

Förstående och aktivitet i Spinozas *Etiken*

Förnuftet i en vid bemärkelse som täcker förmågan både till teoretiskt förstånd och praktisk moralisk överläggning har sedan antiken betraktats som den främsta av alla naturliga förmågor – medlet till det högsta slaget av mänsklig fullkomning och därmed också förutsättningen för ett lyckligt mänskligt liv.

Bland de många utmaningar som den mekanistiska naturuppfattningen på 1600-talet ställde filosofin inför, var besvarandet av frågan om det mänskliga förnuftets natur, ställning och förklarbarhet en av de svåraste och mest kontroversiella. Descartes försökte bemöta den genom sin dualism, som gick ut på att begränsa det mekanistiska synsättet till naturfilosofin i snäv mening – till naturen i bemärkelsen av den utsträckt fysiska materien, och därmed lämna rum för centrala traditionella metafysiska och psykologiska teser, som den om förnuftets autonomi och makt.

Descartes dualistiska kompromiss förkastades snart, men hans karaktärisering av tänkande och utsträckning som av varandra oberoende begreppsligt skilda kategorier blev en del av de distinktioner som filosofin ännu heller inte helt skakat av sig – också om den uppträder med nya namn, som medvetande och materia, psykiskt och fysiskt, subjekt och objekt, eller något annat. Spinoza, som i övrigt gjorde rent hus med dualismens antaganden om en transcendent gudom och om individuella, från materien skilda själssubstanser, ser tänkande och utsträckning som två av varandra oberoende sätt att förstå en och samma verklighet. Han försvarade en konsistent monistisk och strängt necessitaristisk världssyn, en syn på världen där alla förändringar, inklusive dina tankar – reflektiva omdömen lika väl som önskningar och passioner – följer samma stränga lagbundenhet som rörelserna i den fysiska naturen. I Spinozas extrema naturalism lyder mentala såväl som fysiska fenomen under samma allmänna och oföränderliga lagar. Samtidigt försvarar Spinoza en extrem rationalism, och följer den antika filosofins ideal där förnuftet och förstående intar en central plats i den mänskliga strävan efter lycksalighet eller sinnesfrid. De frågor som här tas upp har att göra med de förändringar

begreppen förnuft och förstående härmed undergår, och hur det förnuft som drivs av strävan att förstå – det förstående subjektet, om det finns något sådant – individueras.¹

Spinozas radikala naturalism innebär inte att han skulle försvara någon form av reduktionism eller eliminativism. Sådana termer är överhuvudtaget inte tillämpliga inom ramen för hans system, som kombinerar en kompromisslös substans-monism med en strikt attribut-dualism. Begreppen substans och attribut tar Spinoza över från Descartes men definierar på sitt eget sätt. Med attribut menar Spinoza ”det som intellektet uppfattar av substansen som utgörande dess väsen” (E1def4).² Det aktuellt varande, substansen, är oändligt och evigt. En oändlig substans har oändligt många attribut, av vilka det mänskliga intellektet uppfattar dessa två: tänkande och utsträckning – därav namnet ”attribut-dualism” trots att pluralism vore en riktigare beskrivning av hans lära. Attributen uttrycker substansens väsen – att vi endast kan uppfatta dess väsen på två sätt visar vårt mänskliga förstånds begränsning. För oss uttrycker sig substansen – Gud eller naturen – både som tänkande, dvs. i olika former (*modi*) av tänkande å ena sidan, och som utsträckning eller *modi* av utsträckning å den andra. Till de senare hör allt som kan uppfattas med hjälp av på utsträckning tillämpliga kvantifierbara begrepp, som storlek, figur, rörelse, mängd, hastighet, m.m. Liksom tänkande och utsträckning hos Descartes är dessa två spinozistiska attribut inte bara väsentligen distinkta och ömsesidigt oberoende, de är också varandra uteslutande, vilket betyder att det som förstås i termer av ett attribut inte kan förklaras i termer av det andra. Så även om det följer av substans-monismen, eller identitetsteorin som den också kallats, att alla enskilda mentala ting och processer är kroppsliga – rörelser i ett oändligt utsträckt plenum alltså – kan likväl inget enskilt *modi* av tänkande eller mentalt fenomen förklaras i termer av utsträckning och därav härledda begrepp. Idéer kan förstås endast genom andra tankemodi, genom hela den kontext av idéer de tillhör. Substans-monism går sålunda hand i hand hos Spinoza med strikt begrepps-dualism och explanatoriskt oberoende.³ De

¹Den här publicerade texten är en lätt omarbetad version av ett föredrag för årsmötet av Filosofiska föreningen i Finland som ägde rum vid Åbo universitet, januari 2011. För en utförligare diskussion av i artikeln berörda teman se Alanen 2011 och kommande.

²I referenserna till *Etiken* används följande förkortningar: E=*Etiken*, åtföljt av delnummer (1–5), p=*propositio* (teorem), d=*demonstratio* (bevis), s=*scholium* (anmärkning), c=*corollarium* (korollarium), def=*definitio* (definition), a=*axioma* (axiom).

³Den position som kanske kommer närmast Spinozas i samtida filosofi är Donald Davidsons, som kallade sin lära ”anomal monism”.

lagar som gäller i det fysiska universum – naturlagarna – är inte enligt Spinoza tillämpliga på det mentala, snarare bör det fysiska universums och det mentalas lagar ses som olika, av varandra oberoende och icke reducerbara uttryck av en och samma grundläggande enligt nödvändiga lagar verkande kraft.

Kort sammanfattat är naturen som den framstår i *Etiken* ett oändligt dynamiskt system av i ständig förändring varande krafter, som förstås antingen i termer av tänkande eller av utsträckning, men som på vilketdera sättet de än förstås uttrycker en och samma verklighet.

* * *

Låt mig först, med hjälp av en kort översikt av kapitelindelningen i *Etiken*, säga något om terminologin och de begrepp Spinoza använder. *Etiken* är i främsta rummet en frälsningslära – som antikens filosofer vill Spinoza påvisa hur man genom att använda sitt förnuft på rätt sätt skall kunna befria sig från slaveriet under passionerna och tillfälligheternas spel, för att finna den bestående sinnesfrid som endast sann kunskap eller förstående kan medföra.

I de två första delarna framställer han sina metafysiska grundteser. Del 1 handlar om Gud, och där lär oss Spinoza att det finns endast en nödvändigt och evigt existerande oändlig substans, kallad Gud eller Naturen. Natur och Gud är samma sak. Del 2 handlar om tänkandets eller förnuftets (*mens*) natur och ursprung. Underrubriken klagör att Spinoza här befattar sig endast med det som kan hjälpa oss till kunskap om människosinnet eller förnuftets natur och högsta lycka. Del 3 handlar om "Affekternas natur och ursprung". "Affekt" är Spinozas term för emotioner eller passioner och tillämpas både på kroppsliga "affektioner" och deras mentala motsvarighet, idéer om affektionerna eller affekterna. Med "affekt" avser Spinoza ett speciellt slag av "affektioner", Spinozas allmänna term för sinnesintryck och av sinnesintryck beroende idéer, vilka också de samtidigt är både fysiologiska förändringar i de kroppsliga sinnesorganen – modi av utsträckning – och idéer eller föreställningar, alltså former eller modi av tänkande. Del 4 handlar om "Människans slaveri eller affekterna makt", och del 5 slutligen "Om intellektets makt eller människans frihet". I korthet: de två första delarna lär oss om naturen och det mänskliga förnuftets natur och plats i naturen i övrigt, medan de två följande delarna klagör till vilken grad vi är prisgivna åt och underkastade de yttre omständigheter som påverkar våra kroppstillstånd och därmed våra idéer.⁴ Den sista delen skall visa förnuftets makt

⁴Det är viktigt att understryka att det inte här kan vara frågan om någon kausal växelverkan mellan fysiska skeenden och mentala, som ju är två väsensskilda uttryck för samma grundläggande processer, utan om två var för sig uppfattade,

att höja sig över tillfälligheternas spel och försäkra oss den sinnesfrid och lycka som endast insikten om de lagbundna omständigheter som håller oss i fångenskap kan ge.

Jag har ovan använt termerna ”tänkande”, ”förnuft”, ”sinne” som översättningar av Spinozas latinska *mens* – i engelska översättningar ”*mind*”. Jag kunde också ha använt termerna ”själ” (i franska översättningar ”*âme*” eller ”*esprit*”), eller det modernare ”medvetande”, som är den vanliga översättningen av engelskans ”*mind*” i dagens filosofi. Även om det finns stöd för en sådan översättning (se t.ex. E5p42s och Nadler 2008) är den enligt min uppfattning missvisande. *Mens* är traditionellt den latinska termen för den högsta själsförmågan som innefattar intellekt, förnuft och praktiskt förstånd – ofta omtalad som den förnuftiga rationella själen, därför använder jag kort förnuft här.⁵ Jag vill inte härmed göra gällande att Spinozas *mens* oproblematiskt skulle motsvara vad den skolastiska traditionen avsåg med den rationella själen, långt därifrån. Spinoza motsätter sig indelningen av själen i olika fakulteter eller väsentligen olika själsförmågor och följer här snarare Descartes som ju i sina *Metafysiska betraktelser* definierar den mänskliga själen som ett tänkande ting. ”Tänkande”, i den vida bemärkelse av termen som Descartes inför, täcker förutom kognitiva förmågor som förnuft, omdömesförmåga, och sinnesförmågor, också emotioner och konativa förmågor som vilja och begär. Att känna smärta är en form av tänkande, att bevisa att Gud och naturen är ett och samma är en annan. Det *mens*, vars ursprung och natur Spinoza undersöker i del 2 av *Etiken* karaktäriseras av tänkande i denna nya, vida bemärkelse. Det är också för Spinoza speciellt kännetecknande för människan. Ett av axiomen i del 2 av *Etiken*, den del som uttryckligen handlar om det mänskliga förnuftet natur, lyder: ”Människan tänker” (*Homo cogitat*). Spinoza använder begreppet tänkande i samma vida bemärkelse som Descartes. Idéerna är centrala här – de förutsätts, som Spinoza fastslår, i alla andra former eller modi av tänkande

”parallella” orsaksserier, som uttrycker ett och samma orsaksskeende. Den ena förstås i termer av utsträckning, som en serie förändringar i den utsträckta materiens (kroppens) rörelser och strukturer underkastade mekanistiska naturlagar. Den andra i termer av tänkande, som serier av idéer som följer varandra enligt olika associationsmönster då de inte låter sig deduceras enligt logiska lagar. Idéernas innehåll och följd kan klargöras endast inom ramen för andra idéer – det idésammanhang där de ingår – inte genom fysiska skeenden.

⁵Spinoza är inte helt konsekvent i sitt språkbruk. Termerna *mens* (här översatt med sinne eller förnuft) och *ratio* (förnuft) används i regel för det begränsade mänskliga tänkandet, medan *intellectus* (intellekt) står för det oändliga, gudomliga förståndet, som också människoförnuftet i någon mån kan bli delaktigt av. Se t.ex. *Etiken*, del 5, företal.

(*cogitatio*) (E2a2). Vad som utmärker en idé är dess logiska och semantiska egenskaper: en idé har ett givet innehåll eller objekt som den representerar. Spinozas idéer skiljer sig likväl från Descartes i ett viktigt avseende: de är inte bara föreställningar eller passivt mottagna representationer, de är samtidigt påståenden eller trosföreställningar, för idéerna kommer alltid med affirmationer, de är bejakande omdömen. Om du föreställer dig Pegasus, en bevingad häst, är det inte bara en bild av Pegasus som du tänker på, utan ett försanthållande: du tänker, enligt Spinoza, om en häst att den har vingar, du tänker kanske därtill att den är vit, att den har utbredda vingar, att den är en mytisk varelse som du någon gång läst eller hört talas om. Idéer är presentationer med logisk eller propositionell struktur – de framställer sitt objekt med mer eller mindre bestämda och tydliga egenskaper, och de framställer därtill enligt Spinoza alltid sitt objekt som närvarande (aktuellt existerande). Tänkandet är vidare en komplex, oavbruten process, där idéerna inte uppträder som diskreta, enkla eller atomära representationer, utan följer av och ger upphov till andra idéer som bildar det sammanhang som bestämmer deras innehåll. Min idé eller fantasibild av sagodjuret Pegasus framställer en häst med vingar som jag, på basen av andra idéer jag har, kan sluta mig till är en föreställning som inte har en reell motsvarighet. Likväl menar Spinoza att alla idéer framställer tingen som närvarande: idén påverkar mig på samma sätt som tinget den föreställer, vore det närvarande, skulle göra – också om idén, då det är frågan om fantasier eller minnesbilder, sällan har samma effekt på mig som tinget självt då jag direkt förnimmer det med mina sinnen.

Spinoza utvecklar sin teori om idéer som affirmationer i direkt polemik mot Descartes. Descartes hävdar att våra omdömen är produkten av samverkan mellan två av varandra oberoende förmågor, förnuft eller intellekt och viljan, och att vi, eftersom vår vilja är fri och under vår kontroll, kan sägas själva ansvara både för våra handlingar och i viss mån för våra omdömen – en för Spinoza fåfång illusion som han gjuter mycket spe över i *Etiken* (Se t ex E2p49 samt E5pref). Likväl kan man se Spinozas lära om idéer som försanthållanden som en direkt vidareutveckling av Descartes teori om viljans betydelse för våra försanthållanden, och den kan också ses som pekande framåt mot Humes uppfattning om idéer som varierande i den styrka och kraft eller livlighet med vilka de omfattas (se t.ex. Lin, 2004 och Alanen, kommande). Men det är viktigt att förstå hur originell den är. Långt från att vara statiska, som ”stumma” tavlor, är idéerna liksom tingen vilka utgör deras objekt ett slag dynamiska entiteter, krafter, som hävdar sig med en viss styrka: ju starkare (eller som Hume skulle säga, ”livligare”) en idé är, med desto större övertygelse omfattar vi den. Idéernas kraft att hävda sig måste, får man förmoda, ha

en motsvarighet på det fysiska planet. Likväl är deras kraft eller styrka som idéer betraktade inte fysisk utan snarare logiskt-begreppslig, och har, som vi skall se, i det långa loppet att göra med idéinnehållets klarhet, tydlighet och sanningsvärde, samt med hur mycket de kan bidra till härledningen av andra sanna idéer.

Användandet av ”medvetande” som en översättning av ”mens” i bemärkelsen av tingets/kroppens idé är följaktligen på många sätt missvisande. Musslan, stenen och datorn är objekt för var sin idé, men är inte nödvändigtvis själva medvetna härom. De saknar inte bara vad Spinoza kallar ”idéer om idéer” (E2p29d), som vissa kommentatorer ser som Spinozas motsvarighet till medvetande, de saknar framförallt förmågan att forma och bejaka (*affirmare*) idéer eller begrepp (E2p48s). Att å andra sidan säga att de har en själ (*anima*) är också missvisande såvitt talet om själ förutsätter individuella från kroppen distinkta själssubstanser.⁶ Tänkandet – idéerna – är ju identiska med och löper parallellt med det kroppsliga överallt och *ad infinitum*, och det är genom sina idéer som tingen blir kunskapsobjekt.

Spinoza skiljer mellan adekvata och inadekvata idéer. De förra är alltigenom tydliga och sanna, eller med den term Spinoza använder, adekvata – de senare mer eller mindre oklara och otydliga eller förvirrade och partiella. Descartes skilde också på klara och tydliga idéer, som är grunden för sanna omdömen, och oklara och otydliga, som leder till falska omdömen. Spinoza går längre: vad han kallar adekvata idéer är alltid sanna och härledda från idéer som också är sanna och evidenta. En sann idé överensstämmer med det vars idé det är (E1a6), och den är också självklar: adekvat är en idé som betraktad i sig själv, utan relation till sitt objekt, har alla en sann idéns egenskaper eller inre kännetecken (E2d3exp4). Sanning kommer med sitt eget kännetecken. En adekvat idé om enskilda modi som t.ex. idén om en given människokropp (Spinoza definierar ju sinnet eller förnuftet som kroppens idé), måste innefatta inte bara den enskilda kroppens individuella natur, men också hela den serie av orsaker som bidrar till dess natur, aktuella tillstånd och strävanden. Guds oändliga intellekt omspannar den oändliga naturen (de är ju identiska) och innefattar endast adekvata, sanna idéer. Det mänskliga förnuftet däremot, som är ett begränsat modus – ett, kunde man säga, under en begränsad tid existerande och av sitt bestämda lokala perspektiv betingade moment i Guds tänkande – har endast delvis adekvata, sanna idéer.

⁶Spinozas uppfattning om individuella, enskilda objekt och kriterierna för individuering, liksom frågorna om medvetande och idéernas representationella natur är omdebatterade och kan inte närmare diskuteras här. Se Garrett 2008, samt Renz 2011 och kommande.

Den bild av det mänskliga sinnet eller förnuftet som här tecknar sig är följande. Som del av det oändliga intellektet är, får man förmoda, den idé som utgör det mänskliga sinnet (*mens humana*) en adekvat och därmed också komplett idé av den enskilda kroppen med alla dess relationer till andra ting och de förändringar som den undergår. En sådan idé, kan man vidare anta, är idén om dess individuella väsen ur evighetens perspektiv.⁷ Betraktad här och nu består det enskilda människosinnets idé av en bestämt avgränsad ständigt föränderlig samling idéer och relationer mellan idéer, där olika idéer som hävdar sig med olika styrka strider mot varandra och var ”starkare” idéer har övertaget. Hela *Etiken* kan sägas handla om hur vad Spinoza kallar adekvata idéer skall få övertaget över idéer som är bristfälliga (partiella) och förvirrade, samt hur det mänskliga förnuftet skall kunna frigöra sig från sitt av kroppens tillfälliga affektioner betingade lokala och begränsade perspektiv för att uppta det vidare perspektiv som det i sin egenskap av del i det gudomliga intellektet har tillgång till. Den enskilda människans förnuft är ju som alla hennes andra egenskaper del av naturen – en del, mera exakt, av den oändliga gudomliga tankekraften eller systemet av idéer – naturen som tänkande.

I ett brev till sin vän Oldenburg sammanfattar Spinoza sin lära i en serie häpnadsväckande påståenden.

Vad det mänskliga förnuftet beträffar så hävdar jag att även det är en del av naturen; för jag anser att i naturen finns även en oändlig tankekraft, som – såtillvida den är oändlig – innefattar i sig hela naturen objektivt, och vars tankar fortskrider på samma sätt som naturen, som i själva verket utgör dess tankeobjekt.

Dessutom hävdar jag att det mänskliga förnuftet är samma tankekraft, inte såtillvida den kraften är oändlig och uppfattar hela naturen, men såtillvida den är ändlig och uppfattar enbart den mänskliga kroppen. Det mänskliga förnuftet, hävdar jag, är på detta sätt del av ett oändligt intellekt.⁸

Det första stycket kan indelas i följande – här fritt översatta – teser som jag kort skall försöka belysa:

- (1) det mänskliga förnuftet är en del av naturen, eftersom
- (2) det finns en oändlig tankekraft i naturen, och
- (3) denna tankekraft, till den del den är oändlig, innefattar i sig hela naturen objektivt: dess tankar följer på samma sätt som (tingen i) naturen som utgör dess objekt.

⁷För olika nyare tolkningar av Spinozas väsensbegrepp, se t.ex. Wilson 1999 och Garrett 2009. Jfr även Alanen, kommande (noter 27 och 28, samt där citerad litteratur).

⁸Brev 32, översatt från Spinoza 1995, s. 194–95. Jfr E2p14–p22.

Det mänskliga sinnet eller förnuftet (*mens*) – definierat i *Etiken* 2p11 som ”den aktuellt existerande mänskokroppens idé” – är en del av det oändliga intellektet eller Gud, det vill säga ett moment i den oändliga tankekraft som uttrycker naturen betraktad under attributet tänkande. Att säga att det gudomliga tänkandet innefattar hela naturen objektivt, är att säga att det innehåller idéer av alla ting: varje enskilt ting är objekt för dess tänkande. Idén och tinget som det representerar är enligt Spinozas identitetsteori samma sak, alltså har de samma grad av verklighet – idén innefattar den verklighet tinget själv exemplifierar aktuellt, som idéinnehåll eller tankeobjekt. Det finns en total motsvarighet mellan idéns innehåll och det ting det representerar – de är ju samma sak uttryckt på två olika sätt (2p7).

I det andra stycket preciserar Spinoza att

- (4) ”Det mänskliga förnuftet (*mens humana*) är samma tankekraft, icke försåvitt den är oändlig och uppfattar hela naturen, men försåvitt den är ändlig, och uppfattar enbart den mänskliga kroppen.”
- (5) ”Det mänskliga förnuftet är, hävdar jag, på detta sätt del av ett oändligt intellekt.”

Det mänskliga förnuftet har, förefaller det, en dubbel identitet – å ena sidan är det en adekvat idé i det oändliga intellektet – å andra sidan är det en ändlig samling idéer av den enskilda mänskokroppens tillfälliga och växlande temporala affektioner. Dessa senare idéer är genom sinnena uppfattade perceptioner av de förändringar den enskilda kroppen som del av naturen undergår (E2a1,a4,a5), av vilka, som vi skall se, somliga är adekvata, somliga inte.

I *Etiken* 2p11 hävdas att ”det främsta ting som utgör det mänskliga förnufts/sinnets aktuella vara är idén om ett aktuellt existerande enskilt ting”. Det mänskliga sinnets existens och väsen är beroende av den aktuellt existerande kroppen som är dess objekt. Hur skall detta förstås, och hur skall det tidigare påstående om att det mänskliga sinnets uppfattningar begränsas till den kropp vars idé konstituerar det?

Sett som ett oändligt system av tankar eller idéer är det oändliga intellektet – naturen som tänkande – allvetande: det är ett system av idéer där alla ting, skeenden och processer ingår i en kausal/deduktiv ordning som förklarar dem och gör dem fattbara. Det finns inga idéer i det oändliga tänkandet som helhet betraktat som inte är adekvata. En idé är adekvat då de nödvändiga och tillräckliga betingelserna för densamma är givna (kända). Det oändliga tänkandet är ett oändligt förstående av de oändliga orsakssamband i vilket allt som är föremål

för detta tänkande ingår och kan deduceras. Den tillräckliga grundens lag gäller här obetingat.

Människosinnet däremot – idén om denna aktuellt existerande kropp som t.ex. jag eller du utgör – har inte någon adekvat, fullständig kunskap vare sig om sig själv eller om den kropp vars idé det är, ej heller om det vidare orsakssamband i vilket det ingår (E2p25–E2p27). Adekvat kunskap om ett ting förutsätter adekvat kunskap om dess orsaker (E1a4), men vårt ändliga förnuft har inte kunskap om den oändliga kedja orsaker som påverkar det aktuella tillståndet i den kropp vars idé den utgör och som är dess objekt. Människokroppen står i konstant interaktion med andra ändliga kroppar som den påverkar och påverkas av. Dessa påverkningar är vad Spinoza kallar ”affektioner” eller ”bilder” (*imagines*) vilka utgörs av kroppsliga intryck som i sin tur registreras av människosinnet som inadekvata, ofullständiga och förvirrade idéer. Spinozas term affektion kan, som vi såg, stå både för det kroppsliga intrycket och för dess mentala motsvarighet, som jag här kallar affektionsidén. Affektionsidéerna är förvirrade för att de föreställer effekterna av kroppsliga påverkningar utan att innefatta tydliga eller adekvata föreställningar (representationer eller idéer) om deras orsaker, eller, till den del de innefattar föreställningar om deras orsaker, är de senare bristfälliga och oklara. Affektionerna består ju i aktuella tillståndsförändringar orsakade i kroppen och dess organ av yttre eller inre skeenden, och därmed är affektionsidéerna alltid ihopblandade med och påverkade av övriga samtidigt uppfattade idéer om aktuella förändringar i sinnesrognen och andra kroppsliga organ. I stället för att representera de ting vilka orsakar dem som de är i sig själva, föreställs dessa genom affektionsidéerna partiellt och otydligt, såsom de för tillfället råkar påverka en. Peters föreställning om Paul betingas av hur intrycken av Paul råkar affektera Peters kropp och hur de råkar bli associerade med Peters övriga aktuella intryck och idéer. Peters idé om Paul säger därmed mer om Peters (subjektiva) tillstånd, det vill säga, om hans intryck och minnesbilder av Paul, än om Pauls natur som den är i sig själv, oberoende av Peters aktuella intryck, minnen, associationer, känslor och åsikter (Ep17c, d, s).

Föreställningarna eller bilderna är grunden för det lägsta slag av kunskap (*cognitio*) som Spinoza kallar föreställning (*imaginatio*) eller åsikt (*opinio*) – ibland slumpmässig erfarenhet (*experientia vaga*). Vi har som bäst endast bristfälliga föreställningar och åsikter, inte sann kunskap, om de ting som påverkar vår kropp och vad som sker i den. Likväl, eftersom vår kropp är en del av den övriga naturen och vårt förnuft eller sinne på motsvarande sätt ingår som idé i det oändliga intellektet har vi inom oss resurser för sann, adekvat kunskap. Vårt förnuft exemplifierar ju inom sina egna gränser det oändliga tänkandet, så hur upptaget det än

är av oklara och förvirrade idéer av kroppens alla olika aktuella affektio-
ner, innefattar dessa idéer också allmänna adekvata begrepp med hjälp
av vilka vi kan, om inte förtydliga själva affektionsidéerna, åtminstone
klargöra och till en del förstå deras allmänna orsaker och effekter.

Hur detta skall ske säger Spinoza inte mycket om, men han ger oss
några antydningar. Såsom jag förstår dem är tankegången följande.
Människosinnet är kroppens idé, och liksom människokroppen är en
summa av delar, är dess idé sammansatt av idéer om dess olika delar.
Allt som det mänskliga sinnet uppfattar, uppfattas genom idéerna om
kroppen, om dess delar eller organ och deras tillstånd och funktioner.⁹
Enligt teorin (Spinozas korta ”fysik”) som utvecklas i E2p13, är männi-
skokroppen sammansatt av inbördes relaterade delar eller organ – bitar
av utsträckning som alla påverkas av varandra och av yttre ting. I och
med att sinnet uppfattar kroppens påverkningar eller intryck, uppfattar
det också de allmänna egenskaper som människokroppen delar med alla
andra kroppar, och vilka ”ingår på samma sätt i delarna som i helheten”.
De är allmänna eller gemensamma – de tillhör alla ting i samma grad
och utgör därför inget enskilt tings väsen (E2p37). De är till sin natur
klara och tydliga och kan endast uppfattas/föreställas adekvat (E2p38c).
De utgör Spinozas version av medfödda idéer och kan också liknas vid de
förnuftets gnistor som t.ex. stoikerna talade om. Exempel på sådana idéer
av allmänna egenskaper är utsträckning, rörelse, vila, och vad som följer
av dessa (E2p37 och lemma2). Eftersom endast adekvata idéer kan följa
av adekvata idéer, bildar dessa allmänna eller ”gemensamma”, adekvata
begrepp (*notiones communes*) utgångspunkten för all högre slag av kun-
skap – adekvat kunskap (E2p40s).

Spinoza skiljer på två olika former av högre kunskap och indelar kun-
skapen i tre olika slag. Det högsta, tredje slaget av kunskap (*cognitio*)
kallar han intuition eller intuitiv kunskap men klargör egentligen inte
vad den består i eller hur den relaterar till det andra slaget av kunskap
som utgår från de gemensamma begreppen och till vilken Spinoza ser
ut att räkna den ”moderna” matematiska och mekanistiska fysiken. För
vad Spinoza kallar det andra slaget av kunskap, som till skillnad från det
första och lägsta slaget (föreställning eller slumpmässig erfarenhet) är
adekvat, handlar naturvetenskapen om dessa för alla ting gemensamma
egenskaper samt processer och de allmänna lagar som styr desamma.¹⁰

Det tredje och högsta slaget av kunskap eller förstående är slutligen
den intuitiva kunskapen, som gäller de enskilda tingen och hur deras
individuella, formella väsenden, sedda ur evighetens perspektiv, härleder
sig från den oändliga helhet – Gud eller den skapade naturen (*natura*

⁹Jfr Spinozas brev 64 till Schuller i Spinoza 1995, s. 298.

¹⁰Om Spinozas teori om olika kunskapslag se Wilson 1996.

naturata) – i vilken de ingår och vars skapande kraft (*natura naturans*) de är bestämda uttryck för. Spinoza säger för litet om detta tredje slag av kunskap för att man skall veta om det rör sig om ett ouppnåeligt ideal eller ett slag av kunskap som vi de facto kan ha (se t.ex. brev 56; Spinoza 1995, 276–279). Den grundläggande tanken är klar: endast det tredje och högsta slaget av kunskap kommer med det slag av direkt, intuitivt förstående om tingen, oss själva och vår plats i universum som den av Spinoza sökta bestående sinnesfriden eller lycksaligheten förutsätter.¹¹

* * *

Oavsett om vi uppnår denna högsta lycka eller ej, kan vi, som tänkande varelser, ha våra ögonblick av insikt och glädje. Att ”människan tänker” är som vi såg ett av axiomen i del 2 av *Etiken*. Tänkande så som jag tolkar det innefattar alltid någon form av förstående, vilket förutsätter begreppslig aktivitet: förmågan att forma begrepp eller adekvata idéer och härleda andra adekvata idéer från dem. Jag baserar mig här på Spinozas definition i E2d3 av ”idé” som ”ett begrepp (*conceptus*) som förnuftet formar för att det är ett tänkande ting (*res cogitans*)”. Begrepp, till skillnad från perceptioner (uppfattningar) sägs uttrycka mental aktivitet, medan perception däremot, som Spinoza försiktigt säger, förefaller att tyda på att sinnet (*mens*) är passivt i relation till objektet (E2d3exp). Det förutsätter påverkan av objektet som uppfattas. Det finns alltså två olika slag av idéer enligt Spinoza, nämligen perceptionsidéer som är passiva och innefattar idéerna om kroppens affektioner, och begrepp: idéer som är aktiva. Till de senare hör, antar jag, de allmänna begreppen ur vilka adekvata idéer härleder sig. Det mänskliga sinnet eller förnuftet är aktivt till den del det använder sin förmåga att forma (adekvata) begrepp, men passivt då det inregistrerar av yttre påverkan orsakade perceptuella idéer. Skillnaden mellan aktivitet och passivitet, när det gäller idéer, är dock, kunde man invända, en fråga om grad snarare än slag, eftersom alla idéer, som allt annat i universum, är beroende av och uttrycker naturens ändliga aktivitet eller skaparkraft. Likväl är skillnaden, hur liten den än må te sig, av största betydelse i Spinozas frälsningsprojekt, för, som vi skall se, är det en fråga om graden av förstående ett mänskligt förnuft kan bli delaktigt av.¹²

Vad menar då Spinoza med aktivitet eller verksamhet (*actio*)? I del 3 de-

¹¹Om Spinozas ideal av förstående som det högsta goda och dess likheter med antika och medeltida aristoteliska ideal, se Carriero kommande. Se även Koistinen 2009.

¹²Tack till Valtteri Viljanen för en kommentar om detta. Jag redogör mer utförligt för hur jag förstår Spinozas syn på idéernas aktivitet och passivitet i Alanen 2011 och 2012.

finieras aktivitet i termer av adekvat orsakande eller förstående. Vi sägs ”handla (*agere*) när något sker inom eller utom oss vars adekvata orsak vi är”, medan vi sägs vara passiva eller påverkade då något sker i oss eller följer från vår natur som vi endast partiellt orsakar (E3def2). ”Adekvat orsak” definieras i epistemiska termer: ”Jag kallar adekvat orsak det vars verkan kan klart och tydligt uppfattas genom sagda orsak” (E3def1). Om jag kokar soppa är jag endast en partiell orsak till soppan som kokar. Mitt kokande betingas av en oändlig serie yttre av mig oberoende orsaker som jag inte klart uppfattar. Mitt eget aktiva bidrag till att soppan kokas är högst obetydligt och begränsar sig till de handlingar eller rörelser jag i detta sammanhang förstår och intentionellt utför, som att skala potatis, kombinera vissa ingredienser i bestämda mängder i en kastrull och låta dem koka en viss tid vid med given värme. Min handling förutsätter en oändlig serie yttre faktorer och medverkande orsaker som inte beror direkt av mig, och största delen av vilka jag varken uppfattar eller kan kontrollera. Men ponera nu att jag är sysselsatt med att utföra någon logisk eller matematisk härledning där jag klart ser hur en viss slutsats följer av premisserna, och att de självklara premisserna är nödvändiga och tillräckliga villkor för slutsatsen. Här är jag – mitt förnuft – alltigenom aktivt och mitt förstående av hur slutsatsen hänger ihop med och följer av premisserna exemplifierar inom sina egna gränser och på sitt eget sätt den oändliga tankekraftens verksamhet. Det här gäller också, kan man anta, för alla former av verksamhet i vilka vi har någon aktiv del – träna på gymmet, rösta i riksdagsvalet, sticka strumpor, spela gitarr eller bygga snöslott. Problemet är dock att rätt förstå exakt vad vår egen aktivitet här består i. Hur kan vi sägas aktivt utföra några som helst handlingar i ett universum där allt styrs av sträng nödvändighet enligt oföränderliga naturlagar?

Allt vad vi gör av vår egen kraft gör vi genom den för envar av oss väsentliga individuella strävan eller *conatus* – den bestämda drivkraft som enligt E3p7 konstituerar ett vart tings individuella väsen. Det enda som vi enligt Spinoza kan sägas aktivt orsaka är det som med nödvändighet följer av vårt aktuella väsen. Detta är en lag som gäller universellt för alla ting i naturen och sägs följa av E1p36 samt E1p29 tillsammans med den E3p6 formulerade lagen: ”Vart ting, som det är i sig själv, strävar att fortvara i sitt varande.” Av det efterföljande beviset till denna grundlag (Spinozas berömda ”psykologiska” version av tröghetslagen) framgår att eftersom enskilda ting endast är ”modi genom vilka guds attribut uttrycker sig på ett visst och bestämt sätt”, är de också alla uttryck för hur ”Guds kraft (*potentiam*) – den kraft genom vilken Gud är och verkar (*est et agit*) på ett visst och bestämt sätt” (E1p36d). Våra olika individuella strävande uttrycker samma grundläggande kraft genom vilken gud verkar

och som driver naturen i övrigt, och de uttrycker denna kraft på vart sitt vissa och bestämda sätt. Stenen, musslan, kometen, smältan i atomkraftverket och Strindbergs *Till Damaskus* uttrycker alla på sina sätt och inom sina bestämda gränser samma grundläggande drivkraft. Är de också alla i något avseende aktiva verksamheter eller processer?

Vi såg redan att Spinoza likställer ”aktivitet” med ”adekvat orsakande”, och att det senare stavas ut i termer av förstående. När vi förstår hur vår verksamhet eller våra handlingar härleder sig från denna vår egen strävan är vi aktiva. Försåvitt tänkande är utmärkande för människans natur enligt Spinoza, kan alltså allt som följer av vårt tänkande och den strävan till förstående det innefattar, ses som aktiv verksamhet i motsats till passivt undergående i relation till oss själva. Så t.ex. är vi aktiva när vi härleder slutsatser med hjälp av begrepp vårt intellekt aktivt utformat, och genom vilka vi bokstavligen begriper tingen som är deras objekt.

Det finns mycket som talar för att Spinoza skiljer mellan aktivitet i stark eller absolut bemärkelse och aktivitet i relativ, och kanske mer vardaglig bemärkelse. Vi, som alla andra ting, är delar av naturen och underkastade dess lagar. Också om vi människor med vår komplexa kroppsliga konstitution kan orsaka mera verkningar i naturen än vad t.ex. ett ostron eller en tornado kan (vi kan ju som känt utplåna allt liv på jorden om vi så önskar), så är vår aktivitet likväl alltid partiell och relativ, som när vi kokar mat, räddar en vän, bryter ett kontrakt eller handlar i syfte att uppnå något mål vi föresatt oss, för alla dessa verksamheter är beroende av yttre orsaker som måste samverka med vår egen drivkraft för att aktualisera den. I en stark och absolut bemärkelse av aktivitet är vi däremot aktiva *endast* då vi förstår och tänker i termer av adekvata idéer. Det finns goda skäl att fråga sig om det enskilda mänskliga förnuftet någonsin kan vara aktivt i denna starka bemärkelse. Kanske tänker sig Spinoza att det kan vara det: då man klart inser hur en slutsats följer av självklara givna premisser eller förstår hur någon annan verkan följer av sina kända orsaker är man aktiv – man tar då del av det gudomliga intellektets alltigenom aktiva tankeverksamhet som är identisk med naturens egen skapande kraft. En fråga, som här blir utan klart svar, är vem det i så fall är som är aktiv och förstår? Är agenten det individuella människosinnet – den här och nu aktuella kroppens idé – eller är det det oändliga alltid och allestädes aktuella gudomliga intellektet som verkar i de enskilda människoförnuften som är dess modi och uttrycker dess tänkande väsen på sina vissa och bestämda sätt?¹³

¹³Mitt varma tack till Juhani Pietarinen och Valtteri Viljanen som vänligen läst en tidigare version av föredraget och vars kommentarer jag har haft stor nytta av.

LITTERATUR

- Alanen, Lilli. 2011. "Spinoza on the Human Mind". *Midwest Studies in Philosophy* 35, s. 4–25.
- Alanen, Lilli. 2012. "Spinoza on Passions and Self-Knowledge: The Case of Pride". I *Emotions and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, red. Martin Pickavé och Lisa Shapiro. Oxford: Oxford University Press.
- Alanen, Lilli. Kommande. "The Metaphysics of Affects or the Unbearable Reality of Confusion". I *The Oxford Handbook of Spinoza*, red. Michael Della Rocca. Oxford: Oxford University Press.
- Garrett, Don. 2008. "Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination". I *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, red. Charlie Huenemann, s. 4–25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garrett, Don. 2009. "Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of Mind that Is Eternal". I *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, red. Olli Koistinen, s. 284–302. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carriero, John. Kommande. "The Highest Good and Perfection in Spinoza". I *The Oxford Handbook of Spinoza*, red. Michael Della Rocca. Oxford: Oxford University Press.
- Koistinen, Olli. 2009. "Spinoza on Action", . I *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, red. Olli Koistinen, s. 167–87. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lin, Martin. 2004. "Descartes and Spinoza on Judgment", I *Il Seicento e Descartes: Dibattiti cartesiani*, red. Antonella Del Prete, s. 269–91. Florens: Le Monnier.
- Nadler, Steven. 2008. "Spinoza and Consciousness", *Mind* 117, s. 575–601.
- Renz, Ursula. 2011. "The Definition of the Human Mind and the Numerical Difference between Subjects (2p11–2p13s)". I *Baruch de Spinoza: Ethica more geometrico demonstrata; Collective Commentary*, red. Michael Hampe, Ursula Renz och Robert Schnepf, s. 99–118. Leiden: Brill.
- Renz, Ursula. Kommande. "The Perspective of Finite Subjects in the *Ethics*: Spinoza's Conception of the Human Mind and its Consequences for His Rationalism". I *The Oxford Handbook of Spinoza*, red. Michael Della Rocca. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, Benedictus de. 1985. *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, red. och övers. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza, Benedictus de. 1995. *The Letters*, övers. Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett.
- Spinoza, Benedictus de. 2001. *Etiken*, övers. Dagmar Lagerberg. Andra upplagan. Stockholm: Thales.
- Wilson, Margaret. 1996. "Spinoza's Theory of Knowledge". I *The Cambridge Companion to Spinoza*, red. Don Garrett, s. 89–141. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, Margaret. 1999. "Infinite Understanding, *Scientia Intuitiva*, and *Ethics* I.16". I *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, s. 166–77. Princeton: Princeton University Press.