

Tingens och tankarnas ordning

Några funderingar kring Spinoza

Idéernas ordning och sammanhang är densamma som tingens ordning och sammanhang.

Spinoza, *Etik*, 2:VII

Både idéer och ting¹ kan ju ordnas på många olika sätt och av många olika relationer. Vad är det för ordningar Spinoza har i tankarna när han likställer tingens och idéernas ordning? I första hand, tror jag, dessa båda:

- (1) relationen mellan orsak och verkan i den fysiska världen,
- (2) relationen mellan premiss och slutsats i tankens värld.

Dessa båda relationer speglar alltså, enligt Spinoza, varandra. Närmare bestämt betyder detta att en händelse A orsakar en annan händelse B om och endast om tanken på B (idén om B) följer logiskt ur tanken på A.

I andra hand, och som en följd av detta primära speglingsförhållande, skulle Spinoza säkerligen hävda att motsvarande parallellism gäller också för två andra relationer, nämligen

- (3) tidsordningen mellan ting,
- (4) tidsordningen mellan idéer.

Avsnitt 1, nedan, handlar om relationen mellan (1) och (2), medan problemet med tidsordningarna kommer att få en rapsodisk behandling i avsnitt 2.

1. KAUSALITET OCH LOGISK FÖLJD

Man ser det ibland framställt som om tanken på en parallellism mellan den logiska och den kausala ordningen bara vore ett egendomligt och oberättigat hugskott av Spinoza, ja t.o.m. som om den sprang ur en

¹”Ting” används här i en mycket vid, och Spinozistisk, mening. Vad som helst som hör till den utsträckta världen – vore det så en process, en händelse, en egenskap eller ett ting i vanlig bemärkelse – kallas ett ”ting”. Motsvarande gäller, mutatis mutandis, för ”idé”.

oförmåga att alls göra skillnad mellan kausalrelationen och relationen logisk följd. Men i själva verket befinner sig ju Spinoza ett bra stycke på vägen i gott sällskap med den avgjort mest omfattade moderna teorin om kausalförklaringar – den s.k. ”deduktivt-nomologiska förklaringsmodellen”. (Att modellen inte längre är riktigt så allmänt omfattad som den en gång var intresserar oss inte här.)

I en teori förekommer inga händelser, men om den är en teori om händelser så förekommer där påståenden som beskriver händelser. Påståendena i teorin orsakar inte varandra, men skall teorin beskriva orsakssamband mellan de händelser den handlar om, så är det rimligt att kausalrelationen mellan dessa händelser speglas i teorin genom en relation mellan de motsvarande påståendena. Vilket förslag till sådan relation kan vara naturligare än den mellan premiss och slutsats?

Att förklara en händelse är enligt den deduktivt-nomologiska modellen att härleda ett påstående som beskriver händelsen ifråga ur en uppsättning andra påståenden. Dessa andra påståenden utgörs dels av ”initialvillkor” – beskrivningar av enskilda händelser och andra omständigheter, bland vilka det som man normalt vore benägen att kalla ”orsaken” till det inträffade i allmänhet återfinnes – och dels av en uppsättning allmänna lagar, ”naturlagar”.

En teori är, från den här synpunkten, ingenting annat än en samling sådana lagar, och teorins uppgift är väsentligen att överbrygga det logiska gapet mellan initialvillkoren och det som skall förklaras.

Vad teoretikern försöker åstadkomma är alltså just en avbildning av en kausalstruktur på en implikationsstruktur. Den sanna och fullständiga teorin om det fysikaliska universum (och någon annan teori kan det inte bli fråga om för Spinozas del) är alltså just den teori för vilken det inledningsvis citerade påståendet ur *Etiken* gäller.

Betyder detta att den logiska empirismen är vår tids Spinozism och att Spinoza var en 1600-talets Hempel? Naturligtvis inte. En annan sats hos Spinoza, som hänger så nära samman med den först citerade att de nästan är synonyma, är denna:

Det är inte i enlighet med förnuftets natur att betrakta tingen som tillfälliga utan som nödvändiga. (*Etik*, 2: teorem 44)

Anslutningen till den deduktivt-nomologiska förklaringsmodellen innebär ju på intet sätt att man bundit sig för åsikten att kausala samband är nödvändiga snarare än kontingenta. Modellen innebär ju inte att ”tanken på verkan” följer logiskt ur ”tanken på orsaken” annat än med hjälp av en viss teori. Är de lagpåståenden som ingår i denna teori själva kontingenta empiriska generaliseringar, så räcker de inte för att förläna status av nödvändighet åt sambandet mellan orsak och verkan.

Spinozas åsikt kan alltså formuleras så att den gäller de grundläggande naturlagarnas kunskapsteoretiska och ontologiska status. För den som ägde fullkomlig insikt vore det möjligt att för varje verkan finna en orsak sådan att idén om verkan följer ur idén om orsaken med hjälp av rent logiska lagar. Han uttrycker helt enkelt den grundläggande rationalistiska fordran att förklaringar skall vara absoluta – det som förklaras skall föras tillbaka på det vi ”klart och tydligt” inser.

Det är en plattityd att både rationalism och empirism under 1600-talet kan ses som filosofiska reaktioner på den naturvetenskapliga revolutionen. Skillnaden mellan dem kan förklaras av att de tar fasta på olika aspekter av denna revolution.

Empiristen imponeras av hur experiment och systematisk iakttagelse ersätter fruktlös spekulering och åberopande av auktoriteter. Får empiristen välja ett paradigmiskt exempel på en vetenskaplig landvinning, så blir det någonting i stil med Harveys upptäckt av blodomloppet. Det gäller bara att skära upp och titta efter! (Varmed jag naturligtvis inte vill hävda att Harveys upptäckt i verkligheten var precis så enkel.)

Rationalisten, å sin sida, låter sig imponeras av fysikens matematisering och av de självklara och förnuftiga principer han tycker sig spåra bakom de naturvetenskapliga resonemangen. För rationalisten är tankeexperimentet viktigare än experimentet. När Galileo skall motivera tröghetsprincipen kan han inte göra annat än att hänvisa till att ”jag tänker i min själ på något rörligt som lämnas helt åt sig självt”. Så här uttrycker Spinoza saken:

[E]n kropp som satts i rörelse förblir i rörelse ända tills den av en annan kropp bringas att stanna, och [...] en kropp i vila [...] förblir i vila till den sätts i rörelse av en annan. *Detta säger sig också självt. (Etik, 2: teorem 13, korrolarium till lemma 3, min kursivering)*

I viss mening är det naturligtvis en anakronism att hävda att Spinoza anser att naturlagarna är rent logiska principer. Är det sant att naturlagarna för honom, mer än för oss, liknar logikens och matematikens axiom, så är det också sant att dessa axiom för honom mer liknar det vi kallar naturlagar. Alla sanningar handlar för Spinoza om verkligheten och matematiken beskriver bara vissa mycket allmängiltiga aspekter på denna verklighet. Att vi kan ha apriorisk kunskap om matematikens, inklusive mekanikens, axiom beror inte på att dessa skulle vara ”tomma på empiriskt innehåll”, utan på att de är så generella att de gäller om allting – inklusive om oss själva.

Att vår kunskap om partikulära empiriska fakta är osäker beror på att den vilar på varseblivning. I varseblivningen är det, enligt Spinoza, omöjligt att skilja ut den komponent som beror av det varseblivna objektet från

vårt eget bidrag som varseblivande organismer. På den vägen når vi inte "adekvat kunskap" vare sig om kunskapens objekt eller om dess subjekt.

Men eftersom de grundläggande naturlagarna endast beror av materiens universella egenskaper – sådana som finns "lika mycket i varje del som i det hela" – så finns det för deras del inget behov av att faktorerade ut en objektiv och en subjektiv komponent i kunskapen. Jag har adekvat kunskap om naturlagarna därför att de tillhör mitt eget väsen och finns fullständigt realiserade i varje del av mitt primära kunskapsobjekt: min egen kropp.

2. TIDSORDNING

Men logisk följd och kausalitet är ju inte de enda relationer som ordnar tankar och ting. Konkreta händelser, liksom konkreta förekomster av tankar, följer också varandra i en viss tidsordning. Hur förhåller sig den ordningen till de båda andra?

För tingens del får vi inga problem: tidsordning och kausal ordning tycks hänga samman på ett rättframt sätt. Men det är värre med tankarna. Skall parallellismen bevaras så måste mina tankar följa varandra i tiden i enlighet med relationen mellan premiss och slutsats, men detta verkar ju helt enkelt vara falskt.

Icke desto mindre vidhåller Spinoza att parallellismen mellan tankarnas och tingens sammanhang också skall gälla tidsordningen, eller tidsordningarna, mellan dem. Det kanske är värt att framhålla igen vad detta innebär: tankar måste tänkas i exakt samma ordning som de händelser de är tankar på! Jag kan inte säga att jag helt lyckats övertyga mig om riktigheten av denna åsikt, men jag skall ta upp några av de mest uppenbara invändningarna mot den och försöka visa att de inte ställer Spinoza svarslös. I detta följer jag tumregeln att det är just på de punkter där en systembyggares åsikter verkar mest verklighetsfrämmande som det lönar sig att sätta i kofoten för att ta sig in i systemet.

En invändning har jag redan antytt. Är det inte ett obestridligt faktum, som var och en av oss känner från sitt eget fall, att vi inte tänker enbart med hjälp av logikens lagar? Är det inte uppenbart att jag ofta kommer att tänka på något utan att först ha tänkt något annat från vilket denna nya tanke kan deduceras?

Den analoga frågan för den kausala ordningens vidkommande är, förstås, huruvida det inträffar händelser som inte har några orsaker, utan som vi måste tillskriva slumpen, eller kanske den fria viljan? Den frågan besvarar Spinoza helt enkelt nekande. Det finns inga okauserade händelser, bara bristande kunskap. Vad som ser ut som en händelse utan orsak är bara en händelse till vilken vi inte känner orsaken.

Hans svar på problemet om tankar som ”inträffar” utan att deduceras ut andra tankar skulle säkert gå i samma banor. Mina tankar har dolda premisser som jag inte själv uppfattar. Att jag inte uppfattar dem kan ha flera förklaringar, men det viktigaste fallet är det där de relevanta premisserna helt enkelt inte tillhör mitt själsliv.

Kroppsligt sett är jag bara en ringa del av Substansen = Gud = Naturen sedd under utsträckningens attribut och jag finner ju ingenting underligt i att jag, dvs. min kropp, inte innehåller samtliga orsaker till allting som inträffar i mig. Men på samma sätt är jag, själsligt sett, bara en ringa del av den oändliga, sanna och allomfattande teori som är Gud sedd under tänkandets attribut och min själ rymmer inte den fullständiga härledningen av alla mina tankar.

Den tidsordning jag uppfattar mellan mina tankar svarar alltså mot deras logiska ordning i Guds medvetande och är, om man så vill, mitt ofullkomliga sätt att uppfatta de logiska relationerna i den sanna och fullständiga teorin om universum. (Vad jag saknar är alltså bara härledningarna, däremot har jag tillgång till axiomen.)

Nästa problem är kanske värre. Om tidsordningen mellan mina tankar är lika med deras logiska ordning, och denna ordning i sin tur svarar direkt mot den kausala ordningen mellan ting, som, återigen, är identisk med tidsordningen mellan ting, så borde en händelse i den utsträckta världen och tanken på samma händelse alltid vara samtidigt.²

Tanken på ett föremål borde, om Spinoza har rätt, pågå exakt lika länge som föremålet självt existerar och det borde inte vara möjligt att tänka på samma händelse mer än en gång, åtminstone inte utan att händelsen själv repeteras! Men visst kan jag, i verkligheten, tänka på för länge sedan förflutna ting och händelser – till exempel på hur Napoleon lämnar Elba för att ånyo ta sig till Paris och återerövra kejsarvärdigheten – utan att detta har några sensationella konsekvenser för vad som inträffar i yttervärlden?

Vad skulle Spinoza svara på det? Förmodligen att mina tankar faktiskt är samtidiga med sina föremål (de är ju egentligen identiska med dem), det är bara det att dessa föremål inte alltid är de jag tror att de är.

I egentlig mening, anser Spinoza, tänker jag aldrig på någonting annat än händelser i min egen kropp. En sådan händelse är slutlänken i

²Formuleringen är litet överdriven. Ingenting Spinoza säger binder honom formellt till att mena att det bokstavligen finns tidsrelationer mellan utsträckning och tänkande – att tala om ”samtidighet” mellan en idé och ett ting är väl, för honom, egentligen ett slags kategorimisstag – utan bara till att de bägge tidsordningarna måste vara isomorfa. Talet om samtidighet är ett bekvämt sätt att formulera en invändning som kunde göras ändå, genom att tala direkt om den temporal isomorfin.

en kausalkedja som för det mesta, och alldeles säkert i fallet Napoleon, sträcker sig långt utanför denna kropp, i både tid och rum. Mitt misstag består i att jag förväxlar den händelse i mig som är min tankes verkliga föremål, med någon av de tidigare länkarna i kedjan. Min idé om Napoleon är i själva verket en idé om en modifikation hos min egen kropp, försåvitt denna kropp affekteras av Napoleon.

Med detta närmar vi oss en av kärnpunkterna i Spinozas filosofi – åsikten att det inte finns några falska idéer. Bättre uttryckt: falskheten hos en idé är inte en egenskap hos idén själv utan har att göra med att den så att säga fått fel plats i kunskapssystemet som helhet. Speciellt menar Spinoza att vi i vardagslag systematiskt feltolkar de idéer som härrör ur varseblivningen. Den filosofiska reflexionen säger oss att dessa idéer bara svarar mot modifikationer hos kroppen, under påverkan av de yttre objekten, men innan vi har reflekterat tar vi naivt för givet att vi har att göra med idéer om de yttre föremålen ”i sig själva”.

Jag kan alltså, i en mening, inte tänka på någonting annat än mig själv. I enlighet med samma resonemang är Napoleon själv den ende som kan tänka på Napoleon och denna tanke, som i själva verket utgör hela hans själsliv, upphör mycket riktigt i och med hans död. Så här uttrycker Spinoza själv saken:

Dessutom förstår vi klart [...] vilken skillnaden är mellan den idé om t.ex. Per, som utgör Pers egen själs essens, och den idé om Per som är i en annan människa, låt oss tänka oss i Pål. Den förra uttrycker nämligen Pers egen kropps essens och innesluter existens endast så länge Per existerar; den senare däremot röjer i högre grad tillståndet i Påls kropp än Pers natur, och därför kommer Påls själ så länge detta Påls kroppstillstånd råder, att, även om Per inte existerar, ändå att betrakta denne som närvarande för sig. (*Etik*, 2, anm. till teorem 17)

Följer vi den här tråden hamnar vi i ett av Spinozas kardinalproblem. Han menar alltså att alla mina tankar i sig själva är sanna, det är bara det att jag ibland tolkar dem fel. Men är inte att tolka något som det eller det helt enkelt detsamma som att tänka på det som det eller det? Hur går det till när jag tror att mina tankar har ett annat innehåll än de har? Vem tror det, och med hjälp av vilka tankar?

Det ligger något paradoxalt i att tillämpa semantiska begrepp på tankar, som om de vore språkliga storheter i stil med ord eller satser. Att en sats är mångtydig tycks ju betyda att den kan uttrycka *flera olika tankar*, att missförstå en sats är att fatta den som uttryck för *en annan tanke* än den avsedda, etc., och hur skulle de motsvarande begreppen för tankar definieras? Visserligen säger man ibland att man missförstår någons tanke, men vad man ”egentligen menar” är väl då att man missuppfattat *vilken* tanke det handlar om, inte att man fattat själva tanken men tolkat den fel.

Icke desto mindre är det en spridd uppfattning även i modern filosofi att tankar är analoga med språkliga uttryck och att en teori om språklig mening kan förväntas lösa också ”intentionalitetens” gåta, problemet om relationen mellan tankar och deras ”innehåll”. Så här uttrycker sig, exempelvis, Richard Rorty:

Det verkar alldeles klart, åtminstone sedan Wittgenstein och Sellars, att ”meningen” hos en typografisk inskription inte är någon extra ”immateriell” egenskap som den har, utan bara dess plats i ett sammanhang med andra omgivande händelser i ett språkspel, en livsform. Samma sak gäller för hjärninskriftioner. Att säga att vi inte kan observera intentionala egenskaper genom att titta på hjärnan är som att säga att vi inte kan se en proposition när vi tittar på en mayacodex – vi vet helt enkelt inte vad vi skall titta efter, eftersom vi ännu inte vet hur vi skall relatera det vi ser till ett symbolsystem.³

Rortys poäng är alltså inte att ”brain-inscriptions” är fel sorts sak för att ha intentionala egenskaper, utan att sådana egenskaper, vad som än har dem, är av samma slag som meningen hos en ”typografisk inskription”.

Men vad är det då jag gör när jag missförstår en av mina egna tankar? Spinozas lösning på problemet är att en ”falsk” tanke visserligen i och för sig är riktig, men att jag s.a.s. överdriver dess betydelse: jag saknar vissa av de andra tankar som skulle satt den på rätt plats i kunskapssystemet som helhet. Om någon av Napoleons gamla soldater den 6 maj 1821 tror att kejsaren lever, så ligger felet, enligt Spinoza, inte i den idé om Napoleon som han *har*, utan i att han *inte* har den ytterligare informationen att Napoleon dog på S:t Helena den 5 maj.

Kanske skall man se Spinozas uppfattning ungefär på följande vis. Denotationen hos en tanke, vad den är en tanke *på*, bestäms av dess kausalrelationer till andra ting, medan konnotationen, vad den tänker *om* det den är en tanke på, bestäms av strukturen hos idésystemet som helhet – idealet är isomorfi mellan avbildning och avbildat. Åsikten att det inte finns falska tankar skulle då innebära att det enda fel som kunskapssystemet är utsatt för, med avseende på sin struktur, är att strukturen är för *fattig* och att systemet alltid kan korrigeras genom att man lägger till ytterligare element eller relationer, aldrig genom att man tar bort någonting som redan finns där.⁴

³Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), s. 25 f. (min övers.).

⁴Man kommer att tänka på socialkontoret i den svenska kommun som vägrade att ur sitt register ta bort uppgiften att två namngivna flickor var prostituerade, sedan den visat sig vara felaktig – med motiveringen att ”det ju ändå är information”. I stället ville man lägga till informationen att den tidigare uppgiften inte var korrekt.

De tankar för vilka Spinozas idé om parallellismen mellan utsträckning och tänkande verkar naturligast är de som direkt handlar om konkreta företeelser i den utsträckta världen, men det finns ju också andra slag av tankar. Det finns tankar som dyker upp i den själsliga tidsordningen, men som antingen inte alls förefaller att ha någon motsvarighet i den utsträckta ordningen, eller vars motsvarighet i varje fall inte verkar tidsligt lokaliserad på det sätt som tanken är det. Här är tre problemområden (varav vi redan har talat om det första):

- (a) falska tankar – tankar som överhuvudtaget saknar motsvarighet i verkligheten.
- (b) tankar på andra tankar – tankar som saknar motsvarighet i den utsträckta ordningen
- (c) abstrakta tankar – till exempel tankar på utsträckningens attribut, på de oändliga och odelbara modi eller på naturlagarna.

Problemet med falska tankar löser Spinoza alltså genom att helt enkelt förneka deras existens, och jag skall inte tala mer om dem. Däremot bör något sägas om kategorierna (b) och (c).

Tankar som har andra tankar till objekt tycks leda till en för Spinoza besvärande överbefolkning i idévärlden. Det typiska för Spinozas teori är ju att han inte bara tänker sig att varje tanke har ett fysiskt korrelat, till exempel i den tänkandes hjärna, utan att han tänker sig att detta korrelat också är tankens föremål. Tankar på tankar verkar ha sina föremål inom tänkandets sfär och på så vis falla utanför den postulerade parallellismen.

Problemet kan uttryckas så här. Även om man erkänner att tänkandet inte är självförsörjande på objekt och att det måste finnas en bottenvåning i själens hus som vilar på en grund av icke-tankar, så tycks ingenting hindra en att ovanpå denna botten av tankar på utsträckta ting bygga hur många våningar som helst av tankar på tankar, tankar på tankar på tankar, etc.

På denna invändning levererar Spinoza en lösning, som jag till att börja med bara citerar.

Ty i själva verket är idéen om själen, det vill säga idéen om själen, ingenting annat än idéns form, försåvitt denna betraktas som en tänkandemodus utan samband med föremålet; så snart någon nämligen vet något, vet han därmed omedelbart att han vet det, och samtidigt vet han sig veta att han vet det, och så vidare i det oändliga. (*Etik*, 2, anmärkningen till teorem 21)

Vad betyder detta? Tanken på en tanke är inte en ny tanke som har den första tanken till objekt, utan samma tanke uppfattad på ett annat sätt ("utan samband med föremålet"). I själva verket tillämpar Spinoza samma strategi på relationen mellan tankar av olika ordning som han använder på relationen mellan tankar av första ordningen och deras ut-

sträckta objekt – de är djupast sett identiska men kan betraktas under olika aspekter. Detta är också exakt vad han säger i det teorem till vilket den citerade anmärkningen hör:

Denna idé om själen är förenad med själen på samma sätt som själen själv är förenad med kroppen. (*Etik*, 2, teorem 21)

Man kan notera att detta är en av många punkter där föreställningen att utsträckning och tänkande hos Spinoza är symmetriska storheter ter sig problematisk. Den utsträckta världen tycks inte innehålla någon motsvarighet till tänkandets hierarki av tankar och metatankar på olika nivåer – snarare leds man i riktning av att det finns oändligt många för oss kända attribut, varav endast ett har karaktären av utsträckning medan de övriga allesammans har tankekaraktär, men också vart och ett för sig är ”lika stort” som den utsträckta världen.

Huruvida Spinozas idé går att genomföra är en svårare fråga. Inom ett mera vardagligt betraktelsesätt kan man anföra exempel både för och emot den kollaps av metatankehierarkin som Spinoza talar om. Det finns en välkänd diskussion av huruvida det faktum att jag vet något implicerar att jag också vet att jag vet detta, osv., och Spinoza är naturligtvis bunden till att hävda existensen av alla sådana implikationer. Besvärligare blir det väl med *tror*. Att fundera på ifall jag tror att jorden är rund kan visserligen, med viss plausibilitet, sägas vara samma sak som att fundera på ifall jorden verkligen är rund. Men att fundera på ifall jag när jag var liten trodde att jorden var platt tycks vara något helt annat än att fundera på ifall jorden vid den tiden verkligen var platt.

Hur man skall ställa sig till dessa problem när man kopplar ihop dem med åsikten att det inte finns några falska tankar är dock en annan sak och jag lämnar åt läsaren att klura ut vad Spinoza skulle ha att anföra till sitt försvar.

Problemet med abstrakta tankar är annorlunda. Sådana tankar lider inte av brist på objekt, utan snarare av överflöd.

Varje modus av utsträckningens attribut kan betraktas som en egenskap hos det fysiska universum. Många sådana egenskaper är temporära och övergående, men det finns också egenskaper som karaktäriserar universum vid varje tidpunkt. Även om vi bortser från utsträckningen själv så har vi i den senare kategorin åtminstone de ”oändliga och omedelbara” modi – vila och rörelse – och med dem de vid varje tidpunkt giltiga naturlagarna.

Är parallellteorin sann så måste varje modus av utsträckningens attribut motsvaras av en egenskap hos det oändliga tänkandet som är ”samtidig” med detta modus. Speciellt måste alla eviga modi av utsträckningens attribut motsvaras av eviga tankar.

Överfört till det enskilda själslivet, som ju är en del av det oändliga tänkandet, innebär detta att varje tanke motsvaras av någonting i motsvarande del av den oändliga utsträckningen, dvs. i kroppen. Denna kropp har också den egenskaper av olika varaktighet, däribland egenskaper som den bevarar under hela sin existens. Till dessa egenskaper hör begränsningen till det enskilda fallet av de ovannämnda eviga egenskaperna hos utsträckningen överhuvudtaget.

Problemet är varför jag inte alltid tänker på dessa eviga ting. Svaret kan tyckas självklart. Att vila och rörelse är eviga betyder inte att de vid varje tidpunkt existerar vid sidan av de övriga tingen, utan att det alltid finns ting som karaktäriseras av dessa egenskaper. På samma sätt är en tanke på ett utsträckt ting i vila eller rörelse ipso facto en tanke på vila eller rörelse.

Det är bara det att om man accepterar det svaret så hamnar man i det omvända problemet. Ibland tänker jag till exempel på tröghetslagen alldeles för sig själv en liten stund. Hur går det till? Vad i den utsträckt värld svarar mot detta kommande och gående av tankar på eviga ting?

Med den frågan närmar vi oss det klassiska problemet med abstrakta idéer och Spinoza kunde väl svara med Aristoteles och Berkeley att ”själen tänker aldrig utan en bild”. Att tänka på tröghetsprincipen skulle vara att tänka på en konkret instans av den, med bortseende från den konkreta instansen – så som Berkeley tänker sig att man tänker på en triangel i allmänhet genom att tänka, exempelvis, på en rätvinklig triangel med bortseende från dess rätvinklighet.

Ett sådant svar är väl bra så långt det går, men det lämnar oss, tycks det mig, än en gång med kardinalproblemet hos Spinoza. Förutsätter han inte, precis som Berkeley, att det finns ytterligare en mental agent ovanför den själsliga nivå hans teori beskriver – kanske något i stil med Aristoteles aktiva förnuft?

Vem är det egentligen som bortser från den konkreta instansen? Är det samma person som tolkar och misstolkar sina egna idéer, och som ibland ”betraktar” dessa idéer utan relation till deras föremål – på detta vis åstadkommande tankar på andra tankar?

Och är denne mystiska någon i själva verket just den person till vilken Spinoza riktar sin tröstande livsfilosofi och som han uppmanar att frivilligt söka vila i den totala determinismen?