

Elisabeth av Böhmen og sinn–kropp-problemet

Elisabeth of Bohemia and the mind-body problem

Fredrik Nilsen

Universitetet i Tromsø

Fredrik Nilsen er doktorgradsstudent i filosofi ved Universitetet i Tromsø – Norges Arktiske Universitet og arbeider med et prosjekt om fremveksten av begrepet om fri vilje i filosofiens historie, særlig utviklingen fra Aristoteles via Augustin til Kant. Fra samme universitet har han MA i filosofi, samt BA i språk og litteratur, studieretning tysk. Nilsen har dessuten studert gresk, latin og klassiske studier. Nilsens forskningsinteresser knytter seg til filosofiens historie generelt, fremfor alt antikken og 1700-tallet. Spesielle interesser er etikkens historie, den feministiske filosofiens historie og den tyske hermeneutiske tradisjonen.

fredrik.nilsen@uit.no

SAMMENDRAG

I artikkelen argumenterer jeg for at Elisabeth av Böhmen, gjennom hennes kritikk av den kartesianske dualismen mellom sjel og legeme, motiverer Descartes til å videreutvikle og presisere sin teori om samvirket mellom de to substansene, en prosess som kulminerer i den velkjente teori om konglekjertelen (glandula pinealis). I Meditasjoner fra 1641, som utgjør utgangspunktet for korrespondansen i 1643 mellom Elisabeth og Descartes, angår Descartes sitt hovedargument vesensforskjellen mellom de to substansene; mens sjelen (*res cogitans*) fungerer i samsvar med logikkens prinsipper, virker legemet (*res extensa*) i overensstemmelse med mekanikken. Descartes har heller lite å si vedrørende foreningen mellom de to substansene, og han gir ikke noen forklaring på denne. Heller ikke i svarene på Elisabeths brev lanserer han noen slik forklaring, men Elisabeths spørsmål motiverer ham, i sitt siste verk, *Sjelens Pasjoner* fra 1649, til å utvikle og offentliggjøre konglekjertelteorien.

ABSTRACT

In the article I argue that Elizabeth of Bohemia, through her critique of the Cartesian dualism between mind and body, motivates Descartes to develop and specify further his theory of correlation between the two substances, a process that culminates in the well-known theory of the pineal gland (glandula pinealis). In the Meditations from 1641, which is the point of departure for the 1643-correspondence between Elizabeth and Descartes, Des-

cartes' main arguments concern the distinction between the two substances; whereas the mind (*res cogitans*) works due to logical principles, the body (*res extensa*) works in accordance with mechanics. On the union or correlation between the substances, Descartes has only minor things to say and does not provide any explanation of it. Nor in his replies to Elizabeth's letters does he offer such an explanation, but Elizabeth's questions motivate him, in his last work, *The Passions of the Soul* from 1649, to develop and publish the theory of the pineal gland.

Nøkkelord:

Elisabeth av Böhmen, René Descartes, sjel, legeme, forening av sjel og legeme, dualisme, monisme, rasjonalisme

INNLEDNING

I sin brevveksling med René Descartes (1596–1650) stiller Elisabeth av Böhmen (1618–1680) spørsmål ved forbindelsen mellom den tenkende og den legemlige substansen i den kartesianske filosofien. De to substansene eksisterer selvstendig og fungerer etter ulike prinsipper, henholdsvis logikken og mekanikkens prinsipper. Min tese i denne artikkelen er at Elisabeths kritikk gjør Descartes oppmerksom på at han må gi en forklaring på foreningen mellom de to substansene, og ikke bare på vesensforskjellen mellom dem, som han konsentrerer seg om i *Meditasjoner over Filosofiens Grunnlag* (heretter: *Meditasjoner*) fra 1641.¹ Elisabeth lanserer nemlig, som en av de første i filosofiens historie, det for oss velkjente «sinn–kropp-problemet» (*mind–body problem*).² På denne måten tvinger hun Descartes til å erkjenne problemet, og til å utvikle en teori for å forklare samvirket mellom substansene. En slik teori dukker imidlertid først opp i *Sjelens Pasjoner* fra 1649, gjennom teorien om «konglekjertelen» (*glandula pinealis*), og er ikke tilstede i brevvekslingen mellom dem. Elisabeths innvendinger mot substansdualismen har dog, etter min mening, hatt avgjørende betydning for at Descartes til slutt så det som nødvendig å lansere konglekjertelteorien.

Artikkelen gir en introduksjon og kommentar til korrespondansen mellom Elisabeth og Descartes. Jeg begrenser meg til de fem første brevene mellom dem, som i alt beløper seg til 62 overleverte brev fra 1643, og frem til Descartes akkurat har ankommet Stockholm

1. Tesen går i samme retning som Lisa Shapiro, da hun påstår at korrespondansen med Elisabeth førte til at Descartes tenkte nøyere gjennom relasjonen mellom sinn og kropp (Shapiro, 1999, s. 503. Se også Zedler, 1989, s. 34, 40). Min tese skiller seg imidlertid fra Shapiro ved at jeg ytterligere spesifiserer hva Descartes sin videreutvikling av teorien består i ved eksplisitt å peke på konglekjertelteorien fra *Sjelens Pasjoner*.
2. I rettferdighetens navn må nemlig Elisabeth sies å dele (noe av) æren for å ha innført «sinn–kropp-problemet» i filosofiens historie med Pierre Gassendi (1592–1655). For i en av sine innvendinger mot den kartesianske filosofien ber Gassendi Descartes nettopp om å klargjøre forholdet mellom sinn og kropp (AT 7:341). Descartes innlemmet Gassendis innvendinger som Femte Sett Innvendinger i *Meditasjoner*, som altså kom ut i 1641, inkludert Gassendis innvendinger. Elisabeth har slik sannsynligvis lest Gassendis innvending og Descartes sitt svar. Like fullt vil jeg gi Elisabeth majoriteten av æren for å ha innført sinn–kropp-problemet i filosofihistorien, for verken i måten Gassendi fremstiller sin innvending på, eller i svaret som Descartes gir, fremstår det med særlig tydelighet at de har tatt inn over seg hvor viktig en avklaring av samvirket mellom sjel og kropp faktisk er for kartesiansk filosofi og dennes syn på mennesket. Dette beskrives langt bedre i Elisabeths brev. Jeg vil altså hevde at Gassendi skal ha litt av æren for å stille *spørsmålet*, men at majoriteten av æren for å ha formulert *problemet* må tilkjennes Elisabeth (se for eksempel Radner, 1971, s. 161f.; Fisher, 2014, avs. 3). En filosofihistorisk undersøkelse av denne tesen faller imidlertid utenfor rammen av denne artikkelen.

for å undervise Dronning Kristina i 1649.³ Grunnen til at jeg bare behandler de fem første brevene, er at det kun er disse som eksplisitt tematiserer sinn–kropp-problemet.⁴ Artikkelen følger kronologien i brevene, og jeg redegjør for de relevante delene av Descartes sin rasjonalisme der hvor det er nødvendig.⁵

KORT BIOGRAFI

Elisabeth av Böhmen (1618–1680) var eldste datter av Elizabeth Stuart og kurfyrste Friedrich V av Pfalz, den såkalte «Vinterkongen». Fredrik fikk tilnavnet sitt grunnet sin svært korte regjeringstid. I begynnelsen av Trettiårskrigen tapte han et slag ved Det Hvite Berg utenfor Praha. Som følge av dette, flyktet familien først til Brandenburg, før de slo seg ned i Haag, hvor Elisabeth fikk majoriteten av sin oppvekst. I Nederland utviklet Elisabeth en intellektuell krets som blant annet bestod av universalgeniet Anna Maria van Schurman, poeten Constantijn Huygens og matematikeren og astronomen Christiaan Huygens. I sitt kart over landskapet på månen, kalte sistnevnte opp et krater etter Elisabeth, det såkalte «Elisabethkrateret».

De siste 20 årene av sitt liv tilbragte Elisabeth i den tyske byen Herford, og i 1667 ble hun abbedisse ved det protestantiske klosteret i byen. I denne perioden ble hun anerkjent, men også kritisert, for at hun, på oppfordring fra van Schurman, gav asyl til forfulgte labadister og kvekere. Gjennom sin lillesøster, Sofia, som var kurfyrstinne i Hannover, kom Elisabeth også i kontakt med Gottfried Wilhelm Leibniz, som arbeidet som bibliotekar ved hoffet i Hannover. Sammen med Sofia og hennes datter Sofie Charlotte, som begge hadde nær kontakt og korresponderte med Leibniz, fortjener Elisabeth absolutt en plass blant filosofihistoriens kvinnelige pionérer (Nilsen, 2018; Zedler, 1989, s. 29ff.).

RES COGITANS OG RES EXTENSA

Allerede i det første brevet i korrespondansen stiller Elisabeth spørsmål ved substansdualismen. Hun har tydelig gjennomført et grundig studium av *Meditasjoner*, men synes ikke

3. Det kan være viktig å huske at brevene aldri var ment for offentliggjørelse, men at det dreide seg om en privat korrespondanse mellom de to. På steder hvor det synes å være lite sammenheng med det som har vært diskutert i brevene forut, kan det selsagt hende at de to møttes, diskuterte problemene og konkluderte på tomannshånd. Etter Descartes sin død skal Elisabeth ha avslått et tilbud fra Pierre Chanut (1601–1662), Frankrikes ambassadør til Sverige og venn av Descartes, om å få korrespondansen publisert og bedt om å få returnert hennes side av korrespondansen. Dette ønsket ble trolig respektert, og Descartes sin utgiver, Claude Clerselier (1614–1684), utga bare Descartes sin side av korrespondansen. Lenge trodde man at Elisabeths brev var gått tapt, men i midten av 1870-årene ble det funnet kopier av brevene på slottet Rosendael utenfor Amsterdam. Sammen med to brev skrevet til Descartes av Dronning Kristina, ble brevene publisert i 1879 av filosofen Louis-Alexandre Foucher de Careil (1826–1891), som hadde fått overlevert korrespondansen etter funnet (Shapiro, 2007, side 1ff.).
4. Lisa Shapiro tar dog til orde for at også noen av brevene fra 1646 er relevante, da diskusjonen av sykdommen Elisabeth var plaget med sommeren 1645 har implisitte og mer kjønnsrelaterede referanser til forholdet mellom sinn og kropp (Shapiro, 1999, s. 508ff.; Shapiro, 2007, s. 42ff.).
5. Ved referanse til korrespondansen mellom Elisabeth og Descartes benytter jeg dato på brevet samt standard AT («Adam & Tannery»)-paginering (bind:side). Ved sitater benytter jeg Åsne Dortheas Grøgaards norske oversettelse av de fem første brevene (Grøgaard, 2017a, 2017b). Ved referanse og sitater til *Meditasjoner* benytter jeg Asbjørn Aarnes sin norske oversettelse (Descartes, 1992), og jeg oppgir sidetall i den norske oversettelsen, samt standard AT-paginering. Ved referanser til *Innvendinger* og *Svar* benyttes kun AT-paginering.

å være tilfredsstilt av Descartes sin (manglende) forklaring på hvordan samvirket mellom de to substansene finner sted. Derfor stiller hun følgende spørsmål: «[Herr Descartes], jeg [ber] Dem være så vennlig å forklare meg hvordan det kan ha seg at menneskesjelen, som kun er en tenkende substans, kan styre kroppens ånder og forårsake frivillige handlinger» (Elisabeth til Descartes, 05.05.1643 (AT 3:661)). Elisabeth avkrever et svar som er mer presist enn det Descartes har gitt i *Meditasjoner*, for ettersom Descartes fullstendig har utelukket egenskapen utstrekning fra sjelen, forblir det for Elisabeth uklart hvordan den sjelelige substansen kan bevege den legemlige (Elisabeth til Descartes, *ibid.*). Hun ber derfor Descartes om å gi henne en bedre redegjørelse for hva den sjelelige substansen består av annet enn dens egenskap, tenkning.

Bakgrunnen for Elisabeths kritikk er at Descartes i Sjette Meditasjon hevder at mennesket består av to ulike og selvstendig eksisterende substanser, nemlig den sjelelige substansen (*res cogitans*) og den legemlige substansen (*res extensa*). Tenkning og utstrekning er egenskaper eller «væremåter» (*modi*) under henholdsvis den sjelelige og legemlige substansen:

[S]iden jeg [...] har en kropp som jeg er nøye forbundet med, og fordi jeg ikke desto mindre, på den ene side, har en klar og tydelig forestilling om meg selv som noe tenkende og ikke utstrakt, og jeg på den annen side har en tydelig forestilling om kroppen som noe utstrakt, ikke-tenkende, er så mye sikkert at jeg er forskjellig fra min kropp, og at jeg kan eksistere uten den (Descartes, 1992, s. 72f. (AT 7:78)).

Poenget til Descartes er at legemet har utstrekning og mangler tenkning, mens sjelen har tenkning og mangler utstrekning. Legemet er materielt, mens sjelen er immateriell, noe som videre betyr at legemet er delelig og sjelen udelelig (Descartes, 1992, s. 78 (AT 7:85f.)). Sjelen og legemet er «genuint» (*ens per se*) forenet i mennesket, ikke bare «tilfeldig» (*ens per accidens*) (Cottingham, 2006, s. 184; Seager, 1988, s. 120).

Gjennom sin velkjente metodiske tvil fastholder Descartes at det eneste man logisk sett ikke kan betvile er sin egen tvil og tenkeevne. Etter modell av Augustins «jeg tenker at jeg tenker» (*cogito me cogitare*) hevder Descartes sitt berømte utsagn «jeg tenker, altså er jeg» (*cogito ergo sum*). Som tenkende og tvilende, er det ikke logisk mulig å betvile sin egen tvil og tenkeevne, noe som redder Descartes fra å havne i skeptisisme (Larmore, 2006, s. 23ff.). Fra *cogito*-setningen kan vi, slik Descartes ser det, slutte at vi *er*, altså eksisterer, i det minste som «bevissthet» eller «sjelelig substans». Forestillingen om en sjelelig substans er «selvinnlysende» (*per se notum*), og kan beskrives som sann i betydningen «klar» (*claritas*) og «tydelig» (*distinctio*) (Descartes, 1992, s. 38 (AT 7:35)). Noe av det vi imidlertid kan betvile, er at det finnes en utstrakt verden utenfor vår bevissthet, hvilket også inkluderer vårt eget legeme (Descartes, 1992, s. 44f. (AT 7:43f.)). Som Descartes viser i Første Meditasjon, er våre sanseerfaringer av en utstrakt virkelighet feilbarlige, og det kan også tenkes at vi bare drømmer at vi har sanseerfaringer av den (Descartes, 1992, s. 25f. (AT 7:18ff.)). Dessuten finnes det en mulighet for at kan det være en «ond demon» (*genius malignus*) som lurert og bedrar oss (Descartes, 1992, s. 28 (AT 7:22f.)). Alt dette bidrar til at vi logisk sett kan betvile at det finnes en verden utenfor oss selv og at vi selv har et legeme.

For å forklare at mennesket, i tillegg til sjel eller bevissthet, også består av et legeme, er Descartes avhengig av å bevise Guds eksistens, da fastsettelsen av eksistensen til en full-

kommen og god Gud vil eliminere muligheten for en ond demon som villeder oss. Blant de forestillinger som Descartes finner i sin bevissthet, forekommer det en forestilling om et fullkomment vesen. Alt som eksisterer må ha en årsak, og i og med at forestillingen om et fullkomment vesen eksisterer i menneskets bevissthet, må også denne forestillingen ha en årsak. Nøkkelpremisset i det «kausale» beviset for Guds eksistens i Tredje Meditasjon er kausalitetsprinsippet, som sier at det aldri kan være «mer» i virkningen enn i årsaken (Descartes, 1992, s. 42f. (AT 7:40f.), 49f. (AT 7:49f.)). I kraft av å være tvilende, innser Descartes at han selv, som menneskeheten for øvrig, er ufullkommen. Og siden det fullkomne alltid er noe «mer» og «større» enn det ufullkomne, kan det ikke være mennesket selv som har skapt forestillingen om det fullkomne vesenet; i så fall ville det være mer i «virkningen», det vil si forestillingen om et fullkomment vesen, enn i «årsaken», det ufullkomne mennesket. I det hele tatt er det ingenting som kan måle seg med et fullkomment vesen, altså noe som er «like mye» eller «mer» enn det fullkomne. Dermed kan Descartes konkludere med at det må eksistere et fullkomment vesen, da det kun er det fullkomne vesenet selv som kan være årsak til forestillingen om et fullkomment vesen, og som således må ha plantet denne forestillingen i menneskets bevissthet. Descartes identifiserer det fullkomne vesenet med Gud.

Fastsettelsen av Guds eksistens gjør det mulig for Descartes å reetablere forestillingen om den legemlige substansen. Et vesen som lurer og bedrar vil nemlig ikke være fullkomment godt og sannferdig: «[S]å lenge jeg tenker på Gud, så lenge jeg vender meg helt og holdent mot Ham, finner jeg i meg ingen kilde til feiltagelse eller usannhet» (Descartes, 1992, s. 54 (AT 7:54)). Muligheten for at det eksisterer en ond demon kan således elimineres. Det avgjørende for oss er at Descartes med dette mener å kunne slå fast at mennesket ikke bare er tenkning og har en sjel, men at det også er utstrekning og har et legeme. Gitt eksistensen av en fullkommen Gud som ikke lurer og bedrar oss, framstår forestillingen om en utstrakt virkelighet, hvilket inkluderer menneskets legeme, med samme evidens, det vil si klarhet og tydelighet, som *cogito*-setningen. Forestillingen om en legemlig og utstrakt substans beror nemlig på en såkalt medfødt idé (se mer nedenfor), og siden Guds eksistens nå er fastsatt, kan vi slå fast at denne forestillingen er autentisk, og at det verken er slik at den onde ånden har plantet den i oss eller at vi med vår fantasi har skapt den selv.

TRE TYPER IDEER

Elisabeth spør også hvordan frivillige handlinger, handlinger som nødvendigvis innebærer å sette den legemlige substansen i bevegelse, kan finne sted, all den tid legemet er underlagt mekanikkens prinsipper. Inkludert i dette spørsmålet ligger nok en undring over hvordan vi kan være frie og utføre frie handlinger, samtidig som vårt legeme er determinert, altså mekanistisk bestemt av forutgående årsaker (Shapiro, 1999, s. 506). Ifølge Descartes er det to ting som karakteriserer den sjelelige substansen, og det er, for det første, at den tenker, og, for det annet, at den, i kraft av å være forenet med legemet, er i stand til å bevege legemet. I *Meditasjoner*, nærmere bestemt i Sjette Meditasjon, har Descartes' anliggende vært å vise at sjelen og legemet er distinkte, noe som gjør at han har konsentrert seg om forskjellen og neglisjert foreningen mellom dem. Da Elisabeth dog har oppdaget denne manglende forklaring («man kan ikke skjule noe for Deres Høyhets årvåkne øye» (Descartes til Elisa-

beth, 21.05.1643 (AT 3:664)), bestreber Descartes seg på følgende vis å forklare sjelens forening med legemet og hvordan den er i stand til å bevege det:

Først går jeg ut ifra at det finnes visse opprinnelige ideer i oss og at disse er som modeller for mønsteret vi former all vår senere kunnskap etter. Disse ideene finnes det kun svært få av. Utover de mest generelle ideene – om væren, antall, varighet, osv., som egner seg for alt det vi kan begripe – så har vi, [1] for kroppens del, bare ideen om utstrekning, som ideene om form og bevegelse følger fra. [2] For sjelens del har vi bare ideen om tanken, som også inkluderer forstandens oppfatninger og viljens tilbøyeligheter. Til slutt, [3] for både sjelen og kroppen, har vi bare ideen om deres forening. Ideene om sjelens makt til å bevege kroppen, og om kroppens makt til å påvirke sjelen ved å forårsake dens følelser og lidenskaper, avhenger begge av denne ideen (Descartes til Elisabeth, 21.05.1643 (AT 3:665)).

Utover helt generelle matematiske ideer finnes det kun tre såkalte «opprinnelige ideer» eller «forestillinger» (*notions*), nemlig (1) tenkning, (2) utstrekning og (3) forening mellom tenkning og utstrekning. Jeg tror ikke, slik Martial Gueroult tradisjonelt har tatt til orde for, at det her er snakk om at Descartes innfører en tredje substans, nemlig foreningen mellom sjel og legeme, ved siden av de to andre (se for eksempel Gueroult, 1968, s. 201ff.; Yandell, 1997, s. 249ff.). Grunnen til det, er at en substans er karakterisert av å eksistere selvstendig, noe så vel sjelen som legemet gjør; foreningen mellom sjel og legeme eksisterer derimot ikke selvstendig i forhold til sjel og legeme, men består nettopp i foreningen mellom dem. Etter min mening kommer derfor John Cottingham langt nærmere Descartes sitt poeng ved å si at mennesket metaforisk kan sammenliknes med vann: Likeledes som vann består av hydrogen og oksygen, men samtidig har distinkte egenskaper som ikke kan reduseres til egenskaper ved enten oksygen alene eller hydrogen alene, er mennesket en forening av sjel og kropp, men samtidig noe annet og mer enn det som kan reduseres til enten sjel alene eller kropp alene (Cottingham, 2006, s. 185f.; Secada, 2006, s. 83).

At de nevnte forestillingene er «opprinnelige», betyr, slik jeg forstår det, at de er medfødte.⁶ I Tredje Meditasjon skiller Descartes mellom tre typer forestillinger (*ideae*), hvilket er en mer generell inndeling enn inndelingen i ulike opprinnelige forestillinger:

Blant [...] forestillinger synes enkelte å være medfødte, andre å komme til utenfra, og atter andre å være frembrakt av meg selv. For når jeg forstår hva «ting», hva «sannhet», hva «tanke» er, da synes jeg ikke å forstå dette ut fra noe annet enn min egen natur. At jeg derimot nå hører en lyd, ser solen, kjenner varmen fra ilden, - dette har jeg tidligere antatt beror på visse ting utenfor meg. Endelig synes sirener, vingehester og liknende ting å være frembrakt av meg selv (Descartes, 2007, s. 40 (AT 7:37f.)).

6. Dette er dog ikke entydig, og Descartes sitt begrep om ideer er generelt ikke enkelt og klart. Likefullt, de andre ideene som Descartes nevner i sammenheng med foreningen av sjel og legeme, altså ideene om sjel og om legeme, samt basale matematiske og logiske ideer, klassifiseres alle som medfødte ideer i *Meditasjoner*, hvilket indikerer at det er naturlig å oppfatte «grunnleggende ideer» (*notions*) i brevet til Elisabeth som et synonym til «medfødte ideer» (*ideae*) i *Meditasjoner*. På den andre siden tyder dog Descartes sin påstand om at vi blir klar over ideen om foreningen av sjel og legeme gjennom dagliglivets sanseerfaringer i motsatt retning, altså i retning av at den representerer en tilkommen idé basert på sanseerfaring. En mulighet kan da være å si at Descartes med «medfødte» eller «grunnleggende idé» bare sikter til en medfødt disposisjon til å utvikle bestemte ideer, slik at det vi trenger for å utvikle og virkeliggjøre potensialet for denne ideen nettopp er sanseerfaringer, mens disposisjonen for denne ideen, i motsetning til for tilkomne ideer, er medfødt (Se Grüne, 2010, s. 2f.).

For det første opererer Descartes med det som han kaller «tilkomne» (*adventitiae*) ideer, hvilket vil si subjektive forestillinger vi har dannet oss gjennom sanseerfaring. For det annet finnes det «medfødte» (*innatae*) ideer, hvorav *cogito*-setningen selv utgjør det fremste eksempelet. Karakteristisk for slike forestillinger er at de er objektive og at de har klarhet og tydelighet (Nadler, 2006, s. 98). Disse ideene beror på sikre intuisjoner i fornuften, er selvnlysende sanne og kan ikke bevises. Prinsippet om kausalitet, som Descartes altså gjør bruk av i sitt bevis for Guds eksistens, er av denne typen ideer, og det samme gjelder forestillinger om matematiske og logiske forhold. For det tredje opererer Descartes med det han kaller for «selvskapte» (*me ipso factae*) ideer. Disse forestillingene oppstår ved at vi kombinerer medfødte og tilkomne ideer med hverandre, og representerer rene fantasi-forestillinger. Eksempler er enhjørninger og sfinkser.

Med sin påstand om at ideene utstrekning, tenkning og forening er «opprinnelige», hevder således Descartes at de er medfødte og at så vel forestillingen om en utstrakt substans (*res extensa*) som forestillingen om foreningen mellom den tenkende og utstrakte substansen, har samme klarhet og tydelighet som forestillingen om en tenkende substans (*res cogitans*). Grunnen til at foreningen mellom sjelen og legemet er uklar for Elisabeth og andre lesere av *Meditasjoner*, er ifølge Descartes at han har fokusert for mye på de ideene som tilhører sjelen og legemet, og for lite på ideen som knytter seg til foreningen mellom dem. Dermed har man forsøkt å forklare foreningen ved hjelp av ideene som eksklusivt skriver seg til sjelen eller til legemet, og altså ikke holdt de tre typene av grunnleggende og medfødte ideer adskilte. Med andre ord har man forvekslet ideene med hverandre ved at man eksempelvis «[snart] har forsynt [seg] [...] med ideene [man] har for å forstå kroppen, snart av de [man] har for å forstå sjelen, avhengig av om det [man] ønsket å tillegge [kroppens egenskaper] var materielt eller immaterielt» (Descartes til Elisabeth, 21.05.1643 (AT 3:665f.)).

Descartes søker på denne måten å forklare «ideen som er gitt oss for at vi skal begripe hvordan sjelen beveger kroppen» (Descartes til Elisabeth, *ibid.*). Han anvender et eksempel med tyngde, og viser at denne egenskapen er en såkalt «reell kvalitet» (*qualité réelle*), noe som innenfor skolastikken vil si at den er en selvstendig eksisterende egenskap og ikke, på mer aristotelisk vis, en egenskap som er avhengig av en substans for å eksistere. Tilsvarende er ideen om foreningen mellom legemet og sjelen en selvstendig eksisterende egenskap og noe vi kan forstå uavhengig av de to andre ideene, altså om sjelen og legemet. Poenget synes slik å være at måten sjelen beveger legemet kan sammenliknes med måten gravitasjon beveger en stein (Garber, 1983, s. 20). Tyngden er en egenskap som eksisterer uavhengig av steinen, men i kraft å være en egenskap ved steinen, beveger tyngden steinen mot bakken. Tilsvarende eksisterer sjelen uavhengig av legemet, men som forenet med legemet i mennesket, beveger den legemet.⁷

7. Som Marleen Rozemond påpeker, kan gravitasjon–stein-analogien kun fungere for å forklare hvordan sjelen påvirker legemet (*mind–body*), mens det blir vanskelig å forstå hvordan legemet («steinen») skal kunne påvirke sjelen («gravitasjonen») (*body–mind*) (Rozemond, 1999, s. 446). Det er dog kun førstnevnte relasjon Elisabeth (foreløpig) har behandlet og bedt Descartes om å utrede.

I RETNING AV MONISME

Som Lisa Shapiro bemerker, ser Descartes imidlertid ikke, i sitt første svar til Elisabeth, ut til å forklare *hvordan* samvirket mellom sjel og legeme finner sted, men egentlig bare å konstatere *at* det finnes en forening mellom dem ved siden av ideene om utstrekning og tenkning (Shapiro, 2007, s. 24). For Descartes er det dessuten viktig å holde disse ideene adskilte og ikke forveksle dem. Han synes dog å være tvilende til at Elisabeth vil finne dette svaret tilfredsstillende. Tvilen viser seg å være reell, for allerede i tredje brev uttrykker Elisabeth forundring over at hun fortsatt ikke forstår hva ideen om forening mellom sjel og legeme består i:

[J]eg kan ikke forstå hvordan vi ved hjelp av ideen om *tyngde* kan nå ideen om hvordan den (ikke-utstrakte og immaterielle) sjelen kan bevege kroppen. Jeg kan heller ikke se hvordan denne kraften til å flytte kroppen mot jordas kjerne, som De urettmessig tillåter tyngden under navnet av *egenskap*, skulle tjene til å overbevise oss om at en kropp kan dyttes av noe immaterielt. Kan det ikke like godt være at Deres demonstrasjon av at tyngden *ikke* opererer på denne måten (som De lover å gi i *Fysikken*) tvert imot skulle overbevise oss om at en kropp umulig kan dyttes av noe immaterielt? (Elisabeth til Descartes, 10.06.1643 (AT 3:684)).

Elisabeth viser her at hun ikke er tilfreds med Descartes sitt svar, og formaner ham nok en gang om å være mer presis. Det er tydelig at hun vil vite hva slags kausalforbindelse det er mellom sjel og legeme (Shapiro, 2014, avs. 3.2). Kanskje er det, som David Yandell alluderer til, grunn til å si at dette er et uberettiget krav, i og med at Elisabeth forventer seg en mekanistisk forklaring på samvirket mellom to substanser hvor kun den ene av dem fungerer etter mekanikkens prinsipper, mens den andre nettopp er unndratt fra å være mekanistisk bestemt. For hvorfor skal man kreve at samvirket mellom to slike substanser må forklares mekanistisk og ikke logisk, som altså er prinsippene som den sjelelige substansen fungerer etter, eller eventuelt ut fra andre prinsipper (Yandell, 1997, s. 250; Garber, 1983, s. 18f., 22)?

I tråd med en mekanistisk eller materialistisk naturoppfatning finnes det kun bevirkende årsak (*causa efficiens*), mens eksempelvis en aristotelisk final årsak (*causa finalis*) er utelukket. Dermed kan man ikke forklare at et legeme forflytter seg ved å vise til at det er en indre «teleologisk» årsak i tingen selv som gjør at den beveger seg mot sitt naturlige sted, men det må være en ytre årsak som virker på tingen slik at den flytter seg. Følgelig er det også umulig å forstå hvordan Descartes kan mene at det immaterielle er i stand til å bevege det materielle, da det kun er det materielle som kan bevege noe materielt. Elisabeth, som selv må sies å representere en materialistisk naturoppfatning, trekker dermed den konklusjonen at sjelen må være materiell:

[J]eg må tilstå at det ville være lettere for meg å innrømme sjelen både materie og utstrekning, enn å innrømme noe immaterielt evnen til å bevege og bevegges av en kropp. [...] De har sagt at ingenting av kroppslig art tenker. Og selv om De i Deres *Metafysiske Meditasjoner* viser muligheten for at sjelen også kan bevegges av kroppen, er det likevel svært vanskelig å forstå hvordan en sjel, slik De har beskrevet den, som etter å ha lært og kommet i vane av å resonnerer godt, kan miste alt dette ved et illebefinnende, og det er vanskelig å forstå hvordan sjelen, som kan eksistere uten kroppen og ikke har noe til felles med den, likevel skal være så regjert av den (Elisabeth til Descartes, 10.06.1643 (AT 3:685)).

Elisabeth vender på mange måter Descartes' eget natursyn mot ham selv, da dette natursynet utelukker muligheten for teleologiske forklaringer i termer av indre årsak og naturlig sted.⁸ Hos Descartes finner vi nemlig et gjennomført mekanistisk syn på legemlige fenomener, innbefattet menneskets legeme. Det vil si at legemlige fenomener utelukkende har «kvantitative» eller «primære» egenskaper som størrelse, figur og bevegelighet; «kvalitative» eller «sekundære» egenskaper som farge, lukt og smak er derimot noe som vi tillegger tingene idet vårt sanseapparat konfronteres med den legemlige verdenen (Descartes, 1992, s. 44ff. (AT 7:43ff.)). I den ytre naturen finnes ikke kvalitative egenskaper, men bare kvantitative egenskaper som kan angis som størrelse, mengde og antall. De kvalitative egenskapene er subjektive, mangler klarhet og tydelighet, og betraktes som tilkomne ideer; kvantitative egenskaper svarer derimot til objektive forhold, har klarhet og tydelighet, og betraktes som medfødte ideer. Ingen legemlige fenomener kan forandre seg selv ut fra indre årsaker, da all forandring og bevegelse skyldes ytre mekaniske krefter som virker på legemet.

Elisabeth beveger seg mot en ren materialistisk posisjon, og hun stiller sågar spørsmål ved om selv tenkning egentlig bare er materie i bevegelse, dog kanskje av en noen annen art materie enn fysiske ting. Eksempler på fenomener som kan bidra til å underminere Descartes sin substansdualisme er sykdom og besvimelser, da tenkningen vår kan svekkes ved slike «fysiske» sykdommer (Grøgaard, 2017b). Hvordan kan altså sykdom og smerter i den materielle *res extensa* påvirke tenkningen til den immaterielle *res cogitans*? Innrømmes derimot sjelen utstrekning, altså del i det materielle, vil dette problemet forsvinne. Med andre ord kan ikke de to substansene være så adskilte som Descartes vil ha det til, men tenkning og utstrekning må heller sees som to aspekter ved en og samme sjel, en og samme substans.

DAGLIGLIVETS ERFARINGER

I fjerde brev innrømmer Descartes at han har forklart seg dårlig, men likevel inneholder ikke svaret noen redegjørelse for hvordan foreningen mellom sjel og legeme finner sted. Han bestreber seg heller på å forklare på hvilken måte vi blir oss foreningen bevisste. I kraft av at Descartes regnes som en av de fremste rasjonalistene, er svaret han gir rimelig overraskende. Han tar nemlig til orde for at det primært er dagliglivets «sanseerfaring» (*sensus*) som gjør oss bevisste ideen om denne foreningen, og ikke «forstanden» (*intellectio*) eller «forestillingsevnen» (*imaginatio*):

Sjelen kan bare begripes av den rene forstand. Kroppen, det vil si utstrekningen, formene og bevegelsene, kan også erkjennes av forstanden alene, men meget bedre av forstanden hjulpet av forestillingsevnen. De tingene som, til slutt, hører til sjelens forening med kroppen, kan bare erkjennes på helt obskurt vis av forstanden, og det selv om den hjelpes av forestillingsevnen; disse kan derimot erkjennes meget tydelig av sansene (Descartes til Elisabeth, 28.06.1643 (AT 3:691f.)).

Mens vi blir oss bevisste ideen om sjelen ved hjelp av forstanden og dens metafysiske tanker, og ideen om legemet ved forstanden hjulpet av forestillingsevnen, noe som særlig skjer ved matematiske studier av former og bevegelser, er det altså gjennom dagliglivets sanseer-

8. Det er ikke gitt at Descartes egentlig taler om en aristotelisk final årsak, men han taler i det minste om en form for årsak som ikke er mekanistisk. Takk til Fredrik Nyseth for å ha henledet oppmerksomheten min på dette.

faringer at vi blir oss bevisste foreningen av sjel og legeme (Radner, 1971, s. 163). Som Cottingham påpeker, er forklaringen med dagliglivets erfaring også tilstede i *Meditasjoner*, da eksempelvis sult, tørst og smerte gjør oss oppmerksomme på at sjelen er forenet med legemet (Cottingham, 1996, s. xxxiii). Dette forklarer også hvorfor mennesker som overhodet ikke filosoferer eller ikke filosoferer nok, er overbeviste om foreningen av sjel og legeme, men ikke om at de to substansene kan eksistere selvstendig og adskilte fra hverandre. For å opprettholde ideen om sjelens forening med kroppen til tross for filosofiske interesser, anbefaler Descartes Elisabeth å begrense sine åndelige bestrebelse til bare noen få timer om dagen, slik at hun får rikelig med tid til åndelig avkobling og hvile. Det er nemlig kun slik man er i stand til å holde fast ved at sjel og legeme er adskilte så vel som forente, to «ting» så vel som én: «Det virker ikke som menneskesinnet er i stand til både å skjelne tydelig mellom sjel og kropp og samtidig å begripe deres forening. Dette er fordi det da blir nødvendig å tenke dem både som én enkelt og to forskjellige ting, noe som er selvmotsigende» (Descartes til Elisabeth, 28.06.1643 (AT 3:693)).

Descartes griper i denne sammenhengen tilbake til eksempelet med tyngde, og søker å vise at hans mening med dette egentlig bare var å vise til at det er mulig å tenke tyngden som uavhengig av et legeme, selv om de to er forenet i faktisk eksisterende legemer. Det å se på sjelen ikke bare som immateriell, men også som materiell, som Elisabeths forslag går ut på, er for Descartes identisk med å tenke på sjelen som forenet med kroppen. Poenget er så enkelt som at vi i dagliglivet ikke kjenner til noe annet enn at sjelen er forenet med kroppen, men at det, idet vi filosoferer, er mulig å abstrahere fra dette og betrakte dem som adskilte. Elisabeths forslag medfører således riktighet med tanke på foreningen, men ikke adskillelsen. Tankens «utstrekning», i den grad man kan tale om noe slikt, tilhører ikke tanken selv, men er noe vi, idet vi betrakter sjelen som forenet med legemet, tillegger den. Samtidig er tankens utstrekning av en helt annen natur enn materiens utstrekning, for der hvor materiens utstrekning er bundet til et bestemt sted og således opptar plass i rommet, slik at den utestenger andre legemer fra å oppta denne plassen, er ikke dette tilfellet med tankens utstrekning.

I femte brev er Elisabeth rimelig tilfreds med forklaringen som Descartes har kommet med til hvordan vi blir oss bevisste ideen om foreningen av sjel og legeme, og som hun skriver, ser hun nå klart at det er nødvendig å skille mellom de tre grunnleggende ideene om sjelen, legemet og foreningen mellom dem. Hun er dog ikke tilfreds når det kommer til spørsmålet om hvordan sjelen kan bevege legemet, men fastholder at sjelen må ha utstrekning. Hun stiller derfor spørsmål ved om det kanskje finnes egenskaper ved sjelen som ikke er mulige å erkjenne for oss mennesker:

[S]ansene viser meg at sjelen beveger kroppen, men hva gjelder måten dette foregår på, forteller ikke sansene meg noe mer enn forstanden og forestillingsevnen. Jeg tenker derfor at det finnes egenskaper ved sjelen som forblir ukjente for oss – noe som muligens kunne kullkaste det De så overbevisende argumenterer for i deres *Meditasjoner*, nemlig sjelens mangel på utstrekning (Elisabeth til Descartes, 01.07.1643 (AT 4:2)).

Elisabeth insinuerer her at Descartes begår feil idet han fastholder at sjelen ikke kan tilkjennes utstrekning. I denne sammenhengen refererer hun til Descartes sin egen forklaring.

ring i Fjerde Meditasjon på hvordan menneskelige feil oppstår. Feil skyldes nemlig vår frie viljes iver etter å felle dommer over forhold vi ikke har klare og tydelige forestillinger om, altså over det som faller utenfor intellektets grenser: «Hvorfra stammer [...] mine feiltagelser? Ene og alene derav at viljen rekker videre enn fornuften; jeg holder den ikke innenfor fornuftens grenser, men utvider den til det som jeg ikke begriper» (Descartes, 1992, s. 57 (AT 7:58); Della Rocca, 2006, s. 146f.). Som Elisabeth understreker, er utstrekning ikke en uforenlig egenskap ved tanker, selv om den ikke er nødvendig. Elisabeth ber derfor Descartes om på en enda bedre måte forsikre henne om at sjelen ikke har utstrekning.

Etter femte brev mangler det sannsynligvis et brev i overleveringen før korrespondansen mellom dem fortsetter, selv om det selvsagt også kan være at de to møttes, diskuterte problemet videre og konkluderte på tomannshånd, noe vi vet de gjorde opptil flere ganger ellers (Zedler, 1989, s. 30). I brevet som eventuelt mangler, må det ha funnet sted en dreining av tema for brevvekslingen, da den videre korrespondansen, som dog først fortsetter et halvt års tid senere, dreier seg om spørsmål i andre disipliner som geometri, etikk og politisk filosofi. Hva Descartes sitt svar på Elisabeth sine monistiske innvendinger mot hans dualisme består i, og hvordan disse svarene har bidratt til å dreie diskusjonen over til de temaene som den videre korrespondansen handler om, forblir således ukjent for oss.

KONKLUSJON

Descartes taler riktignok om et visst samvirke mellom sjel og legeme i *Meditasjoner*, særlig hvordan følelser, eksempelvis smerter i legemet, kan påvirke sjelen, men han gir ikke noen forklaring på fenomenet. I sin *Avhandling om Mennesket*, som må ha blitt skrevet før 1637, men som først ble utgitt posthumt i 1662 (latin) og 1664 (fransk), samt i sitt seneste verk, *Sjelens Pasjoner*, fra 1649, som Descartes skrev på oppfordring fra Elisabeth (Shapiro, 1999, s. 503), griper han til sin velkjente forklaring med at samvirket mellom sjelen og legemet finner sted i «konglekjertelen» (*glandula pinealis*). Denne typen forklaring er dog, som vi har sett, fraværende i Descartes sine svar på Elisabeths spørsmål om forening og samvirke, og siden *Avhandling om Mennesket* først ble utgitt posthumt, er det selvsagt forståelig at Elisabeth, som var kjent med samtlige av Descartes sine publiserte skrifter, i sine brev av 1643 ikke kjente til forklaringen med konglekjertelen. Det faktum at Descartes i sine svar til Elisabeth ikke benytter konglekjertelteorien kan ikke forklares med at han ikke hadde funnet frem til denne løsningen da han skrev *Meditasjoner* i 1641 og svarte på brevene til Elisabeth i 1643, i og med at han allerede hadde skrevet, dog ikke publisert, *Avhandling om Mennesket*; heller ikke kan man forklare det med at konglekjertelen skulle være en tidlig teori i Descartes sitt forfatterskap som han ønsket å ta avstand fra i *Meditasjoner* og brevene, ettersom *Sjelens pasjoner* er et senere verk (Se for eksempel Shapiro, 2011, s. 260f.).

Det kan selvsagt være at Descartes i det eventuelt manglende brevet har grepet til konglekjertelteorien. Likevel, ut fra korrespondansen vi faktisk har fått overlevert, er det i det minste oppsiktsvekkende at han ikke griper til denne forklaringen. Forklaringen med at dagliglivets erfaringer gjør oss bevisste foreningen av sjel og legeme, fremstår som utilfredsstillende, all den tid Descartes med sin rasjonalisme og metodiske tvil fremhever sanseerfaringenes utilstrekkelighet for å gi oss ekte kunnskap om virkeligheten. Dessuten betoner han i sitt forutgående brev at foreningen av sjel og legeme er en grunnleggende idé,

som trolig vil si det samme som at den er en medfødt idé som kun er tilgjengelig for oss via fornuften (se note 6), ikke verken en tilkommet idé tilegnet via sanseerfaring eller en selvskapt fantasiforestilling. Det kan sikkert være at det er sanseerfaringer som gjør oss *opprekksomme* på foreningen av sjel og legeme, men likevel er det utilfredsstillende at Descartes ikke gir noe rasjonell *forklaring* på samvirket mellom de to substansene. Elisabeth har da heller aldri uttrykt noe tvil med hensyn til hvorvidt et samvirke mellom de to substansene er mulig å erfare, men det hun er utilfreds med, er Descartes sin manglende forklaring på dette fenomenet. Hennes respons i femte brev om at feil skyldes vår iver etter å felle dommer over forhold vi ikke har klare og tydelige forestillinger om, gir uttrykk for denne utilfredsheten på en god måte.

Forklaringen med dagliglivets erfaringer fremstår for meg i høy grad som *ad hoc*, og Elisabeth sin utilfredshet synes rimelig. Man finner også denne utilfredshet hos moderne kommentatorer som mener at Descartes aldri fremsatte en endelig teori om foreningen av sjel og legeme (Lokhorst, 2017, avs. 2.4), eller at han selv ikke hadde tillitt til løsningene sine (Hatfield, 2016, avs. 3.4). Den monisme Elisabeth legger til grunn, minner mye om den materialisme Hobbes senere skulle gi uttrykk for i *Leviathan*, og det er påfallende hvordan hun benytter det materialistiske natursynet til å vise at Descartes' egen dualisme ikke kan forklare samvirket mellom de substansene. Likefullt er denne materialisme for tynt beskrevet i de overleverte brevene til at vi kan slå fast at Elisabeth forsvarer en slags materialisme à la den Hobbes samtidig var i ferd med å utarbeide, eller om hun utarbeidet sin egen versjon (se dog Shapiro, 1999, s. 505, 507). Det vi imidlertid kan slå fast, er at Elisabeth, som Descartes selv i sin dedikasjon til Elisabeth av *Filosofiens prinsipper* omtaler som den eneste som har forstått alle hans publiserte teorier, alt fra metafysikk til geometri, gjennom sin kritikk av substansdualismen formulerer det som for all ettertid har gått under navnet «sinn–kropp-problemet» (*mind–body problem*) (Shapiro, 2007, s. 23, 40; Rozemond, 2006, s. 48). Denne formuleringen har så i neste omgang fått Descartes til å erkjenne utilfredsheten ved sin manglende forklaring på foreningen av sjel og legeme i mennesket, og således bidratt til at han fremsatte konglekjertel teorien i *Sjelens pasjoner*.⁹

LITTERATUR

- Cottingham, J. (1996), General Introduction, I J. Cottingham (Red.), *Descartes: Meditations on First Philosophy* (s. xviii–xxxviii). Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- Cottingham, J. (2006), The Mind–Body Relation, I S. Gaukroger (Red.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (s. 179–192). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Della Rocca, M. (2006), Judgment and Will, I S. Gaukroger (Red.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (s. 142–159). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Descartes, R. (1992), *Meditasjoner over Filosofiens Grunnlag*, oversatt av Asbjørn Aarnes. Oslo: Aschehoug.

9. Jeg har lagt frem tidligere versjoner av artikkelen på en workshop i forskningsgruppen i feministisk filosofi (*Feminist Philosophy Research Group*) ved Universitetet i Tromsø – Norges arktiske universitet i desember 2017, og på et forskningsseminar ved Institutt for filosofi ved samme universitet i januar 2018. Jeg vil takke de tilstedeværende, i særdeleshet Fredrik Nyseth og Beatrix Himmelmann, for kommentarer. Jeg vil dessuten takke Hilde Vinje og Kari Hoftun Johnsen for innspill til tidligere versjoner av artikkelen.

- Descartes, R., (2006), *Meditations, Objections and Replies*, redigert og oversatt av Roger Ariew og Donald Cress, Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Fisher, S. (2014), Pierre Gassendi, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2014 Edition, Hentet fra: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/gassendi/>.
- Garber, D. (1983), Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 21 (5) (s. 15–32).
- Grüne, Stefanie (2010), René Descartes, I D. Perler og J. Haag (red.), *Ideen: Repräsentationalismus in der frühen Neuzeit, Band 2: Kommentare* (s.1–41). Berlin: De Gruyter.
- Grøgaard, Å. D. (2017a, 31.01), Ærbødigst, Elisabeth. Hentet fra: <http://www.salongen.no/?p=11931> [Inneholder oversettelser av 1. og 2. brev].
- Grøgaard, Å. D. (2017b, 08.02), Mot en Ren Materialisme. Hentet fra: <http://www.salongen.no/?p=11966> [Inneholder oversettelser av 3., 4. og 5. brev].
- Gueroult, M. (1968), *Descartes Selon L'Ordre des Raisons*. Paris: Aubier.
- Hatfield, G. (2006), The Cartesian Circle, I S. Gaukroger (Red.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (s. 122–141). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Hatfield, G. (2016), René Descartes, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2016 Edition, Hentet fra: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes/>.
- Larmore, Ch. (2006), Descartes and Skepticism, I S. Gaukroger (Red.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (s. 17–29). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Lokhorst, G.-J. (2017), Descartes and the Pineal Gland, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2017 Edition, Hentet fra: <https://plato.stanford.edu/entries/pineal-gland/>.
- Nadler, S. (2006), The Doctrine of Ideas, I S. Gaukroger (Red.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (s. 86–103). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Nilsen, F. (2018), Elisabeth av Böhmen, *Store Norske leksikon*. Hentet fra: https://snl.no/Elisabeth_av_B%C3%B6hmen.
- Radner, D. (1971), Descartes' Notion of the Union of Mind and Body, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 9 (2) (s. 159–171).
- Rozemond, M. (1999), Descartes on Mind-Body Interaction: What's the Problem?, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 37 (3) (s. 435–467).
- Rozemond, M. (2006), The Nature of the Mind, I S. Gaukroger (Red.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (s. 48–66). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Seager, W. E. (1988), Descartes on the Union of Mind and Body, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 5 (2) (s. 119–132).
- Secada, J. (2006), The Doctrine of Substance, I S. Gaukroger (Red.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (s. 67–85). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Shapiro, L. (1999), Princess Elizabeth and Descartes: The Union of Mind and Body and the Practice of Philosophy, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 7 (3) (s. 503–520).
- Shapiro, L. (2007), Volume Editor's Introduction, I L. Shapiro (Red.), *The Correspondence between Elisabeth of Bohemia and René Descartes* (s. 1–51). Chicago: University of Chicago Press.
- Shapiro, L. (2011), Descartes's Pineal Gland Reconsidered, *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 35 (s. 259–286).
- Shapiro, L. (2014), Elisabeth, Princess of Bohemia, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Winter 2014 Edition. Hentet fra: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/elisabeth-bohemia>.
- Yandell, D. (1997), What Descartes Really Told Elisabeth: Mind–Body as a Primitive Notion, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 5 (2) (s. 249–273).
- Zedler, B. H., (1989), The Three Princesses, *Hypatia*, Vol. 4 (1) (s. 28–63).