

Spinozan ajankohtaisuudesta

Vesa Oittinen

Artikkelissaan *Bernsteinin marxismi* (B. ja marxismi) muistelee G. V. Plehanov sitä, kuinka hän tapasi Engelsin Lontoossa 1890-luvulla. Kuinka ollakaan, puhe kääntyi Dietz Verlagin tuolloin kustantamaan J. Sternin Spinoza-kirjaan ja yleisemminkin Spinozan filosofiaan: ”’Siispä teidän mielestänne’, kysyin, ’vanha Spinoza oli oikeassa sanoessaan, etteivät ajattelu ja ulottuvaisuus ole muuta kuin yhden ja saman substanssin attribuutteja?’ — ’Tietysti’, vastasi Engels, ’vanha Spinoza oli täysin oikeassa’”.¹

Analyyttisen filosofian perinne taas suhtautuu Spinozaan aivan toisin. Se pitää Spinozaa vain antikvoituneena metafysiikkona, eli kuten Bertrand Russell kirjoitti Spinozan ”loogista monismia” (substanssioppia) kommentoiden: ”Tätä metafysiikkaa on täysin mahdoton hyväksyä, se on ristiriidassa nykyajan logiikan ja tieteellisen metodin kanssa”.²

Nämä kaksi vastakkaista arviota Spinozan filosofiasta osoittavat, että spinozismi on edelleen ajankohtaisella tavalla aikakautemme maailmankatsomuksellisten kiistojen polttopisteessä. Kysymys Spinozan ajankohtaisuudesta on samalla kysymys tieteellisen maailmankuvan, oikean tieteellisen metodin laadusta. Tämän artikkelin lähtökohtana on tietenkin Spinozan kuoleman 300-vuotismuisto, mutta se on vain ulkoinen seikka; Spinozan ajankohtaisuus ei vaadi tuekseen pyöreiden muistovuosisjuhlien kainalosauvoja, sillä tosiasia on, että Spinoza on tänään jopa ajankohtaisempi kuin ”nykyaikaisina tieteenfilosofeina” mielellään esiintyvät uuspositivistit ja analyttiset filosofit Russell, Carnap, Popper. . .

On totta, ettei Spinozan panos oman aikansa kokeellisen luonnontieteen kehitykseen ollut kovinkaan merkittävä. Hän kävi kylläkin kirjeenvaihtoa Lontoon Royal Societyn sihteerin Oldenburgin kanssa ja laati myös traktatin sateenkaaresta, mutta luonnontieteilijänä häntä ei voi rinnastaa Galileihin tai New-

toniin. Spinoza tutki todellisuutta filosofiselta kannalta, ei erillistieteilijänä. Hän ei palauttanut (luonnon) filosofiaa fysiikkaan, vaan päinvastoin tarkasteli fysiikkaa korkeammalta kannalta. ”Korkeampi kanta” toi tietysti Spinozan ajatteluun mukaan tietyn spekulatiivisen momentin, mutta sen ansiosta hän myös saattoi ylittää oman aikansa luonnontieteellisen tietämyksen tason. Spinoza ”ei liittänyt yhteen ’nykytieteen yleisiä ideoita’ ja sille ominaisia ’tutkimusmetodeja’, ei yleistänyt ’nykytieteen metodologiaa ja logiikkaa’. Hän ymmärsi, että sellainen tie vie filosofian tieteenä umpikujaan, tuomitsee sen jälkijoukon rooliin, joka kuljettaa etenevän armeijan hännillä sen omia ’yleisiä ideoita ja metodeita’ — mukaanlukien kaikki näihin ideoihin ja metodeihin sisältyvät illuusiot ja ennakkoluulot”, toteaa E. V. Il’jenkov osuvasti.³ Spinoza ei sitoutunut oman aikansa tieteen rajoituksiin, ja siksi ei ole sattuma, että esimerkiksi Einstein tunnustautui polemisoidessaan Bohria vastaan mieluummin Spinozaan kuin johonkin Carnapiin tai Wittgensteiniin.

Mekanismia vastaan

Spinoza kumosi kartesiolaisen ajattelun ja olemisen dualismin asettamalla yhden substanssin, jonka puitteissa ”ajattelu” ja ”ulottuvaisuus” ovat vain tämän substanssin attribuutteja. Descartes oli erottanut toisistaan jyrkästi aineellisen, ulottuvaisen substanssin, jossa pätevät mekaaniset lainmukaisuudet, ja ajattelun, joka on immateriaalista substanssia eikä siis voi olla kausaalilyhteydessä aineeseen. Hän ei kyennyt selittämään, miten ”henki” ja ”aine” ovat yhteydessä keskenään, ja hänen seuraajansa Malebranche kehitteli okkasio-

1. G. V. Plehanov, *Sotšinenija*, osa XI, Moskva — Leningrad 1928, s. 26.

2. Bertrand Russell, *Länsimaisen filosofian historia*, osa II, Porvoo — Helsinki 1967, s. 111.

3. E. V. Il’jenkov, *Dialektičeskaja logika*, Moskva 1974, s. 30.

nalismillaan tämän dualismin paradoksaaliseen kärjistykseseen asti. On heti muistutettava, ettei Descartes ollut dualisti siksi, että hän olisi ollut huono filosofi, vaan päinvastoin: juuri koska hän oli suuri ja merkittävä ajattelija, ei hän halunnut ulottaa mekaanis-materialistista maailmanselitystä sielunilmiöihin asti, vaan erotti ne mieluummin omaksi sfäärikseen. Sielusubstanssi on Descartesille se ”ylijäämä”, joka jää jäljelle kun mekanistinen maailmantulkinta on sovellettu kaikkeen mahdolliseen.

Descartesin dualismi on toisin sanoen välitöntä seurausta hänen mekanistisesta fysiikastaan. Tässä vaiheessa astuu mukaan kuvaan myös kartesiolainen jumala, todellinen ”deus ex machina” kahdestakin syystä: ensinnäkin se on apukonstruktio, jonka avulla ajattelun ja ulottuvaisuuden sfäärit yhdistetään; toiseksi — ja tämä on tärkeämpää — maailman-kaikkeus itse on ”kone”, joka toimii aina samojen lakien mukaan. Se ei siis ole voinut itse tehdä itseään. Mekaniikan laeilla ei voi selittää mitään sen puitteiden ulkopuolelle menevää — siihen tarvitaan jumalaa, joka selittää selittämättömän. Mekanistinen materialismi suorastaan vaatii ”jumalallista”, siis mystistä selitystä täydentäjäkseen, sillä se itse ei kykene tarjoamaan universaalista maailmanselitystä lähtökohtansa rajoittuneisuuden vuoksi.

Haluaisin esittää sanotulle paralleelin 1700-luvulta. Mekaniikan ja mystiikan molemmipuolinen riippuvuussuhde paljastuu aika yllättävällä tavalla ruotsalaisen Emanuel Swedenborgin tapauksessa. Ennen vuotta 1744 tapahtunutta ”käännettään” Swedenborg oli kansainvälistäkin tunnustusta saanut luonnontutkija, joka sovelsi Descartesille ja Newtonille pohjautuvaa mekaanis-matemaattista metodia pyrkiessään rakentamaan kaiken kattavaa maailmanselitystä. Tämä yritys tietysti epäonnistui. Kun epäonnistuminen tieteessä vielä liittyi Swedenborgin yksityiselämässä tapahtu-

neisiin onnettomuuksiin, kärjisti se hänen henkistä kriisiänsä niin voimakkaasti, että Swedenborg hylkäsi tieteen ja lähti etsimään taivaan ja helvetin salaisuuksia. Haluan aivan erityisesti korostaa, ettei Swedenborg muodosta mitään poikkeustapausta, vaikka hän ehkä onkin äärimmäisilmiö. Nykyinen analyyttis-positivistinen maailmantulkinta, joka palauttaa kaiken tiedostettavan kielellisen ulottuvaisuuden puitteisiin, uusintaa meidän aikanamme täysin samaa reduktionismin ongelmaa, jonka eteen Swedenborg (ja mekaaninen materialismi) joutui, ja se täydentää aivan samalla tavalla itseään mystiikalla, irrationalismilla. Ei ole mikään ihme, että esimerkiksi Wittgenstein, joka ensin julisti Tractatuksessaan kaikki filosofiset (siis myös maailmankatsomukselliset) ongelmat pelkiksi kieliongelmiksi, joutuu tämän jälkeen toteamaan (Tractatus 6.522): ”On todella jotakin, mitä ei voi ilmaista. Se ilmenee, on mystistä”. Spinozan filosofian kannalta tällainen pessimistinen suhtautuminen tieteellisen tiedostuksen mahdollisuuksiin on kestämatöntä.

Ajattelun luonne

Inhimillinen ajattelu on Spinozalla osa luontoa. Se on ajattelun attribuutin modus eli idea, ei mikään erityinen ”substanssi” kuten Descartesilla. Ihmisen mieli (eli sielu, *m e n s*) on samaa kuin ihmisruumiin ja kaiken tätä ruumista affisioivan idea. (E. t. h. II. 19 demonstr.)⁴ Mitä enemmän ruumiimme toimii, sitä enemmän se joutuu kosketuksiin muiden ulottuvaisten kappaleiden kanssa, eli toisin sanoen, sitä affisioidaan. Tästä taas seuraa se tärkeä johtopäätös, että ”idea kaikesta siitä, mikä enentää tai vähentää, auttaa tai estää ruumiimme toimintakykyä, enentää tai vähen-

4. Kaikki Spinoza-sitaatit ovat peräisin teoksesta B. de S. Opera, quae supersunt omnia, editio Paulus, voll. I—II, Jenae 1802—1803.

tää, auttaa tai estää mieleme ajattelukykyä” (E t h. III.11). Spinoza siis toteaa, että ihmisen ajattelukyky (potentia cogitandi) on välittömästi riippuvainen hänen ruumiinsa aktuaalisesta toimintakyvystä (potentia agendi).

Mitä tämä merkitsee? Ajattelu on Spinozalle toimivan ruumiin idea; se on myös itse toimintaa. Hän painottaa, ettei ideaa saa pitää jonakin elottomana, taululle maalatun kuvan kaltaisena, vaan ajattelun tapana (mos cogitandi) eli itse ”ajattelemisen aktina” (E t h. II.43 schol.). Ajattelu on siis näin ollen toimivan ruumiin erityinen funktio, mutta ei toimiva ruumis itse. Jos ruumis ei lainkaan toimisi, ei se voisi lainkaan ajatella. Spinoza kritisoi tässä syvällisellä tavalla (1) oppia sielun eli tajunnan substantiaalisuudesta, minkä hänen oman aikansa kartesiolaiset esittivät, mutta sanottu voidaan sovittaa myös (2) vulgaarimaterialistiseen ”peiliteoriaan”, joka näkee tiedostuksen vain passiivisena heijastuksena. (1) ja (2) liittyvät toisiinsa lähemmin kuin ensi silmäykseltä luulisi. Kumpikaan näkökanta ei käsitä oikealla tavalla tajunnan spesifiikkaa — sitä, ettei tajunta ole mitään ”substraattia”, jolle (jonka ”pinnalle”) ulkoiset oliot kuvastuisivat, vaan toiminnallinen relaatio. Vulgaarimaterialismi on pyrkinyt hävittämään ”sielun” ongelman (ja kumoamaan näin kartesiolaisen dualismin) palauttamalla kaikki henkiset toiminnot aivokuoren kemiaan. Mutta se on joutunut ojasta allikkoon: vulgaari materialisti jää hänkin tajunnan substantiaalisuuden virheelliselle kannalle — tällä kertaa tajunta ei vain ole immateriaalista ”sielua”, vaan pelkkää ”aivojen materiaa”.⁵

Ehkäpä sitten ajattelu ei ole muuta kuin olioiden n i m i e n kombinaatioita, kuten uuspositivistit katsoivat? Ehkäpä ”maailma jakautuu tosiasioihin” ja kaikki filosofiset kysymykset ovat pelkkiä ”kielikysymyksiä”, kuten nuori Wittgenstein väitti?

Spinozalta löytyy kohta, joka miltei panee

aprikoimaan, olisiko hän osannut ennustaa Wittgensteinin kaltaisen filosofoinnin synnyn. Hän kirjoittaa (E t h. II.49 schol.): ”Ne taas, jotka sekoittavat sanat ideoihin tai siihen affirmatioon, joka sisältyy ideaan, luulevat vovansa toivoa jotakin vastakkaista siihen nähden, mitä he tuntevat, myöntävät tai kieltävät. . . Idea, joka on ajattelun modus, ei koostu mistään kuvasta eikä sanoista. Sanojen ja kuvien olemus nimittäin koostuu pelkistä ruumiillisista liikkeistä, eikä niihin liity mitään ajattelun käsitettä.” Toisin sanoen: meidän ajattelumme verbaalinen puoli kuuluu ulottuvaisuuden, ei ajattelun piiriin: sanat ja kuvat — siis myös kieli — ovat vain ajattelun seurausta, sen materialisoitumaa. Tästä taas seuraa, että tutkimalla vain kieltä ei saada mitään adekvaattista kuvaa ajattelun olcmuksesta.

Olen rinnastanut toisiinsa Haeckelin ja Wittgensteinin tavalla, joka monista saattaa tuntua epäoikeutetulta. Pyrkimyksenäni on kuitenkin osoittaa, että nämä molemmat lankeavat virheeseen, jonka Spinoza ymmärtää välttää. He ”fikseeraavat” kumpikin ajattelun tietynlaiseen erityiseen ”substanssiin” — edellinen aivojen neurologiaan; jälkimmäinen kielellis-loogiseen ulottuvaisuuteen; he eivät käsitä ajattelua ihmisen esineellisen toiminnan tulokseksi kuten Spinoza. Spinoza ei kiellä, etteikö ajattelullamme olisi myös tätä ulottuvaisuutta, mutta hän ei pidä sitä inhimillisen tiedostuksen adekvaattisena ilmaisuna. Arkikielemme käsitteet ovat niitä, joita Spinoza nimitti ”universaaliksi” (notiones universales). Hän puhuu niistä E t i i k a n II kirjan

5. Tämän vulgaarimaterialismin virheen tuo Ernst Haeckel aivan eksplisittisesti ilmi väittäessään: ”Tajunnan neurologinen ongelma on vain erityistapaus kaikenkäsittävästä kosmologisesta ongelmasta, substanssiprobleemasta”. (Världsgätorna Stockholm 1902, s. 184). Tajunta on siis Haeckelille samaa ainetta kuin koko muukin maailmankaikkeus. Haeckel tunnustautuu teoksensa eräässä kohdassa spinozistiksi, mutta jää itse asiassa suuresti jälkeen Spinozasta, jonka filosofiaa hän ei ole koskaan käsittänyt.

40. proposition skoliassa:

Universaaliset käsitteet — sellaiset kuin ”ihminen”, ”hevonen”, ”koira” etc. — syntyvät siten, että ”ihmisruumiissa syntyy niin monta kuvaa esim. ihmisestä, että mielikuvituksen voima ehtyy, jos ei täysin, niin ainakin siinä määrin ettei mieli kykene mieltämään yksilöiden välisiä pieniä eroja (nimittäin kunkin väriä, kokoa jne.) ja niiden määrättyä lukumäärää, ja mieltää selvästi vain sen, mikä niille kaikille on yhteistä sikäli kun ne affisioivat ruumista . . . ja tämän mieli ilmaisee käsitteellä ’ihminen’, minkä se asettaa predikaattiksi äärettömälle määrälle yksilöitä”. Jokainen henkilö muodostaa tällaisen universaalisen käsitteen omalla tavallaan. Joku pitää ihmistä kaksijalkaisena höyhenettömänä olentona, joku toinen taas ajattelevana — riippuen siitä, kuinka kulloisenkin yksilön ruumista on affisioitu. Koska käsitteessä ilmaistava ”yleinen” valitaan näin sattumanvaraisesti, ei kannata ihmetellä, miksi eri määritelmistä käydään niin paljon kiistaa.

Universaaliset käsitteet kuuluvat ”ensimmäisen luokan” tietoon, ts. ne ovat luuloa (opinio) tai mielikuvitusta (imaginatio). Ne ovat aina epäadekvaattisia, ts. eivät ilmaise olion olemusta. Niinpä universaalinen käsite ihmisestä kaksijalkaisena höyhenettömänä olentona on epäadekvaattinen ihmisen käsite, se on ihmisen pelkkä formaalinen deskriptio. Tämä Spinozan huomautus on erittäin tärkeä myös nykyisen tieteellisen teorianmuodostuksen kannalta. Tavallisesti luullaan, että tieteellinen käsite on ”kuvauksen” tai ”selvittelyn” tulosta. Näin ei ole, sillä tarkemmin katsottaessa havaitaan, että kyseessä onkin itse käsitteen konstruktio.

Adekvaattinen idea

Sellaiset käsitteet, jotka ovat adekvaattisia ja ilmaisevat olion olemuksen, ovat ”kaikille ihmisille yhteisiä” yleisiä käsitteitä (notiones

communes). Mitä siis on adekvaattinen idea eli käsite? Tammikuussa 1675 Spinoza lähetti kirjeen Tschirnhausenille, jossa hän määritteli sitä seuraavasti: ”Toden ja adekvaattisen idean välillä en katso olevan muuta eroa kuin sen, että epiteetti ’tosi’ viittaa idean ja sen kohteen vastaavuuteen, kun taas epiteetti ’adekvaattinen’ viittaa idean luontoon itseensä; joten itse asiassa toden ja adekvaattisen idean välillä ei tämän ulkokohtaisen suhteen lisäksi ole mitään eroa. . .” Jotakin oliota koskeva adekvaattinen idea ei siis ole pelkkää idean ja sen kohteen vastaavuutta (se on kyllä myös sitä!), vaan jotakin enemmän: itse idean sisäinen suhde. Keskenäiseksi jääneessä *Tractatus de intellectu e mendatione*-teoksessaan Spinoza selittää tarkemmin, millainen olisi esim. ympyrän adekvaattinen idea. Jos ympyrä määritellään kuvioksi, jossa kaikki keskipisteestä kehälle vedetyt suorat ovat yhtä pitkiä, ei tällainen määritelmä lainkaan selitä ympyrän olemusta, vaan ainoastaan sen erään ominaisuuden. Ympyrän adekvaattisen idean definition pitää ottaa mukaan sen ”lähin syy”. Ympyrä tulisi tämän mukaan määritellä kuvioksi, jonka piirtää mikä tahansa jana, jonka toinen pää pysyy paikallaan ja toinen pää on liikkeessä. Kun ympyrä on määritelty tällä tavoin adekvaattisesti, voidaan sen kaikki muut ominaisuudet johtaa tästä määritelmästä.

Toisin sanoen: ympyrän adekvaattisen idean määritelmä ei enää ole ”symboli”, ”sana” (muistakaamme Plehanovin virheellinen hieroglyfiteoria, jota Lenin kritisoi!), vaan tieto ympyrän tekemisen tavasta, ts. ajattelevan ruumiin toiminnan ”skeemasta”. Ympyrä on adekvaattisesti käsitettynä toimivan ihmisruumiin tietynlaisen ulkoisiin olioihin omaksuman *relation* idea. Se ei ole pelkästään meidän päässämme olevan ympyrän kuvan ”vastaavuutta” reaalisessa maailmassa esiintyvien ympyröiden kanssa.

Löydämme samanlaisen käsitteen määritte-

lytävän myös Marxin P ä ä o m a n esityksessä. T a v a r a on vaihtoon tullut tuote, ts. olio, joka astuu tiettyyn relaatioon tuottajaansa ja kuluttajaansa (mitkä ovat eri henkilöitä!) nähden. Se ei siis ole yleensä "esine, jolla on ominaisuus tyydyttää tarpeita", kuten klassinen porvarillinen taloustiede sen formaalisesti määritteli, vaan sen "läheisin syy" on astuminen tiettyyn ihmisten väliseen relaatioon (vaihtoon). Kun tämä meidän toiminnallinen relaatiomme otetaan mukaan tavaran määritelmään, tulee tästä adekvaattinen, ei formaalinen määritelmä, ts. tavaran käsitteen konstruktio. Saamme tavarasta näin adekvaattisen idean, eli sellaisen idean, jolle on ominaista idean sisäinen suhde itseensä, ei pelkkä yleiskäsitteen "tavara" vastaavuus tiettyihin ulkoisiin olioihin nähden. Ja aivan kuten ympyrän adekvaattisesta määritelmästä voidaan johtaa sen muut ominaisuudet, samoin voidaan tavaran adekvaattisesta määritelmästä johtaa käyttöarvo, vaihtoarvo jne.

Sanotulla en toki halua palauttaa Marxia Spinozaan. Se ei olisi edes mahdollista, sillä marxismien ja spinozismien väihin mahtuu kahdensadan vuoden mittainen intensiivisen filosofisen kehityksen kausi, jonka kuluessa marxilaista dialektiikkaa valmisteltiin erityisesti klassisessa saksalaisessa filosofiassa. Mutta silti ei äskeisen kaltainen Spinozan eksplikointi Marxin tavara-analyysin taustaa vasten ole pelkkää leikkelyä. Sen mahdollisuus johtuu yksinkertaisesti siitä, että Spinoza on nerokkaalla ja syvällisellä tavalla ennakoitunut marxilaista käytännön käsitettä. Adekvaattiset ideat ovat juuri toimintamme synnyttämiä ideoita. Sikäli kun mielellämme on adekvaattisia ideoita, on se välttämättä aktiivinen; sikäli kun sillä on epäadekvaattisia ideoita, on se välttämättä passiivinen (E t h. III.1).

Mistä tämä adekvaattisuus eli totuus koostuu? Spinoza vastaa: "Aivan kuten valo ilmaisee sekä itsensä että pimeyden, samoin

totuus on oman itsensä ja epätodan mittapuun" (E t h. II.43 schol.). Spinoza siis sanoo, ettei totuudella ole mitään kriteeriä itsensä ulkopuolella. Tässä hän on oikeassa. Jos nimittäin lähemme etsimään tällaista kriteeriä, on meidän kysyttävä edelleen tämän kriteerin kriteeriä jne. loputtomiin. Positivisti tekee tästä kriteerinetsinnän toivottomuudesta sen virheellisen johtopäätöksen, että kieli on ainoa mahdollinen totuuskriteeri, ja se taas perustuu tulkinnanvaraisille, mielivaltaisille säännöille, joita ei voi selittää ("wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen"). Taaskin Spinoza ratkaisee ongelman syvällisemmin. Aivan kuten substanssi on "causa sui", samoin myös totuus on "norma sui", oman itsensä mittapuun.

Spinozaa voitaisiin tulkita niin, että totuus vain "näyttäytyy" intuitiivisen varmana: "Ja kuka, kysyn, voi tietää ymmärtävänsä jotakin ennen kuin hän on ensin ymmärtänyt sen? Toisin sanoen, kuka voi tietää olevansa varma jostakin asiasta ennen kuin hän on varma siitä asiasta?" (E t h. II.43 schol.). Mutta Spinozan totuuskäsitteen nimittäminen pelkäksi ihmiselle synnynnäiseksi intuitioksi olisi yksinkertaistamista. Onhan adekvaattinen, tosi idea nimenomaan aktiivisuuden tulosta. Tästä syystä en pidä Althusserin tulkintaa liian vahvana, kun hän kirjoittaa: "Spinoza tarkoitti, että 'tosi' 'näyttäytyy', ei jonakin läsnäolevana, vaan t u o t t e e n a sanan 'tuote' kaksinaisessa mielessä (prosessin t y ö t u l o k s e n a, joka 'löytää' toden), joka siis syntyy omassa tuotannossaan. Nyt tällä näkökannalla on taas puolestaan jotakin yhteistä käytännönkriteerin, marxilaisen filosofian pääteesin kanssa: sillä tämä marxilainen 'kriteeri' ei ole käytäntöön nähden ulkoista, vaan sisäistä, ja koska tämä käytäntö on prosessi (Lenin on painokkaasti korostanut: käytäntö ei ole mikään absoluuttinen 'kriteeri': vain sen prosessi on todistusvoimainen), ei kriteerillä ole

mitään tuomiovaltaa, tieto osoittaa itsensä oikeaksi tuotantonsa prosessissa”.⁶

Mutta tässä ei ole kaikki. Spinoza nimittäin väittää (E t h. II.11 coroll.), että ihmisen mieli (eli tajunta) on ”osa jumalan ääretöntä intellektiä”. Jumalalla eli substanssilla on siis Spinozan mukaan tajunta — ja se on ääretön, mikä on johdonmukaista, koska substanssi on ääretön ja toimii äärettömästi äärettömin tavoin. Äärettömän ruumiin ääretön toiminta ei todellakaan voi tuottaa mitään muuta kuin äärettömän intellektin. Yksityisen ihmisen toiminta on aina äärellistä, siksi myös hänen tiedostuksensa ja hänen intellektinsä on äärellistä. Spinoza joutuu tässä dilemman eteen. Jos ihmisen toiminta on äärellistä, kuinka hänellä voi olla adekvaattisia ideoita? Epäadekvaattisuus eli epätotuus on nimittäin Spinozan mukaan samaa kuin vajavaisuus, ts. tiedon puutetta, sen negaatiota, sen äärellisyyttä (E t h. II.35). Jos meidän toimintamme on aina äärellistä, emme tämän mukaan koskaan voisi tavoittaa adekvaattisia ideoita. Spinoza ratkaisee pulman postuloimalla ”äärettömän intellektin”, johon ihmisintellekti ”ottaa osaa”. Äärettömällä intellektillä on ääretön adekvaattinen jumalan eli substanssin idea, ja sikäli kun ihminen on osa tätä, on myös hänellä adekvaattisia ideoita.

”Äärettömän intellektin” (intellectus infinitus) käsite ei missään kohdin esiinny johdonmukaisesti ja selvästi kehiteltynä Spinozan tuotannossa. Se ei ole ihme, koska kyseessä on ”oljenkorsikäsite”, jolla Spinoza haluaa perustella adekvaattisten ideoiden mahdollisuuden ihmiselle. Syynä on Spinozan tietoteorian epähistoriallisuus. Spinoza ennakoi käytännön käsitettä, mutta hän ei kykene näkemään sitä historiallisesti kehittyvänä ja muuttuvana. Tiedostus on Spinozalla — kuten kaikilla 1600-luvun rationalisteilla — ylihistoriallista, yhteiskunnallisesta determinaatistaan ”puhdistettua”. Kun olemme

käsittäneet tämän, kykenemme ratkaisemaan Spinozan ”äärettömän intellektin” arvoituksen. Ääretön intellekti on ihmisten yksilölliseen kokemukseen ”sekaantuvaa” voimaa, joka murtaa tämän yksilöllisyyden (ja äärellisyyden) puitteet. Se on siis itse asiassa sama kuin yksilöllisen tiedostuksen yhteiskunnallinen determinaatio. Yksilöllinen tiedostus ei ole edellytyksetöntä, vaan tapahtuu tietyissä annetuissa puitteissa. Nämä puitteet ovat sama kuin ihmisten kulloisenkin yhteiskunnallisen käytännön taso. Spinozalla tämä yhteiskunnallisuuden momentti esiintyy mystifioidussa muodossaan, ”äärettömänä intellektinä”.

Yksilöllisyys vs. yhteiskunnallisuus ei silti esiinny Spinozalla lopullisesti lukkoonlyötynä vastakohtaisuutena. Hän sanoo: ”Mitä enemmän tiedostamme yksittäisiä olioita, sitä enemmän tiedostamme jumalaa” (E t h. V.25). Tästä seuraa, että inhimillinen tiedostuskyky on potentiaalisesti ääretön. Jos meidän ruumiimme aktiivisuus voisi olla ääretöntä aktiivisuutta, niin silloin meillä olisi juuri tuo sama ääretön intellekti joka nyt kuuluu juma-

6. Louis Althusser, *Elemente der Selbstkritik*, Berlin-West 1975, s. 78. — Tässä Althusserin teoksessa toteutetaan samantapainen Spinozan ”rehabilitointi” marxismin esi-isäksi kuin aiemmin siteeratussa Il’jenkovin merkittävässä dialektisen logiikan historiaa käsittelevässä tutkimuksessa. Tendenssiä voi ainoastaan tervehtiä ilolla, sillä Spinozan koko merkitystä materialistiselle dialektiikalle ei tähän mennessä ole todella kyetty vielä täysin tiedostamaan. Althusser tuntru kuitenkin toisaalta innostuvan Spinozaan ehkä liikaakin väittäessään Hegelin virheenä olevan sen, että hän vaati Spinozan substanssin kohottamista toimivaksi ”subjektiksi” (s. 77). Mielestäni Hegelin Spinoza-kritiikki on päinvastoin suureksi osaksi oikeutettua: substanssi on Spinozalla todellakin ”starr” ja ”unbeweglich”. Hegelin virheenä on pikemminkin se, että hänellä substanssi on h e n k e ä, ”Geist”.

lalle.⁷ Ei ole sattuma, että Spinozan erään teoksen nimenä on *Intellektin parantamisesta*. Tiedostuksellemme asettaa rajat vain toimintakykymme vajavaisuus. Spinozalta ei löydy jälkeäkään agnostisismista, joka asettaisi tiedostuskyvylle periaatteellisesti ylittämättömiä rajoja.

Toimiva, yksittäinen ihmisruumis ei Spinozalla ole ainoastaan substanssin modus. Suhde on myös päinvastainen: toimiva ruumis edellyttää kohteekseen maailman kokonaisuudessaan. Toiminta on kykyä, ei tämä tai tuo yksittäinen akti. Sen luonne on universaalinen, ja siksi myös sen kohteen — maailman — täytyy olla universaalinen ja ääretön. Toisaalta, koska ihminen on substanssin modifikaatio, on hänen kykynsä ”osa jumalan eli luonnon ääretöntä kykyä” (*Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei seu Naturae potentiae, hoc est, essentiae.* — *E t h.* IV.4 demonstr.). Ihmisen toiminnassa on näin ollen mukana koko luonto eli substanssi. Yksittäisiä olioita ei voi ymmärtää eikä niitä voi olla ilman substanssia, joka on niiden edellytyksenä.

*Substanssi ja materia**

Lenin totesi *Filosofian* vihkoissaan: ”Ilmiöiden syiden löytämiseksi materian tiedostaminen on toisaalta syvennettävä substanssin tiedostamiseen (käsitteeseen) asti”.⁸ Onko ”substanssi” legitiiminä marxilaisen filosofian kategoria, kuten Lenin tässä katkelmassaan näyttää antavan ymmärtää? Vastauksen antaminen ei ole aivan helppoa. Marx puhuu tunnetusti ”Pääomassa” paljon ”arvosubstanssista”. Mutta tässä ”substanssilta” tarkoitetaan jotakin tavara tuotannon ja kapitalismin olemukseen liittyvää. Silti voidaan nähdäkseni puhua myös maailman substanssista. Se ei ole ristiriidassa marxilaisen materia-käsitteen kanssa vaan materian kate-

gorian syventämistä. ”Materia” on ensimmäinen olemisen määre — materiaa on kaikki se, joka on tajuntamme ulkopuolella ja siitä riippumatonta. ”Substanssi” taas ilmaisee maailman materiaalista ykseyttä. Substanssin kategoriassa materiaa ei tarkastella tajunnan vastakohtana, tiedostuksen kohteena, vaan myös tiedostuksen subjektina: ajattelevana materiana.

Sanotun lisäksi vielä toinenkin kommentti substanssin ja materian käsitteiden keskinäis-suhteesta. Spinozan materialismi on joskus haluttu asettaa — marxilaistenkin tutkijoiden taholta — kyseenalaiseksi viittaamalla siihen, että ajattelu on hänellä substanssin attribuutti ja substanssi ei siis olisi mitään tajunnan ulkopuolella olevaa ja siitä riippumatonta. En voi tässä yhteydessä panoutua asiaan syvemmin. Huomautan vain, että attribuutti on Spinozalla sellainen käsite, jolla on voimakas gnoseologinen korostus. Hän sanoo eksplisiittisesti, että attribuutti on sitä, mitä ”intellekti havaitsee substanssissa sen olemuksen konstituivana” (*E t h.* I def. 4), ja ettei ”intellektin ulkopuolella” (*extra intellectum*) ole mitään muuta kuin substanssi affektioineen eli moduksineen — siis: attribuutteja ei olisi tajunnan ulkopuolella.

”Materia” tarkoittaa Spinozan kielenkäytössä samaa kuin *a i n e*. Substanssi ei Spinozalla ole pelkkää ”materiaa” sanan aineellisuuden mielessä, vaan se tarkoittaa ”myös muuta ääretöntä”, kuten hän totesi eräässä

7. Mainiossa Spinoza-esityksessään Il’jenkov (mt., s 43), jolle tämä esitys on paljossa velkaa, tulkitsee asian siten, että sikäli kun ihmisen aktiivisuus lähestyy ääretöntä, sikäli myös ihmimillinen tiedostus lähestyy äärettömästi substanssin ajatteluattribuuttia. En voi yhtyä tähän, sillä ”ajattelu” koostuu Spinozalla paitsi adekvaattisista, myös epäadekvaattisista ideoista, kun taas aktiivisuutemme kasvaminen merkitsee juuri viimeksimainittujen voittamista. Jumalalla ei siis voi olla epäadekvaattisia ideoita — hänellä on vain ”ääretön intellekti”, joka ei ole samaa kuin ajattelu substanssin attribuuttina.

8. V. I. Lenin, Teokset, osa 38, Moskova i.p., s. 126.

kirjeessään. Tämä ei todista muusta kuin siitä, että Spinoza on suurenmoisella tavalla ylittänyt oman aikansa luonnontieteen näkemykset — maailma ei ole pelkkää ulottuvais-
ta ainetta, vaan se koostuu äärettömästä määrästä erilaisia ”olevan tiloja”. Aineen ja energian välisen yhtäläisyyden löytäminen olisi tuskin hätkäyttänyt Spinozaa, jos hän olisi elänyt vuosisadan vaihteen fysiikan kriisin aikaa.

En viitannut vuosisadan vaihteen fysiikan kriisiin turhan päiten. Juuri aineen ja energian sisäisen yhtäläisyyden keksiminen ruokki idealistisia tendenssejä (Mach, Avenarius), jotka tunkeutuivat myös työväenliikkeeseen erilaisina uskantilaisuuden versioina. Lenin julkaisi 1909 teoksensa ”Materialismi ja empiriokritisismi” taistellakseen tätä filosofista revisionismia vastaan.

Vuotta aikaisemmin oli tämän kirjoituksen alussa mainittu J. Sternin kirja Spinozasta ilmestynyt kolmantena painoksena. Franz Mehring arvosteli sen Saksan sosialidemokraattisen puolueen teoreettisessa äänenkannattajassa Die Neue Zeit-lehdessä. Arvostelussaan Mehring korottaa materialisti Spinozan vastapainoksi revisionistien tuolloin muodikkaaksi tekemälle agnostikko Kantille: ”Ei ole mahdollista yliarvioida sitä vaikutusta, jonka Spinozan suuret perusajatukset — kaiken olevaisen ykseys, kaiken tapahtumisen lainmukaisuus, hengen ja luonnon samankaltaisuus — ovat tehneet nykyaikaiseen sivistyskehitykseen. Tässä Kantia ei voida edes etäisesti verrata häneen, aivan kuten Kant myös luonteensa puolesta ja ajattelijana on huomattavasti Spinozaa alempana. Spinoza oli köyhä kurjimus, paljon köyhempi kurjimus kuin Kant, mutta hänessä ei ollut jälkeäkään pelokkaasta poroporvarista eikä hänen tyydyttämättömältä tiedonjanoiltaan olisi koskaan saatu kiristettyä nöyrää myönnytystä korkealle esivallalle: Minun oli kumottava tieto

tehdäkseni tilaa uskollle...”⁹⁾

Todellakin: Spinoza on yhä edelleen ajan-kohtainen.

9. Teoksessa: Franz Mehring, Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1975 (Reclam), s. 54.

**Painavin
puheenvuoro
kuumaan
tiedepolitiikka-
keskusteluun**

**tiedepolitiikka
ja tutkijan
vastuu**

Ovh. 38,30

**Toimittaneet
Kettil Bruun
Katarina Eskola
Matti Viikari**

Tammi