

SPINOZISTINEN DIALEKTIikka

Kiinnostus Spinozan filosofiaan on parin-kolmen viime vuosikymmenen aikana tasaisesti kasvanut. 70-80-lukujen taitteessa alkoi todellinen ”Spinoza-buumi”: 1977 vietettiin Spinozan kuoleman 300-vuotismuistoa, samana vuonna alettiin Pariisissa julkaista *Cahiers Spinozaa*, jonka kukin vihko omistetaan tietylle teemalle; 1982 pidettiin kaksi kongressia (Urbino, Amsterdam) ja 1985 alkoi ilmestyä tärkeä kansainvälinen *Studia Spinozana*-vuosikirja seuraamaan alan tutkimusta. Maailman seitsemästä Spinoza-seurasta viisi on perustettu vuoden 1988 jälkeen; The North American Spinoza Society (1992) on näistä toistaiseksi nuorin. Spinozaa käsittelevää kirjallisuutta julkaistaan yhä enemmän, samoin hänen teostensa kriittisiä editioita ja käännöksiä.

”Buumi” ei tietysti olisi ollut mahdollinen ilman edeltänyttä maaperän muokkausta. Pysyviksi Spinoza-tutkimuksen muistomerkeiksi tulevat jäämään sellaiset teokset kuin Harry Austryn Wolfsonin *The Philosophy of Spinoza* (1934), St. von Dunin-Borkowskin, H.H. Joachimien tai Carl Gebhardtin työt, J. Freudenthalin jo viime vuosisadan lopulla ilmestynyt Spinoza-elämäkerta ja monet muut. Nykyistä Spinoza-renessanssia on pohjustanut etenkin ranskalainen tutkimus 60-luvulta alkaen. Martial Gueroultin *Spinoza* (1-2, 1968, 1974), joka tekijänsä kuoleman vuoksi valitettavasti jäi keskeneräiseksi, on paitsi tarkkuudessaan ylittämätön kommentaari, myös yritys rekonstruoida Spinozan metafysiikka pienimpiä yksityiskohtia myöten. Toinen tärkeä ranskalaisjulkaisu on Alexandre Matheronin *Individu et Communauté chez Spinoza* (myös 1968). Matheron selvittelee tutkimuksessaan urauurtavalla tavalla Spinozan antropologiaa (ihmiskuvaa) ja poliittista teoriaa, joka huipentuu oppiin järjen ohjauksessa elävien ihmisten muodostamasta vapaasta valtiosta.

Seuraavien parin vuosikymmenen aikana alkoi ilmaantua toisistaan hyvinkin poikkeavia Spinoza-tulkintoja tiuhaan tahtiin: yhtä lailla marxilais-strukturalistisia (Louis Althusserin koulukunta) kuin vasemmistoradikaaleja (Antonio Negri), poststrukturalistis-nietzscheläisiä (Gilles Deleuze), analyyttisen filosofian perinteeseen kytkeytyviä (J. Bennett), buddhalaisia (Jon Wetlesen), freudilaisuuteen kallistuvia (Y. Yovel)...

Tässä uusimmassa Spinoza-kiinnostuksessa on aiemmasta reseptiosta poikkeavia sävyjä, jotka ilmenevät Spinozan ”toiseuden” painottamisena. Taustalla näyttää olevan myöhäismodernissa virinnyt tarve etsiä vaihtoehtoja sille rationaalisuuden tyyppille, jota kutsutaan kartesiolaiseksi. **Descartesissa** nähdään — tähän tosin liittyy yksinkertaisuuksia — läntisien yhteiskuntien teknisen edistyksen mahdollistaneen ajattelutavan perustanlaskija: analyyttisen, kohteet osiin jakavan ja laskelmoivan järjen edustaja. Sitä mukaa kun kartesiolaista ajattelumallia on alettu arvostella ekologisista, feministisistä tai yleensä ”holistisista” lähtökohdista, on myös kiinnostus hänen vastapooliinsa Spinozaan kasvanut. Jos Descartes on modernin filosofian portaalifiguuri, niin Spinozaa puolestaan markkinoidaan postmodernin ennakoijana. Tällä linjalla etenevä kartesiolaisen tradition arvostelu on välistä laajennut rationalismin kritiikiksi ylipäätään, mikä ei ole aivan ongelmatonta.

Toisentyypistä vaihtoehdon etsintää kartesiolaisesti ymmärrettäville modernille edustaa norjalaisen **Arne Naessin** yritys asettaa spinozismi uuden ekologisen filosofian — tai ”ekosofian”, kuten Naess itse sitä kutsuu — perustaksi. Ilmeisesti juuri Naessin ansiosta Spinoza on hyvässä maineessa ns. ”syväekologien” parissa, ja todennäköistä on että tästä tulkintalinjasta kuullaan vastaisuudessa enemmän. Siinä painotetaan Spinozaa nimenomaan teknologisen rationaalisuuden kriittikkona ja holistisen näkökannan esittäjänä. Pulmana tuntuu kuitenkin olevan, että se ”kokonaisvaltaisuus”, jonka takuumieheksi ekofilosofia yrittää saada Spinozaa, on hyvin epämääräistä ja yleistä. Ekofilosofien teksteissä esiintyvät Spinoza-viittaukset voitaisiin korvata lähes keltä tahansa muulta edes jonkin verran panteismiin ja totaliteettiajatteluun taipuvaiselta filosofilta otettuihin sitaateihin ilman että argumenttien luonne siitä muuttuisi.

Uudemmalta Spinoza-tutkimukselle ja -reseptiölle on vaikeasti määriteltävän ”antikartesiolaisuuden” ohella ominaista myös kiinnostuksen painopisteen siirtyminen metafysiikasta kohti Spinozan käytännöllistä filosofiaa. Hieman kärjistäen voi sanoa, että Spinozaa arvioitiin aiemmin ennen kaikkea *Etiikan* kahden ensimmäisen kirjan pohjalta, jotka käsittelevät Jumalaa, olioita ja tiedon perusteita (tämän tradition pani alulle oikeastaan jo **Leibniz**, joka paneutui uteliaana tutkimaan *Etiikkaa* heti sen tultua painosta 1677, mutta ei säilyneiden muistiinpanojen mukaan näytä edenneen kolmannen kirjan alkua pidemmälle!). Nyt sen sijaan luetaan usein silmin myös kirjoja III, IV ja V, joissa on puhe affekteista (emootioista ja tunteista), ihmisen orjuudesta niiden alaisina ja lopuksi vapauden mahdollisuudesta.

Strukturalistis-”marxilainen” Spinoza

Ranskasta ovat peräisin myös ne kaksi kiinnostavaa, mutta samalla varsin kontroversiaalista Spinoza-tulkintaa, joita väitöskirjassani tarkastelen. Keskeisiä ovat kysymykset ei-kartesiolaisen subjektikonstituution mahdollisuudesta ja Spinozan suhteesta siihen dialektiseen traditioon, joka huipentuu **Hegelissä** (ja **Marxissa**).

Descartesin filosofia, subjektikonstituutio ja dialektiikka ovat keskenään sisäisessä yhteydessä jo siksi, että klassinen saksalainen idealismi tematisoi uusissa oloissa nimenomaan kartesiolaisen subjektikäsitystä. Kantin transsendentaalinen apperseptio ei ole muuta kuin syvällisemmin ymmärretty *cogito*-problematiikka, ja dialektiikka syntyi Kantin jälkeisessä saksalaisessa idealismissa pitkälti juuri yrityksenä ratkaista subjektin ja maailman välisen suhteen antinomioita. Todellisuuden perusrakenne osoittautui Fichten, Schellingin ja varsinkin Hegelin tulkitsemana subjektiviisyyden mallin mukaiseksi. Saksalainen tutkija Klaus Düsing onkin osuvasti kutsunut Hegelin dialektiikkaa ”subjektiviisyyden logiikaksi”, huipentuuhan se alun perin toisiaan vastaan astuvien substanssin ja subjektin keskinäiseen sovintoon ja toisikseen välittymiseen, minkä tuloksena ”Absoluutti” paljastuu subjektiobjekti-identiteetiksi.

“Strukturalistisen marxismin” edustaja **Louis Althusser** esitti jo 60-luvulla paljon kohua herättäneen teesin Marxin “teoreettisesta antihumanismista”. Sen mukaan marxismi tulisi nähdä tiukan objektivistisena, jopa skientistisenä oppijärjestelmänä. Subjektius ei ole muuta kuin porvarillisen yhteiskunnan olosuhteiden tuottama illusorinen (ideologinen) tajunnan muoto, väitti Althusser. Koska humanismin ytimenä on ihmisen näkeminen subjektina, seuraa tästä että humanismikin on Althusserille vain porvarillista ideologiaa. Vastaavasti eivät dialektiset proseduuritkaan ole muuta kuin porvarillisen ideologian illuusioita; ne oli määrä korvata kaikesta humanismista puhtaalla struktuurien tarkastelulla. Myöhemmin 70-luvun puolella esittämässään itsekritiikeissä Althusser selitti, että hän ja hänen oppilaansa olivat näin väittäessään itse asiassa olleet spinozisteja. Onhan Spinozan oppi ankaran deterministinen ja kieltää karteisioalaiseen subjektikäsitteeseen olennaisesti liittyvän tahdonvapauden ajatuksen.



Louis Althusser

Althusserin oppilaista on etenkin **Pierre Macherey** systematisoinut mestarinsa Spinoza-tulkintaa. Macherey luonnostelee teoksessaan *Hegel ou Spinoza* (1979) jyrkän materialistis-deterministisen “spinozistisen marxismin” (tosin niin yleisellä filosofisella tasolla, että marxismi käytännössä samaistuu materialismiin yleensä). Siinä kuvattu Spinoza kumooa Descartes-kritiikillään saman tien myös koko uuden ajan subjektikäsitteksen; se mitä maailmassa tapahtuu, on vain prosesseja ilman subjektia. Ja koska Hegelin dialektiikka liittyy nimenomaan Descartesin perustamaan uuden ajan “porvarilliseen” valtavirtaan pitäessään kiinni subjektin ideasta, seuraa tästä Machereyn mukaan edelleen, että Spinozaan nojaavien filosofien on hylättävä perinteiset dialektiset välityskuviot. Modernin filosofian historiassa Spinoza on radikaalisti “Toinen” ja hänen merkityksensä paljastuu vasta nyt, kun vallankumoukset ovat pyyhkäisemässä porvarillisen yhteiskunnan historian roskatunkiolle.

Althusserilaisten tapa lukea Spinozaa liittyi saumattomasti siihen äärivasemmistolaisuuteen, joka vuoden 1968 tapahtumien jälkeen nosti päätään ranskalaisen sivistyneistön keskuudessa. Ajankohta tuotti monia muitakin “hurjia” teorioita (muistettakoon vain esim. **Gilles Deleuzen** ja **Félix Guattarin** *Anti-Oedipe*, missä väitettiin että skitsofrenian ja kapitalismin välillä vallitsee yhteys ja että “skitso” itse asiassa ennakoisi tulevaisuuden emansipoitunutta ihmistä!). Kun 70-luvun radikalismien veto loppui, rupesi myös althusserilaisuus melko pian hiipumaan. Ilmeisesti juuri tästä syystä ei Macherey ehtinyt tematisoida kovin pitkälle spinozistista vaihtoehtoaan dialektiikalle vaan tyytyi allekirjoittamaan Althusserin teesin struktuureissa toteutuvasta “ylideterminaatioista” (*surdetermination*), jolla piti korvata dialektinen — negaation negaation kautta toteutuva — determinaatio. Toisaalta Macherey esitti myös joitakin varovaisia huomautuksia Spinozaan nojaavan ei-hegeliläisen, so. materialistisen dialektiikan mahdollisuuksista, mutta täysin avoimeksi jäi mikä olisi ollut sen suhde neuvostoliittolaisen diamatin traditioon.

Althusserin koulukunnan tekstien lähiluku paljastaa, että heidän Spinoza-tulkinnassaan on perustavaa laatua olevia väärinkäsityksiä. Spinoza tietenkin arvosteli Descartesin tahdonvapausoppia ja sen “reaalisen eron” (*distinctio realis*) absolutisointia, jonka karteisioisuus teki ajattelun ja ulottuvaisuuden välille, mutta silti on

vaikea nähdä, miten tämä voisi merkitä sellaista totaalista väli-rikkoa varhaismodernin subjektikäsitteen kanssa, joka jotenkin perustelisi puheet Spinozan radikaalista toiseudesta. Spinozahan säilyttää Descartesin distinktiot attribuuttien tasolla kiistään ainoastaan sen, että niiden väliset eroavaisuudet johtaisivat useampiin substansseihin. Itse asiassa ajatus Jumalasta ainoana varsinaisena substanssina esiintyy jo Descartesilla, eikä Spinozan tarvinnut muuta kuin kehittää kantaa johdonmukaisesti eteenpäin.

Lisäksi on aiheellista kysyä, missä määrin Spinoza hylkäsi teleologian. *Etiikan* I kirjassa hän kiistää sen, että luonnossa vallitsisi finaalin kausaliteetti, mutta toisaalta III kirjassa introdusoitu oppi olioiden itsesäilytyspyrkimyksestä (*conatus*) selvästi rehabilitoi teleologia-ajatuksen — tosin tällä kertaa itsereferentiaalisen suhteen muodossa. Ja lopuksi, vaikka Spinoza ei tietenkään soveltanut tietoisesti dialektista metodia läpi systeeminsä niinkuin Hegel, on silti mahdollista osoittaa *Etiikassa* lukuisia — enemmän tai vähemmän “tiedostamattomia” — dialektisia proseduureja. Näin etenkin mitä tulee äärellisen ja ääretömän keskinäissuhteen määrittelyyn (Jumalan eli substanssin immanentti läsnäolo moduksissa) tai *Etiikan* III kirjan alussa introdusoituun *conatus*-käsitteeseen (olemassaolon pyrkimys aktuaalisena olemuksena).

Spinozan ja Descartesin subjektikäsitteiden erot piirtyvät hyvin esiin, jos niitä vertaillaan tarkastelemalla, millaisia tunnusmerkkejä hypoteettiselle “täydelliselle ihmiselle” annetaan kummassakin systeemissä. Descartesin mukaan jo vapaa tahto sellaisenaan “tekee meistä tietyllä tavalla Jumalan kaltaisia”. Ihminen on täydellisimmillään silloin kun hän vapaasta tahdosta käyttäytyy jalomielisesti, so. huonot affektinsa hilliten. Spinoza taas lähtee hyvin realistisesti siitä, ettei ihminen koskaan pysty täysin irroittautumaan luodun luonnon piiristä, vaan on aina “passioiden alainen” (*Eth.* IV.4 koroll.). Jumalaa pystyy lähestymään ja tiedostamaan vain “meidän parempi osamme” (*melior pars nostri*; IV § 32) ja Jumalan kaltaiseksi muuttumisen sijasta inhimillinen subjekti joutuu tyytymään vaatimattomampaan tavoitteeseen — Jumalan rakastamiseen.

Spinoza “differenssifilosofian” takuumiehenä

Gilles Deleuzen tapa lukea Spinozaa on vielä omaperäisempi kuin althusserilaisilla. Hänen työnsä *Spinoza et le problème de l'expression* ilmestyi 1968, siis jo ennen Althusserin koulukunnan Spinoza-arvioita, mutta se sijoittuu silti pikemmin poststrukturalistiseen kenttään. Siinä missä strukturalismi piti kiinni universaaleista invarianteista, korostaa poststrukturalismi taas päinvastoin kaikki universalismit murtavaa eroa, differenssiä. Strukturalismi katsoo, että erojen taustalta on aina mahdollista löytää syvempi ykseys, poststrukturalismi sen sijaan pitää differenssiä primaarina, ja tältä kannalta eri jälkistrukturalistisia virtauksia voidaan kutsua “differenssifilosofiaksi”, vaikka tendenssin juuret palautuvatkin jo ainakin Heideggeriin.

Deleuzen kirja ei pitkään aikaan synnyttänyt mitään keskustelua, lähinnä kai siksi että se oli niin tavattoman vaikeasti ymmärrettävä, suorastaan hermeettinen teos. Maailmanmaineeseen Deleuzen onnistui päästä vasta 80-luvulla, sen jälkeen kun Althusser oli unohdettu mielisairaalaan ja Foucaultinkin maine jo alkoi haalistua.

Vaikka differenssi- ja struktuurinäkökulmat tuntuvat sulkevan toisensa pois, on Deleuzen ja Althusserin tulkinnoilla kuitenkin se yhteinen nimittäjä, että Spinozan sijoitetaan antidialektiseen traditioon. Deleuze on tässä jopa jyrkempi: dialektiikka on, sanoi hän eräässä yhteydessä, “se ajattelun muoto jota vihaan eniten”. Hän pyrki korvaamaan dialektiikalle ominaisen toisoinemisen käsitteen erolla (*différence*). Yksilön konstituoituminen ei näin edellyttäisi “Toista”, jonka luoman vastakkaisuuden ansiosta

yksilön omat määreet vasta kehkeytyisivät, vaan yksilöllisyys on primääristä, "Toisesta" riippumatonta differenssiä. Deleuze yrittää räältä pohjalta luoda "differenssin logiikkaa", joka selvästi on saman hengen lapsia kuin Heideggerin rationalismikritiikki. Hän etsii tukea differenssin logiikalleen Nietzschen "ikuisen paluun" teoriasta, joka tulkitaan differenssin yhä uudelleen tapahtuvaksi reproduktioksi.



Gilles Deleuze

Deleuze tekee spinozistista oman differenssifilosofiansa edelläkävijän vetoamalla Spinozan opin periaatteelliseen affirmatiivisuuteen. Spinozan ontologia perustuu sille, että oleminen on aina affirmatiivista; negatiivista ei sinänsä ole olemassa. Dialektinen toisinoleminen käsite sen sijaan implikoi negatiivisuutta, mistä Deleuzen mielestä seuraa, ettei Spinozan filosofia voi olla dialektista.

Tätä teesiä voi arvostella osin samoin perustein kuin Althusserin koulukunnankin dialektiikkakritiikkiä. Deleuzen positio on kuitenkin kiinnostavampi, koska siihen liittyy tietoinen yritys antidialektisen vaihtoehdoisen filosofian luomiseksi — ja nimenomaan tavalla, joka vastaa postmodernin aikakauden henkeä. Ongelma vain, että Spinozasta on paha saada takuumiestä tähän yritykseen. Hänen ontologiansa lähtee ensinnäkin siitä, että luodussa luonnossa olioiden väliset suhteet määräytyvät nimenomaan toisinolemisen kautta (ks. *Eth.* I. määr. 5: "Moduksella ymmärrän sitä, joka on toisessa ja käsitetään toisen kautta" [*in alio est et per alia concipitur*]). Lisäksi differenssifilosofia vaatii yksilöiden monadinomaista riippumattomuutta toisistaan; tämä vastaa kyllä hyvin postmodernin "pirstaleista" maailmankuvaa, mutta on jyrkässä ristiriidassa Spinozan substanssiopin kanssa, joka päinvastoin korostaa yksittäisten olioiden irrealisuutta substanssin rinnalla.

Toinen Deleuzen Spinoza-interpretation läpikäyvä teema on hänen näkemisensä emansipaation filosofina — mutta ei poliittisessa mielessä, kuten althusserilaisilla, vaan ajattelijana, joka viitoittaa tietä ulos surusta, ressentimentistä ja kielteisistä affekteista. Deleuzen mukaan Spinoza on Nietzschen ennakoija. Paitsi että Spinoza irtisanoutuu vallitsevasta moraalista ja arvoista yhtä radikaalisti kuin Nietzsche, hän myös saarnaa "ilon filosofiaa", joka tulee hyvin lähelle nietscheläisittäin ymmärrettyä dionyysisuutta. Onkin vain johdonmukaista, että Deleuze päätyy tulkitsemaan spinozistisen "viisaan" ihanteen nietscheläiseksi yli-ihmiseksi ja "herraksi".

Positiivisen käsite ja differenssifilosofia astuvat tässä taas kuvaan, sillä Nietzsche kuvasi herran ja orjan suhdetta tavalla, joka Deleuzen mukaan on täydellinen vastakohta Hegelin *Fenomenologian* herran ja orjan dialektiikalle. Siinä, missä herra ja orja Hegelille määräytyvät molemminpuolisen toisinolemisen relaation välityksellä niin että herra on vähintäänkin yhtä riippuvainen orjasta kuin tämä herrastaan, ei heillä Nietzschen filosofiassa ole mitään "dialektista" keskinäisuhdetta: herra affirmoi omaa subjektiivisuuttaan nautinnollisesti ja puhtaasti tavalla, joka itseriitossa positiivisuudessaan sulkee orjan täysin ulkopuolelleen. Herran ja orjan suhteen määrittelee pelkkä differenssi, jossa kumpikaan ei ole toiselleen Toinen.

Deleuzen yritys tehdä Spinozasta tällä tavoin ymmärretyin emansipaation takuumies ei ole vakuuttava, koska Spinoza perustelee viisaan — ja samalla myös vapaan — ihmisen toimintaa

täysin differenssifilosofiasta poiketen: "Hyvettä seuraavien korkein hyvä on kaikille yhteistä ja kaikki voivat yhtä lailla nauttia siitä" (*Eth.* IV.36). Enemmänkin, deleuzilaisittain ymmärretty differenssin tila ihmisten välillä ei Spinozan näkökulmasta olisi mitään muuta kuin äärimmäistä passioiden valtaa: "Sikäli kuin ihmiset ovat passioiden alaisia, ei voida sanoa, että heidän luontonsa ovat yhteneväisiä" (IV.32). Koska vapaus määritetty Spinozalla passioiden ylittämisen kautta, olisi tilanne, missä herra on totaalisesti kääntänyt selkensä orjalle ja nauttii vain omasta differentistä positiivisuudestaan, samalla täydellisessä ristiriidassa inhimillisen vapauden kanssa.

Lopuksi

Althusserin koulukunnan ja Deleuzen lähempi tarkastelu osoittaa siis, että yritys klassisen filosofian "postmoderniksi" ylittämiseksi Spinozan avulla antaa käteen kovin laihan lopputuloksen. Toisaalta näiden yritysten taustalla oleva modernin kriittisen revision tarve on epäilemättä aito ja perusteltu: vaikka "kartesiolaisen järjen" arvostelu on joskus ollut yliampuvaa, ei se silti ole aiheetonta.

Palatakseen esitelmäni alussa mainitsemini Spinoza-renessanssin motiiveihin: Spinoza pystyy epäilemättä tarjoamaan rakennuspuita "vaihtoehdolle" — mutta ei radikaalin katkoksen mielessä, vaan tähänastista filosofiaa uudistavasti. Nähdäkseni on virheelistä kääntää selkensä dialektisen ajattelun traditiolle (eikä se edes luontevasti onnistuisikaan, koska Hegel ja dialektiikka säilyttävät silloin asemansa sinä "Toisena", johon nähden omaa positiota perustellaan!).

Hegel piti omien dialektisten kehittelyjensä punaisena lankana substanssin ja subjektin välittymistä, kunnes lopputulokseksi saadaan niiden identiteetti. Prosessi on sekä teleologinen että idealistinen — tässä Althusserin & co. kritiikki pitää paikkansa. Arvostelijat ovat kuitenkin kiinnittäneet vain vähän huomiota näiden dialektisten prosessien rakenteelliseen erityispiirteeseen: itesuhteeseen, siihen että dialektiikan määritykset ovat enemmän tai vähemmän itsereferentiaalisia. Tämä on aivan luonnollista, kun ottaa huomioon, että Hegelin dialektinen logiikka on nimenomaan subjektiivisuuden logiikkaa. Perusmallina on Kantin transsendentaalinen apperseptio, jonka loogista struktuuria dialektiikka myös Hegelillä uusintaa.

Spinozan väitetty antidialektisuus on helppo kumota jo pelkääntään viittaamalla siihen, miten Hegelin "subjektiivisuuden logiikan" keskeinen piirre, siis itesuhde, esiintyy hänellä "jaloilleen käännetyssä" muodossa, substanssia konstituivana piirteenä: substanssi on *causa sui*, joka "on itsessään ja ymmärretään itsensä kautta" (*Eth.* I., määr. 1). Sama itesuhde murtautuu Spinozan systeemin ratkaisevissa taitekohdissa myös modusten maailmaan: totuus on "oman itsensä ja epätoden mittapuu", hyve taas "oman itsensä palkinto".

Epäilemättä näissä Spinozan muotoiluissa on myös muistumia Aristoteleen *Metafyysikan* 12. kirjan kuuluisista kohdista, jossa puhutaan siitä, kuinka Jumala omassa itseriitaisuudessaan ajattelee itseään ja näin tehdessään nauttii itsestään. Olennaista kuitenkin on se, että Hegelillä substanssi ja subjekti lankeavat yhteen sen ansiosta, että ajatus on muotoa, joka tuottaa oman sisältönsä; Spinozalla taas ajattelu ja ulottuvaisuus pysyvät omina attribuutteinaan (tässä Spinoza siis jää edelleen samalle kannalle kuin Descartes), eikä substanssin ja subjektin välittyminen voi toteutua muulla tavoin kuin järjen ja Jumalaa kohtaan tunnettavan intellektuaalisen rakkauden kautta.

Artikkeli perustuu kirjoittajan lectio praecursorialle, joka luettiin Oulussa 10. syyskuuta 1994.