

ANNA-KARIN MALMSTRÖM

Anne Conway

Anne Conway är ett okänt namn i den filosofiska historieskrivningen. I den mån hennes tänkande uppmärksammats har det varit inom andra discipliner. Det är nog symptomatiskt att den som starkast bidragit till att återuppväcka denna engelska 1600-talsmetafysiker är en idéhistoriker. 1982 presenterade den kanadensiske forskaren Peter Lopston Anne Conway genom att ge ut och kommentera hennes verk *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy*.

Syftet med denna artikel är filosofihistoriskt: att teckna en bild av denna okända filosof och hennes tänkande. Efter en kort biografisk presentation ska jag beskriva vissa centrala tankar i hennes metafysik. Även om min framställning bygger på viss analys av hennes text är den i huvudsak deskriptiv, inte analyserande eller diskuterande. För djupare analys och diskussion fordras en mer omfattande och detaljerad framställning. Bilden är alltså på intet sätt färdig.

Conway föddes 1631 i en rik, intellektuell familj. Hon undervisades av en informator i matematik, språk, teologi och filosofi och utvecklades till en ovanlig personlighet. Hon fascinerades tidigt av teologiska och filosofiska frågor. Redan vid 12 årsåldern blev hon sjuklig med en huvudvärk som successivt förvärrades tills hon dog 1678, 47 år gammal. Under hela sitt liv kunde hon dock, som gift men barnlös, bedriva studier och föra filosofiska samtal med framför allt två goda vänner, Henry More, som var den ledande i den samtida riktning som brukar kallas Cambridgeplatonismen, och Francis Mercury Van Helmont, hennes läkare, som dessutom var forskare och vän till More och Leibniz.

Conway förde filosofiska anteckningar och mot slutet av sitt liv skrev hon sitt verk *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy*. Det kom att publiceras efter hennes död, då hennes engelska manus togs om hand av More och van Helmont. Verket gavs

först ut i latinsk översättning 1690, översattes sedan tillbaka, eftersom manuset då gått förlorat, och utkom i engelsk version 1692.

Conway är en metafysisk systembyggare i paritet med andra kända 1600-talsmetafysiker. I likhet med andra filosofer vid denna tid utformar hon sitt tänkande i en tradition och i en dialog med andra. Hon är alltså inte helt originell, liksom inte heller Descartes, Hobbes, Spinoza och Leibniz är det.

Under Conways tid är det ju framför allt två filosofiska system som är föremål för diskussion, Hobbes' och Descartes'. Är man hobbsian eller cartesian? – det är något varje filosof måste fundera över. Conways ståndpunkt utmynnar i att hon tar avstånd både från Hobbes' materialism och Descartes' dualism. Det system hon utvecklar har i stället sina mest påfallande likheter med Leibniz' filosofi.

Förhållandet mellan den Conwayska och den Leibnizska filosofin är i själva verket ett kapitel för sig. Conways metafysik har nämligen starka likheter med Leibniz' monadologi. Men Conway utformar sin teori oberoende av Leibniz medan Leibniz bevisligen har både läst och uttryckt sin uppskattning av Conways teori innan han ger ut sin *Monadologi*. Leibniz' system går dock till historien som Monadläran, som en originell men kanske svårsmält skapelse. Conways metafysik sjunker i historiens glömska.

1. Teologi och filosofi.

Conways arbete *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy* kan ses som en teologisk och metafysisk avhandling på hög abstraktionsnivå. För Conway liksom för de flesta filosofer vid denna tid är det naturligt att inte ifrågasätta en viss form av religion. Existensen av ett gudomligt väsen är närmast självklar och hon tror också på Kristus. Men hennes teologi måste ändå varit omöjlig att svälja för de flesta kristna. Den är alltför oortodox. Hon förkastar nämligen idén om en historisk skapelse, treenigheten, Kristus' fulla gudomlighet och helvetesläran.

Det teologiska innehållet i *Principles* handlar om gudsbegreppet och relationerna Gud – Kristus – allt annat i universum. Och liksom t ex Descartes och Leibniz flätar hon samman religiösa argument eller förutsättningar med logiska, rationella argument. Hon är tydligt influerad av neoplatonismen och den judiska, kabbalistiska filosofin, som hon kom i kontakt med genom More och Van Helmont.

Men de rent teologiska frågorna upptar ändå en mindre del av *Principles*. Det största utrymmet ägnas grundläggande filosofiska problem.

Den filosofiska fråga som sysselsätter henne är den metafysiska: Vad utmärker det varande som varande? eller Hur måste det varande vara? Vilka nödvändiga egenskaper har tingen eller vilka essentiella kategorier av ting finns det? Hennes reflektion gäller alltså verklighetens väsentliga struktur, inte dess tillfälliga, kontingenta.

Som svar på denna fråga utvecklar hon en metafysik enligt vilken det finns tre essentiella kategorier: Gud, Kristus och allt skapat. Den närmare bestämningen av dessa kategorier och förhållandet mellan dem behandlas, men framför allt diskuterar hon den tredje kategorin, allt skapat. I polemik mot Descartes, utvecklar hon här en teori enligt vilken allt i universum essentiellt sett är av samma natur. Hon argumenterar för att själsligt och kroppsligt finns hos allt i mer eller mindre grad. Hon hävdar också alla tings oändliga delbarhet och utformar en mycket 'liberal' teori om allts föränderlighet.

2. Den första essentiella kategorin.

Det finns alltså menar Conway tre essentiella kategorier:

1. Gud
2. Kristus
3. Allt skapat

Man kan således inte tänka sig en verklighet utan dessa kategorier. Den värld vi lever i, liksom varje tänkbar värld, måste uppvisa denna struktur.

Guds existens är som nämnts en självklarhet för Conway och hon kommer inte heller med några s k gudsbevis. Hennes gudsbeskrivning är ganska abstrakt. Gud är ett väsen som är essentiellt skapande och essentiellt okroppsligt. Detta väsen är också oföränderligt, fullkomligt och därmed även allsmäktigt, allvetande, absolut gott och förnuftigt. Det gudomliga väsendet är alltså för Conway inte särskilt personligt. Hon betonar framför allt dess skapande kraft men anser också att det på något sätt opererar i alla skapade ting för att de ska bli mer fullkomliga.

Hon för en del resonemang kring detta väsens egenskaper. Guds oföränderlighet t ex vill hon grunda på de heliga skrifterna men också på förnuftet. Hon argumenterar bl a så här:

1. Gud är det mest fullkomliga (bästa, högsta) väsendet.
2. All förändring strävar mot något mer fullkomligt (bättre, högre).
3. All strävan mot något mer fullkomligt (bättre, högre) sker i kraft av påverkan från något mer fullkomligt (bättre, högre) väsen.
4. Om Gud skulle vara föränderlig skulle det i Gud finnas en strävan mot något mer fullkomligt (bättre, högre).
5. Guds föränderlighet förutsätter alltså ett mer fullkomligt väsen, som Gud påverkas av.
6. Men det kan inte finnas ett mer fullkomligt väsen än Gud, eftersom Gud är det mest fullkomliga väsendet.
7. Alltså måste Gud, det högsta väsendet, vara oföränderligt.

Det första antagandet är en vanlig religiös eller metafysisk utgångspunkt. Intressantare är kanske den idé om förändring som uttrycks här men den är ju ingalunda självklar. Något kan ju förändras till det sämre eller på ett ur värdemässig synpunkt neutralt eller irrelevant sätt.

Det är dock möjligt att Conway i dessa sammanhang redan från början förutsätter att resonemanget gäller värdemässiga förändringar. Men i så fall kvarstår ändå invändningen att en värdemässig förändring ju också kan vara till det sämre. Att en värdemässig förändring kan innebära en försämring tycks Conway dessutom räkna med då hon diskuterar förändringar hos de skapade tingen. Varför gäller inte detta också i resonemanget ovan? Det enklaste svaret på den frågan är nog att argumenteringen då skulle falla platt till marken.

Det finns emellertid ställen där Conway snarast menar att om Gud förändrades så måste det finnas något skäl till varför Gud gjorde det. Och vad skulle detta skäl vara om inte just skälet att det fanns någon ofullkomlighet, något felaktigt eller icke-önskvärt i det tillstånd varifrån Gud förändrades? Men nu är ju Gud det mest fullkomliga väsendet och alltså finns det inte något sådant skäl och då måste Gud rimligen vara oföränderlig. Detta argument, som i och för sig inte är mer övertygande, påminner slående om Leibniz' argument om det fullkomliga väsendet och den tillräckliga grundens lag.

I vilket fall som helst tycks Conway mena att oföränderligheten, liksom de tidigare nämnda egenskaperna, är essentiella attribut hos Gud.

3. Gud – tid – skapelse.

Conway diskuterar också problemet hur Gud förhåller sig till tiden och skapelsen. Gud är inte bara skapande, utan ständigt skapande. Ibland resonerar hon så att eftersom Gud är essentiellt oföränderlig och essentiellt skapande så måste Gud alltid och ständigt skapa. Alltså, säger hon, har det alltid funnits och kommer alltid att finnas skapade ting och de skapade tingens evighet är inget annat än en oändlighet av tider, i vilka tingen alltid fanns och alltid kommer att finnas.

Hon argumenterar också indirekt för tidernas oändlighet genom att kritisera dem som hävdar att tiderna är ändliga:

But if any one will say, times are Finite, then let us suppose the Measure of them from the Beginning, to be about 6,000 Years ... or with others ... let us suppose the Duration of this world to be 60,000 Years, or any other Number of Years, as great as can be by any Reason conceived: Now I demand whether it could be, that the World was created before this time? If they deny it, they limit the Power of God to a certain Number of years; if they affirm it, they allow Time to be before all time, which is a manifest Contradiction (*Principles*, s 153 – 154).

I det första resonemanget kopplas det ständiga skapandet till Guds oföränderlighet medan det i det andra kopplas till Guds allmakt. Gud ses som en slags andlig, skapande kraft, som inte meningsfullt kan sägas ha någon historisk början eller något historiskt slut. Det innebär att Conway avvisar teorin om en historisk skapelse och antar att de skapade tingen och världarna är oändliga.

Men vad är egentligen tid? Conways svar på den frågan är inte originellt:

... Time is nothing else but the successive Motion or Operation of Creatures; which Motion or Operation, if it should cease, Time would also cease, and the Creatures themselves would cease with Time (ibid s 155).

Tid är alltså tingens rörelse eller förändring. Att vara ett föränderligt ting är att vara i tiden. Alla skapade ting är i tiden. Ja, de skapade tingens evighet är egentligen en oändlighet av tider i vilka de fanns och kommer att finnas.

Gud, som ju är essentiellt oföränderlig och helt okroppslig, är alltså inte i tiden. Men vi kan ändå, menar Conway, tala om någon slags evighet hos Gud. Som skapande kraft kan vi säga att Gud är evig i den meningen att allt det som vi betraktar som förflutet, aktuellt och framtida är för Gud närvarande.

I motsats till den första kategorin är allt som tillhör den tredje kategorin essentiellt föränderligt och i rörelse, och därmed också i tiden. Eftersom oföränderligheten är ett essentiellt attribut hos Gud kan inte de skapade tingen ha detta attribut för då skulle de ju, som Conway säger, vara Gud själv. Dessutom, menar hon, lär oss den dagliga erfarenheten att tingen är föränderliga.

Den tredje kategorin skiljer sig också essentiellt sett från den första genom att allt som tillhör den har någon grad av kroppslighet och ofullkomlighet.

4. Den andra essentiella kategorin.

Den andra essentiella kategorin, Kristus, ser Conway som ett slags "medium" mellan den första och den tredje. Tron på Kristus är lika naturlig för henne som tron på Gud men hon försöker också argumentera med förnuftsskäl för existensen av denna "mellanvarelse".

Den första och den tredje kategorin skiljer sig så extremt från varandra, säger hon, att det behövs ett medium mellan dem. Annars skulle det uppstå "a Chasm or Gap". Kristus har, menar hon, både något av gudomlighet och mänsklighet. Han liknar de skapade tingen men är naturligtvis mer fullkomlig. Det gudomliga väsendet, som så radikalt skiljer sig från det skapade, använder då detta "medium", Kristus, som ett instrument då det opererar i alla ting.

Men man kan undra varför Gud behöver Kristus som ett verktyg. Varför skulle inte ett allsmäktigt väsen kunna operera utan hjälp i ting som radikalt skilde sig från detta väsen?

Conway tycks nu också mena att Gud direkt opererar i alla skapade ting – "immediately operates in all things in a proper sence" – men detta ska enligt henne inte strida mot att Gud behöver Kristus som ett instrument då han gör det.

Överhuvud taget är det svårt att förena och tolka de uttalanden Conway gör om denna andra essens. Det verkar som hon på olika sätt försöker förena element från judisk och kristen tradition och infoga det i sin metafysik.

5. *Tre och endast tre essentiella kategorier.*

Conway ställer också frågan varför det endast finns dessa tre essentiella kategorier. Kan man inte tänka sig fler?

... if we diligently inquire thereinto, we shall find only Three, as before was said, viz. God, Christ, and the Creatures, and that these Three in respect of Essence, are really distinct one from another, is already proved; but there can be no Reason alledged to prove, that there is any Fourth kind of Being distinct from the other Three; yea, a Fourth kind of Being seems wholly superfluous: ... there is no necessity to acknowledge any other, according to this Rule: (Which if rightly understood, it is most true and certain) Beings are not to be multiplied without necessity; for seeing the Three before-mentioned remove all the Specific Differences in Substances, which possibly can be conceived in our Minds; and so by these alone is that vast and infinite possibility of Things filled up (ibid. s 177–178).

Att de tre kategorierna till sin essens är olika menar sig Conway här ha visat och att anta någon ytterligare finner hon överflödigt. Vid reflektionen över verklighetens natur måste vårt medvetande tänka sig dessa kategorier men däremot behöver det inte tänka sig några fler. Och om det nu inte finns något skäl att anta fler bör man enligt Ockhams rakkniv inte heller göra det.

6. *Den tredje essentiella kategorin.*

Teorin att det finns exakt tre essentiella kategorier innebär att allt som tillhör den tredje kategorin essentiellt sett är av samma natur. Det skapade är alltså, som hon säger, en enda substans eller essens. Till denna kategori hör en mängd ting och varelser t ex människor, myror, galaxer, dammkorn och rosenbuskar. Alla dessa varierande saker är alltså av principiellt samma natur. De är med nödvändighet föränderliga, i rörelse, och därmed i tiden. De är ofullkomliga och har alla någon grad av kroppslighet och andlighet. I övrigt skiljer de sig naturligtvis åt på en mängd sätt men dessa skillnader är, enligt Conway, inte essentiella. Alla skapade ting och varelser skiljer sig åt endast i sina accidentiella egenskaper.

Detta får naturligtvis vittgående följder för hur vi ska se på våra vanliga indelningar av tingen och på tingens möjligheter till förändring.

Ett skapat ting kan naturligtvis inte förändras så att det övergår till någon annan essentiell kategori. Det kan inte få andra essentiella egenskaper, t ex bli oföränderligt, orörligt, fullkomligt, rent andligt eller helt okroppsligt. Men vilka andra möjliga förändringar finns det och hur ska vi se på dem? En individ kan inte, menar Conway, förändras till en annan individ av samma släkte eller ett annat släkte. Så kan, säger hon, t ex inte Alexander förvandlas till Darius och inte heller till sin egen häst Bucephalus.

Men i övrigt finns det inga hinder för möjliga förändringar enligt Conway. Det finns ju vissa gängse indelningar i släkter och arter men dessa baseras inte på några olikheter i essens. Hon ser dessa indelningar som praktiska men tillfälliga klassifikationer som vi människor gör mentalt och språkligt.

Hon ställer då frågan om det inte är möjligt att en individ från ett släkte (i denna konventionella mening) skulle kunna förändras till eller övergå till ett annat släkte och hur vi i så fall ska förstå denna förändring.

The second Thing to be considered is, Whether one Species of Things can be changed into another? Where we must diligently observe after what manner the Species of Things are distinguished one from another; for there be many Species of Things, which are commonly so called, and yet in Substance of Essence differ not one from another, but in certain Manners or Properties, and when those Modes or Properties are changed, that thing is said to have changed its Species: Now whether or not this be not a certain manner of Existence, and not the Essence or Being of the Thing it self that is so changed? (ibid s 176).

Hon diskuterar i detta sammanhang flera exempel. Flytande vatten kan förändras till is och det innebär ju, säger vi, att vattnet bara övergår från ett tillstånd till ett annat. Men på samma sätt kan hård sten förändras till mjuk jord, säger hon. Och det finns i detta fall inte mer anledning att anta att den essentiella naturen hos tinget måste förändras. Tinget upphör bara att existera på ett sätt och börjar existera på ett annat. Ja, hon hävdar att en varelse, som vi klassificerar som en häst, i en annan tänkbar värld skulle kunna vara en människa. De egenskaper som skiljer en häst från en människa är, menar hon, inte essentiella utan accidentiella.

... and so in all other Mutations which we observe in Things, the Substance or Essence always remains the same, and there is only a change of Modus or Manner; so that when a Thing ceases to be after this manner, it then begins to be after another manner (ibid s 177).

Conway hade grundligt läst sin Descartes. Hans utläggningar om kroppsligt och själsligt spelade stor roll för hennes tänkande. Men hennes metafysik innebär helt klart ett avsteg från den cartesianska dualismen.

Descartes hävdar ju att det finns två principiellt skilda substanser, materia och medvetande, att Gud är rent medvetande, att människan är både medvetande och materia, och att allt icke-mänskligt endast är materia.

Mot detta invänder Conway att skillnaden mellan materiellt och mentalt är en gradskillnad och att allt i universum har någon grad av kroppslighet och någon grad av andlighet/medvetande. Det finns alltså ingen väsensskillnad mellan människan och allt annat.

Kroppslighet och andlighet är modi eller sätt att vara på. Vissa ting och varelser i naturen har vid en tidpunkt mycket av materialitet och litet av andlighet men ett ting kan övergå från ett tillstånd av mer materialitet till ett tillstånd av mer andlighet, och omvänt. Tingets essens förändras inte då utan bara det sätt på vilket det existerar.

I sin kritik mot den cartesianska dualismen och i sitt försvar för sin teori att skillnaden mellan kropp och själ är i modus och inte i essens anför hon flera argument:

1. Hon har redan visat att "tingens ordning" bara består av tre kategorier. Då kan inte kroppsligt – själsligt vara en essentiell skillnad. Alltså, det som finns i universum "only differs secundum modos existendi ; or, according to the manners of existence ; among which one is Corporiety" (ibid s 192).

2. Enligt dualismen skulle det finnas död materia, något kroppsligt som för alltid är oförmöget till liv och förnimmelse. Men nu har ju det gudomliga väsendet skapat allt och detta väsen har vissa förmedlingsbara attribut som det i sin godhet vill förmedla till det skapade. Sådana attribut är ande, liv, godhet, rättvisa, vishet. Varje skapat ting har då, aktuellt eller potentiellt, någon grad av likhet med Gud. Men som dualisterna tänker sig död materia liknar det på intet sätt och i ingen grad Gud och kan inte heller komma att göra det. Död

materia är då en "false Fiction or Chimaera, and so a thing impossible" (ibid s 197)..

3. Det finns en slags attraktion mellan det vi kallar kropp och själ. Och attraktion grundas på likhet och/eller samma natur eller på att det ena får sin existens ur det andra. Den här attraktionen talar för att allt i naturen inte skiljer sig åt essentiellt sett i t ex kroppsligt och själsligt.

4. Enligt dualismen är det materiella essentiellt ogenomträngligt och delbart, medan det andliga/psykiska är essentiellt genomträngligt och odelbart. Men hur kan man bevisa det? Varför kan inte det kroppsliga vara mer eller mindre ogenomträngligt? En järnk lump kan ju t ex vara mer eller mindre tung, het etc. Varför kan den inte vara mer eller mindre ogenomtränglig? Den kan ju om den upphettas genomträngas av andra finare kroppar. Två järnk lumpar med samma tjocklek kan visserligen inte genomtränga varandra men motsvarande gäller också för det själsliga. Om genomtränglighet ska betyda att något x intar samma rum, är på exakt samma plats, som något annat y utan ökning eller minskning av x så är detta inte möjligt för kroppar men det är det inte heller för medvetanden eller psykiska företeelser.

5. Om kropp och medvetande är så olika varandra som dualismen antar hur kan man då förklara den nära förbindelse som finns mellan dem? Hur kan då t ex den interaktion Descartes talar om äga rum?

For if Spirit and Body are so contrary one to another, so that a Spirit is only Life, or a living and sensible Substance, but a Body a certain Mass merely dead; a Spirit penetrable and indiscerpible, but a Body impenetrable and discerpible, which are all contrary Attributes: What (I pray you) is that which doth so join or unite them together? (ibid s 211).

Conway ansluter sig här till en vid den tiden vanlig kritik mot cartesianismen. Hon utvecklar sitt argument bl a på följande sätt:

Om t ex människan förlorar medvetandet, så att medvetandet inte längre kan styra kroppen och den blir livlös och dör så säger dualisterna att interaktionen eller livsförbindelsen upphört men de kan inte närmare förklara detta. De leker bara med tomma ord. Ty i deras betydelse av kropp och själ finns det egentligen ingen förbindelse alls. En kropp är alltid ett dött ting, tomt på liv och förnimmelse, både när medvetandet finns i den och när det lämnat den.

Om nu medvetande och materia vore så skilda åt varför antar dualisterna att medvetandet behöver kroppsliga organ? Varför behöver själen så många organ, så väldigt olika dess egen natur? Varför behöver t ex själen ett öga, så olik själen själv? Och hur kan själen förflytta kroppen eller röra någon kroppsdel om själen är av väsensskild natur?

Hur kan det komma sig att själen är så känslig då kroppen, som är av helt annan natur, skadas? Dualisterna kan naturligtvis inte svara att det är kroppen som känner, för det skulle ju strida mot deras egen teori att kroppen inte har förmimelse.

Om vi däremot antar att själen är av en och samma substans som kroppen, fastän den skiljer sig från den i olika avseenden och i grader, så uppstår inte dessa svårigheter.

6. Om vi iakttar alla möjliga fenomen i naturen så kan vi se att ur jord, vatten, sten och trä etc uppstår djur och levande varelser. Jord, vatten etc är då rimligen inte absolut död materia, dvs något som varken aktuellt eller potentiellt är levande. Allt i naturen, allt i universum, har då åtminstone potentiellt någon grad av liv eller medvetande.

7. Som ett sista argument återoppar Conway vissa texter ur Gamla och Nya testamentet enligt vilka allt i naturen aktuellt eller potentiellt har liv i någon grad.

Kroppslighet och själslighet är alltså för Conway olika modi eller sätt att vara på. Men vad menar hon då själv med dessa termer? Ja, själv associerar hon kroppslighet med kvarhållande, behållande, mindre av liv, mer av hårdhet, täthet, grovhet, mörker och passivitet. Själslighet förknippas med mer av flyktighet, mer snabbhet i rörelse, mer av liv, finhet, ljus och aktivitet. Det är hela tiden fråga om grader. Något har alltså mer av kroppslighet ju hårdare, tätare, mer kvarhållande etc det är. Kropp är, säger hon, inte något annat än förtätad ande och ande är inget annat än fin och flyktig kropp.

7. Tingens struktur.

När det gäller människan, säger Conway, talar vi vanligen om hennes själ i singularis, som om det vore fråga om ett föremål, en enda sak. Men i själva verket är det, menar hon, fråga om många, ja ett oändligt antal andar eller, bättre uttryckt, enheter med viss grad av själslighet. På samma sätt, säger hon, är en människas kropp en sorts samman-

ställning av oändligt många kroppar eller, bättre, enheter med viss kroppslighet. Det som kallas själ respektive kropp är alltså enligt Conway på något sätt oändligt delbart eller analyserbart. Det kan analyseras i en oändlig mängd enheter. Hon menar dessutom att inte bara en människa utan varje ting i världen är strukturellt uppbyggt av en oändlig mängd enheter.

Ett problem, bland många, som dyker upp i detta sammanhang är om inte Conway trots allt antar en skarp dualism. Det kan synas så om man ser på beskrivningen ovan. Men i själva verket tror jag inte att hon gör det. Hennes teori går snarare ut på att de enheter som varje ting är oändligen analyserbart i är sådana att de kan anta mer eller mindre själslighet/kroppslighet eller att de kan befinna sig i ett mer eller mindre själsligt/kroppsligt tillstånd. Och hon skulle nog säga att i en aktuellt förnimmande varelse, t ex en människa eller en häst, som lever och är vid medvetande, antar dessa enheter mer av själslighet än i en endast potentiellt förnimmande varelse som, låt oss säga, en sten.

De här enheterna kallar Conway ibland för monader och man kan säga att hennes metafysik innehåller en form av monadlära som starkt liknar, men inte är identisk med, den teori som Leibniz sedan presenterar 1714 i *La Monadologie*. (Under 1600-talet användes förmodligen ordet monad i filosofiska sammanhang tidigast av Henry More i ett neoplatonskt och kabbalistiskt inspirerat arbete 1653 och därefter i senare arbeten. Från More kan Van Helmont och Conway ha övertagit termen, och från endera eller bägge av dessa har Leibniz hämtat den. Se Lopstons introduktion till *Principles*, s 35).

En utförligare analys av Conways teori och dess förhållande till Leibniz' filosofi kan inte göras här. Men det kan vara intressant att ge en antydning om några likheter och olikheter.

Som bekant finns det i Leibniz' metafysik också en skapande Gud och denna Gud har skapat alla monaderna. Men medan Leibniz vanligen betraktas som en klar idealist eftersom han menar att de monader som tingen är sammansatta av är immateriella, förnimmande väsen, som inte kan ha utsträckning, verkar det mer problematiskt att placera Conways teori efter kategorierna idealism – materialism. Leibniz hävdar ju också att Gud har ordnat med en förutbestämd harmoni, som bl a ska förklara sambandet mellan själen, eller "centralmonaden", och det komplex av monader som utgör kroppen. Något liknande finns inte hos Conway, som med sin teori om modi och grader av kroppsligt/

mentalt snarare verkar vilja upplösa de definierande skillnaderna mellan kropp och medvetande. Vidare vill Leibniz huvudsakligen anföra logiska skäl för sin monadlära. Conway försöker också argumentera för sin teori. Men i hennes argumentation, som jag inte kan gå in på här, spelar de rent religiösa argumenten stor roll.

Conway hade en ganska klar bild av hur hennes system förhöll sig till vissa andra filosofiska system. I ett avslutande kapitel i *Principles* diskuterar hon denna fråga. Hon karakteriserar där sin filosofi som anti-cartesiansk men påpekar att hon t ex delar Descartes' åsikt att Gud är en helt immateriell ande. I förhållande till Hobbes erkänner hon en grundläggande likhet. Hon anser, liksom han, att allt i universum är, som hon säger, av en och samma substans. Men hon delar inte Hobbes' uppfattning att denna substans är enbart materiell och enbart styrs av mekaniska lagar. Dessutom har hon naturligtvis invändningar mot Hobbes' teori om Guds materiella natur.

Hon kritiserar också Spinoza för att han sammanblandar Gud, den skapande kraften, med universum, det skapade. Att det gudomliga väsendet med nödvändighet måste skilja sig från det skapade inser inte Spinoza, menar hon.

Hur hennes tänkande förhöll sig till Leibniz' kunde hon, naturligt nog, inte ha några åsikter om. Man kan nog se henne som en pre-Leibnizian. Eller kanske Leibniz var en post-Conwayian?

Litteratur

ANNE CONWAY, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, utg av Peter Loftson, *Archives internationales d'histoire des idées*, 101, Martinus Nijhoff Publishers, Haag, 1982.

CAROLYN MERCHANT, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper, San Francisco, 1980.