of definitive fundamental *method of objectification*[.]” (Cassirer, *Einstein’s Theory of Relativity*, s. 451n5.)

125 Schopenhauer, ”Fragments for the History of Philosophy”, s. 86. Två sidor tidigare skriver han: ”if we could withdraw those forms of knowledge like the glass from the kaleidoscope, we should have to our astonishment that essence-in-itself before us as something single, unique, enduring, imperishable, unchangeable, and identical, in spite of all apparent change, perhaps even down to quite individual determinations.” (ibid., s. 84) Det var denna ”psykologiska” läsning av Kant, i vilken människan är ”instängd” i sina åskådningsformer och kategorier, som nykantianerna vände sig mot (Cf. Cassirer, ”Hermann Cohen and the Renewal of Kantian Philosophy”, ss. 96f). Det är samma tendens inom 1800-talets post-kantianska tänkande som Foucault kritiserar i *The Order of Things*, kap IX.

means of comparison that we attain an exact knowledge of the truth.”¹²⁶ Exakt kunskap uppnås endast genom jämförelse med avseende på en gemensam måttenhet,¹²⁷ och för att således vara ett möjligt objekt för kunskap så krävs att det naturfenomen som skall studeras på något vis överförs på utsträckning. ”One thing can of course be said to be more or less white than another, one sound more or less sharp than another, and so on; but we cannot determine exactly whether the greater exceeds the lesser by a ratio of 2 to 1 or 3 to 1 unless we have recourse to a certain analogy with the extension of a body that has shape.”¹²⁸ Det är denna överföring eller reduktion av sinnenas mångfald till utsträckning som Descartes menar utgör den största svårigheten i människans strävan mot kunskap.

Kunskapen kommer alltså avse relationer, och inte väsen som i den aristoteliska vetenskapen. ”[S]cientific knowledge”, skriver José Ortega y Gasset, ”will consist in thinking of the relationships between *entia* and not of them. But relationships cannot be revealed to us by sensation or imagination, and they are discovered rather through *acts of comparison* to which we submit things.”¹²⁹ Kunskap är alltså inget som direkt *ges* i sinneserfarenheten, utan uppkommer först genom att ting jämförs med avseende på en gemensam måttenhet, och det är alltså för att möjliggöra detta som Descartes menar att allt som skall studeras måste förstås i analogi med utsträckning.

Det är genom att den vetenskapliga undersökningen av naturen har geometrin som grund som det är möjligt att uppnå exakt kunskap. På detta vis kan de undersökta objektens egenskaper klart och tydligt bestämmas och jämföras med varandra. Längd, bredd, djup, position och rörelse fastställs till följd av detta av Descartes som materians enda *verkliga* egenskaper då det endast är dessa som kan ge upphov till exakt kunskap. Vad som är ett möjligt objekt för kunskap likställs således med det *existerande* och geometrin som en betingelse för kunskap om materian hypostaseras som materians egentliga väsen. Kravet på vetenskapen blir ett krav på naturen själv. Det vi kan lära oss från Kant är att separera kunskapen och dess betingelser, och inte förledas till att ta de krav som ställs på kunskapens möjlighet för grundade i naturen själv. Även för Kant tycks matematiken vara paradigmet för vetenskaplig klarhet, och den newtonska mekaniken dess konkreta realisering. I en välkänd passage från *Naturvetenskapens metafysiska grundvalar* skriver han:

I assert, however, that in any special doctrine of nature there can be only as much *proper* science as there is *mathematics* therein. [...] [A] pure doctrine of nature concerning *determinate* natural things [...] is only possible by means of mathematics. And, since in any doctrine of nature there is only as much proper science as there is *a priori* knowledge therein, a doctrine of nature will contain only as much proper science as there is

126 Descartes, *Rules for the Direction of the Mind*, s. 57 [AT X: 439].

127 ”If no determinate unit is specified in the problem, we may adopt as unit either one of the magnitudes already given or any other magnitude, and this will be the common measure of all the others.” (Ibid., s. 63 [AT X: 449f])

128 Ibid., s. 58 [AT X: 441].

129 Ortega y Gasset, *The Idea of Principle in Leibniz and the Evolution of Deductive Theory*, s. 242.

mathematics capable of application there.¹³⁰

Man måste dock särskilja de höga krav som vi kan ställa på vetenskapen, eller vissa former av vetenskap, från alla ontologiska anspråk.

Genom att, som vi såg hos Descartes, förskjuta kunskapens intresse från väsen till relationssamband som inte manifesterar sig direkt i sinneserfarenheten utan fastställs genom en formell jämförelse, blir kunskap ”symbolisk” – den befattar sig endast med kvantitativa relationssamband – och i detta har den moderna vetenskapen följt i Descartes’ fotspår.¹³¹ Transformationen av det sinnligt givna till det symboliska språket sker genom införandet av godtyckliga måttenheter med vilka de för undersökningen relevanta egenskaperna kan översättas till tal. På detta vis fastställer man exempelvis utsträckning med en måttstock, tid med en kronometer, massa med en våg, temperatur med en termometer, etc. Med hjälp av ett instrument översätter man mellan det sinnligt givna och det symboliska språket. På detta vis upprätthåller man det krav som Descartes ställde på den exakta kunskapen, även om man inte förbinder sig till att allt skall förstås i analogi med utsträckning. Som vi såg hos Descartes så finns det här en frestelse att gör dessa fysikens fundamentala måttenheter till världens *egentliga* beskaffenhet – att hypostasera den symboliska ordningen – och man skulle kanske kunna säga att den ”ontologiska fysikalismen” består just i hållningen att upphöja vad nu än fysiken säger till den ”sanna världen”.

Each creative epoch of physics discovers and formulates new characteristic measures for the totality of being and natural processes, but each stands in danger of taking these preliminary and relative measures, these temporarily ultimate intellectual instruments of measurement, as definitive expressions of the ontologically real. The history of the concept of matter, of the atom, of the concepts of the ether and of energy offer the typical proof and examples of this. All materialism—and there is a materialism not only of “matter” but also of force, of energy, of the ether, *etc.*,—goes back from the standpoint of epistemology, to this one motive. The ultimate constants of physical calculation are not only taken as real, but they are ultimately raised to the rank of that which is alone real. The development of idealistic philosophy itself is not able to escape this tendency. Descartes as an idealistic mathematician was at the same time the founder of the “mechanical view of the world.” Since only extension offers us exact and distinct concepts and since all clearly comprehended truth is also the truth of the *existing*, it follows, in his view, that mathematics and nature, the system of measurements and the totality of material existence, must be identified.¹³²

130 Kant, *Metaphysical foundation of natural science*, ss. 185f [AA IV: 470]. Han utvecklar detta på följande vis: ”For [...] proper science, and above all proper natural science, requires a pure part lying at the basis of the empirical part, and resting on *a priori* cognition of natural things. Now to cognize something *a priori* means to cognize it from its mere possibility, But the possibility of determinate natural things cannot be cognized from their mere concepts; for from these the possibility of the thought (that it does not contradict itself) can certainly be cognized, but not the possibility of the object, as a natural thing that can be given outside the thought (as existing). Hence, in order to cognize the possibility of determinate natural things, and thus to cognize them *a priori*, it is still required that the *intuition* corresponding to the concept be given *a priori*, that is, that the concept be constructed. Now rational cognition through construction of concepts is mathematical.” (ibid.)

131 Pierre Duhem beskriver denna process av symbolisk överföring i *The Aim and Structure of Physical Theory*, del II, kap. I-II

132 Cassirer, *Einstein's Theory of Relativity*, ss. 358f.

Vi skall nu slutligen komma till kausaliteten och idén om naturens lagbundenhet. ”För att man *överhuvudtaget* skall få kännedom om särskilda lagar”, skriver Kant, ”måste erfarenheten tillkomma; men erfarenhet överhuvud, och vad man kan ha kunskap om som ett erfarenhetsföremål, ger endast de aprioriska lagarna upplysning om.”¹³³ Kausallagen är nu en av dessa ”aprioriska lagar” som inte skall förstås som en ontologisk bestämning av naturen, utan som en bestämning av naturen som ett möjligt objekt för kunskap. Den avser hur vi kan få kunskap om ett skeende – vad det innebär att *förstå* det – och betecknar ”ett särskilt slags syntes vid vilken man efter att A har givits antar någonting helt annat B, enligt en regel.”¹³⁴ Detta kan förstås mot bakgrund av den mekaniska naturfilosofin som för Kant är själva paradigmet för vetenskapliga kunskap. För denna bestod vetenskapliga förklaringar i att fastställa naturens lagbundna mekaniska rörelser, och det är denna idé om lagbundenhet som kausallagen motsvarar

En sådan kunskap om lagar för skeenden svarar nu inte på ”varför” något sker, utan blott på ”hur”.¹³⁵ Vad som fastställs är en regelbundenhet, men varför denna består lämnas osagt: ”så snart jag varseblir eller i förväg antar att det i denna följd finns en relation till det föregångna tillståndet, ur vilket föreställningen följer i kraft av en regel, presenterar sig något som en händelse eller ett skeende.”¹³⁶ Man kan alltså förstå Kant som att han med sin utläggning av orsaksbegreppets roll vill bestämma den form av kunskap som den mekanistiska naturfilosofin satte kurs mot; en kunskap som består i att specificera de lagar i enlighet med vilka skeenden frambringas i naturen.¹³⁷

Det är nu helt centralt att särskilja denna kritik av kunskapen från ontologin och således inte tro att vi genom att bestämma på vilket sätt kunskapen om naturen är möjlig också bestämmer naturen som sådan. Det enda kritiken befattar sig med är ”naturen som objekt för vår kunskap överhuvudtaget”.¹³⁸ Skall man tala om en ”determinism” hos Kant så kan det därmed endast röra sig om en ”formell”, ”kritisk” eller ”transcendental” determinism, alltså en determinism avseende naturen

133 Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, B165 [s. 232].

134 Ibid., A90/B122 [s. 184].

135 Om detta ”hur” skriver Nietzsche följande: ”’Förklaring’ kallar vi det, men ’beskrivning’ är det som utmärker oss framför äldre stadier av kunskap och vetenskap. Vi beskriver bättre – förklarar gör vi lika lite som alla våra föregångare. Vi har uppdagat ett mångfaldigt eftervartannat, där den naiva människan och forskaren i äldre kulturer bara såg två företeelser, ’orsak’ och ’verkan’ som man kallade det. Vi har förbättrat bilden av skeendet, men vi har inte kommit förbi bilden, bakom bilden. Kedjan av ’orsaker’ ligger mycket mer komplett framför oss i varje enskilt fall, vi gör våra slutledningar: det och det måste först inträffa för att detta ska följa – men *begripit* något har vi för den skulle inte. [...] Vi opererar med idel ting som inte existerar, med linjer, ytor, kroppar, atomer, delbara tider, delbart rum – hur skulle en förklaring ens vara möjlig, när vi först gör allting till en *bild*, vår egen bild!” (Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, bok III, §112 [s. 107]).

136 Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, A198/B243 [s. 281].

137 I motsats till den aristoteliska naturfilosofin i vars förklaringar mekanisterna blott tyckte sig se en upprepning av det som skulle förklaras.

138 Kant, *Kritik av omdömeskraften*, s. 39 [AA V: 187].

som ett möjligt objekt för kunskap. Att ”varje orsak har en verkan i enlighet med en regel” bestämmer inte hur saker och ting sker i världen, utan är en princip för hur vi söker förståelse. Det går inte att säga på förhand att alla skeenden är lagbundna.

I *Kritik av omdömeskraften* skriver han följande om skillnaden mellan teleologin och mekanismen:

Men varför utgör teleologin vanligtvis ingen egen del av den teoretiska naturvetenskapen, utan hänvisas till teologin i form av en övergång eller en propedeudik? Detta sker för att fästa studiet av naturen enligt dess mekanism vid vad vi själva kan observera och se i experiment, så att vi själva kan frambringe det likt naturen, eller åtminstone enligt liknande lagar. Ty man kan bara fullständigt inse så mycket som man själva kan göra och bringa till stånd enligt begrepp. Men att framställa en organism som ett inre naturändamål överskrider oändligt vår förmåga till framställning genom konst.¹³⁹

Kant kopplar alltså det vi kan förstå (inse) till det vi kan studera genom observation och experiment så att vi kan ”frambringe det likt naturen” (eller på liknande vis). Kausaliteten specificerade på ett rent formellt plan hur kunskap om naturen är möjlig (genom bestämmandet av lagar). Det faktiska studiet av dessa naturens empiriska lagar knyter Kant dock till den mekaniska naturfilosofin som den vidareutvecklats av Newton. ”The possibility of a proper natural science”, heter det i *Naturvetenskapens metafysiska grundvalar*, ”rests entirely and completely on the law of inertia (along with that of the persistence of substance). The opposite of this, and thus also the death of all natural philosophy, would be *hylozoism*.”¹⁴⁰

Tröghetslagen, som Kant här hänvisar till, säger att ”[e]very change in matter has an external cause”¹⁴¹ och denna tröghet innebär, förklarar han, ingenting annat än materians *livlöshet*.¹⁴² Han vill skilja ”verklig naturvetenskap”, som måste utgå från materians begrepp, från all förklaring av skeenden genom materians ”liv”, där dess rörelse skulle bestämmas genom ”inre principer” såsom begär eller tänkande.¹⁴³ Men denna uteslutning avser nu bara att naturvetenskapen inte kan ta sådant i bruk – det kan inte ligga till grund för naturvetenskaplig kunskap – och detta krav är begripligt utifrån förutsättningen att denna form av kunskap syftar till att fastställa naturens lagbundna ordning, vilket inte vore möjligt om det i materian fanns inre principer som bestämde dess rörelse.

Den bestämning av materian som ges genom tröghetslagen får alltså inte förstås som en ontologisk bestämning. Den bestämmer betingelserna för möjligheten av en naturvetenskaplig förklaring av skeenden, grunden för ”verklig vetenskap”, men säger *i sig* ingenting om världen. ”Hur

139 Ibid., s. 245 [AA V: 183f].

140 Kant, *Metaphysical Foundation of Natural Science*, s. 252 [AA IV: 544].

141 Ibid., s. 251 [AA IV: 543]. Han utvecklar denna lag på följande vis: ”Every body persists in its state of rest or motion, in the same direction, and with the same speed, if it is not compelled by an external cause to leave this state.”

142 Ibid., s. 251 [AA IV: 544].

143 Ibid., s. 252 [AA IV: 544]. ”Now we know no other internal principle in a substance for changing its state except *desiring*, and no other internal activity at all except *thinking*, together with that which depends on it, the *feeling* of pleasure or displeasure, and *desire* or willing.” (ibid.)

någoting överhuvudtaget kan förändras, hur det är möjligt att det efter ett tillstånd vid en tidpunkt kan följa ett motsatt tillstånd vid nästa tidpunkt – om detta har vi inte det minsta begrepp *a priori*. Härtill erfordras kunskap om verkliga krafter, vilken bara kan utvinnas empiriskt, t.ex. kunskap om drivkrafter eller, vilket är detsamma, vissa successiva framträdelser som (i egenskap av rörelse) påvisar sådana krafter.”¹⁴⁴ Mekaniken tillhandahåller nu ett sätt på vilket man kan försöka fastställa sådana verkande krafter i naturen (som då man söker orsaken till ebb och flod i den gravitationskraft som månen utövar¹⁴⁵), och för detta ligger, menar Kant, materians permanens och tröghetslagen till grund som betingelser.

Men som Kant skriver i *Kritik av omdömeskraften* så får man inte sammanblanda den regulativa grundsatsen att ”[a]llt frambringande av materiella ting och deras former måste bedömas som möjligt enligt rent mekaniska lagar” med den konstitutiva grundsatsen att ”[a]llt frambringande av materiella ting är möjligt enligt rent mekaniska lagar.”¹⁴⁶ Det är genom den senare som den ”mekaniska världsbilden” uppkommer.¹⁴⁷ Denna konstitutiva grundsats kan dock inte bevisas av förnuftet ”eftersom vi inte *a priori* kan besitta någon bestämmande princip för tingen enligt naturens rent empiriska lagar.”¹⁴⁸ Det vill säga, mekaniken tillhandahåller betingelserna för en möjlig förklaring av skeenden, men *att* skeenden går att förklara enligt dess principer är inget som kan fastställas *a priori*, och det är just detta som den konstitutiva satsen försöker göra. Den tidigare regulativa grundsatsen innehåller dock inga sådana spekulativa element ”utan indikerar bara att jag alltid *bör reflektera* över dem enligt den rena naturmekanismens *princip*, och utforska dem så långt jag kan, eftersom en naturforskning som inte hade den till grund inte skulle leda till någon egentlig naturkunskap.”¹⁴⁹ Den indikerar endast att vi alltid bör försöka förstå naturen mekaniskt, då endast detta utökar vår kunskap.¹⁵⁰

144 Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, A206f/B252 [s. 287].

145 Studerar man naturens skeenden ur mekanikens synvinkel, alltså med grund i de betingelser för kunskap som den fastställer, så föreligger en kraft (en extern orsak) då materian varken befinner sig i vila eller likformig rörelse. Detta är en regel för den vetenskapliga undersökningen, och skall nu förstås i motsättning till att tillskriva vattnet en ”vilja” att förflytta sig.

146 Kant, *Kritik av omdömeskraften*, ss. 248f [AA V: 387].

147 Här i Newtons tappning där skeenden inte blott skall förklaras genom ”materia i rörelse”, utan de grundläggande begreppen är: tid, rum, massa och kraft.

148 Ibid.

149 Ibid.

150 Den passage i *Kritik av omdömeskraften* som vi här hänvisar till behandlar antinomien mellan den mekaniska och den teleologiska omdömeskraften, och är ett omtvistat ämne i Kantforskningen. Frågan är hur den rent regulativa roll som mekanismen i denna passage ges skall förstås i relation till hur kausaliteten avhandlas i *Kritik av det rena förnuftet*, och hur detta förhåller sig till ”kausalitet genom ändamål”. Ser vi här en förändring i Kants sätt att tänka eller kan de två *Kritikerna* förlikas, och i så fall hur? För några olika sätt att bemöta detta problem se Breitenbach, ”Mechanical Explanation of Nature and its Limits in Kant’s *Critique of Judgment*” och ”Two Views on Nature: A Solution to Kant’s Antinomy of Mechanism and Teleology”, Quarfood, ”Kant on Biological Teleology: Towards a Two-Level Interpretation” och Cassirer *Kant’s Life and Thought*, kap. VI. Eftersom våra syften här inte är exegetiska så påverkar denna problematik inte vad vi ovan diskuterat.

Det är dock värt att beakta att kausalitetens grundsats även i *Kritik av det rena förnuftet* ges en *regulativ* roll. Kant skiljer mellan ”varseblivning” och ”erfarenhet” där det senare avser empirisk kunskap (Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, A177/B218 [s.265]). De grundsatser som utgör ”erfarenhetens analogier” kan blott vara regulativa, menar han, då de ”skall underställa framträdelsernas existens aprioriska regler” (ibid., A179/B221 [s. 267]). ”En erfarenhetsanalogi kommer

Genom den kopernikanska vändningen till en ”förståndets analytik” så sysslar filosofin alltså inte längre med en apriorisk bestämning av ting som sådana, utan med en bestämning av vår möjlighet att få kunskap om ting. På denna väg så vill Kant således i *Naturvetenskapens metafysiska grundvalar* bestämma materians begrepp, som han menar måste ligga till grund för att verklig naturvetenskap, men även denna bestämning rör sig nu blott på det transcendentala planet. Vad som fastställs är betingelserna för möjligheten att förklara skeenden mekaniskt, men huruvida naturen verkligen förmås förklaras på detta vis kan vi inte säga någonting om *a priori*. Det är en rent empirisk fråga.¹⁵¹

* * *

Hos Kant ser vi vad vi kallat den ”idealistiska” vetenskapen komma till självinsikt, även om det också hos honom kan sägas finnas rester av föregångarnas dogmatism i tron på finaliteten i betingelserna för kunskapens möjlighet. Vad jag velat lyfta fram är hur det hos Kant finns en medvetenhet om att det i den vetenskapliga kunskapen finns en ”apriorisk” del som är kommen ur ”tänkandets spontanitet” och ligger till grund för observation och experiment. Det man vet *a priori* om kunskapsobjektet är således det sätt på vilket det bestämts inom ramen för den vetenskapliga undersökningen. På detta sätt kunde Descartes säga att det kroppsliga endast besitter rent geometriska egenskaper, då han lagt ned som regel för vetenskapen att behandla alla naturfenomen geometriskt. Skillnaden mellan Kant och hans rationalistiska föregångare är att denna spontanitet i tänkandet, som ligger till grund för kunskapens möjlighet, inte förstås som ett direkt skådandet av ”ting i sig”. Med Kant går vi från ontologin till kunskapsförmågans analytik, vilket innebär att den ”spontana” skapelse som kunskapens betingelser utgör är rent ”ideell”, och leder till kunskap blott i det empiriska bruket, då den så att säga ”ställs mot åskådningen”.

Den mekaniska naturfilosofin bestämde på detta vis på förhand sitt undersökningsobjekt som dött. Naturens alla skeenden skulle beskrivas som uppkomna ur partiklar i rörelse enligt mekaniska lagar. Som vi sagt tidigare så hade detta tillvägagångssätt sin grund i ett missnöje inför den föregående traditionens oförmåga att ge begripliga naturförklaringar, och man uteslöt således ur vetenskapen all

alltså enbart att vara en regel enligt vilken erfarenhetens enhet måste uppstå ur varseblivningar (inte som varseblivning, i egenskap av empirisk åskådning överhuvudtaget) och får inte gälla *konstitutivt* utan enbart *regulativt* som grundsats för föremålen (framträdelsena).” (ibid., A180/B222f [s.268]). Man skulle således, tror jag, kunna säga att kausallagen är regulativ för varseblivningen men konstitutiv för erfarenheten. ”Det är alltså endast genom att vi underkastar framträdelsernas följd och därmed all förändring kausalitetslagen som erfarenheten själv, dvs. empirisk kunskap om framträdelser, är möjlig; således är även de själva möjliga som erfarenhetsföremål enbart i kraft av just denna lag.” (ibid., B234 [s.276])

151 Med detta så ser vi ett radikalt brott med newtonianer som Voltaire, för vilken den mekaniska ordningen är någonting gudomligt givet och okränkbart (Cf. Voltaire, *Filosofiskt ficklelexikon*, ss. 316ff). ”Din läkare har räddat din faster, men förvisso har han därmed ingalunda brutit naturens ordning: han har följt den. Det är fullt klart att din faster inte kunde hindra att hon föddes i en viss stad, att hon inte heller kunde undgå att vid en viss tid angripas av en viss sjukdom, att läkaren inte kunde befinna sig någon annanstans än i den staden där han verkligen var, att din faster skulle tillkalla honom och att han skulle ordinera henne de mediciner som kom henne att tillfriskna.” (ibid., s. 458)

hänvisning till ändamål, avsikt, förnimmelse, etc., eftersom man menade att de inte bidrog till förståelse. Om man nu som Descartes intar ett metafysiskt förhållningssätt till detta sätt att undersöka naturen, och vetenskapens betingelser ses som grundade i undersökningsobjektet självt, så konfronteras man med problemet hur man skall handskas med ”objekt” som inte fullständigt låter sig begripliggöras utan hänvisning till just detta som uteslutits ur mekanismens förklaringsmodell – för Descartes uppkom detta problem då människan gjordes till ett objekt för vetenskapen, och dualismen mellan kropp och själ blir resultatet.

Men detta problem uppkommer nu endast, menar vi, för att man upphöjer det mekaniska perspektivet till en metafysisk sanning. Gör man inte det så framstår ”kropp” och ”själ” istället blott som en metodologisk avgränsning – ”kropp” är det som kan beskrivas med utgångspunkt i mekanikens principer, ”själ” innefattar de aspekter av den mänskliga organismen (eller andra naturfenomen) som inte förmås fångas i en sådan förklaringsmodell (själen är, som Husserl skrev, en ”rest” i förhållande till det vetenskapliga sättet att betrakta världen¹⁵²). Det tycks vara denna hållning som vi finner hos Kant, då han säger att hänvisning till ”begär” och ”tänkande” inte kan vara del av *vetenskapliga* förklaringar – uteslutningen är alltså inte ontologiskt motiverad, utan har sin grund i vissa krav som ställs på en vetenskaplig förklaring, vad den syftar till. Om tudelningen mellan kropp och själ ses rent metodologiskt så uppkommer inga problem med hur de kan stå i ”relation” till varandra, då det inte mellan dem finns någon substantiell klyfta. Om man nu alltså ser på mekanismen på detta sätt så kan man således säga att det visserligen är möjligt att undersöka människan, liksom alla andra naturfenomen, på detta vis, men det innebär inte att hon är en maskin. Att vetenskapligt studera människan mekaniskt måste förstås som ett anlagt perspektiv, vilket kan visa sig mer eller mindre fruktbart, och som måste balanseras mot det ”själsliga” om man vill få en fullständig bild. Och vi kan tänka oss många andra perspektiv som på liknande vis kan anläggas.

Davidsons monism, skrev vi ovan, kan mer träffande beskrivas som en anti-dualism, då den istället för att överkomma, eller upplösa, dualismen skär av dess ena pol. Då han således karaktäriserar det fysiska så kommer det förstås som rent lagbundet. Kausaliteten förstås inte som ett sätt att söka kunskap – att söka lagar för skeenden i naturen – utan blir det som definierar naturens grundläggande beskaffenhet. Davidson sammanblandar alltså att *söka lagar för skeenden i naturen* med att *alla skeenden i naturen är lagbundna*. Vi kallar detta anti-dualism då den natur som Davidson förhåller sig till inte är naturen i sig, utan det sätt på vilket man inom ramen för en vetenskaplig betraktelseform förhåller sig till naturen. Det vill säga, det är naturen som ”ett möjligt objekt för kunskap” som Davidson förhåller sig till. Hans begrepp om det ”fysiska” är endast en spegelbild av ett visst sätt att vetenskapligt undersöka naturen – att söka lagar för det som sker.

Roten till det problem som Davidson vill lösa ligger således i att han på förhand *förutsätter*

152 Se sida 17.

naturens lagbundenhet. Precis som den ”mekaniska världsbilden” uppkommer genom att man tar betingelserna för ett sätt att vetenskapligt undersöka naturen för *beskrivningar* av den, så ligger samma rörelse bakom den ”fysikalistiska världsbilden”. Den senare är dock mycket magrare än den förra, då den blott består i att projicera kausaliteten på världen som dess grundläggande ontologiska bestämning, och lämnar allt annat osagt. Om kausaliteten som kunskapsform nu kan sägas bestå i att söka lagar för naturens skeenden, så kan fysikalismens grundläggande hållning formuleras som: allt som sker, sker i enlighet med lagar. Man likställer vad som är ett ”möjligt objekt för kunskap” med vad som är ett ”möjligt objekt” – den fysikaliska kunskapens gränser, är världens gränser.¹⁵³ Vad som händer då man blandar samman dessa två är att man hypotetiserar principerna för ett visst sätt att betrakta naturen, och tar dem för naturen själv. I fysikalismens fall så leder detta till världen som ett ”kausalt slutet system”.

Davidson vill nu inom ramen för denna lagbundna värld försöka försvara autonomins möjlighet. Vad man nu än tycker om hans ”försvar” så bygger själva problemet som den anomala monismen skall lösa på att man sammanblandat ett sätt att vetenskapligt studera världen, och världen själv. Visst kan man anlägga ett naturvetenskapligt perspektiv på människan för att i hennes kropp studera kausala mekanismer – det är nog få som skulle förneka detta. Det är blott upphöjandet av detta kausala perspektiv till en metafysisk nivå – då lagbundenheten blir en apriorisk sanning – som vi invänder mot; då man inte ser att det är ett perspektiv som *anläggs* och som således har sina begränsningar. Det är denna gränsproblematik som vi har försökt spåra från Descartes – hur den uppkommer redan vid den mekaniska naturfilosofins födelse till följd av den konstitutiva uteslutning som *ligger till grund för* detta sätt att förklara naturens skeenden.

153 Detta kom tydligt till uttryck hos Kim som vi citerade ovan: ”Most physicalists will find the Cartesian model unacceptable if not incoherent; they accept the causal closure of the physical not only as a *fundamental metaphysical doctrine* but as an *indispensable methodological presupposition* of the physical sciences.” (Kim, *Philosophy of Mind*, ss. 147f; min kursivering)

4. Sammanfattning

De filosofiska problem som vi i denna uppsats har behandlat hänger samman med den moderna naturvetenskapens framväxt för ungefär fyra århundraden sedan. Vi har studerat det sätt på vilket den mänskliga friheten uppkommer som problem inom ramen för den nya vetenskapens studium av naturen som ett lagbundet mekaniskt system. Vi vände oss inledningsvis till Descartes för att se hur han utvecklade sin mekaniska naturfilosofi, och de olika filosofiska problem som han i detta arbete konfronterades med.

Vi har försökt visa hur den dualism som Descartes formulerade uppkom i reaktion på gränserna för det mekaniska perspektiv som han utvecklade; dess begränsningar då det skall appliceras på människan. Även människokroppen kan, menade Descartes, studeras som en maskin, men denna undersökning har sina begränsningar eftersom människan är en tänkande, kännande, förnimmande, fri varelse och inte blott en automat. Denna begränsning för det mekaniska perspektivet förstås av Descartes som kommen av att människan även har en själ. Det är själens inverkan (utifrån) på kroppsmaskinen som sätter gränserna för den mekaniska undersökningen. Detta förhållande mellan kropp och själ formulerades som en dualitet mellan två olika substanser – *res cogitans* och *res extensa*.

Efter att ha studerat den cartesianska dualismens uppkomst så övergick vi till den moderna ”fysikalistiska” diskussionen inom medvetandefilosofin. Till följd av de problem som behåftar dualismen så har många filosofer inom denna diskussion istället försökt formulera en enhetsteori för det mentala och det fysiska. Davidson, som var det exempel vi ovan studerade, vill med sin ”anomala monism” förstå dualiteten mellan det mentala och det fysiska som rent begreppslig (inom ramen för en ontologisk identitet), och på så vis undvika substansdualismens återvändsgränd. Till skillnad från föregående identitetsteorier så förnekar dock den anomala monismen möjligheten reducera det mentala till det fysiska, och vill på så vis försvara den mänskliga autonomin.

Vi menade dock att denna kritik av dualismen inte går tillräckligt djupt. Man ser inte de problem som från första början föder den. Descartes tvingades in i dualismen till följd av att han hade ett metafysiskt förhållningssätt till den mekaniska naturfilosofi som han utvecklade. Mekanismen förstås inte som ett sätt att vetenskapligt studera världen, som kan visa sig mer eller mindre fruktbart, utan dess principer ses som havande sin grund i naturen själv. Från att studera naturen *som om* den var en maskin glider Descartes över till att naturen *är* en maskin. Därmed måste någonting tillfogas ”kroppsmaskinen” – en själ – för att få en handlande, tänkande, förnimmande människa, och inte blott en automat. I den fysikalistiska uppgörelsen med dualismen så går däremot frågan om de möjliga gränserna för teoretiska perspektiv av detta slag förlorad. Man överger dualismen, men har samma metafysiska förhållningssätt till vetenskapen, vilket kommer tydligt till uttryck i föreställningen om världen som ett ”kausalt slutet system” (vilken utgör ett grundantagande för många diskussioner som förs inom detta fält). Det är mot

bakgrund av denna föreställning som Davidson i sin tur reser frågan hur vi skall kunna förstå oss själva och andra som autonoma varelser – det är med denna som autonomi måste förlikas.

Det vi i uppsatsen fokuserat på är det *sätt* på vilket man leds in i problem som avser friheten. Vad är det man på förhand förutsatt då man konfronteras med problem av detta slag? Både hos Descartes och Davidson så ser man ett grundläggande metafysiskt förhållningssätt till vetenskapliga perspektiv, och det var detta förhållningssätt som vi i uppsatsens avslutande del granskade genom ett återvändande till Kant. Vi menade att problemen uppkommer då man sammanblandar vetenskapens möjlighetsbetingelser med dess kunskapsinnehåll, och således inte ser skillnaden mellan principer som åläggs inom ramen för en vetenskaplig undersökning och själva undersökningsobjektet. På detta vis så kan man, likt Descartes och Davidson, glida över från att inom ramen för en vetenskaplig undersökning söka lagbundenheter i naturen, till föreställningen om naturen som ett strikt lagbundet system – varpå den mänskliga friheten som problem uppkommer.

Vi menade att det endast är genom att gå till grunden med detta metafysiska förhållningssätt som man på allvar kan göra upp med de problem man ställs inför – det är först då problemen kan upplösas. Alltså, då man ser att mekanismen och kausallagen inte utgör ontologiska beskrivningar av världens fundamentala struktur, utan perspektiv som anläggs inom ramen för ett vetenskapligt studium och som rättfärdigas genom de resultat som de förmår generera. Det räcker alltså inte att som Davidson ifrågasätta dualismen och istället försöka formulera en monism, utan man måste gå till botten men frågan om *gränserna* för de olika teoretiska perspektiv som anläggs.

5. Litteratur

Alanen, Lilli. *Descartes's Concept of Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 2003)

Breitenbach, Angela. "Mechanical Explanation of Nature and its Limits in Kant's *Critique of Judgment*" i *Studies in History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, vol. 37 (2006), ss. 694-771.

———. "Two Views on Nature: A Solution to Kant's Antinomy of Mechanism and Teleology" i *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 16, no. 2 (Maj, 2008), ss. 351-369.

Canguilhem, Georges. *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, övers. Arthur Goldhammer (Cambridge: MIT Press, 1988)

Cassirer, Ernst. *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, övers. O. Theodor Benfey (New Haven: Yale University Press, 1956)

———. "Einstein's Theory of Relativity" i *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*, övers. William Curtis Swabey & Marie Collins Swabey, ss.347-460 (New York: Dover Publications, Inc., 1953)

———. "Hermann Cohen and the Renewal of Kantian Philosophy" i *Angelaki*, vol. 10, no. 1 (Apr., 2005), ss. 95-108.

———. *Kant's Life and Thought*, övers. James Haden (New Haven & London: Yale University Press, 1981)

Davidson, Donald. "Actions, Reasons, and Causes" i *Essays on Actions and Events: Philosophical Essays, Vol. I*, ss. 1-19 (Oxford: Oxford University Press, 2001)

———. "Causal Relations" i *Essays on Actions and Events: Philosophical Essays, Vol. I*, ss. 149-162 (Oxford: Oxford University Press, 2001)

———. "Laws and Cause" i *Truth, Language and History: Philosophical Essays, Vol. V*, ss. 201-219 (Oxford: Oxford University Press, 2005)

———. "The Material Mind" i *Essays on Actions and Events: Philosophical Essays, Vol. I*, ss. 245-259 (Oxford: Oxford University Press, 2001)

———. "Mental Events" i *Essays on Actions and Events: Philosophical Essays, Vol. I*, ss. 207-227 (Oxford: Oxford University Press, 2001)

———. "Psychology as Philosophy" i *Essays on Actions and Events: Philosophical Essays, Vol. I*, ss. 229-244 (Oxford: Oxford University Press, 2001)

———. "Thinking Causes" i *Truth, Language and History: Philosophical Essays, Vol. V*, ss. 185-200 (Oxford: Oxford University Press, 2005)

Descartes, René. *Discourse on the Method* i *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*, övers. John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, ss. 111-151 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

———. *Meditations on First Philosophy* i *The Philosophical Writings of Descartes, Vol II*, övers. John

- Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, ss. 1-62 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)
- . *Optics* i *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*, övers. John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, ss. 152-176 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)
- . *The Passions of the Soul* i *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*, övers. John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, ss. 325-404 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)
- . *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. III: The Correspondence*, övers. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch & Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)
- . *Principles of Philosophy* i *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*, övers. John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, ss. 177-292 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)
- . *Rules for the Direction of the Mind* i *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*, övers. John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, ss. 9-78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)
- . *Treatise on Man* i *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*, övers. John Cottingham, Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, ss. 99-108 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)
- Dostojevskij, Fjodor. *Anteckningar från ett källarbål*, övers. Cecilia Borelius (Stockholm: Tidens förlag, 1974)
- Duhem, Pierre. *The Aim and Structure of Physical Theory*, övers. Marcel Rivière (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991)
- Foucault, Michel. *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1994)
- Ginet, Carl. "Libertarianism" i *The Oxford Handbook of Metaphysics*, red. Michael J. Loux & Dean W. Zimmerman, ss. 587-612 (Oxford: Oxford University Press, 2005)
- Hansson, Ola. *Parias* i *Parias: Prosa i urval*, ss. 65-98 (Malmö: Alastor Press, 2004)
- . *Sensitiva Amorosa* i *Parias: Prosa i urval*, ss. 15-63 (Malmö: Alastor Press, 2004)
- Hatfield, Gary. *Descartes and the Meditations* (New York: Routledge, 2007)
- Hiebert, Erwin N. "Modern Physics and Christian Faith" i *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ss. 424-447 (Berkeley: University of California Press, 1986)
- Holm, Ingvar. *Ola Hansson: En studie i åttitalsromantik* (Lund: CWK Gleerups förlag, 1957)
- Husserl, Edmund. *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, övers. David Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970)
- . "Filosofi som sträng vetenskap" i *Fenomenologin och filosofins kris*, övers. Karl Weigelt, ss. 11-84 (Stockholm: Bokförlaget Thales, 2002)
- Jonsson, Kjell. "Naturvetenskap, världsåskådning och metafysiskt patos i mellankrigstidens Sverige" i *Lycknos: Årsbok för idé- och lärdomshistoria*, ss. 103-146 (Uppsala: Swedish Science Press, 1992)

- Kant, Immanuel. *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt (Stockholm: Bokförlaget Thales, 2004)
- . *Kritik av omdömeskraften*, övers. Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Bokförlaget Thales, 2003)
- . *Metaphysical Foundation of Natural Science* i *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Theoretical Philosophy after 1781*, övers. Michael Friedman, ss. 181-270 (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)
- . *Prolegomena till varje framtida metafysik som skall kunna uppträda som vetenskap*, övers Marcel Quarfood (Stockholm: Bokförlaget Thales, 2002)
- Kim, Jaegwon. ”The Mind-Body Problem: Taking Stock After Forty Years” i *Noûs*, vol. 31, Supplement: Philosophical Perspectives, 11, Mind, Causation, and World (1997), ss. 185-207.
- . ”The Myth of Nonreductive Materialism” i *Proceedings and Addresses to the American Philosophical Association*, vol. 63, no. 3 (Nov., 1989), ss. 31-47.
- . *Philosophy of Mind* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1998)
- Kuhn, Thomas S. ”A Discussion with Thomas S. Kuhn” i *The Road Since Structure: Philosophical Essays, 1970-1993, with an Autobiographical Interview*, ss. 255-323 (Chicago & London: University of Chicago Press, 2002)
- Nietzsche, Friedrich. *Den glada vetenskapen*, övers. Carl-Henning Wijkmark (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 2008)
- . *The Will to Power*, övers. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968)
- Nordström, Vitalis. *Religion och tanke* (Stockholm: Hugo Gebers Förlag, 1912)
- Offord, Derek. ”Dostoyevsky and Chernyshevsky” i *The Slavonic and East European Review*, vol. 57, no. 4 (Okt., 1979), ss. 509-530.
- Ortega y Gasset, José. *The Idea of Principle in Leibniz and the Evolution of Deductive Theory*, övers. Mildred Adams (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1971)
- Quarfood, Marcel. ”Kant on Biological Teleology: Towards a Two-Level Interpretation” i *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, vol. 37 (2006), ss. 735-747.
- Pagin, Glüer & Pagin, Peter. ”Donald Davidsons filosofi” i Donald Davidson, *Språk, tanke och handling*, ss. 7-18 (Stockholm: Bokförlaget Thales, 2004)
- Pippin, Robert B. *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfaction of European High Culture*, 2:a uppl. (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999)
- Princess Elisabeth of Bohemia. *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, övers. Lisa Shapiro (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)
- Reichenbach, Hans. *Den vetenskapliga filosofin: Dess uppkomst och utveckling*, övers. Erland Rådberg (Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur, 1957)
- Rosen, Stanley. ”A Central Ambiguity in Descartes” i *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity*,

- ss. 22-36 (New Haven: Yale University Press, 1989)
- Rossi, Paolo. *The Birth of Modern Science*, övers. Cynthia De Nardi Ipsen & Carl Ibsen (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers 2001)
- Sambursky, Samuel. *The Physical World of the Greeks*, övers. Merton Dagut (London: Routledge & Kegan Paul, 1963)
- Schopenhauer, Arthur. "Fragments for the History of Philosophy" i *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*, vol. I, övers. E. F. J. Payne, ss. 31-136 (Oxford & New York: Oxford University Press, 2000)
- Searle, John R. "Is the Brain's Mind a Computer Program?" i *Scientific American*, vol. 262, no. 1 (Jan., 1990), ss. 20-25.
- Shapin, Steven. *Den vetenskapliga revolutionen*, övers. Joachim Retzlaff (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion, 2000)
- Smart, J. J. C. "Free-Will, Praise and Blame" i *Mind*, New Series, vol. 70, no. 279 (Jul., 1961), ss. 291-306.
- . "Materialism" i *The Journal of Philosophy*, vol. 60, no. 22 (Oct. 24, 1963), ss. 651-662.
- . "Sensations and Brain Processes" i *The Philosophical Review*, vol. 68, no. 2 (Apr., 1959), ss. 141-156.
- Spengler, Oswald. *Västerlandets undergång. Band I: Gestalt och verklighet*, övers. Martin Tegen (Stockholm: Bokförlaget Atlantis, 1996)
- Stenlund, Sören. "Descartes' metod" i *Filosofiska uppsatser*, ss. 175-219 (Skellefteå: Norma bokförlag, 2000)
- Tamny, Martin. "Atomism and the Mechanical Philosophy" i *Companion to the History of Modern Science*, red. R. C. Olby, G. N. Cantor, J. R. R. Christie & M. J. S. Hodge ss. 597-609 (London: Routledge, 1990)
- Voltaire. *Filosofiskt facklexikon*, övers. Olof Nordberg (Stockholm: Atlantis, 1996)
- Warfield, Ted. "Compatibilism and Incompatibilism" i *The Oxford Handbook of Metaphysics*, red. Michael J. Loux & Dean W. Zimmerman, ss. 613-632 (Oxford: Oxford University Press, 2005)
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofiska undersökningar*, övers. Anders Wedberg (Stockholm: Bokförlaget Thales, 1992)
- Yalowitz, Steven. "Causation in the Argument for Anomalous Monism" i *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 28, No. 2 (Jun., 1998), ss. 183-226.