

Ζιλ Ντελέζ

Σπινόζα
Πρακτική φιλοσοφία

Μετάφραση
Κική Καψαμπέλη

Επιμέλεια
Γεράσιμος Βώκος - Παναγιώτης Πούλος

νήσος
Α Θ Η Ν Α 1996

© για την ελληνική γλώσσα, 1993
Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του Ανθρώπου,
αστική μη κερδοσκοπική – εκδόσεις νήσος,
Ομονοίας 12, 104 31 Αθήνα, τηλ. 321.66.45, fax 646.60.71

Τίτλος πρωτοτύπου: Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*

© 1981, Les Éditions de Minuit, 7, rue Bernard-Palissy, 75006 Παρίσι

Διόρθωση: Αρετή Μπουκάλα

Εξώφυλλο: Barbara Feußner

Σελιδοποίηση και φιλμ: Ντίμης Καρδάς

Εκτύπωση και βιβλιοδεσία: Ευρωπή ΑΕ, Κολωνού 12-14, τηλ. 5234373

ISBN 960-7711-01-7

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Η ΖΩΗ ΤΟΥ ΣΠΙΝΟΖΑ	11
2. ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΑΦΟΡΑ ΜΕΤΑΞΥ ΤΗΣ «ΗΘΙΚΗΣ» ΚΑΙ ΜΙΑΣ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ	31
3. ΤΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ (Η αλληλογραφία με τον Μπλέιενμπερχ)	49
4. ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΤΩΝ ΒΑΣΙΚΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΤΗΣ «ΗΘΙΚΗΣ» ...	69
5. Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΣΠΙΝΟΖΑ (Γιατί η «Πραγματεία για τη διόρθωση» έμεινε ημιτελής)	163
6. Ο ΣΠΙΝΟΖΑ ΚΙ ΕΜΕΙΣ	179
ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΠΟΔΟΣΗ ΤΩΝ ΟΡΩΝ	193
ΠΙΝΑΚΑΣ ΤΩΝ ΒΑΣΙΚΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΤΗΣ «ΗΘΙΚΗΣ»	206
ΕΠΙΛΟΓΗ ΣΠΙΝΟΖΙΚΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ	211

— Πέστε μου, τι σας έφερε στον Σπινόζα; Το ότι ήταν εβραίος;
— Οχι, Εξοχότατε. Δεν ήξερα ούτε ποιος ήταν ούτε τι ήταν
όταν έπεσα πάνω στο βιβλίο — δεν τον πολυαγαπούσαν στη συ-
ναγωγή, αν έχετε διαβάσει την ιστορία της ζωής του. Το βιβλίο
το βρήκα σ' ένα παλαιοπωλείο, σε μια πόλη εδώ κοντά, πλήρω-
σα ένα καπίκι κι έφυγα αναθεματίζοντάς με που ξόδεψα λεφτά,
και λεφτά που βγαίνουν με πολύ ιδρώτα. Αργότερα διάβασα λί-
γες σελίδες και συνέχισα σαν να μ' έσπρωχνε ανεμοστρόβιλος.
Όπως σας είπα, δεν κατάλαβα το καθετί, αλλά, όταν έχεις να
κάνεις με τέτοιες ιδέες, αισθάνεσαι λες και τρέχεις καφάλα σε
μια σκούπα σαν τις μάγισσες. Ύστερα, δεν ήμουν ο ίδιος άν-
θρωπος...

— Θα θέλατε να μου εξηγήσετε τι νομίζετε πως σημαίνει το έρ-
γο του Σπινόζα; Με όλα λόγια, αν είναι φιλοσοφία, τι λέει;

— Δεν είναι τόσο εύκολο να πω... Το βιβλίο σημαίνει διαφορε-
τικά πράγματα ανάλογα με το θέμα του κάθε κεφαλαίου, αν και
συνδέονται όλα υπόγεια. Άλλα αυτό που σημαίνει, νομίζω, εί-
ναι ότι προσπάθησε να κάνει τον εαυτό του άνθρωπο ελεύθερο
—όσο κάτι τέτοιο μπορεί να γίνει σύμφωνα με τη φιλοσοφία
του, αν καταλαβαίνετε τι θέλω να πω—, μελετώντας βαθιά τα
πράγματα και συνδέοντάς τα όλα το ένα με τ' άλλο, αν με εν-
νοείτε, Εξοχότατε.

— Δεν είναι κακή προσέγγιση αυτή, μέσ' από τον άνθρωπο πα-
ρά μέσ' από το έργο του. Άλλα...

Malamud, *The Fixer*
(Ο άνθρωπος από το Κίεβο)

ΠΡΩΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΖΩΗ ΤΟΥ ΣΠΙΝΟΖΑ

Ο Νίτσε κατάλαβε πολύ καλά, επειδή το έζησε ο ίδιος, σε τι έγκειται το μυστήριο της ζωής ενός φιλοσόφου. Ο φιλόσοφος κάνει κτήμα του τις ασκητικές αρετές —ταπεινοσύνη, ένδεια, αγνεία— προκειμένου να τις θέσει στην υπηρεσία εντελώς ιδιότυπων, ανήκουστων σκοπών, ελάχιστα ασκητικών στ' αλήθεια.¹ Με τις αρετές αυτές εκφράζει τη μοναδικότητά του. Δεν αντιπροσωπεύουν για εκείνον σκοπούς ηθικής τάξεως ούτε και θρησκευτικά μέσα ενόψει μιας άλλης ζωής, αλλά μάλλον τα «αποτελέσματα» της ίδιας της φιλοσοφίας: διότι άλλη ζωή δεν υπάρχει για τον φιλόσοφο. Ταπεινοσύνη, ένδεια, αγνεία γίνονται ήδη από τώρα τα αποτελέσματα μιας ιδιαίτερα πλούσιας και πληθωρικής ζωής, μιας ζωής αρκετά δυνατής, ώστε να έχει κατακτήσει τη σκέψη και να έχει υποτάξει κάθε άλλο ένστικτο — αυτό που ο Σπινόζα αποκαλεί Φύση: μια ζωή που δεν βιώνεται πλέον βάσει της ανάγκης, σε συνάρτηση με τα μέσα και τους σκοπούς, αλλά βάσει μιας παραγωγής, μιας παραγωγικότητας, μιας δύναμης, σε συνάρτηση με τις αιτίες και τα αποτελέσματα. Ταπεινοσύνη, ένδεια, αγνεία συνιστούν τον δικό του τρόπο (του φιλοσόφου) να είναι Μέγας Ζων και να καταστήσει το σώμα του ναό, ταγμένο σε μια υπόθεση υπερβολικά υπερήφανη, υπερβολικά πλούσια και

1. Νίτσε, *Γενεαλογία της ηθικής*, III. [Εκδ. Γκοβόστη, μτφρ. Άρης Δικταίος.]

ηδονική. Ωστε να αισθάνεται κανείς ντροπή, όταν επιτίθεται στον φιλόσοφο, διότι επιτίθεται σ' ένα ταπεινό, φτωχό και αγνό περίβλημα· γεγονός που δεκαπλασιάζει την ανίσχυρη οργή· και ο φιλόσοφος δεν προσφέρει καμία λαβή, κι ας δέχεται όλα τα χτυπήματα.

Τότε πλέον η μοναξιά του φιλοσόφου αποκτά το πλήρες της νόημα. Διότι ο φιλόσοφος δεν μπορεί να ενταχθεί σε κανέναν κοινωνικό κύκλο, δεν είναι καλός για κανέναν. Τις καλύτερες συνθήκες ζωής, ή μάλλον επιβίωσης, θα τις βρει ασφαλώς στους δημοκρατικούς και τους φιλελεύθερους κύκλους. Γι' αυτόν όμως τέτοιοι κύκλοι είναι απλώς η εγγύηση πως οι μοχθηροί δεν θα μπορέσουν να δηλητηριάσουν τη ζωή, να την ακρωτηριάσουν, να τη χωρίσουν από τη δύναμη της σκέψης που οδηγεί λίγο πιο μακριά απ' ό,τι οι σκοποί ενός Κράτους, μιας κοινωνίας και του οποιουδήποτε κοινωνικού κύκλου εν γένει. Ο Σπινόζα θα δείξει ότι σε κάθε κοινωνία το ξητούμενο είναι η υπακοή και τίποτε άλλο: γι' αυτό και οι έννοιες του παραπτώματος, της αξίας και της απαξίας, του καλού και του κακού είναι αποκλειστικά κοινωνικές και σχετίζονται με την υπακοή και την ανυπακοή. Η καλύτερη κοινωνία θα είναι συνεπώς εκείνη που απαλλάσσει τη δύναμη της σκέψης από το καθήρον της υπακοής και φροντίζει, προς το συμφέρον της, να μην την καθυποβάλλει στον κρατικό κανόνα, που ισχύει μόνο για τις πράξεις. Όσο η σκέψη είναι ελεύθερη, άρα ζωτική, τίποτα δεν διατρέχει κίνδυνο· μόλις πάψει να είναι, όλες οι άλλες καταστολές είναι επίσης δυνατές, και πραγματώνονται ήδη, οποιαδήποτε πράξη αποβαίνει ένοχη, η ζωή όλη απειλείται. Είναι βέβαιο πως ο φιλόσοφος βρίσκει στο δημοκρατικό Κράτος και τους φιλελεύθερους κύκλους τις ευνοϊκότερες συνθήκες. Σε καμία περίπτωση όμως δεν συγχέει τους σκοπούς του με τους σκοπούς του Κράτους, ούτε με τους στόχους ενός κοινωνικού κύκλου, εφόσον αναζητά μες στη σκέψη

δυνάμεις που ξεφεύγουν τόσο από την υπακοή όσο και από το παράπτωμα, και ορθώνει την εικόνα μιας ζωής πέραν του καλού και του κακού, αυστηρή αθωότητα χωρίς αξία και απαξία, χωρίς ενοχή. Μπορεί ο φιλόσοφος να κατοικεί σε διάφορα Κράτη, σαν συχνάζει σε διάφορους κύκλους, αλλά υπάρχει σαν ερημίτης, σαν σκιά, ταξιδευτής, ένοικος επιπλωμένων δωματίων. Γι' αυτό δεν πρέπει να φανταζόμαστε τον Σπινόζα να κόβει τόνυς δεσμούς του με έναν κλειστό, υποτίθεται, εβραϊκό κύκλο, για να εισέλθει σε δήθεν ανοιχτούς φιλελεύθερους κύκλους — τον φιλελεύθερο χριστιανισμό, τον καρτεσιανισμό, την αστική τάξη που διάκειται ευνοϊκά απέναντι στα αδέλφια ντε Βιτ (de Witt)... Διότι, όπου κι αν πηγαίνει, το μόνο που ζητάει, το μόνο που αξιώνει, με μεγαλύτερες ή μικρότερες πιθανότητες επιτυχίας, είναι να τον ανέχονται, τον ίδιο και τους ασυνήθιστους σκοπούς του, και από αυτή την ανοχή κρίνει το βαθμό δημοκρατίας, το βαθμό αλήθειας που μια κοινωνία μπορεί να αντέξει, ή αντίθετα τον κίνδυνο που απειλεί όλους τους ανθρώπους.

Ο Μπαρούχ ντε Σπινόζα (Baruch de Spinoza) γεννήθηκε το 1632 στην εβραϊκή συνοικία του Άμστερνταμ, στους κόλπους μίας οικογένειας ευκατάστατων εμπόρων, ισπανικής ή πορτογαλικής καταγωγής. Στο εβραϊκό σχολείο κάνει τις σπουδές του, θεολογικές και εμπορικές. Από τα δεκατρία του χρόνια εργάζεται, χωρίς να διακόψει τις σπουδές του, στον εμπορικό οίκο του πατέρα του (όταν πεθάνει ο πατέρας του, το 1654, θα τον διευθύνει μαζί με τον αδελφό του, ώς το 1656). Πώς συντελέστηκε η αργή φιλοσοφική μεταστροφή που τον έκανε να ξεκόψει από την εβραϊκή κοινότητα, από τον κόσμο του εμπορίου, και τον οδήγησε στον αφορισμό του 1656; Την κοινότητα του Άμστερνταμ δεν πρέπει να τη φανταζόμαστε ομοιογενή έχει τόση ποικιλία, τόσα συμφέροντα και ιδεολογίες όσο και οι χριστιανικοί κύκλοι. Συ-

γκροτείται στην πλειονότητά της από τέως μαρράνους, δηλαδή εβραίους που ακολούθησαν εξωτερικά τον καθολικισμό στην Ισπανία και την Πορτογαλία και αναγκάστηκαν να μεταναστεύσουν στα τέλη του 16ου αιώνα. Παρ' ότι ειλικρινά προσηλωμένοι στην πίστη τους, είναι εμποτισμένοι με παιδεία φιλοσοφική, επιστημονική και ιατρική που δεν συμφιλιώνεται τόσο εύκολα με τον παραδοσιακό ραβίνικο ιουδαϊσμό. Ο πατέρας του Σπινόζα φαίνεται να ενστερνίζεται και ο ίδιος το σκεπτικισμό, μη παύοντας ωστόσο να κρατά σημαντικό ρόλο στη συναγωγή και την εβραϊκή κοινότητα. Υπάρχουν στο Άμστερνταμ ορισμένοι που δεν περιορίζονται στην αμφισβήτηση του ρόλου των ραβίνων και της παράδοσης, αλλά αμφισβητούν και το νόημα της ίδιας της Γραφής: ο Ουριέλ ντα Κόστα (*Uriel da Costa*) θα καταδικαστεί το 1647 επειδή αρνήθηκε την αθανασία της ψυχής και τον εξ αποκαλύψεως νόμο, αναγνωρίζοντας μόνον τον φυσικό νόμο και κυρίως ο Χουάν δε Πράδο (*Juan de Prado*) θα υποβληθεί σε ποινές μετάνοιας το 1656, και κατόπιν θα αφοριστεί, με την κατηγορία πως υποστήριξε ότι οι ψυχές πεθαίνουν μαζί με τα σώματα, ότι ο Θεός υπάρχει μονάχα με φιλοσοφικούς όρους και ότι η πίστη είναι ανώφελη.² Προσφάτως δημοσιευμένα έγγραφα τεκμήρια πιστοποιούν τους στενούς δεσμούς του Σπινόζα με τον Πράδο: μπορούμε να υποθέσουμε πως οι δύο περιπτώσεις συνάπτονταν. Αν ο Σπινόζα καταδικάστηκε αυστηρότερα, αν αφορίστηκε ήδη από το 1656, τούτο συνέβη επειδή αρνιόταν τη μετάνοια και επιζητούσε ο ίδιος τη ορθη. Οι ραβίνοι, όπως και σε πολλές άλλες περιπτώσεις, φαίνεται να επιθυμούσαν το συμβιβασμό. Αντί για μετάνοια όμως, ο Σπινόζα έγραψε την Απολογία προς αιτιολόγηση της εξόδου του από τη Συναγωγή, ή πάντως ένα προσχέδιο της μελλοντικής Θεολογικοπολιτικής πραγματεί-

2. Πρβ. I.S. Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, 1959.

ας. Το γεγονός ότι γεννήθηκε στο ίδιο το Άμστερνταμ, ότι ήταν τέκνο της κοινότητας, θα πρέπει να επιβάρυνε την περίπτωσή του. Η ζωή του στο Άμστερνταμ γινόταν δύσκολη. Ύστερα ίσως από μιαν απόπειρα δολοφονίας από ένα φανατικό, πηγαίνει στο Λέιντεν (Leiden) για να συνεχίσει τις σπουδές φιλοσοφίας και εγκαθίσταται στο προάστιο του Ρέινσμπεργκ (Rijnsburg). Λέγεται ότι ο Σπινόζα φύλαγε το παλτό του που είχε σκιστεί από τη μαχαιριά, για να μη λησμονεί πως η σκέψη δεν είναι πάντα αρεστή στους ανθρώπους· συμβαίνει ένας φιλόσοφος να καταλήγει σε δίκη, είναι σπανιότερο να ξεκινά με αφορισμό και απόπειρα δολοφονίας.

Παραγνωρίζεται συνεπώς η ποικιλία της εβραϊκής κοινότητας, και η πορεία ενός φιλοσόφου, όταν θεωρείται απαραίτητη η επίκληση στις φιλελεύθερες χριστιανικές επιδράσεις προκειμένου να εξηγηθεί, σαν από τα έξω, η ορήξη του Σπινόζα. Ασφαλώς στο Άμστερνταμ, όσο ακόμη ζούσε ο πατέρας του, είχε ήδη παρακολουθήσει μαθήματα στη σχολή του Φαν ντεν Έντε (Van den Ende) όπου φοιτούσαν πολλά εβραϊόπουλα μαθαίνοντας λατινικά, στοιχεία καρτεσιανής φιλοσοφίας και επιστήμης, μαθηματικά και φυσική: παλαιός ιησουΐτης, ο Φράνσις Φαν ντεν Έντε απέκτησε γρήγορα τη φήμη όχι μόνον του καρτεσιανού, αλλά επίσης του ελεύθερου στοχαστή και του άθεου, ακόμη και του πολιτικού αγκιτάτορα (θα εκτελεστεί στη Γαλλία, το 1674, μετά την εξέγερση του ιππότη ντε Ροάν*).³ Και ασφαλώς ο Σπινόζα συναντορεφόταν φιλελεύθερους και αντικληρικούς χριστιανούς, κολ-

* Ιππότης ντε Ροάν: επονομασία του Louis, πρίγκιπα de Rohan (1635-1674). Κυνηγεσιάρχης και κατόπιν αξιωματούχος στη φρουρά του Λουδοβίκου ΙΔ', εναντίον του οποίου συνωμότησε μαζί με τους Ολλανδούς, με συνέπεια να εκτελεστεί. (Σ.τ.Μ.)

3. Το μυθιστόρημα του Ευγένιου Συν, *Latréaumont*, προβάλλει τον Φαν ντεν Έντε υπό το φως των δράστηριοτήτων του ως δημοκράτη συνωμότη.

λεγιανούς και μεννονίτες,* που διαπνέονταν από έναν κάπτοι πανθεϊσμό κι έναν ειρηνόφιλο κομμουνισμό. Επρόκειτο δε να τους ξαναβρούει στο Ρέινσμπερχ, ένα από τα κέντρα τους: θα συνδεθεί με τον Γιάριχ Γέλες (Jarig Jelles), τον Πίτερ Μπάλιν (Pieter Balling), τον Σίμον ντε Βρίες (Simon de Vries) και τον «προοδευτικό» εκδότη Γιαν Ρίβερτς (Jan Rieuwertz) (μια επιστολή του Σπινόζα στον Όλντενμπερχ (Oldenburg), το 1665, πιστοποιεί το φιλειρηνισμό, ενώ μια άλλη στον Γέλες, το 1671, τον κοινοτισμό). Εντούτοις, φαίνεται πως ο Φαν ντεν Έντε θα παραμείνει προσκολλημένος σε μια μορφή καθολικισμού, παρ' όλες τις δυσχέρειες που αντιμετωπίζει το θρήσκευμα αυτό στην Ολλανδία. Όσο για τη φιλοσοφία των μεννονιτών και των κολλεγιανών, η φιλοσοφία του Σπινόζα την ξεπερνά κατά πολύ, τόσο ως προς τη θρησκευτική κριτική όσο και ως προς την ηθικοπρακτική** αντίληψη και την πολιτική ενασχόληση. Αντί να προτάξει κανείς την επίδραση των μεννονιτών ή και των καρτεσιανών, θα πρέπει να σκεφτεί πως ήταν φυσικό ο Σπινόζα να στραφεί προς τους ανεκτικότερους κύκλους, τους πλέον δεκτικούς για έναν αφορισμένο, έναν εβραίο που αρνιόταν τόσο το χριστιανισμό όσο και τον ιουδαϊσμό από τον οποίο προερχόταν, και ο οποίος χρωστούσε τη ρήξη του στον εαυτό του και μόνον.

Ανάμεσα στις πλείστες σημασίες που είχε ο εβραϊκός αφορι-

* Κολλεγιανοί: Απέναντι στον επίσημο καλβινισμό και τον κατακερματισμό του προτεσταντισμού, η ομάδα των Κολλεγιανών επιδίωξε να συνενώσει τους οπαδούς όλων των προτεσταντικών αιρέσεων, αποκλείοντας παντός είδους δογματισμό. Μεννονίτες: Οπαδοί της μετριοπαθούς αναβαπτιστικής αἵρεσης που το 1536 ίδρυσε στις Κάτω Χώρες ο Menno Simons (1496-1561), καθολικός ιερέας. Αντιμιλιταριστές, οι μεννονίτες αρνούνται την εκκλησιαστική εξουσία και ακολουθούν αυστηρά τη Βίβλο. (Σ.τ.Μ.)

** Ηθικοπρακτικός: éthique, ηθικός: moral, l'éthique: η ηθική, la morale: η κανονιστική ηθική. Βλ. Σημείωμα για την απόδοση των όρων, σ. 193. (Σ.τ.Μ.)

σμός, υπήρχε επίσης μια σημασία πολιτική και οικονομική. Ήταν αρκετά συνηθισμένο μέτρο, και συχνά αναιρέσιμο. Μη διαθέτοντας την εξουσία ενός Κράτους, οι προύχοντες της κοινότητας δεν είχαν άλλη κύρωση για να τιμωρήσουν όσους υπεξέφευγαν τις χρηματικές εισφορές ή και παρεξέκλιναν από τις πολιτικές ορθοδοξίες. Οι εβραίοι προύχοντες, όπως άλλωστε και οι αντίστοιχοι της καλβινικής παράταξης, είχαν διατηρήσει ανέπαφο το μίσος τους για την Ισπανία και την Πορτογαλία, ήταν πολιτικά προσαρτημένοι στον οίκο της Οράγγης, είχαν συμφέροντα στις Εταιρείες των Ινδιών (ο ραβίνος Μανάση Μπεν Ισραέλ (Manasses ben Israël), ένας από τους καθηγητές του Σπινόζα, κόντρεψε και ο ίδιος να αφοριστεί το 1640 επειδή είχε ασκήσει κριτική στην Εταιρεία της Ανατολής· και τα μέλη του συμβουλίου που έκρινε τον Σπινόζα ήταν οραγγιστές, φιλοκαλβινιστές, αντι-ισπανιστές, και στην πλειονότητά τους μέτοχοι της Εταιρείας). Οι δεσμοί του Σπινόζα με τους φιλελευθέρους, η συμπάθειά του για τη δημοκρατική παράταξη του Γιαν ντε Βίτ (Jan de Witt) που ζητούσε τη διάλυση των μεγάλων μονοπωλίων, όλα αυτά τον καθιστούσαν επαναστάτη. Εξάλλου ο Σπινόζα δεν ξεκόβει μόνον από τους θρησκευτικούς κύκλους αλλά και από τους οικονομικούς, και εγκαταλείπει την πατρική επιχείρηση. Μαθαίνει την υαλοτομία για να κατασκευάζει οπτικούς φακούς, γίνεται τεχνίτης, φιλόσοφος-τεχνίτης μ' ένα χειρωνακτικό επάγγελμα, ικανός να παρακολουθήσει και να συλλάβει την πορεία των οπτικών νόμων. Επίσης, σχεδιάζει· ο παλιός του βιογράφος Κολέρους (Colerus) αναφέρει ότι είχε σχεδιάσει τον εαυτό του στη στάση και με την ενδυμασία του ναπολιτάνου επαναστάτη Μαζανιέλλο.⁴

Στο Ρέινσμπερχ ο Σπινόζα εκθέτει στους φίλους του, στα λα-

4. Μια γκραφούρα που φυλάσσεται στο Άμστερνταμ (Συλλογή χαλκογραφιών του Rijksmuseum) θεωρείται αναπαραγωγή της προσωπογραφίας αυτής.

τινικά, αυτό που θα γίνει αργότερα η *Σύντομη πραγματεία*. Οι φίλοι του κρατούν σημειώσεις, ο Γέλες μεταφράζει στα ολλανδικά, ο Σπινόζα υπαγορεύει ίσως ορισμένα κείμενα που τα είχε γράψει νωρίτερα. Γύρω στο 1661 συντάσσει την *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης*, που ξεκινάει με μια τρόπον τινά πνευματική διαδρομή, κατά τα πρότυπα των μεννονιτών, και επικεντρώνεται στην καταγγελία του πλούτου. Η *Πραγματεία* αυτή, έξοχη έκθεση της σπινοζικής μεθόδου, παραμένει ημιτελής. Γύρω στο 1663, για ένα νεαρό που ζούσε μαζί του και ο οποίος του έδινε ελπίδες αλλά και τον ταλαιπωρούσε, παρουσιάζει τις *Αρχές της φιλοσοφίας του Καρτέσιου*, επισυνάπτοντας μια αριτική εξέταση των σχολαστικών εννοιών (*Μεταφυσικές σκέψεις*): ο Ρίβερτς δημοσιεύει το βιβλίο, ο Γέλες το χρηματοδοτεί, ο Μπάλιν το μεταφράζει στα ολλανδικά. Ο Λούις Μέγερ (Louis Meyer), γιατρός, ποιητής, οργανωτής ενός νέου θεάτρου στο Άμστερνταμ, γράφει τον πρόλογο. Με τις Αρχές λήγει και το «καθηγητικό» έργο του Σπινόζα. Λίγοι στοχαστές ξεφεύγουν από τον ολιγόβιο πειρασμό να είναι καθηγητές των δικών τους των ανακαλύψεων, διδάσκοντας σε σεμινάρια στο πλαίσιο μιας ιδιωτικής πνευματικής εκπαίδευσης. Ήδη όμως από το 1661, το σχεδίασμα της *Ηθικής* και το ξεκίνημά της οδηγούν τον Σπινόζα σε άλλη διάσταση, σε άλλο στοιχείο το οποίο, όπως θα δούμε, δεν μπορεί πλέον να στεγαστεί σε μια «έκθεση», έστω και μεθοδική. Γι' αυτόν ίσως το λόγο ο Σπινόζα αφήνει ημιτελή την *Πραγματεία για τη διόρθωση*, και παρά τις κατοπινές του προθέσεις δεν θα τα καταφέρει να επανέλθει.⁵ Δεν πρέπει να νομίσει κανείς ότι

5. Ο ακριβέστερος λόγος για τον οποίο εγκαταλείφθηκε η *Πραγματεία για τη διόρθωση* πρέπει να αναζητηθεί στη θεωρία των «κοινών εννοιών», όπως εμφανίζεται στην *Ηθική*, και η οποία καθιστά ξεπερασμένες ή άχρηστες ορισμένες θέσεις της *Πραγματείας* (πρβ. κεφ. 5).

στη σχεδόν καθηγητική του περίοδο ο Σπινόζα υπήρξε ποτέ καρτεσιανός. Ήδη η Σύντομη πραγματεία δείχνει μια σκέψη που χρησιμοποιεί τον καρτεσιανισμό ως μέσον όχι για να καταλύσει, αλλά για να εξυγιάνει όλη τη σχολαστική, τη σκέψη της Αναγέννησης και την ιουδαϊκή σκέψη, προκειμένου να εξαγάγει κάτι βαθιά νέο που ανήκει αποκλειστικά στον Σπινόζα. Η πολύπλοκη σχέση ανάμεσα στην έκθεση των Αρχών και τις Μεταφυσικές σκέψεις μαρτυρεί τον διπτό αυτό μηχανισμό, όπου ο καρτεσιανισμός χρησιμοποιείται σαν κόσκινο, αλλά με τέτοιο τρόπο ώστε να προκύπτει μια νέα και πλούσια σχολαστική που δεν έχει πλέον καμία σχέση με την παλαιά, και ακόμη λιγότερο με τον καρτεσιανισμό. Ο καρτεσιανισμός δεν στάθηκε ποτέ η σκέψη του Σπινόζα, τον αντιμετωπίζει μάλλον σαν τη φητοφική, χρησιμοποιεί τον καρτεσιανισμό σαν μια φητοφική που του είναι απαραίτητη. Όλα αυτά όμως μόλις στην Ηθική θα βρουν την οριστική τους μορφή.

Το 1663 ο Σπινόζα εγκαθίσταται στο Φόρσμπερχ (Voorschburg), προάστιο της Χάγης. Θα μετακομίσει αργότερα στην πρωτεύουσα. Αυτό που προσδιορίζει τον Σπινόζα ως ταξιδευτή δεν είναι οι αποστάσεις που διατρέχει, αλλά η ικανότητά του να μένει σε επιπλωμένα δωμάτια, η απουσία κάθε δεσμάτος, κάθε κατοχής και ιδιοκτησίας, αφότου παραιτήθηκε από τη διαδοχή του πατέρα του. Συνεχίζει την Ηθική ήδη από το 1661 οι φίλοι του Σπινόζα, όπως δείχνουν οι επιστολές που ανταλλάσσουν μαζί του, είναι ενήμεροι για τα θέματα του πρώτου του βιβλίου, και ο Σίμον ντε Βρις, το 1663, κάνει μνεία ενός συλλόγου τα μέλη του οποίου διαβάζουν και σχολιάζουν τα κείμενα που στέλνει ο Σπινόζα. Ενώ όμως εμπιστεύεται μια ομάδα φίλων, συγχρόνως τους παρακαλεί να κρατήσουν κρυφές τις ιδέες του και να αντιμετωπίζουν με δυσπιστία τους ξένους,

όπως άλλωστε θα αντιμετωπίσει ο ίδιος ακόμη και τον Λάιμπνιτς, το 1675. Προφανώς ο λόγος της εγκατάστασής του κοντά στη Χάγη είναι πολιτικός: η γειτνίαση με την πρωτεύουσα του είναι απαραίτητη προκειμένου να προσεγγίσει τους δραστήριους φιλελεύθερους κύκλους και να βγει από την πολιτική αδιαφορία της κολλεγιανής ομάδας. Η κατάσταση ανάμεσα στις δύο μεγάλες παρατάξεις, των καλβινιστών και των δημοκρατικών, διαγράφεται ως εξής: η πρώτη μένει προσκολλημένη στον αγώνα για την ανεξαρτησία, σε μια φιλοπόλεμη πολιτική, στις φιλοδοξίες του οίκου της Οράγγης, στο σχηματισμό ενός συγκεντρωτικού Κράτους· η δημοκρατική παράταξη εμμένει σε μια φιλειρηνική πολιτική, σε μια οργάνωση κατά επαρχία και στην ανάπτυξη μιας φιλελεύθερης οικονομίας. Στην εμπαθή και φιλοπόλεμη συμπεριφορά της μοναρχίας, ο Γιαν ντε Βιτ αντιπαραθέτει την ορθολογική στάση της δημοκρατίας που στηρίζεται σε μια φυσική και γεωμετρική μέθοδο. Το μυστήριο φαίνεται να είναι πως ο λαός παραμένει πιστός στον καλβινισμό, στον οίκο της Οράγγης, στη μη ανοχή και στα φιλοπολεμικά θέματα. Από το 1653, Μέγας Οικότροφος [Κυβερνήτης] της Ολλανδίας είναι ο Γιαν ντε Βιτ. Παρ' όλα αυτά, η δημοκρατία εξακολούθει να είναι δημοκρατία εκ τύχης και εξ απροόπτου, λόγω ελλείψεως βασιλέως μάλλον παρά από επιλογή, και δεν βρίσκει μεγάλη αποδοχή στο λαό. Όταν ο Σπινόζα μιλάει για τον βλαβερό χαρακτήρα των επαναστάσεων, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η επανάσταση νοείται σε συνάρτηση με τις διαψευσμένες προσδοκίες που είχαν απορρεύσει από την επανάσταση του Κρόμγουελ, ή με τις ανησυχίες που γεννούνται ένα ενδεχόμενο πραξικόπημα του οίκου της Οράγγης. Τα χρόνια αυτά, η «επαναστατική» ιδεολογία είναι εμποτισμένη με θεολογία και συ-

χνά, όπως στην παράταξη των καλβινιστών, τάσσεται στην υπηρεσία μιας αντιδραστικής πολιτικής.

Δεν είναι επομένως άξιον απορίας το γεγονός ότι ο Σπινόζα, το 1665, διακόπτει προσωρινά την *Ηθική* και αρχίζει τη Θεολογικοπολιτική πραγματεία, ένα από τα κύρια ερωτήματα της οποίας είναι: Γιατί ο λαός είναι τόσο βαθιά ανορθολογικός; Γιατί καμαρώνει για την ίδια του τη σκλαβιά; Γιατί οι άνθρωποι μάχονται «για» τη σκλαβιά τους, θαρρείς και είναι η ελευθερία τους; Γιατί είναι τόσο δύσκολο όχι μόνο να κατακτήσουμε την ελευθερία, αλλά και να την αντέξουμε; Γιατί μια θρησκεία που κηρύσσεται υπέρ της αγάπης και της χαράς εμπνέει τον πόλεμο, τη μη ανοχή, την κακοβουλία, το μίσος, τη λύπη και τις τύψεις; Το 1670 κυκλοφορεί η Θεολογικοπολιτική πραγματεία, χωρίς όνομα συγγραφέα και από εικονικό γερμανικό εκδοτικό οίκο. Ωστόσο, η πατρότητα του κειμένου δεν αργεί να διευκρινιστεί· λίγα βιβλία προκάλεσαν τόσες αντικρούσεις, τόσα αναθέματα, τόσους προπηλακισμούς και κατάρες: εβραίοι, καθολικοί, καλβινιστές και λουθηρανοί, όλοι οι ορθώς σκεπτόμενοι κύκλοι, οι καρτεσιανοί οι ίδιοι συναγωνίζονται σε καταγγελίες. Τότε είναι που οι όροι «σπινοζισμός», «σπινοζιστής» γίνονται ύβρεις και απειλές. Καταγγέλλονται ακόμη και επικριτές του Σπινόζα που εγείρουν την υποψία πώς δεν είναι αρκετά σκληροί. Μεταξύ των επικριτών αυτών υπάρχουν ασφαλώς ενοχλημένοι φιλελεύθεροι και καρτεσιανοί, οι οποίοι όμως, συμμετέχοντας στην επίθεση, δίνουν εγγυήσεις της ορθοδοξίας τους. Ένα εκρηκτικό βιβλίο κρατά εσαεί το εκρηκτικό του φορτίο: ακόμη και σήμερα δεν μπορούμε να διαβάσουμε την *Πραγματεία χωρίς να ανακαλύψουμε στις γραμμές της τη λειτουργία της φιλοσοφίας ως ζιζικής επιχείρησης αποφενακισμού*, ή ως επιστήμης των «*αποτελεσμάτων*». Ένας σχολιαστής μάλιστα υποστήριξε πρόσφατα πως

η αληθινή πρωτοτυπία της Πραγματείας είναι το ότι θεωρεί τη θρησκεία αποτέλεσμα.⁶ Όχι μόνο με την αιτιακή έννοια, αλλά και με τη σημασία που έχει η λέξη στην οπτική, αποτέλεσμα που η διαδικασία παραγωγής του πρέπει να αναζητηθεί μέσω της προσάρτησής του στις αναγκαίες ορθολογικές αιτίες του, όπως επενεργούν σε ανθρώπους που δεν τις καταλαβαίνουν (επί παραδείγματι, πώς οι νόμοι της φύσης νοούνται κατ' ανάγκην ως «σημεία» απ' όσους διαθέτουν μεγάλη φαντασία και μικρή νόηση). Ακόμη και με τη θρησκεία ο Σπινόζα λειαίνει γναλιά, γναλιά θεωρητικά με τα οποία μπορούμε να δούμε το παραγόμενο αποτέλεσμα και τους νόμους της παραγωγής του.

Οι στενοί δεσμοί του Σπινόζα με το δημοκρατικό κόμμα, η προστασία ίσως του Ντε Βιτ, τον γλιτώνουν από πιο συγκεκριμένες ανησυχίες για το άτομο του. (Ηδη το 1669 ο Κούρμπαχ (Koerbagh), συντάκτης ενός φιλοσοφικού λεξικού που καταγέλθηκε για το σπινοζικό του πνεύμα, είχε συλληφθεί και είχε πεθάνει στη φυλακή). Πρέπει όμως να αφήσει τα προάστια, όπου η ζωή του έχει γίνει δύσκολη εξαιτίας των παστόρων, και να εγκατασταθεί στη Χάγη. Και προπαντός, με αντίτιμο τη σιωπή. Οι Κάτω Χώρες είναι σε πόλεμο. Όταν το 1672 δολοφονήθηκαν τα αδέλφια Ντε Βιτ, και το κόμμα των οραγγιστών ξαναπήρε την εξουσία, δεν υπήρχε πλέον περίπτωση να δημοσιεύσει ο Σπινόζα την *Ηθική*: μια σύντομη απόπειρα στο Άμστερνταμ, το 1675, τον πείθει γρήγορα να παραιτηθεί από την ιδέα. «Διάφοροι θεολόγοι βρήκαν ευκαιρία να με εγκάλεσουν ανοιχτά στον πρίγκιπα και τις δικαστικές αρχές· και εκτός αυτού διάφοροι ανόντοι καρτεσιανοί, για να αποσείσουν την υποψία πως διάκεινται ευνοϊκά απέναντί μου, δεν έπαψαν και δεν παύουν να διασαλπίζουν τη

6. Πρβ. J.-P. Osier, «*Ou Spinoza ou Feuerbach*», πρόλογος στο *L'essence du christianisme* του Φόνερμπαχ, εκδ. Maspero.

φρίκη των απόψεων και των γραπτών μου».⁷ Για τον Σπινόζα, δεν τίθεται θέμα να εγκαταλείψει τη χώρα. Είναι όμως όλο και περισσότερο μοναχικός και άρρωστος. Έχει αποστερηθεί τον μοναδικό κύκλο όπου θα μπορούσε να ζήσει ειρηνικά. Δέχεται ωστόσο επισκέψεις φωτισμένων ανθρώπων που θέλουν να γνωρίσουν την Ηθική, παρ' ότι ενδέχεται να ενώσουν κατόπιν τη φωνή τους με τους επικριτές, ή και να αρνηθούν τις επισκέψεις που του έκαναν (όπως ο Λάιμπνιτς, το 1676). Η έδρα της φιλοσοφίας που ο παλατίνος Εκλέκτωρ του προσφέρει στη Χαϊδελβέργη, το 1673, δεν έχει τη δύναμη να τον βάλει σε πειρασμό: ο Σπινόζα ανήκει σ' εκείνη τη χορεία «ιδιωτών στοχαστών» που ανατρέπουν τις αξίες και φιλοσοφούν χτυπώντας το σφυρί στο αμόνι, και όχι στην κατηγορία των «δημόσιων καθηγητών» (εκείνων που, σύμφωνα με το εγκώμιο του Λάιμπνιτς, δεν θίγουν τα καθιερωμένα αισθήματα, την Κανονιστική Ηθική και την οργανωμένη Δημόσια Τάξη). «Μιας και η δημόσια διδασκαλία ουδέποτε με είχε δελεάσει, δεν μπόρεσα να αποφασίσω να αδράξω αυτή τη θαυμάσια ευκαιρία, παρ' ότι το σκέφτηκα επί μακρόν».⁸ Η σκέψη του Σπινόζα είναι τώρα απασχολημένη με το πλέον πρόσφατο πρόβλημα: Ποιες είναι οι πιθανότητες μιας εμπορικής αριστοκρατίας; Γιατί η φιλελεύθερη δημοκρατία χρεοκόπησε; Σε τι οφείλεται η αποτυχία της δημοκρατίας; Είναι δυνατόν να φτιαχτεί με το πλήθος ένα συλλογικό σώμα ελεύθερων ανθρώπων, αντί για ένα συνάθροισμα σκλάβων; Από τα ερωτήματα αυτά εμφορείται η *Πολιτική πραγματεία*, που παραμένει ατελείωτη,

7. *Επιστολή LXVIII*, στον Όλντενμπερχ.

8. *Επιστολή XLVIII*, στον Φαμπρίσιος (*Fabritius*). Για τη σπινοζική αντίληψη περί διδασκαλίας, πρβ. *Πολιτική πραγματεία*, κεφ. VIII, § 49: «Σε κάθε πρόσωπο που το έχει ζητήσει θα έπρεπε να δίδεται η άδεια να διδάσκει δημοσίως, με δικά του έξοδα και διακυβεύοντας τη φήμη του...».

συμβολικά, στις αρχές του κεφαλαίου για τη δημοκρατία. Το Φεβρουάριο του 1677 ο Σπινόζα πεθαίνει, μάλλον από πνευμονική πάθηση, παρουσία του φίλου του Μέγερ που παίρνει μαζί του τα χειρόγραφα. Στο τέλος του ιδίου έτους, τα *Opera posthuma* εκδίδονται με ανώνυμη δωρεά.

Αυτή η λιτή και ακτήμων ζωή, που την έχει υπονομεύσει η αρχόστια, αυτό το αδύνατο, καχεκτικό κορμί, αυτό το καστανό, ωοειδές πρόσωπο με τα μαύρα λαμπερά μάτια, πώς εξηγείται η εντύπωση που δίνουν ότι τα έχει διαπεράσει η ίδια η Ζωή, ότι έχουν μια δύναμη ταυτόσημη με τη Ζωή; Σε όλο τον τρόπο της ζωής του καθώς και της σκέψης του, ο Σπινόζα ορθώνει μια εικόνα της θετικής, της καταφατικής ζωής, έναντι των ομοιωμάτων στα οποία αρκούνται οι άνθρωποι. Όχι μονάχα αρκούνται, αλλά ο άνθρωπος μισεί τη ζωή, ντρέπεται για τη ζωή, γίνεται άνθρωπος αυτοκαταστροφικός που πληθάνει τις λατρείες του θανάτου, που κατεργάζεται την ιερή ένωση του τυράννου και του σκλάβου, του ιερέα, του δικαστή και του πολεμιστή, πάντα εγκλωβίζοντας τη ζωή, ακρωτηριάζοντάς τη, θανατώνοντάς τη σε σιγανή ή δυνατή φωτιά, επικαλύπτοντάς την ή πνίγοντάς τη με νόμους, με ιδιοκτησίες, με καθήκοντα, με δυναστείες: αυτό διαγιγνώσκει ο Σπινόζα στον κόσμο, αυτή την προδοσία του σύμπαντος και του ανθρώπου. Ο βιογράφος του Κολέρους αναφέρει ότι του άρεσε να βλέπει αραχνομαχίες: «Έβρισκε αράχνες και τις έβαζε να μάχονται μεταξύ τους, ή μύγες που τις έριχνε στον ιστό της αράχνης, και ύστερα κοιτούσε τη μάχη με τόση ευχαρίστηση, που ώρες ώρες ξεσπούσε σε γέλια».⁹ Και τούτο επειδή τα ξώα

9. Πιστεύουμε πως το ανέκδοτο είναι αιθεντικό, επειδή έχει πολλούς «σπινόζικούς» απόχους. Η αραχνομαχία, ή η μάχη αράχνης - μύγας, μπορούσε να συναρπάσει τον Σπινόζα για πολλούς λόγους: 1) Από την άποψη της εξωτερικό-

μάς μαθαίνουν, αν μη τι άλλο, τον μη αναγώγιμα εξωτερικό χαρακτήρα του θανάτου. Δεν τον φέρουν μέσα τους, κι ας θανατώνει αναγκαία το ένα το άλλο: ο θάνατος ως αναπόφευκτη κακή συνάντηση στην τάξη των φυσικών υπάρξεων. Ακόμη όμως δεν έχουν επινοήσει αυτό τον εσωτερικό θάνατο, αυτό τον οικουμενικό σαδομαζοχισμό του σκλάβου-τυράννου. Η μομφή του Χέγκελ στον Σπινόζα, ότι αγνόησε το αρνητικό και τη δύναμη του, είναι η δόξα και η αθωότητα του Σπινόζα, είναι η προσωπική του ανακάλυψη. Σ' έναν κόσμο διαβρωμένο από το αρνητικό, έχει αρκετή εμπιστοσύνη στη ζωή, στη δύναμη της ζωής, ώστε να θέτει υπό ερώτηση το θάνατο, τη φονική όρεξη των ανθρώπων, τους κανόνες του καλού και του κακού, του δίκαιου και του άδικου. Αρκετή εμπιστοσύνη στη ζωή, ώστε να καταγγέλλει όλα τα φαντάσματα του αρνητικού. Ο αφορισμός, ο πόλεμος, η τυραννία, η αντίδραση, οι άνθρωποι που αγωνίζονται για τη σκλαβιά τους σαν να ήταν η ελευθερία τους διαμορφώνουν τον κόσμο του αρνητικού όπου ζει ο Σπινόζα: η δολοφονία των αδελφών Ντε Βιτ επέχει γι' αυτόν αξία παραδείγματος. *Ultimi barbarorum*. Όλοι οι τρόποι για τον εξευτελισμό και τη συντριβή της ζωής, το αρνητικό όλο έχει γι' αυτόν δύο πηγές, τη μία στραμμένη προς τα έξω και την άλλη προς τα μέσα, μνησικακία και «κακή» συνείδηση, μίσος και ενοχή. «Το μίσος και οι τύψεις, οι δύο βασικοί εχθροί του ανθρώπινου γένους».¹⁰ Τις πηγές αυτές δεν παύει

τητας του αναγκαίου θανάτου. 2) Από την άποψη της σύνθεσης των σχέσεων στη φύση (πώς ο ιστός εκφράζει μια σχέση της αράχνης με τον κόσμο, σχέση που ως τέτοια ιδιοποιείται τις σχέσεις της μύγας). 3) Από την άποψη της σχετικότητας των τελειοτήτων (πώς μια κατάσταση που καταδεικνύει μιαν ατέλεια του ανθρώπου, επί παραδείγματι ο πόλεμος, μπορεί αντίθετα να μαρτυρεί μια τελεότητα, αν τη συσχετίσουμε με μιαν άλλη ουσία, όπως την ουσία του εντόμου: πρβ. Επιστολή XIX, στον Μπλέιενμπερχ). Θα συναντήσουμε και παρακάτω τα προβλήματα αυτά.

10. Σύντομη πραγματεία, πρώτος διάλογος.

να τις καταγγέλλει, διακηρύσσοντας ότι συνδέονται με τη συνείδηση του ανθρώπου και ότι δεν πρόκειται να στερέψουν παρά μόνο μια νέα συνείδηση, στους κόλπους μιας νέας θέασης, μιας νέας όρεξης για ζωή. Ο Σπινόζα αισθάνεται, γνωρίζει εμπειρικά πως είναι αιώνιος.

Η ζωή στον Σπινόζα δεν είναι ιδέα, δεν είναι υπόθεση θεωρίας. Είναι τρόπος ύπαρξης, ένας και ο ίδιος αιώνιος τρόπος για όλα τα κατηγορήματα. Μονάχα από μια τέτοια οπτική γωνία αποκτά το πλήρες της νόημα η γεωμετρική μέθοδος. Στην *Ηθική*, η γεωμετρική αυτή μέθοδος αντιτίθεται σ' εκείνο που ο Σπινόζα αποκαλεί σάτιρα και σάτιρα είναι όλα όσα βρίσκουν ευχαρίστηση στην ανημπόρια και στα δεινά των ανθρώπων, όλα όσα εκφράζουν την περιφρόνηση και την κοροϊδία, όλα όσα τρέφονται από την κακοβούλια και την υποτίμηση, από κατηγόριες και ποταπές ερμηνείες, όλα όσα τσακίζουν τις ψυχές (ο τύραννος χρειάζεται τσακισμένες ψυχές, όπως και οι τσακισμένες ψυχές χρειάζονται έναν τύραννο). Η γεωμετρική μέθοδος πάνει να είναι μέθοδος διανοητικής έκθεσης: δεν πρόκειται πλέον για καθηγητική έκθεση αλλά για μέθοδο επινόησης. Γίνεται μέθοδος βιοτικής και οπτικής διόρθωσης. Αν ο άνθρωπος είναι κατά κάποιον τρόπο στρεβλωμένος, αυτό το αποτέλεσμα της στρεβλωσης διορθώνεται, αρχεί να το προσαρτήσουμε στις αιτίες του *more geometrico*. Η οπτική αυτή γεωμετρία διατρέχει όλη την *Ηθική*. Πολλοί έχουν αναρωτηθεί αν η *Ηθική* θα έπρεπε να διαβαστεί με όρους σκέψης ή με όρους δύναμης (επί παραδείγματι, τα κατηγορήματα είναι δυνάμεις ή έννοιες;). Ένας μόνον όρος υπάρχει στην πραγματικότητα, η Ζωή, που συμπεριλαμβάνει τη σκέψη, αλλά και τανάπαλιν μόνον από τη σκέψη συμπεριλαμβάνεται. Όχι πως η ζωή είναι μες στη σκέψη. Μονάχα όμως ο σκεπτόμενος έχει μια ζωή δυνατή και χωρίς ενοχή ή μίσος, μονάχα η ζωή εξηγεί τον

σκεπτόμενο. Πρέπει να κατανοήσουμε σε ένα όλον τη γεωμετρική μέθοδο, το επάγγελμα της λείανσης των φακών και τη ζωή του Σπινόζα. Διότι ο Σπινόζα ανήκει στους ζωντανούς-ορώντες. Και ακριβώς, λέει πως οι αποδείξεις είναι τα «μάτια της ψυχής». ¹¹ Πρόκειται για το τρίτο μάτι, εκείνο που μας επιτρέπει να δούμε τη ζωή πέρα από όλες τις ψευδείς επιφάσεις, τα πάθη και τους θανάτους. Για μια τέτοια θέαση χρειάζονται αρετές, ταπεινοσύνη, ένδεια, αγνεία, λιτότητα, όχι πλέον ως αρετές που ακρωτηριάζουν τη ζωή, αλλά ως δυνάμεις που ενώνονται μαζί της και διεισδύουν μέσα της. Ο Σπινόζα δεν πίστευε στην ελπίδα, δεν πίστευε καν στο θάρρος· πίστευε μόνο στη χαρά, και στη θέαση. Άφηνε τους άλλους να ζουν, φτάνει και οι άλλοι να τον άφηναν να ζει. Ήθελε μονάχα να εμπνεύσει, να αφυπνίσει, να ανοίξει τα μάτια. Η απόδειξη ως τρίτο μάτι δεν έχει στόχο να υπαγορεύσει ή έστω να πείσει, αλλά απλώς να αποτελέσει το φακό ή να λειάνει το γυαλί γι' αυτή την εμπνευσμένη ελεύθερη θέαση. «Κοιτάξτε, εμένα μου φαίνεται λες και οι καλλιτέχνες, οι επιστήμονες, οι φιλόσοφοι λειαίνουν φακούς. Δεν είναι τίποτε άλλο από μεγάλες προετοιμασίες για κάτι που δεν συμβαίνει ποτέ. Μια μέρα ο φακός θα είναι τέλειος, και τότε θα δούμε όλοι καθαρά τι συγκλονιστικός, τι υπέροχος, τι ωραίος είναι ο κόσμος...» (Χένρου Μίλλερ).

11. Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 13· Ηθική, V, 23, σχόλιο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ο Σπινόζα δημοσίευσε τα δύο ακόλουθα έργα: *Renati Descartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae per Benedictus de Spinoza* (Αρχές της φιλοσοφίας του Καρτέσιου αποδεδειγμένες κατά γεωμετρικό τρόπο, μέρη I και II) ακολουθώντας από το *Cogitata metaphysica* (Μεταφυσικές σκέψεις), 1663, στα λατινικά· *Tractatus theologico-politicus* (Θεολογικοπολιτική πραγματεία), 1670, στα λατινικά.

Ο Σπινόζα έγραψε επίσης τα εξής έργα, τα οποία όμως δεν δημοσίευσε, για πολλούς και διαφόρους λόγους:

1650-1660: *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand* (Σύντομη πραγματεία για τον Θεό, για τον άνθρωπο και την ευδαιμονία του). Η έκθεση γράφτηκε αρχικά στα λατινικά (*Tractatus brevis de deo et homme einsque felicitate*). Γνωρίζουμε όμως μόνο δύο ολλανδικά χειρόγραφα που μοιάζουν με σημειώσεις ακροατή, πιθανολογείται δε πως ο Σπινόζα συνέβαλε ο ίδιος σε ορισμένα σημεία. Το σύνολο φαίνεται να συνενώνει στοιχεία διαφορετικών χρονολογιών. Ο «Πρώτος διάλογος» είναι μάλλον ο παλαιότερος.

1661: *Tractatus de intellectus emendatione* (Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης), στα λατινικά. Ήμιτελής. Ο Σπινόζα αρχίζει επίσης να γράφει την *Hθική*. Είναι πιθανόν ότι ορισμένες θέσεις της *Hθικής*, ιδίως ως προς τις «κοινές έννοιες», τον οδηγούν να θεωρήσει ήδη ξεπερασμένη την *Πραγματεία*.

1661-1675: *Ethica more geometrico demonstrata* (*Hθική αποδεδειγμένη κατά γεωμετρικό τρόπο*). Ήμιτελές βιβλίο, στα λατινικά, το οποίο ο Σπινόζα σκοπεύει να δημοσιεύσει το 1675. Παρατείται για λόγους φρόνησης και ασφάλειας.

1675-1677: *Tractatus politicus* (*Πολιτική πραγματεία*). Ήμιτελές βιβλίο, στα λατινικά.

Σε αβέβαιες χρονολογίες, ο Σπινόζα έγραψε στα ολλανδικά δύο σύντομες πραγματείες, *Reeckening van des Regenboog* (Υπολογισμός των πιθανοτήτων) και *Reeckening van Kanssen* (Πραγματεία για το ουράνιο τόξο). Και,

στα λατινικά, μια ημιτελή *Compendium grammatices linguae hebreae* (Σύνοψη γραμματικής της εβραϊκής γλώσσας).

Ήδη το 1677 κυκλοφορούν τα *Opera posthumata* που περιλαμβάνουν πολλές επιστολές, καθώς και την *Πραγματεία για τη διόρθωση*, την *Ηθική*, την *Πολιτική πραγματεία* και τη *Σύνοψη*.

Οι δύο μεγάλες εκδόσεις είναι των Van Vloten και Land (1882-1884) και του Gebhardt (1925).

Οι βασικές γαλλικές μεταφράσεις είναι: για το μεγαλύτερο μέρος του έργου του, η μετάφραση του Appuhn (Garnier) και των Caillois, Francès και Misrahi (la Pléiade); για την *Ηθική*, η πολύ ωραία μετάφραση του Guérinot (Pelletan); για την *Πραγματεία για τη διόρθωση*, η μετάφραση του Koyré (Vrin). Η *Σύνοψη εβραϊκής γραμματικής*, που περιλαμβάνει εξαιρετικά πολύτιμες παρατηρήσεις για το υποκείμενο, το κατηγορούμενο, τη φωνή και τις ομηρικές μορφές στην εβραϊκή, μεταφράστηκε από τους Joël και Jocelyne Askénazi, με πρόλογο του Alquie (Vrin).

Ο Martial Gueroult δημοσίευσε ένα συστηματικό σχολιασμό της *Ηθικής*, πρόταση προς πρόταση: δύο τόμοι έχουν δημοσιευθεί προς το παρόν, που αντιστοιχούν στα δύο πρώτα μέρη της *Ηθικής* (Aubier-Montaigne).

Για τη ζωή του Σπινόζα, τα τρία βασικά κείμενα είναι: του Lucas, αμήχανου θαυμαστή που ισχυρίζεται πως γνώρισε τον Σπινόζα, του Colerus, επιφυλακτικό, και του Pierre Bayle, εχθρικό και γελοιογραφικό. Οι δύο μεγάλες κλασικές βιογραφίες είναι του Freudenthal (1899) και του Dunin-Borkowski (1933-1936).

Περιγραφή υποτιθέμενων προσωπογραφιών του Σπινόζα, βιογραφικά δεδομένα, χειρόγραφα και εκδόσεις ανευρίσκονται σε κατάλογο του Ολλανδικού Ινστιτούτου του Παρισιού (*Spinoza, troisième centenaire de la mort du philosophe*, 1977).

[Η Ηθική διαιρείται σε πέντε μέρη:

- I. De Deo (Περὶ Θεού).
- II. De natura et origine mentis (Για τη φύση και την προέλευση του πνεύματος).
- III. De origine et natura affectuum (Για την προέλευση και τη φύση των παθημάτων).
- IV. De servitude humana seu De affectuum viribus (Για την ανθρώπινη δουλεία ή Για την ισχύ των παθημάτων).
- V. De potentia intellectus seu De libertate humana (Για τη δύναμη της νόησης ή Για την ανθρώπινη ελευθερία).

Τα μέρη της Ηθικής δηλώνονται στην παρούσα μετάφραση με τους λατινικούς αριθμούς, ενώ για όλα τα υπόλοιπα (θεωρήματα, ορισμούς κ.λπ.) χρησιμοποιούνται οι αραβικοί αριθμοί. Το σκελετό του κάθε μέρους συγκροτούν το θεώρημα (propositio) και η απόδειξη του (demonstratio). Οι αριθμοί 1, 2... είθισται να δηλώνουν πάντα το θεώρημα, χωρίς καμία άλλη προσθήκη π.χ., Ηθική, IV, 20 σημαίνει: τέταρτο μέρος της Ηθικής, εικοστό θεώρημα. Καμιά φορά προστίθεται και άλλη (aliter) απόδειξη του ίδιου θεωρήματος, ενώ συχνά παρατίθενται ένα ή περισσότερα πορίσματα (corollarium) και εκτενές συνήθως σχόλιο ή σχόλια (scholium) επί του θεωρήματος. Οι ορισμοί (definitiones) συγκροτούν επίσης βασικό σώμα της Ηθικής: τα περισσότερα μέρη της αρχίζουν με αυτούς, ενώ το III τελειώνει με τον γενικό ορισμό των παθημάτων (Affectuum generalis definitio), αφού προηγηθούν οι ορισμοί 48 παθημάτων (Affectuum definitiones). Φορές φορές ένας ορισμός ακολουθείται από ανάπτυξη, εξήγηση (explicatio). Κατά περίττωση υπάρχουν αξιώματα (axiomata), αιτήματα (postulata), λήμμα ή λήμματα (lemma) –που επίσης ακολουθούνται από απόδειξη–, πρόλογος (praeferatio) και τέλος παράρτημα (appendix), το οποίο στο IV χωρίζεται σε κεφάλαια (caput).

Σε ό,τι αφορά την Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης, ο Ντελέζ χρησιμοποιεί την έκδοση του Κούτρ (Traité de la réforme de l'entendement), Παρίσι 1934¹, που είναι εφοδιασμένη με ενδείξεις παραγράφων (§).

Μέσα σε αγκύλες περικλείονται προσθήκες της μεταφράστριας.]

ΔΕΥΤΕΡΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΑΦΟΡΑ ΜΕΤΑΞΥ ΤΗΣ «ΗΘΙΚΗΣ» ΚΑΙ ΜΙΑΣ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗΣ ΗΘΙΚΗΣ

Κανένας φιλόσοφος δεν φάνηκε περισσότερο áξιος, αλλά και κανέναν δεν τον περιύβρισαν και δεν τον μίσησαν περισσότερο. Για να καταλάβουμε το γιατί, δεν αρκεί να υπενθυμίσουμε τη μεγάλη θεωρητική θέση του σπινοζισμού: υπάρχει μία και μοναδική υπόσταση που έχει απειρία κατηγορημάτων, *Deus sive Natura*, όλα τα «δημιουργήματα» δε είναι απλώς τρόποι των κατηγορημάτων αυτών ή τροποποιήσεις αυτής της υπόστασης. Δεν αρκεί να δείξουμε πώς ο πανθεϊσμός και ο αθεϊσμός συνδυάζονται σ' αυτή τη θέση, καθόσον αρνούνται και οι δύο την ύπαρξη ενός Θεού ηθικού, δημιουργού και υπερβατού. Θα πρέπει καλύτερα να ξεκινήσουμε από τις πρακτικές θέσεις που έδωσαν στο σπινοζισμό διαστάσεις σκανδάλου. Οι θέσεις αυτές εμπεριέχουν μια τριπλή καταγγελία: καταγγελία της «συνείδησης», των «αξιών» και των «λυπημένων παθών». Οι τρεις μεγάλες ομοιότητες του Σπινόζα με τον Νίτσε, αυτές είναι. Και αυτοί επίσης είναι οι λόγοι για τους οποίους ο Σπινόζα, απ' όταν ακόμη ζούσε, κατηγορήθηκε για υλισμό, ανηθικισμό και αθεϊσμό.

I. Υποβάθμιση της συνείδησης (προς όφελος της σκέψης): Σπινόζα ο υλιστής

Ο Σπινόζα προτείνει στους φιλοσόφους ένα νέο πρότυπο: το σώμα. Τους προτείνει να αναγορεύσουν το σώμα σε πρότυπο: «Δεν ξέρουμε τι δύναται το σώμα...». Αυτή η δήλωση άγνοιας είναι προκλητική: μιλάμε για τη συνείδηση και τις επιταγές της, για τη βούληση και τα αποτελέσματά της, για τους χίλιους τρόπους να κινούμε το σώμα μας, να δαμάζουμε το σώμα και τα πάθη — αλλά δεν ξέρουμε καν τι δύναται ένα σώμα.¹ Φλυαρούμε, επειδή δεν ξέρουμε. Όπως θα πει ο Νίτσε, μένουμε έκπληκτοι μπροστά στη συνείδηση, αλλά «το σώμα είναι ακόμη εκπληκτικότερο...».

Εντούτοις, μία από τις διασημότερες θεωρητικές θέσεις του Σπινόζα είναι γνωστή με το όνομα παραλληλία. Η παραλληλία δεν συνίσταται μόνο στην άρνηση οποιασδήποτε σχέσης πραγματικής αιτιότητας ανάμεσα στο πνεύμα και το σώμα, αλλά απαγορεύει και την οποιαδήποτε υπεροχή του ενός έναντι του άλλου. Αν ο Σπινόζα αρνείται πάσης φύσεως ανωτερότητα της ψυχής* έναντι του σώματος, δεν την αρνείται για να εγκαθιδρύσει την ανωτερότητα του σώματος έναντι της ψυχής, η οποία θα ήταν εξίσου άνευ νοήματος. Η πρακτική σημασία της παραλληλίας καταφαίνεται στην αντιστροφή της παραδοσιακής αρχής στην οποία θεμελιωνόταν η Κανονιστική Ηθική ως επιχείρηση κυριαρχίας των παθών από τη συνείδηση: όταν το σώμα ενεργούσε,

1. *Ηθική*, III, 2, σχόλιο.

* Ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τη λέξη *mens* – νους, πνεύμα, και σπανίως τη λέξη *animus* – ψυχή. (Βλ. και κεφ. 4, σ. 141). Ωστόσο, σε έγκυρες μεταφράσεις της *Ηθικής* (Vrin) το *mens* μεταφράζεται ως ψυχή. Ο Ντελέζ χρησιμοποιεί εδώ εναλλακτικά τη μία ή την άλλη λέξη (*esprit*, *âme*) αναφερόμενος στο ίδιο ακριβώς πράγμα. (Σ.τ.Μ.)

η ψυχή έπασχε, έλεγαν, και η ψυχή δεν ενεργούσε, χωρίς το σώμα να πάσχει με τη σειρά του (κανόνας της αντίστροφης σχέσης, πρβ. Καιρέσιος, *Πραγματεία για τα πάθη της ψυχής*, ἀρθρα 1 και 2). Σύμφωνα με την *Ηθική* αντίθετα, ότι είναι ενέργημα στην ψυχή είναι κατ' αναγκαιότητα ενέργημα και στο σώμα, ότι είναι πάθος στο σώμα είναι κατ' αναγκαιότητα πάθος και στην ψυχή.² Δεν υπάρχει καμία υπεροχή της μιας σειράς έναντι της άλλης. Τι εννοεί επομένως ο Σπινόζα, όταν μας καλεί να πάρουμε για πρότυπο το σώμα;

Το ζητούμενο είναι να καταδειχθεί ότι το σώμα ξεπερνά τη γνώση που έχουμε γι' αυτό, και ότι η σκέψη επίσης ξεπερνά τη συνείδηση που έχουμε γι' αυτήν. Όσα πράγματα υπάρχουν στο πνεύμα που ξεπερνούν τη συνείδησή μας, άλλα τόσα υπάρχουν και στο σώμα που ξεπερνούν τη γνώση μας. Με μία μόνο και την ίδια κίνηση κατορθώνουμε έτσι, αν και όσο αυτό είναι δυνατόν, να συλλάβουμε τη δύναμη του σώματος πέραν των δεδομένων όρων της γνώσης μας, και να συλλάβουμε τη δύναμη του πνεύματος πέραν των δεδομένων όρων της συνείδησής μας. Επιδιώκουμε να αποκτήσουμε γνώση των δυνάμεων του σώματος, ώστε να ανακαλύψουμε παράλληλα τις δυνάμεις του πνεύματος που διαφεύγουν της συνείδησης, και να μπορέσουμε να συγκρίνουμε τις δυνάμεις. Εν ολίγοις, το πρότυπο του σώματος, σύμφωνα με τον Σπινόζα, δεν συνεπάγεται καμία υποβάθμιση της σκέψης σε σχέση με την έκταση αλλά, κάτι πολύ σημαντικότερο, υποβάθμιση της συνείδησης σε σχέση με τη σκέψη: πρόκειται για ανακάλυψη του ασυνειδήτου, και ενός ασυνειδήτου της σκέψης, που είναι εξίσου βαθύ με το άγνωστο του σώματος.

Η συνείδηση είναι φύσει τόπος ψευδαίσθησης. Η φύση της είναι τέτοια, ώστε δρέπει αποτελέσματα, αλλά αγνοεί τις αιτίες. Η

2. *Ηθική*, III, 2, σχ. (και II, 13, σχ.).

τάξη των αιτιών ορίζεται από το εξής: κάθε σώμα στην έκταση, κάθε ιδέα ή κάθε πνεύμα στη σκέψη συγκροτούνται από χαρακτηριστικές σχέσεις που υπάγουν τα μέρη του σώματος αυτού, τα μέρη της ιδέας αυτής. Όταν ένα σώμα «συναντά» ένα άλλο σώμα, ή μια ιδέα μιαν άλλη ιδέα, είτε οι δύο σχέσεις συντίθενται προκειμένου να σχηματίσουν ένα όλον πιο δυνατό, είτε η μία αποσυνθέτει την άλλη και καταστρέφει τη συνοχή των μερών της. Και το θαυμαστό στο σώμα, όπως άλλωστε και στο πνεύμα, είναι ακριβώς αυτά τα σύνολα ζωντανών μερών που συντίθενται και αποσυντίθενται σύμφωνα με πολύπλοκους νόμους.³ Η τάξη των αιτιών είναι συνεπώς μια τάξη σύνθεσης και αποσύνθεσης σχέσεων, που ασκεί επ' άπειρον την παθοτοιό της ενέργεια σε ολόκληρη τη φύση. Εμείς όμως, ως ενσυνείδητα όντα, δεν δρέπουμε ποτέ τίποτε άλλο πέρα από τα αποτελέσματα αυτών των συνθέσεων και των αποσυνθέσεων: δοκιμάζουμε χαρά, όταν ένα σώμα συναντά το δικό μας και συντίθεται μαζί του, όταν μια ιδέα συναντά την ψυχή μας και συντίθεται μαζί της, λύπη αντίθετα, όταν ένα σώμα ή μια ιδέα απειλούν τη δική μας συνοχή. Βρισκόμαστε σε μια τέτοια κατάσταση, ώστε δρέπουμε μονάχα «αυτό που συμβαίνει» στο σώμα μας, «αυτό που συμβαίνει» στην ψυχή μας, δηλαδή το αποτέλεσμα ενός σώματος στο δικό μας, το αποτέλεσμα μιας ιδέας στη δική μας. Όμως, τι είναι το σώμα μας υπό την προσίδια σχέση του, και τι είναι η ψυχή μας υπό την προσίδια σχέση της, και τι είναι τα άλλα σώματα και οι άλλες ψυχές ή ιδέες υπό τις αντίστοιχες σχέσεις τους, και ποιοι είναι οι κανόνες σύμφωνα με τους οποίους όλες τούτες οι σχέσεις συντίθενται και αποσυντίθενται — για όλα αυτά δεν ξέρουμε τίποτα στη δεδομένη τάξη της γνώσης μας και της συνείδησής μας. Εν ολίγοις, οι συνθήκες στις οποίες γνωρίζουμε τα πράγματα

3. Ακόμη και το πνεύμα έχει μεγάλο αριθμό μερών: πρβ. *Ηθική*, II, 15.

και αποκτάμε συνείδηση του εαυτού μας μάς καταδικάζουν να έχουμε αποκλειστικά και μόνον ανεντελείς ιδέες, ιδέες συγκεχυμένες και ακρωτηριασμένες, αποτελέσματα χωρισμένα από τις αιτίες τους.⁴ Γι' αυτό και επ' ουδενί λόγω μπορούμε να θεωρήσουμε πως τα νήπια είναι ευτυχισμένα ή ο πρώτος άνθρωπος, τέλειος: καθόσον αγνοούν τις αιτίες και τις φύσεις, καθόσον έχουν καταδικαστεί να υφίστανται αποτελέσματα ο νόμος των οποίων τους διαφεύγει, είναι σκλάβοι του καθετί, δυστυχισμένοι και πλήρεις αγωνίας, στο μέτρο της ατέλειάς τους. (Κανένας δεν εξεγέρθηκε περισσότερο από τον Σπινόζα εναντίον της θεολογικής παράδοσης που θέλει τον Αδάμ τέλειο και ευτυχισμένο.)

Πώς η συνείδηση καταπραῦνει την αγωνία της; Πώς ο Αδάμ μπορεί να φανταστεί τον εαυτό του ευτυχισμένο και τέλειο; Μέσω μιας τριπλής ψευδαίσθησης. Δεδομένου ότι η συνείδηση δεν περισυλλέγει παρά μόνον αποτελέσματα, θα κορυφώσει την άγνοιά της αντιστρέφοντας την τάξη των πραγμάτων, εκλαμβάνοντας τα αποτελέσματα ως αίτια (ψευδαίσθηση των τελικών αιτίων): το αποτέλεσμα ενός σώματος στο δικό μας θα το μετατρέψει στο τελικό αίτιο της δράσης του εξωτερικού σώματος· και την ιδέα του αποτελέσματος αυτού θα τη μετατρέψει στο τελικό αίτιο των δικών της των ενεργημάτων. Θα εκλάβει επομένως τον εαυτό της ως πρώτη αιτία και θα επικαλεστεί την εξουσία της επί του σώματος (ψευδαίσθηση των ελεύθερων επιταγών). Και εκεί όπου η συνείδηση δεν μπορεί πλέον να φανταστεί τον εαυτό της ως πρώτη αιτία, ή ως οργανώτρια των σκοπών, επικαλείται έναν Θεό προϊκισμένο με νόηση και βούληση, που ενεργεί μέσω τελικών αιτίων ή ελεύθερων επιταγών προκειμένου να ετοιμάσει στον άνθρωπο έναν κόσμο στο μέτρο της δόξας Του και των τι-

4. *Ηθική*, II, 28, 29.

μωριών Του (θεολογική ψευδαίσθηση).⁵ Δεν αρκεί καν να πούμε πως η συνείδηση κατασκευάζει ψευδαίσθησεις: είναι αδιαχώριστη από την τριτλή ψευδαίσθηση που τη συνιστά, ψευδαίσθηση της σκοπιμότητας, ψευδαίσθηση της ελευθερίας, θεολογική ψευδαίσθηση. Η συνείδηση είναι απλώς ένα όνειρο με τα μάτια ανοιχτά. «Ετοι, το νήπιο νομίζει πως ορέγεται ελεύθερα το γάλα, το θυμαμένο αγόρι πως θέλει την εκδίκηση, ο δειλός τη φυγή. Και ο μεθυσμένος πιστεύει πως λέει με ελεύθερη επιταγή της ψυχής του πράγματα που, νηφάλιος πια, θα προτιμούσε να τα είχε αποσιωπήσει».⁶

Και πάλι όμως χρειάζεται η ίδια συνείδηση να έχει μιαν αιτία. Ο Σπινόζα ορίζει κάποιες φορές την επιθυμία ως «την όρεξη με συνείδηση του εαυτού της». Διευκρινίζει όμως ότι πρόκειται απλώς για ονομαστικό ορισμό της επιθυμίας και ότι η συνείδηση δεν προσθέτει τίποτα στην όρεξη («δεν κάνουμε προσπάθεια για κάτι [...], επειδή κρίνουμε πως είναι καλό [για μας], αλλά αντίθετα κρίνουμε πως είναι καλό, επειδή κάνουμε προσπάθεια γι' αυτό»).⁷ Πρέπει συνεπώς να διατυπώσουμε έναν πραγματικό ορισμό της επιθυμίας, που να δείχνει ταυτοχρόνως και την «αιτία» μέσω της οποίας η συνείδηση είναι σαν λαξεμένη μες στη διεργασία της όρεξης. Και η όρεξη δεν είναι τίποτε άλλο από την προσπάθεια μέσω της οποίας κάθε πράγμα πασχίζει να παραμείνει στο είναι του, κάθε σώμα στην έκταση, κάθε ψυχή ή κάθε ιδέα στη σκέψη (*conatus*). Επειδή όμως η προσπάθεια αυτή μας ωθεί να ενεργήσουμε με διάφορετικούς τρόπους ανάλογα με τα αντικείμενα που συναντάμε, πρέπει να πούμε ότι καθορίζεται ανά πάσα στιγμή από τις παθήσεις που μας έρχο-

5. *Ηθική*, I, παράρτημα.

6. *Ηθική*, III, 2, σχ.

7. *Ηθική*, III, 9, σχ.

νται από τα αντικείμενα. Αυτές ακριβώς οι καθορίζουσες παθήσεις είναι κατ' αναγκαιότητα αιτία της συνείδησης του *conatus*.⁸ Και εφόσον οι παθήσεις δεν μπορούν να διαχωριστούν από μια κίνηση μέσω της οποίας μας κάνουν να περάσουμε σε μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα (χαρά και λύπη), ανάλογα με το αν το πράγμα που συναντήσαμε συντίθεται μαζί μας ή απεναντίας τείνει να μας αποσυνθέσει, η συνείδηση εμφανίζεται ως το συνεχές συναίσθημα μιας τέτοιας μετάβασης, από το περισσότερο στο λιγότερο, από το λιγότερο στο περισσότερο, μάρτυρας των παραλλαγών και των προσδιορισμών του *conatus* σε συνάρτηση με τα άλλα σώματα ή τις άλλες ιδέες. Το αντικείμενο που συμφωνεί με τη φύση μου με καθορίζει να σχηματίσω μιαν ανώτερη ολότητα που να μας περιλαμβάνει και τους δύο, εκείνο κι εμένα. Όποιο δεν συμφωνεί θέτει σε κίνδυνο τη συνοχή μου και τείνει να με διαιρέσει σε υποσύνολα τα οποία, στην έσχατη περίπτωση, εισέρχονται σε σχέσεις που δεν συμφιλιώνονται με τη συστατική μου σχέση (θάνατος). Η συνείδηση είναι κατά κάποιον τρόπο η μετάβαση, ή μάλλον το συναίσθημα της μετάβασης από αυτές τις λιγότερο δυνατές ολότητες σε ολότητες περισσότερο δυνατές, και το αντίστροφο. Είναι καθαρά μεταβατική. Δεν είναι όμως ιδιότητα του Όλου ούτε κανενός επιμέρους όλου· έχει απλώς αξία πληροφορίας, και μάλιστα πληροφορίας κατ' ανάγκη συγκεχυμένης και ακρωτηριασμένης. Και πάλι ο Νίτσε είναι αυστηρά σπινοζικός όταν γράφει: «Η μεγάλη κύρια δραστηριότητα είναι ασυνείδητη. Η συνείδηση εμφανίζεται συνήθως μονάχα όταν το όλον θέλει να υποταχθεί σε ένα ανώτερο όλον, είναι κατ' αρχάς η συνείδηση αυτού του ανώτερου όλου, της πραγματικότητας που είναι έξω από το εγώ. Η συνείδηση γεννιέται σε σχέση με το είναι,

8. *Ηθική*, III, ορισμός της επιθυμίας [εξήγηση] («προκειμένου η αιτία της συνείδησης να περιληφθεί στον ορισμό μου [...»).

συνάρτηση του οποίου θα μπορούσαμε να είμαστε, αποτελεί το μέσον για να ενσωματωθούμε σ' αυτό».

II. Υποβάθμιση όλων των αξιών, και κυρίως του καλού και του κακού (προς όφελος του «καλού για μας» και του «κακού για μας»): Σπινόζα ο ανηθικιστής

«Δεν θα φας τον καρπό...»: ο Αδάμ, πλήρης άγνοιας και αγωνίας, αντιλαμβάνεται τις λέξεις αυτές ως έκφραση απαγόρευσης. Ωστόσο, περί τίνος πρόκειται; Πρόκειται για έναν καρπό που ως τέτοιος θα δηλητηριάσει τον Αδάμ, αν τον φάει. Είναι η περίπτωση της συνάντησης ανάμεσα σε δύο σώματα που οι χαρακτηριστικές τους σχέσεις δεν συντίθενται: ο καρπός θα δράσει ως δηλητήριο, δηλαδή θα καθορίσει τα μέρη του σώματος του Αδάμ (και παράλληλα η ιδέα του καρπού θα καθορίσει τα μέρη της ψυχής του) να εισέλθουν σε νέες σχέσεις που δεν αντιστοιχούν πλέον στην προσίδια ουσία του. Επειδή όμως ο Αδά� αγνοεί τις αιτίες, νομίζει πως ο Θεός τού απαγορεύει ηθικά κάτι, ενώ ο Θεός απλώς του αποκαλύπτει τις φυσικές συνέπειες που θα έχει η λήψη του καρπού. Ο Σπινόζα το υπενθυμίζει αυτό με επιμονή: όλα τα φαινόμενα που κατατάσσουμε στην κατηγορία του Κακού, οι αρρώστιες, ο θάνατος, είναι αυτού του τύπου: κακή συνάντηση, απεψία, δηλητηρίαση, τοξίνωση, αποσύνθεση σχέσης.⁹

Όπως και να έχει, υπάρχουν πάντα σχέσεις που συντίθενται στην τάξη τους, σύμφωνα με τους αιώνιους νόμους ολόκληρης της φύσης. Δεν υπάρχει ούτε Καλό ούτε Κακό, υπάρχει καλός [για μένα] και κακός [για μένα]. «Πέραν του Καλού και του Κακού, αυτό τουλάχιστον δεν σημαίνει: πέραν του καλού για

9. Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 4. Και Επιστολή XIX, στον Μπλέι-ενμπερχ.

μας και του κακού για μας».¹⁰ Ο καλός, είναι όταν ένα σώμα συνθέτει ευθέως τη σχέση του με τη δική μας και, με όλη του τη δύναμη ή με μέρος της δύναμής του, αυξάνει τη δική μας δύναμη. Επί παραδείγματι, μια τροφή. Ο καλός, είναι όταν ένα σώμα αποσυνθέτει τη σχέση του δικού μας, παρότι εξακολουθεί να συντίθεται με τα μέρη μας αλλά υπό άλλες σχέσεις και όχι υπ' αυτές που αντιστοιχούν στην ουσία μας: ένα δηλητήριο, παραδείγματος χάριν, που αποσυνθέτει το αίμα. Ο καλός και ο κακός έχουν επομένως μια πρώτη έννοια, αντικειμενική μεν αλλά σχετική και μερική: όποιος συμφωνεί με τη φύση μας, όποιος δεν συμφωνεί. Επακόλουθο αυτού είναι ο καλός και ο κακός να έχουν μια δεύτερη έννοια, υποκειμενική και τροπική, που χαρακτηρίζει δύο τύπους, δύο τρόπους ύπαρξης του ανθρώπου: θα ειπωθεί καλός (ή ελεύθερος ή λογικός ή ισχυρός) όποιος πασχίζει, όσο εξαρτάται από αυτόν, να οργανώσει τις συναντήσεις, να ενωθεί με ό,τι συμφωνεί με τη φύση του, να συνθέσει τη σχέση του με συνδυάσιμες σχέσεις και ως εκ τούτου να αυξήσει τη δύναμή του· διότι η ιδιότητα του καλού είναι υπόθεση δυναμισμού, δύναμης και σύνθεσης δυνάμεων. Θα ειπωθεί κακός, ή σκλάβος ή αδύνατος ή άνους, όποιος ζει αφημένος στο τυχαίο των συναντήσεων και περιορίζεται να υφίσταται τα αποτελέσματά τους, ενώ οδύρεται και κατηγορεί όποτε συμβεί το αποτέλεσμα που υφίσταται να αντιβαίνει στη φύση του και να του αποκαλύπτει τη δική του την αδυναμία. Διότι, επειδή συναντά οτιδήποτε υπό οποιαδήποτε σχέση, νομίζοντας πως θα τη γλιτώσει πάντα με πολλή βία ή με λίγη πανουργία, πώς να μην κάνει περισσότερες κακές συναντήσεις παρά καλές; Πώς να μην αυτοκαταστρέφεται από ενοχή, και να μην καταστρέψει τους άλλους από μνησικά, διαχέοντας παντού τη δική του την αδυναμία και τη δική

10. Νίτσε, *Γενεαλογία της ηθικής*, Πρώτη πραγματεία, § 17.

του σκλαβιά, τη δική του αρρώστια, τις δικές του απεψίες, τις τοξίνες του και τα δηλητήρια του; Ούτε να συναντήσει τον εαυτό του δεν ξέρει πια.¹¹

Βλέπουμε λοιπόν πώς η *Ηθική*, δηλαδή μια τυπολογία των εμμενών τρόπων ύπαρξης, αντικαθιστά την Κανονιστική *Ηθική*, που σχετίζει πάντα την ύπαρξη με υπερβατικές αξίες. Η κανονιστική ηθική είναι η ιρίση του Θεού, το σύστημα της *Κρίσεως*. Η *Ηθική* όμως ανατρέπει το σύστημα της κρίσεως. Η αντίθεση των αξιών (Καλό - Κακό) υποκαθίσταται με την ποιοτική διαφορά των τρόπων ύπαρξης (καλός - κακός). Η ψευδαίσθηση των αξιών και η ψευδαίσθηση της συνείδησης γίνονται ένα και το αυτό: επειδή η συνείδηση έχει ουσιώδη ἀγνοια, επειδή αγνοεί την τάξη των αιτιών και των νόμων, των σχέσεων και των συνθέσεών τους, επειδή περιορίζεται στην αναμονή τους και την περισυλλογή του αποτέλεσματός τους, παραγνωρίζει ολόκληρη τη Φύση. Όμως, αρκεί να μην καταλαβαίνουμε, για να ηθικοποιήσουμε. Είναι σαφές ότι ένας νόμος, από τη στιγμή που δεν τον καταλαβαίνουμε, μας εμφανίζεται με τον ηθικό χαρακτήρα ενός «Πρέπει». Αν δεν κατανοούμε τη μέθοδο των τριών, την εφαρμόζουμε, την τηρούμε ως καθήκον. Αν ο Αδάμ δεν κατανοεί τον κανόνα της σχέσης του σώματός του με τον καρπό, αντιλαμβάνεται το λόγο του Θεού ως απαγόρευση. Και μάλιστα, η συγκεχυμένη μορφή του ηθικού νόμου έχει πλήξει τόσο πολύ τον φυσικό νόμο, ώστε ο φιλόσοφος δεν πρέπει να μιλά για φυσικό νόμο αλλά μόνο για αιώνιες αλήθειες: «Η λέξη νόμος εφαρμόζεται στα φυσικά πράγματα κατ' αναλογίαν, συνήθως δε, όταν λέμε νόμος, δεν καταλαβαίνουμε τίποτε άλλο από διαταγή [...]».¹² Όπως λέει και ο Νίτσε αναφορικά με τη χημεία, δηλαδή με την επιστήμη

11. Πρβ. το κείμενο για την αυτοκτονία, *Ηθική*, IV, 20, σχ.

12. Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 4.

των αντιδότων και των δηλητηρίων, πρέπει να φυλαγόμαστε από τη λέξη νόμος, έχει μια ηθική επίγευση.

Είναι ωστόσο εύκολο να διαχωρίσουμε τους δύο τομείς, τις αιώνιες αλήθειες της Φύσης και τους θεσμοθετημένους ηθικούς νόμους, έστω και περιοριζόμενοι απλώς στα αποτελέσματά τους. Ας πάρουμε τη συνείδηση κατά λέξη: ο ηθικός νόμος είναι καθήκον, δεν έχει άλλο αποτέλεσμα, δεν έχει άλλη σκοπιμότητα πέρα από την υπακοή. Ενδέχεται η υπακοή αυτή να είναι απαραίτητη, ενδέχεται οι διαταγές να είναι βασιμότατες. Δεν είναι εκεί το ζήτημα. Ο νόμος, ηθικός ή κοινωνικός, δεν μας προσπορίζει καμία γνώση, δεν μας κάνει να γνωρίσουμε τίποτα. Στη χειρότερη περίπτωση, παρεμποδίζει το σχηματισμό της γνώσης (ο νόμος του τυράννου). Στην καλύτερη, προετοιμάζει τη γνώση και την καθιστά δινατή (ο νόμος του Αβραάμ και του Χριστού). Ανάμεσα σ' αυτά τα δύο άκρα, αναπληρώνει τη γνώση σε όσους δεν είναι ικανοί γι' αυτή λόγω του τρόπου με τον οποίο υπάρχουν (ο νόμος του Μωυσή). Είτε έτσι είτε αλλιώς όμως, δεν παύει να εκδηλώνεται διαφορά φύσεως ανάμεσα στη γνώση και την κανονιστική ηθική, ανάμεσα στη σχέση διαταγή - υπακοή και τη σχέση γνωστό - γνώση. Το δράμα της θεολογίας, σύμφωνα με τον Σπινόζα, ο βλαβερός της χαρακτήρας, δεν είναι μόνο θεωρητικά προέρχονται από την πρακτική σύγχυση που μας υποβάλλει ανάμεσα στις δύο αυτές διαφορετικής φύσεως τάξεις. Η θεολογία τουλάχιστον θεωρεί ότι τα δεδομένα της Γραφής είναι θεμέλιο γνώσης, ακόμη κι αν η γνώση αυτή οφείλει να αναπτυχθεί με ορθολογικό τρόπο ή και να μετατεθεί, να μεταφραστεί από το λόγο: γι' αυτό και υποθέτει έναν Θεό ηθικό, δημιουργό και υπερβατό. Υπάρχει εν προκειμένω, όπως θα διαπιστώσουμε, μια σύγχυση που θέτει σε κίνδυνο ολόκληρη την οντολογία: η ιστορία μας μακρόχρονης πλάνης όπου η διαταγή συγχέεται με κάτι που

χρειάζεται να το κατανοήσουμε, η υπακοή με την ίδια τη γνώση, το Είναι με ένα *Fiat* [Γενηθήτω]. Ο νόμος είναι πάντα η υπερβατική θεσμική βαθμίδα [instance] που καθορίζει την αντίθεση των αξιών (Καλό - Κακό), η γνώση όμως είναι πάντα η εμμενής δύναμη που καθορίζει την ποιοτική διαφορά των τρόπων ύπαρξης (καλός - κακός).

III. Υποβάθμιση όλων των «λυπημένων παθών» (προς όφελος της χαράς): Σπινόζα ο άθεος

Αν η *Ηθική* και η *Κανονιστική Ηθική* περιορίζονταν να ερμηνεύουν διαφορετικά τις ίδιες εντολές, η διάκρισή τους θα ήταν απλώς θεωρητική. Άλλα δεν συμβαίνει αυτό. Σε όλο του το έργο ο Σπινόζα δεν παύει να καταγγέλλει τριάντα ειδών πρόσωπα: τον άνθρωπο με τα λυπημένα πάθη· τον άνθρωπο που εκμεταλλεύεται αυτά τα λυπημένα πάθη, που τα έχει ανάγκη προκειμένου να εδραιώσει την εξουσία του· τέλος, τον άνθρωπο που λυπάται για την ανθρώπινη κατάσταση και για τα πάθη του ανθρώπου εν γένει (κι ας χλευάζει μαζί με την αγανάκτησή του, ο ίδιος αυτός χλευασμός είναι ένα κακό γέλιο).¹³ Ο σκλάβος, ο τύραννος και ο ιερέας... ηθικιστική τριάδα. Ποτέ από την εποχή του Επικούρου και του Λουκορτίου δεν καταδείχτηκε καλύτερα ο βαθύς και σιωπηρός δεσμός τυράννων και σκλάβων: «Το μεγάλο μυστικό του μοναρχικού πολιτεύματος και αυτό που κυρίως το ενδιαφέρει είναι η εξαπάτηση των ανθρώπων, μεταμφιέζοντας με το όνομα της θρησκείας το φόβο με τον οποίο επιδιώκει να τους χαλιναγωγήσει· ώστε να μάχονται για τη σκλαβιά τους, σαν να

13. Πρβ. την καταγγελία της «σάτιρας» από τον Σπινόζα: *Πολιτική πραγματεία*, κεφ. I, 1, και *Ηθική*, III, πρόλογος.

επρόκειτο για τη σωτηρία τους».¹⁴ Και αυτό επειδή το λυπημένο πάθος είναι ένα πλέγμα που συνενώνει την απειρία των επιθυμιών και την ταραχή της ψυχής, την απληστία και τη δεισιδαιμονία. «Εκείνοι που ασπάζονται με τη μεγαλύτερη ζέση κάθε είδους δεισιδαιμονία δεν μπορεί να μην είναι εκείνοι που επιθυμούν με τον πλέον άμετρο τρόπο τα εξωτερικά αγαθά». Ο τύραννος έχει ανάγκη τη λύπη των ψυχών για να επιτύχει, όπως και οι λυπημένες ψυχές έχουν ανάγκη έναν τύραννο για να ενισχυθούν και να εξαπλωθούν. Αυτό πάντως που τους ενώνει είναι το μίσος για τη ζωή, η μνησικακία έναντι της ζωής. Η *Ηθική* σχεδιάζει το πορτραίτο του ανθρώπου της μνησικακίας, για τον οποίο η ευτυχία είναι προσβολή, και ο οποίος καθιστά την κακομοιριά ή την ανημπόρια το μοναδικό του πάθος. «Εκείνοι [...] που ξέρουν να συντρίβουν τις ψυχές των ανθρώπων αντί να τις ενδυναμώνουν, είναι ανυπόφοροι και στον εαυτό τους και στους άλλους. Γι' αυτό και πολλοί [...] προτίμησαν να ζήσουν ανάμεσα στα ζώα παρά ανάμεσα στους ανθρώπους. Έτσι παιδιά και έφηβοι, που δεν μπορούν να αντέξουν ατάραχα τις επιπλήξεις των γονέων τους, καταφεύγουν στο στρατιωτικό επάγγελμα, επιλέγουν τις κακουχίες του πολέμου και την αυταρχία ενός τυράννου παρά τα ωφελήματα ενός σπιτικού και τις πατρικές νουθεσίες, και υπομένουν την επιβολή οποιουδήποτε βάρους, φτάνει να εκδικηθούν τους γονείς τους».¹⁵

Υπάρχει σαφώς στον Σπινόζα μια φιλοσοφία της «ζωής»: συνίσταται ακριβώς στην καταγγελία όλων αυτών που μας χωρίζουν από τη ζωή, όλων αυτών των υπερβατικών αξιών που στρέφονται ενάντια στη ζωή και συνδέονται με τις συνθήκες και τις ψευδαισθήσεις της συνείδησής μας. Η ζωή είναι δηλητηριασμένη

14. Θεολογικοπολιτική πραγματεία, πρόλογος.

15. *Ηθική*, IV, παράρτημα, κεφ. 13.

από τις κατηγορίες του Καλού και του Κακού, του παραπτώματος και της αξίας, της αμαρτίας και της ἀφεσης.¹⁶ Αυτό που δηλητηριάζει τη ζωή είναι το μίσος, συμπεριλαμβανομένου του μίσους που στρέφεται κατά του εαυτού, η ενοχή. Ο Σπινόζα ακολουθεί βήμα προς βήμα την τρομακτική αλυσιδωτή σειρά των λυπημένων παθών: πρώτα η ίδια η λύπη, κατόπιν το μίσος, η αποστροφή, ο χλευασμός, ο φόβος, η απελπισία, το morsus conscientia [η τύψη συνείδησης], ο οίκτος, η αγανάκτηση, ο φθόνος, η ταπεινότητα, η μετάνοια, η αυτοταπείνωση, η ντροπή, η αποξήτηση (νοσταλγία), η οργή, η εκδίκηση, η σκληρότητα...¹⁷ Η ανάλυσή του πηγαίνει τόσο μακριά ώστε, ακόμη και στην ελπίδα, ακόμη και στην ασφάλεια, ξέρει να εντοπίζει αυτόν το σπόρο της λύπης που αρκεί για να τις μετατρέψει σε συναισθήματα σκλάβων.¹⁸ Η αληθινή πολιτεία προτείνει στους πολίτες την αγάπη για την ελευθερία μάλλον παρά την ελπίδα ανταμοιβής ή ακόμη και την ασφάλεια των αγαθών· γιατί «στους σκλάβους, και όχι στους ελεύθερους ανθρώπους, δίδονται ανταμοιβές για την καλή τους διαγωγή».¹⁹ Ο Σπινόζα δεν είναι από εκείνους που θεωρούν πως ένα λυπημένο πάθος έχει κάτι καλό μέσα του. Πριν από τον Νίτσε, καταγγέλλει όλες τις παραχαράξεις της ζωής, όλες τις αξίες στο όνομα των οποίων υποτιμάμε τη ζωή: δεν ζούμε, δεν διάγονμε παρά ένα ομοίωμα ζωής, δεν συλλογιζόμαστε παρά πώς να αποφύγουμε το θάνατο, και όλη μας η ζωή είναι μια λατρεία του θανάτου.

Αυτή η κριτική των λυπημένων παθών έχει βαθιές φυσικές στη θεωρία των παθήσεων. Ένα άτομο είναι κατ' αρχάς μια ενική

16. *Ηθική*, I, παράρτημα.

17. *Ηθική*, III.

18. *Ηθική*, IV, 47, σχ.

19. *Πολιτική πραγματεία*, κεφ. X, 8.

ουσία, δηλαδή ένας βαθμός δύναμης. Σ' αυτή την ουσία αντιστοιχεί μια χαρακτηριστική σχέση: σ' αυτόν το βαθμό δύναμης αντιστοιχεί μια ορισμένη ικανότητα ετεροπάθειας (παθηματική ικανότητα). Τέλος, η χαρακτηριστική αυτή σχέση υπάγει μέρη, αυτή η ικανότητα ετεροπάθειας πληρούται αναγκαία από παθήσεις. Έτσι, τα ζώα δεν ορίζονται τόσο από αφηρημένες έννοιες γένους και είδους όσο από την ικανότητα ετεροπάθειας, από τις παθήσεις για τις οποίες είναι «ικανά», από τους ερεθισμούς στους οποίους αντιδρούν μέσα στα όρια της δύναμής τους. Η μελέτη των γενών και των ειδών εξακολουθεί να εμπερικλείει μια «κανονιστική ηθική», ενώ η *Ηθική* είναι ηθολογία η οποία, τόσο για τους ανθρώπους όσο και για τα ζώα, εξετάζει σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση αποκλειστικά την ικανότητα ετεροπάθειας. Και ακριβώς από τη σκοπιά της ηθολογίας του ανθρώπου πρέπει να διακρίνουμε κατ' αρχάς δύο ειδών παθήσεις: τα ενεργήματα, που εξηγούνται από τη φύση του παθαινόμενου ατόμου και απορρέουν από την ουσία του, και τα πάθη, που εξηγούνται από κάτι άλλο και απορρέουν από τα έξω. Άρα η ικανότητα ετεροπάθειας εμφανίζεται ως δύναμη να ενεργούμε, καθόσον υπόθετουμε ότι πληρούται από ενεργητικές παθήσεις, αλλά ως δύναμη να πάσχουμε, καθόσον πληρούται από πάθη. Για ένα και το αυτό άτομο, δηλαδή για τον ίδιο βαθμό δύναμης που τον υποθέτουμε σταθερό μέσα σε ορισμένα όρια, η ικανότητα ετεροπάθειας παραμένει επίσης σταθερή μέσα σ' αυτά τα ίδια όρια, αλλά η δύναμη να ενεργούμε και η δύναμη να πάσχουμε παραλλάζουν βαθιά και η μία και η άλλη, και αντιστρόφως ανάλογα.

Δεν πρέπει να διακρίνουμε μόνον τα ενεργήματα και τα πάθη, αλλά και δύο είδη παθών. Το ίδιον του πάθους, ούτως ή άλλως, είναι να πληροί την παθηματική μας ικανότητα, χωρίζοντάς μας ταυτοχρόνως από τη δύναμή μας να ενεργούμε, κρατώντας

μας χωρισμένους από αυτή τη δύναμη. Όταν όμως συναντάμε ένα εξωτερικό σώμα που δεν συμφωνεί με το δικό μας (δηλαδή που η σχέση του δεν συντίθεται με τη δική μας), όλα συμβαίνουν ωσάν η δύναμη αυτού του σώματος να αντιτασσόταν στη δική μας, κάνοντας αφαίρεση αριθμητικής τάξεως, διενεργώντας καθήλωση: λέμε ότι η δύναμη μας να ενεργούμε μειώνεται ή παρεμποδίζεται, και ότι τα αντίστοιχα πάθη είναι λύπη. Όταν απεναντίας συναντάμε ένα σώμα που συμφωνεί με τη φύση μας, και η σχέση του συντίθεται με τη δική μας, μπορούμε να πούμε ότι η δύναμη του προστίθεται στη δική μας: τα πάθη που μας προξενούνται είναι χαρά, η δύναμη μας να ενεργούμε αυξάνει ή επιβοηθείται. Η χαρά αυτή δεν παύει να είναι πάθος, εφόσον έχει εξωτερική αιτία· δεν παύουμε να είμαστε χωρισμένοι από τη δύναμη μας να ενεργούμε, τυπικά δεν την κατέχουμε. Αυτή η δύναμη ενέργειας αυξάνει επίσης αναλογικά, «πλησιάζουμε» στο σημείο μεταστροφής, στο σημείο μεταλλαγής που θα μας κάνει κυρίους ενεργητικών χαρών, και ως εκ τούτου άξιους ενέργειας.²⁰

Το σύνολο αυτής της θεωρίας των παθήσεων επεξηγεί την καταστατική θέση [statut] των λυπημένων παθών. Όποια κι αν είναι τα πάθη αυτά, όπως κι αν δικαιολογούνται, αντιπροσωπεύουν τον χαμηλότερο βαθμό της δύναμής μας: τη στιγμή κατά την οποία είμαστε στον μέγιστο βαθμό χωρισμένοι από τη δύναμη μας να ενεργούμε, στον μέγιστο βαθμό αλλοτριωμένοι, παραδομένοι στα φαντάσματα της δεισιδαιμονίας, στους φενακισμούς του τυράννου. Η *Ηθική* είναι κατ' αναγκαιότητα ηθική της χαράς: η χαρά μόνον αξίζει, η χαρά μονάχα μένει, αυτή μόνο μας φέρνει κοντά στη δράση, και στη μακαριότητα της δράσης. Το λυπημένο πάθος μάς καθιστά πάντα ανήμπορους. Και το τριτόλο πρακτικό πρόβλημα της *Ηθικής* θα είναι το εξής: *Πώς θα φτάσουμε στο μέγιστο χα-*

20. Για τα δύο είδη παθών, πρβ. *Ηθική*, III, γενικός ορισμός των παθημάτων.

ρούμενων παθών και πώς από εκεί θα περάσουμε στα ενεργητικά ελεύθερα συναισθήματα (την ώρα που η θέση μας στη Φύση φαίνεται να μας καταδικάζει στις κακές συναντήσεις και τις λύπες); Πώς θα κατορθώσουμε να σχηματίσουμε εντελείς ιδέες, από τις οποίες να απορρέουν αυτά ακριβώς τα ενεργητικά συναισθήματα (την ώρα που η φυσική μας κατάσταση φαίνεται να μας καταδικάζει να έχουμε για το σώμα μας, για το πνεύμα μας και τα άλλα πράγματα ανεντελείς ιδέες και μόνον); Πώς θα αποκτήσουμε συνείδηση του εαυτού μας, του Θεού και των πραγμάτων — *sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius* (την ώρα που η συνείδησή μας φαίνεται αδιαχώριστη από τις ψευδαισθήσεις);

Οι μεγάλες θεωρίες της *Ηθικής* —μοναδικότητα της υπόστασης, μονοσημία των κατηγορημάτων, εμμένεια, καθολική αναγκαιότητα, παραλληλία κ.λπ.— δεν μπορούν να διαχωριστούν από τις τρεις πρακτικές θέσεις για τη συνείδηση, τις αξίες και τα λυπημένα πάθη. Η *Ηθική* είναι ένα βιβλίο που γράφτηκε δύο φορές συγχρόνως: μία φορά στη συνεχή ροή των ορισμών, των θεωρημάτων, των αποδείξεων και των πορισμάτων, που αναπτύσσονται μεγάλα θεωρητικά θέματα με κάθε εγκεφαλική αυστηρότητα, και μία δεύτερη στην τεθλασμένη αλυσίδα των σχολίων — ασυνεχής ηφαιστειώδης γραμμή, δεύτερη εκδοχή υπό την πρώτη, που εκφράζει την πολύμορφη οργή της καρδιάς και διατυπώνει τις πρακτικές θέσεις της καταγγελίας και της απελευθέρωσης.²¹ Ο δρόμος της *Ηθικής* ξετυλίγεται όλος μες στην εμμένεια: άλλα η εμμένεια είναι

21. Είναι συχνός τρόπος γραφής το να κρύβεις τις πλέον τολμηρές ή λιγότερο ορθόδοξες θέσεις σε παραρτήματα ή σημειώσεις (ένα ακόμη παράδειγμα είναι το λεξικό του Bayle). Ο Σπινόζα ανανεώνει αυτό τον τρόπο με τη συστηματική μέθοδο των σχολίων του, που παρατέμπτων τα μεν στα δε και συνδέονται και τα ίδια με τους προλόγους και τα παραρτήματα, σχηματίζοντας έτσι μια δεύτερη, υπόγεια *Ηθική*.

το ίδιο το ασυνείδητο, και η κατάκτηση του ασυνειδήτου. Η ηθικοπρακτική χαρά είναι το σύστοιχο της θεωρητικής κατάφασης.

ΤΡΙΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΤΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ (Η αλληλογραφία με τον Μπλέιενμπερχ)

Η αλληλογραφία του Σπινόζα με τον Μπλέιενμπερχ (Blyenbergh) περιλαμβάνει συνολικά οκτώ σωζόμενες επιστολές (XVII-XXIV και XXVII), τέσσερις από τον καθένα, μεταξύ Δεκεμβρίου 1664 και Ιουνίου 1665. Παρουσιάζει μεγάλο ψυχολογικό ενδιαφέρον. Ο Μπλέιενμπερχ είναι ένας σιτέμπορος που γράφει στον Σπινόζα για να του θέσει το πρόβλημα του κακού. Ο Σπινόζα νομίζει αρχικά πως ο αλληλογράφος του παρακινείται από την αναζήτηση της αλήθειας. Γερήγορα όμως αντιλαμβάνεται ότι ο Μπλέιενμπερχ περισσότερο διακατέχεται από πνεύμα αντιλογίας, από την επιθυμία να έχει δίκιο, από τη μανία να κρίνει: είναι ένας καλβινιστής — ερασιτέχνης θεολόγος μάλλον παρά φιλόσοφος. Σε ορισμένες αυθάδειες του Μπλέιενμπερχ ο Σπινόζα αντιδρά ξερά ήδη από τη δεύτερη επιστολή του (XX). Και ωστόσο συνεχίζει την αλληλογραφία, θαρρείς και είναι ο ίδιος συνεπαρμένος από το θέμα. Θα διακόψει εντέλει ύστερα από μια επίσκεψη του Μπλέιενμπερχ, και όταν αυτός αρχίσει να του θέτει κάθε είδους ερωτήματα που εκτείνονται πέρα από το πρόβλημα του κακού. Σε τούτο ακριβώς έγκειται το μεγάλο ενδιαφέρον αυτών των επιστολών: είναι τα μόνα εκτενή κείμενα όπου ο Σπινόζα μελετά καθ' εαυτό το πρόβλημα του κακού, ωφελούμενός

ντας αναλύσεις και επιγραμματικές διατυπώσεις που δεν εμφανίζονται στα άλλα του γραπτά. Δεν μας δημιουργείται καθόλου η εντύπωση πως ο Μπλέιενμπερχ βρίσκεται σε σύγχυση, ή πως είναι κουτός, ότι κι αν λέγεται συχνά (τα ελαττώματά του είναι άλλα). Μολονότι δεν γνωρίζει την Ηθική και αρχίζει την πρώτη του επιστολή με παρατηρήσεις αναφορικά με την έκθεση της καρτεσιανής φιλοσοφίας, δεν παύει να θέτει ουσιώδη ερωτήματα που φτάνουν στην καρδιά του σπινοζισμού, αναγκάζοντας τον Σπινόζα να πληθύνει τα παραδείγματα, να αναπτύξει παράδοξα, να απομονώσει μια πολύ περιεργη αντίληψη του κακού. Είναι σαν ο έρωτας για την αλήθεια σχετικά με ένα φλέγον ζήτημα να παρέσυρε σε τέτοιο βαθμό τον Σπινόζα, ώστε να εγκαταλείψει τη χαρακτηριστική του περίσκεψη, να βγάλει τη μάσκα του, και μάλιστα μπροστά σε κάποιον που τον αισθάνεται να εμφορείται από εχθρότητα ή μίσος. Διότι η μεγάλη ορθολογιστική θεωρία, σύμφωνα με την οποία το κακό δεν είναι τίποτα, είναι ασφαλώς κοινός τόπος του 17ου αιώνα. Πώς όμως ο Σπινόζα θα τη μετασχηματίσει ως ιερικά, αυτό είναι υπόθεση της αλληλογραφίας του με τον Μπλέιενμπερχ. Αν το κακό δεν είναι τίποτα, κατά Σπινόζα, τούτο δεν συμβαίνει επειδή μονάχα το Καλό είναι και οδηγεί στο είναι, αλλά αντίθετα επειδή το καλό δεν είναι, όπως ακριβώς δεν είναι και το κακό, και επειδή το Είναι βρίσκεται πέραν του καλού και του κακού.

Ο Μπλέιενμπερχ λοιπόν ξεκινάει από μια γενική ερώτηση που την απευθύνει στους καρτεσιανούς: πώς ο Θεός μπορεί να είναι αιτία των «κακών βουλήσεων», της βούλησης του Αδάμ, επί παραδείγματι, να φάει τον απαγορευμένο καρπό; Ο Σπινόζα απαντάει απευθείας για λογαριασμό δικό του (στον Καρτέσιο θα επανέλθει αργότερα, στην επιστολή XXI, και θα καταδείξει ορισμένες διαφορές ανάμεσα σ' εκείνον και τον ίδιον). Και δεν πε-

ριορίζεται να εκθέσει με ποια γενική έννοια το κακό δεν είναι τίποτα. Χρησιμοποιώντας κι αυτός το παράδειγμα του Μπλέιενμπερχ, απαντά: «Η απαγόρευση του καρπού του δέντρου συνίστατο απλώς και μόνο στην αποκάλυψη την οποία ο Θεός έκανε στον Αδάμ ως προς τις θανάσιμες συνέπειες που θα είχε η λήψη αυτού του καρπού· όπως ακριβώς ξέρουμε διαμέσου του φυσικού φωτός πως ένα δηλητήριο φέρνει το θάνατο (XIX)». Δηλαδή: ο Θεός δεν απαγορεύει τίποτε, απλώς γνωστοποιεί στον Αδάμ ότι ο καρπός, ένεκα της σύνθεσής του, θα αποσυνθέσει το σώμα του. Ο καρπός δρα ως αρσενικό. Στην αφετηρία επομένως τίθεται η ουσιώδης θέση του Σπινόζα: τον κακό πρέπει να τον αντιλαμβανόμαστε ως τοξίνωση, δηλητηρίαση, απεψία. Ή ακόμη, λαμβανομένων υπ' όψιν των ατομικευτικών παραγόντων, ως μη ανοχή ή αλλεργία. Και αυτό ο Μπλέιενμπερχ το καταλαβαίνει πολύ καλά: «Απέχετε απ' όλα όσα αποκαλώ ηθικά ελαττώματα, επειδή αντίκεινται στην ιδιαίτερη φύση σας, όχι επειδή είναι ηθικά ελαττώματα· απέχετε από αυτά, όπως απέχει κανείς από μια τροφή που η φύση μας την απεχθάνεται» — αλλά τι συμβαίνει για μια φύση που δεν θα είχε αυτή τη μη ανοχή, και που θα «αρεσκόταν» στο έγκλημα (XXII); Πώς μια προσωπική αποστροφή μπορεί να στοιχειοθετήσει αρετή;¹ Ο Μπλέιενμπερχ προσθέτει και μιαν άλλη ερώτηση πολύ ενδιαφέρουσα, στην οποία ο Σπινόζα δεν θα απαντήσει ευθέως: μόνο μέσω της εμπειρίας μπορεί κανείς να ξέρει ότι κάτι είναι δηλητήριο· το κακό επομένως είναι απλώς και μόνο δεδομένο εμπειρίας, a posteriori, και τότε τι σημαίνει «αποκάλυψη» ή «γνώση» (XX);

Το επίπεδο ακριβειας στο οποίο άγεται αμέσως το πρόβλημα

1. Στην XXI, ο Σπινόζα είχε πει: «Οσον αφορά εμένα, απέχω από το έγκλημα ή προσπαθώ να απέχω, επειδή το έγκλημα αντίκειται ρητά στην ιδιαίτερη φύση μου [...]»

μας επιβάλλει να ρωτήσουμε σε τι συνίσταται, σύμφωνα με τον Σπινόζα, η δηλητηρίαση. Κάθε σώμα έχει μέρη, «πολύ μεγάλο αριθμό μερών»: αλλά τα μέρη αυτά του αινήκουν μόνον υπό μια ορισμένη σχέση (κίνησης και ηρεμίας) που το χαρακτηρίζει. Η κατάσταση είναι πολύ περίπλοκη, διότι τα σύνθετα σώματα έχουν μέρη διαφορετικής τάξεως που εισέρχονται σε επίσης ποικίλες σχέσεις: οι ποικίλες αυτές σχέσεις συντίθενται μεταξύ τους προκειμένου να συγκροτήσουν τη χαρακτηριστική ή δεσπόζουσα σχέση του παρατηρούμενου ατόμου, στο ένα ή στο άλλο επίπεδο. Υπάρχει επομένως συναρμογή σχέσεων για κάθε σώμα, και από το ένα σώμα στο άλλο, σχέσεων οι οποίες συγκροτούν τη «μιοφάρη». Σύμφωνα με το παραδειγμα που δίνει ο Σπινόζα σε μια του επιστολή στον Όλντενμπερχ (XXXII), ο χυλός και η λέμφος είναι δύο σώματα, καθένα υπό τη σχέση του, που συνθέτουν το αίμα υπό μια τρίτη δεσπόζουσα σχέση. Το αίμα με τη σειρά του είναι μέρος του σώματος ενός ζώου ή ενός ανθρώπου, υπό μιαν άλλη χαρακτηριστική ή δεσπόζουσα σχέση. Και δεν υπάρχουν δύο σώματα που οι σχέσεις τους να είναι ταυτόσημες, επί παραδείγματι, δύο άτομα αυστηρά του ίδιου αίματος. Τι συμβαίνει επομένως σε περίπτωση δηλητηρίασης; Ή σε περίπτωση αλλεργίας (εφόσον πρέπει να λαμβάνονται υπ' όψιν οι ατομικοί παράγοντες της κάθε σχέσης); Ε, λοιπόν, σ' αυτές τις περιπτώσεις, φαίνεται πως κάποια από τις συστατικές σχέσεις του σώματος έχει καταστραφεί, έχει αποσυντεθεί. Και ο θάνατος επέρχεται, όταν η χαρακτηριστική ή δεσπόζουσα σχέση του σώματος καθορίζεται και η ίδια να καταστραφεί: «Το σώμα πεθαίνει, όπως το εννοώ εγώ, όταν τα μέρη του διατάσσονται κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να είναι μεταξύ τους σε μιαν άλλη σχέση κίνησης και ηρεμίας».² Με τούτο ο Σπινόζα διευκρινίζει τι σημαίνει όταν λέμε

2. *Ηθική*, IV, 39, σχ.

ότι μια σχέση καταστρέφεται, ότι αποσυντίθεται. Η καταστροφή, η αποσύνθεση, συμβαίνει όταν η σχέση αυτή, που η ίδια είναι αιώνια αλήθεια, δεν πραγματώνεται πλέον από ενεργά μέρη. Αυτό που έχει εκλείψει δεν είναι η σχέση, αιώνια αληθινή, είναι τα μέρη ανάμεσα στα οποία συναπτόταν και που τώρα έχουν προσλάβει μιαν άλλη σχέση.³ Επί παραδείγματι, το δηλητήριο αποσυνθέτει το αίμα, δηλαδή καθορίζει τα μέρη του αίματος να εισέλθουν σε άλλες σχέσεις που χαρακτηρίζουν άλλα σώματα (δεν είναι πλέον αίμα...). Και πάλι ο Μπλέιενμπερχ καταλαβαίνει άριστα, και στην τελευταία του επιστολή (XXIV) θα πει ότι το ίδιο συμπέρασμα πρέπει να ισχύει και για την ψυχή: εφόσον και η ίδια συντίθεται από πολύ μεγάλο αριθμό μερών, θα έπρεπε να διαλύεται κατά τον ίδιο τρόπο, και τα μέρη της θα έπρεπε να περνούν σε άλλες, μη ανθρώπινες ψυχές...

Ο Σπινόζα επομένως δίνει μια ιδιαίτερη έννοια στην κλασική θέση σύμφωνα με την οποία το κακό δεν είναι τίποτα. Ότι δηλαδή, όπως και να έχει, υπάρχουν πάντα σχέσεις που συντίθενται (επί παραδείγματι, ανάμεσα στο δηλητήριο και τις νέες σχέσεις στις οποίες εισέρχονται τα μέρη του αίματος). Μόνο που οι σχέσεις που συντίθενται σύμφωνα με την τάξη της φύσης δεν συμπίπτουν αναγκαστικά με τη συντήρηση της τάδε σχέσης, η οποία ενδέχεται να αποσυντεθεί, δηλαδή να πάψει να πραγματώνεται. Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια δεν υπάρχει κακό (καθ' εαυτό), υπάρχει μονάχα κακός (για μένα): «Ο, τι συντελεί, ώστε να συντηρείται η σχέση κίνησης και ηρεμίας που έχουν μεταξύ

3. Ακολουθώντας τον ίδιο δρόμο ο Σπινόζα θα μπορούσε να απαντήσει και στην προηγούμενη ένσταση του Μπλέιενμπερχ: καθόσον οι σχέσεις και οι νόμοι της σύνθεσής τους είναι αιώνιες αλήθειες, μπορούν να είναι το αντικείμενο μιας αληθινής γνώσης ή μιας αποκάλυψης, μολονότι, στις φυσικές συνθήκες, χρειάζεται να περάσουμε από την εμπειρία των μερών που πραγματώνουν τις σχέσεις αυτές.

τους τα μέρη του ανθρώπινου σώματος, είναι καλό· και αντίθετα είναι κακό ό,τι συντελεί, ώστε τα μέρη του ανθρώπινου σώματος να έχουν μεταξύ τους μιαν άλλη σχέση κίνησης και ηρεμίας».⁴ Θα ειπωθεί καλό κάθε αντικείμενο που η σχέση του συντίθεται με τη δική μου (*συμφωνία*)· θα ειπωθεί κακό κάθε αντικείμενο που η σχέση του αποσυνθέτει τη δική μου, ενώ ενδέχεται να συντίθεται με άλλες (*ασυμφωνία*).

Και ασφαλώς, όταν περάσουμε στα καθέκαστα, η κατάσταση γίνεται διαρκώς πολυπλοκότερη. Κατά πρώτον, έχουμε πολλές συνιστώσες σχέσεις, οπότε το ίδιο αντικείμενο ενδέχεται να συμφωνεί μαζί μας υπό κάποια σχέση και να μη συμφωνεί υπό κάποιαν άλλη. Κατά δεύτερον, καθεμία από τις σχέσεις μας απολαμβάνει η ίδια ορισμένου εύρους, μέχρι του σημείου να παραλλάξει σημαντικά από την παιδική ηλικία ώς το γήρας και το θάνατο. Κατά τρίτον, η ασθένεια ή άλλες περιστάσεις μπορούν να τροποποιήσουν τόσο πολύ τις σχέσεις αυτές, ώστε να διερωτώμεθα αν είναι το ίδιο άτομο εκείνο που εξακολουθεί να υπάρχει: υπ' αυτή την έννοια, υπάρχουν θάνατοι που δεν περιμένουν τη μετατροπή του σώματος σε πτώμα. Τέλος, η τροποποίηση μπορεί να είναι τέτοια, ώστε το τροποποιημένο μέρος μας να συμπεριφέρεται σαν δηλητήριο που διαλύει τα άλλα μέρη και στρέφεται εναντίον τους (ορισμένες ασθένειες και, στην έσχατη περίπτωση, η αυτοκτονία).⁵

4. *Ηθική*, IV, 39.

5. Δύο ωραία κείμενα της *Ηθικής* εξετάζουν αυτές τις ποικίλες καταστάσεις: IV, 20, σχ. και 39, σχ. Εν προκειμένῳ ο Σπινόζα μελετά, αφ' ενός, την περίπτωση των μόνον κατ' όνομα επιβώσεων, όταν ορισμένες βιολογικές λειτουργίες ενός σώματος διατηρούνται ενώ όλες οι άλλες σχέσεις έχουν αποσυντεθεί· αφ' ετέρου, την περίπτωση των αυτοκαταστροφών, όταν ορισμένες σχέσεις έχουν σε τέτοιο βαθμό μεταβληθεί λόγω εξωτερικών επιδράσεων, ώστε να επιφέρουν καταστροφή του συνόλου (όπως η αυτοκτονία, όπου «εξωτερικές αιτίες τις οποίες

Το πρότυπο της δηλητηρίασης ισχύει για όλες αυτές τις περιπτώσεις και την πολυπλοκότητά τους. Και ισχύει όχι μόνο για το κακό που υφιστάμεθα, αλλά και για το κακό που κάνουμε. Δεν είμαστε μόνο δηλητηριασμένοι, αλλά και δηλητηριαστές, δρούμε ως τοξίνες και δηλητήρια. Ο Μπλέιενμπερχ παραθέτει ο ίδιος τρία παραδείγματα. Στη δολοφονία, αποσυνθέτω τη χαρακτηριστική σχέση ενός άλλου ανθρώπινου σώματος. Στην κλοπή, αποσυνθέτω τη σχέση που ενώνει έναν άνθρωπο και την ιδιοκτησία του. Στη μοιχεία επίσης, αυτό που αποσυντίθεται είναι η σχέση με τον σύζυγο, η χαρακτηριστική σχέση ενός ζεύγους, που ναι μεν είναι σχέση συμβολαιική, θεσμοθετημένη, κοινωνική, δεν παύει όμως να συνιστά ατομικότητα κάποιου τύπου.

Δεδομένου αυτού του προτύπου, ο Μπλέιενμπερχ εγείρει μια πρώτη σειρά ενστάσεων: 1) Πώς μπορούμε να διακρίνουμε το ηθικό ελάττωμα από την αρετή, το έργλημα από τη δίκαιη πράξη; 2) Πώς μπορούμε να παραπέμψουμε το κακό σ' ένα καθαρό μη ον, για το οποίο ο Θεός ούτε υπεύθυνος είναι ούτε και είναι η αιτία του; Διότι βεβαίως, αν αληθεύει πως υπάρχουν πάντα σχέσεις

σηνοούμε προδιαθέτουν τη φαντασία και επενεγούν στο σώμα κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να περιβάλλεται άλλη φύση, αντίθετη στην προηγούμενη». Ορισμένα ιατρικά προβλήματα της εποχής μας φαίνεται να αντιστοιχούν πλήρως στα θέματα του Σπινόζα: επί παραδείγματι, οι λεγόμενες «αυτοανοσολογικές» ασθένειες, για τις οποίες θα μιλήσουμε παρακάτω ή πάλι η πολεμική γύρω από τις απόπειρες να διατηρηθούν σε τεχνητή ζωή σώματα «φυσικά» νεκρά. Οι θαρραλέες θέσεις του γιατρού Schwartzenberg, στις μέρες μας, φαίνεται να εμπνέονται αυθόρμητα από γνήσιο σπινοζισμό: με αυτή την έννοια ο Σβάρτσενμπερχ λέει πως ο θάνατος δεν είναι πρόβλημα βιολογικό αλλά μεταφυσικό ή ηθικοπρακτικό. Πρβ. *Ηθική*, IV, 39 σχ.: «Κανένας λόγος δεν με υποχρεώνει να δεχτώ ότι το σώμα πεθαίνει τότε μόνο, όταν έχει μεταβληθεί σε πτώμα: άλλα φαίνεται να μας διδάσκει η ίδια η εμπειρία. Διότι συμβαίνει μερικές φορές ένας άνθρωπος να υφίσταται τέτοιες αλλαγές, ώστε δεν θα ήταν εύκολο να πει κανείς πως είναι ο ίδιος. Αυτό άκουσα να λένε για έναν ισπανό ποιητή [...]».

που συντίθενται, ενώ συγχρόνως άλλες αποσυντίθενται, θα έπρεπε να παραδεχθούμε αφ' ενός ότι όλα αξίζουν το ίδιο, «ο κόσμος θα έπρεπε να βρίσκεται σε αιώνια και διηνεκή σύγχυση, και θα γινόμασταν ίδιοι με κτήνη», αφ' ετέρου ότι το κακό είναι κάτι όσο είναι και το καλό, εφόσον δεν υπάρχει λιγότερη θετικότητα στη σεξουαλική πράξη που γίνεται με τη γυναίκα ενός άλλου απ' όση στην πράξη που γίνεται με τη δική σου τη γυναίκα (XX).

Ως προς τη δυνατότητα και την αναγκαιότητα της διάκρισης, ο Σπινόζα διατηρεί όλα τα δικαιώματα μιας λογικής της δράσης, αλλά μιας τόσο ιδιάζουσας λογικής, ώστε οι απαντήσεις του να φαίνονται εξαιρετικά σκοτεινές. «Η μητροκτονία του Νέρωνα, επί παραδείγματι, στο βαθμό που περιέχει κάτι θετικό, δεν ήταν έγκλημα· ο Ορέστης εκτέλεσε μια πράξη που εξωτερικά είναι η ίδια και συγχρόνως είχε την πρόθεση να σκοτώσει τη μητέρα του, χωρίς να του πρέπει η ίδια κατηγορία με του Νέρωνα. Ποιο είναι επομένως το έγκλημα του Νέρωνα; Συνίσταται απλώς και μόνο στο γεγονός ότι ο Νέρων δείχτηκε στην πράξη του αγνώμαν, ανελέητος και απειθής [...]. Ο Θεός δεν είναι αιτία αυτής της συμπεριφοράς του Νέρωνα, μιολονότι είναι αιτία της πράξης του και της πρόθεσής του» (XXIII). Η επεξήγηση ενός τόσο δύσκολου κειμένου θα μας δοθεί από την *Ηθική*. Τι είναι θετικό ή καλό στην πράξη του χτυπήματος; — ερωτά ο Σπινόζα.⁶ Είναι το ότι η πράξη αυτή (σηκώνω το χέρι, σφίγγω τη γροθιά, ενεργώ με ταχύτητα και στιβαρότητα) εκφράζει μια ικανότητα του σώματός μου, εκφράζει το τι δύναται το σώμα μου υπό μια ορισμένη σχέση. Τι είναι κακό σ' αυτή την πράξη; Το κακό εμφανίζεται, όταν η πράξη συσχετίζεται με την εικόνα ενός πράγματος η σχέση του οποίου αποσυντίθεται λόγω αυτής ακριβώς της πράξης (σκοτώνω κάποιον χτυπώντας τον). Η ίδια πράξη θα ήταν καλή,

6. *Ηθική*, IV, 59, σχ.

αν είχε συσχετισθεί με την εικόνα ενός πράγματος η σχέση του οποίου θα είχε συντεθεί με τη δική της (παραδείγματος χάριν, χτυπών το σίδερο). Αυτό σημαίνει ότι μια πράξη είναι κακή κάθε φορά που αποσυνθέτει άμεσα μια σχέση, ενώ είναι καλή όταν συνθέτει άμεσα τη σχέση της με άλλες σχέσεις.⁷ Η ενδεχόμενη ένσταση είναι ότι, είτε έτσι είτε αλλιώς, υπάρχει σύνθεση συγχρόνως και αποσύνθεση, αποσύνθεση ορισμένων σχέσεων και σύνθεση ορισμένων άλλων. Ναι, αλλά αυτό που μετράει είναι να μάθουμε αν η πράξη συσχετίζεται με την εικόνα ενός πράγματος καθόσον το πράγμα αυτό μπορεί να συντεθεί μαζί της, ή αντίθετα καθόσον αποσυντίθεται από εκείνη. Ας ξαναγυρίσουμε στις δύο μητροκτονίες: ο Ορέστης φονεύει την Κλυταιμνήστρα, αλλά η Κλυταιμνήστρα έχει φονεύσει τον Αγαμέμνονα, τον σύζυγο της, τον πατέρα του Ορέστη: έτσι, η πράξη του Ορέστη συσχετίζεται επακριβώς και άμεσα με την εικόνα του Αγαμέμνονα, με τη χαρακτηριστική σχέση του Αγαμέμνονα ως αιώνια αλήθεια, με την οποία και συντίθεται. Ενώ, όταν ο Νέρων φονεύει την Αγριππίνα, η πράξη του συσχετίζεται απλώς και μόνο με την εικόνα της μητέρας, την οποία αποσυνθέτει άμεσα. Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια δείχνεται «αγνώμων, ανελέητος και απειθής». Το ίδιο και όταν δίνων ένα χτύπημα «με θυμό ή μίσος», ενώνω την ενέργειά μου με μια εικόνα πράγματος που δεν συντίθεται πλέον με την ενέργεια αυτή, αλλά απεναντίας αποσυντίθεται από αυτήν. Εν ολίγοις, υπάρχει σαφέστατα διάκριση μεταξύ ηθικού ελαττώματος και αρετής, κακής και καλής ενέργειας. Η διάκριση αυτή όμως δεν αναφέρεται ούτε στην ίδια την πράξη ούτε στην εικόνα της («καμία πράξη, όταν την εξετάσουμε αυτή καθ' εαυτήν και μόνον, δεν είναι καλή ή κακή»). Ούτε άλλωστε αναφέρεται στην πρόθεση, δηλαδή στην εικόνα των συνεπειών

7. Για το «άμεσο» και το «έμμεσο», *Ηθική*, IV, 63, πόρισμα και σχ.

της πράξης. Αναφέρεται αποκλειστικά και μόνο στον καθορισμό, δηλαδή στην εικόνα του πράγματος με την οποία συσχετίζεται η εικόνα της πράξης, ή ακριβέστερα στο δεσμό δύο σχέσεων, της εικόνας της πράξης υπό την προσίδια σχέση της και της εικόνας του πράγματος υπό τη δική του τη σχέση. Δηλαδή: η πράξη συσχετίζεται με μια εικόνα πράγματος τη σχέση του οποίου αποσυνθέτει ή με το οποίο συνθέτει τη δική της τη σχέση;

Αν όντως σ' αυτό έγκειται το σημείο διάκρισης, καταλαβαίνουμε με ποια έννοια το κακό δεν είναι τίποτα. Διότι, από τη σκοπιά της φύσης ή του Θεού, υπάρχουν πάντα σχέσεις που συντίθενται, και δεν υπάρχει τίποτε άλλο πέρα από σχέσεις που συντίθενται σύμφωνα με τους αιώνιους νόμους. Κάθε φορά που μια ιδέα είναι εντελής, καταλαμβάνει το λιγότερο δύο σώματα, το δικό μου και ένα άλλο, και υπό την έκφραση εκείνη υπό την οποία συνθέτουν τις σχέσεις τους («κοινή έννοια»). Αντίθετα, δεν υπάρχει εντελής ιδέα των σωμάτων που βρίσκονται σε ασυμφωνία, δεν υπάρχει εντελής ιδέα ενός σώματος που βρίσκεται σε ασυμφωνία με το δικό μου, εφόσον βρίσκεται σε ασυμφωνία. Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια το κακό, ή μάλλον ο κακός, δεν υπάρχουν παρά μόνο στην ανεντελή ιδέα και στις παθήσεις λύπης που απορρέουν από αυτή (μίσος, θυμός κ.λπ.).⁸

Και πάλι όμως η συζήτηση δεν θα σταματήσει εδώ. Ας υποθέσουμε ότι, από τη σκοπιά των σχέσεων που συντίθενται σύμφωνα με τους νόμους της φύσης, το κακό δεν είναι τίποτα: ισχύει το ίδιο και για τις ουσίες που εκφράζονται μέσα στις σχέσεις αυτές; Ο Σπινόζα παραδέχεται ότι, μπορεί μεν οι πράξεις ή τα έργα να είναι εξίσου τέλεια, οι δρώντες όμως δεν είναι, οι ουσίες δεν είναι εξίσου τέλειες (XXIII).⁹ Και οι ενικές αυτές ουσίες δεν

8. *Ηθική*, IV, 64.

9. «Ζητάτε να μάθετε αν και τα δύο έργα [το έργο του κλέφτη και του δικαίου],

συγκροτούνται κατά τον ίδιο τρόπο όπως συντίθενται οι ατομικές σχέσεις. Οπότε δεν υπάρχουν άραγε ενικές ουσίες που συσχετίζονται μη αναγώγιμα με τον κακό — πράγμα που θα έφτανε για να επανεισαχθεί η θέση ενός απόλυτου κακού; Δεν υπάρχουν ενικές ουσίες στις οποίες ανήκει το να δηλητηριάζουν; Ο Μπλέιενμπερχ εγείρει έτσι μια δεύτερη σειρά ενστάσεων: η διάπλαξη εγκλημάτων, ο φόνος ή και η αυτοκτονία δεν ανήκουν σε ορισμένες ουσίες (XXII); Δεν υπάρχουν ουσίες που βρίσκουν στο έγκλημα, όχι ένα δηλητήριο, αλλά μιαν απολαυστική τροφή; Και οι ενστάσεις συνεχίζουν περνώντας από το κακό-μοχθηρία στο κακό-κακοτυχία: διότι, κάθε φορά που μου συμβαίνει μια κακοτυχία, δηλαδή κάθε φορά που κάποια από τις σχέσεις μου αποσυντίθεται, το συμβάν αυτό ανήκει στην ουσία μου, έστω κι αν άλλες σχέσεις συντίθενται μέσα στη φύση. Μπορεί επομένως να ανήκει στην ουσία μου το να τυφλωθώ ή το να γίνω εγκληματίας... (XX και XXII). Μήπως ο ίδιος ο Σπινόζα δεν κάνει λόγο για «παθήσεις της ουσίας»;¹⁰ Συνεπώς, ακόμη κι αν θεωρήσουμε ότι ο Σπινόζα κατόρθωσε να εξορκίσει το κακό από την τάξη των ατομικών σχέσεων, δεν είναι σίγουρο πως κατόρθωσε να το εξορκίσει και από την τάξη των ενικών ουσιών, δηλαδή ενικοτήτων βαθύτερων από τις σχέσεις αυτές.

Η απάντηση του Σπινόζα είναι πολύ ξερή: αν το έγκλημα ανήκε στην ουσία μου, θα ήταν ατόφια και απλή αρετή (XXIII).¹¹

καθόσον είναι κάτι πραγματικό που αιτία του είναι ο Θεός, είναι εξίσου τέλεια; Απαντώ ότι, αν εξετάσουμε αποκλειστικά τα έργα, και με τέτοιο τρόπο, ενδέχεται να υπάρχει και στο ένα και στο άλλο ίση τελειότητα. Ρωτάτε αν ο κλέφτης και ο δίκαιος είναι εξίσου τέλειοι, αν έχουν την ίδια μακαριότητα; Απαντώ: όχι».

10. *Ηθική*, III, ορισμός της επιθυμίας.

11. «Αν κάπιος βλέπει ότι μπορεί να ζήσει καλύτερα κρεμασμένος στην κρεμάλα παρά καθισμένος στο τραπέζι του, θα ενεργούσε ανόητα αν δεν φρόντιζε να κρεμαστεί· παρομοίως, όποιος θα έβλεπε καθαρά ότι μπορεί να χαρεί μια καλύ-

Ακριβώς όμως, το όλο ερώτημα είναι: Τι σημαίνει ανήκω στην ουσία; Εκείνο που ανήκει σε μια ουσία είναι πάντα μια κατάσταση, δηλαδή μια πραγματικότητα, μια τελειότητα που εκφράζει μια δύναμη ή μια ικανότητα ετεροπάθειας. Δεν είναι κανέίς μοχθηρός ή κακότυχος σε συνάρτηση με τις παθήσεις που έχει, αλλά σε συνάρτηση με τις παθήσεις που δεν έχει. Ο τυφλός δεν μπορεί να δεχθεί την παθοποιό ενέργεια του φωτός ούτε ο μοχθηρός την ενέργεια ενός διανοητικού φωτός. Αν λέγεται μοχθηρός ή κακότυχος, δεν λέγεται σε συνάρτηση με την κατάσταση που έχει, αλλά σε συνάρτηση με μια κατάσταση που δεν έχει ή που δεν έχει πια. Όπως ακριβώς μια ουσία δεν μπορεί να είναι μια άλλη ουσία, έτσι και δεν μπορεί να έχει μια κατάσταση άλλην από τη δική της. «Τη στιγμή εκείνη, το να ανήκει σ' αυτόν τον άνθρωπο η όραση θα ήταν εξίσου αντιφατικό όσο θα ήταν το να ανήκει σε μια πέτρα [...]. Κατά τον ίδιο τρόπο, όταν εξετάζουμε τη φύση ενός ανθρώπου κυριαρχούμενου από μια ποταπά αισθησιακή όρεξη, και συγκρίνουμε τούτη την παρούσα σ' αυτόν όρεξη μ' εκείνη που συναντάται στους αγαθούς ανθρώπους ή μ' εκείνη που παρουσιάστηκε στον ίδιο άνθρωπο μιαν άλλη στιγμή [...], αυτή η καλύτερη όρεξη δεν ανήκει περισσότερο, τη στιγμή της παρατήρησής μας, στη φύση αυτού του ανθρώπου απ' ότι στη φύση του διαβόλου ή της πέτρας» (XXI). Επομένως, όσο δεν υπάρχει το κακό στην τάξη των σχέσεων, άλλο τόσο δεν υπάρχει και στην τάξη των ουσιών· διότι, όπως το κακό δεν συγκροτείται ποτέ μέσα σε μια σχέση, αλλά μόνο μέσα σε μια σχέση ανάμεσα σε δύο σχέσεις, έτσι και δεν είναι ποτέ μέσα σε μια κατάσταση ή

τερη ζωή ή ουσία διαπράττοντας εγκλήματα παρά μένοντας προσηλωμένος στην αρετή, θα ήταν ανόητος κι αυτός αν δεν διέπραττε εγκλήματα. Διότι, στα μάτια μας τόσο διεστραμμένης ανθρώπινης φύσης, τα εγκλήματα θα ήταν αρετή».

σε μια ουσία, αλλά μέσα σε μια σύγκριση καταστάσεων, που δεν έχει περισσότερη αξία από μια σύγκριση ουσιών.

Σε αυτό ωστόσο το σημείο ο Μπλέιενμπερχ διαμαρτύρεται εντονότερα: αν δεν νομιμοποιούμαι να συγκρίνω δύο ουσίες προκειμένου να μεμφθώ τη μία επειδή δεν δύναται ό,τι δύναται η άλλη (π.β. την πέτρα που δεν βλέπει), άραγε ισχύει το ίδιο όταν συγκρίνω δύο καταστάσεις της ίδιας ουσίας, εκεί όπου υπάρχει πραγματική μετάβαση από τη μια κατάσταση στην άλλη, μείωση ή εξαφάνιση μιας ικανότητας που είχα προηγουμένως; «Αν γίνομαι περισσότερο ατελής· απ’ όσο ήμουν προηγουμένως, θα γινόμουν χειρότερος στο μέτρο που θα είμαι λιγότερο τέλειος» (XX). Μήπως ο Σπινόζα δεν υποθέτει την ουσία στιγμαία, γεγονός που καθιστά ακατανόητα τόσο το γίγνεσθαι όσο και τη διάρκεια; «Σύμφωνα με τη γνώμη σας, στην ουσία ενός πράγματος ανήκει μόνον ό,τι τη στιγμή που το παρατηρούμε διακρίνουμε πως υπάρχει σ’ αυτήν» (XXII).¹² Είναι πολύ περίεργο το ότι ο Σπινόζα, κουρασμένος από την αλληλογραφία, δεν απαντά στον Μπλέιενμπερχ επ’ αυτού. Διότι, στην *Ηθική*, επιμένει ο ίδιος στην πραγματικότητα της μετάβασης σε μικρότερη τελειότητα: «λύπη». Υπάρχει εν προκειμένω κάτι που δεν αινάγεται ούτε στη στέρηση μιας μεγαλύτερης τελειότητας ούτε στη σύγκριση δύο καταστάσεων τελειότητας.¹³ Υπάρχει στη λύπη κάτι μη αναγώγιμο, που δεν είναι ούτε αρνητικό ούτε εξωγενές: μια μετάβα-

12. Στην XXI, ο Σπινόζα είχε πει: «Ακόμη κι αν ο Θεός είχε γνώση και της παρελθούσας και της παρούσας κατάστασης του Αδάμ, δεν θα θεωρούσε γι’ αυτό το λόγο ότι ο Αδάμ είχε αποστερηθεί την παρελθούσα κατάστασή του, ή αλλιώς, ότι η παρελθούσα κατάστασή του ανήκε στην παρούσα φύση του».

13. 1. — *Ηθική*, III, ορισμός της λύπης: «Δεν μπορούμε να πούμε ότι η λύπη συνίσταται στη στέρηση μιας μεγαλύτερης τελειότητας, διότι η στέρηση δεν είναι τίποτα, ενώ το πάθημα της λύπης είναι πράξη που ως εκ τούτου δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά η πράξη της μετάβασης σε μικρότερη τελειότητα [...]».

ση, βιωμένη και πραγματική. Μια διάρκεια. Υπάρχει κάτι που μαρτυρεί την έσχατη μη αναγωγιμότητα του «κακού για μας»: και αυτό είναι η λύπη, ως μείωση της δύναμης ενέργειας ή της ικανότητας ετεροπάθειας, η λύπη η οποία εκδηλώνεται εξίσου στην απόγνωση του κακότυχου όσο και στο μίσος του μοχθηρού (ακόμη και οι χαρές της μοχθηρίας είναι εξ αντιδράσεως, με την έννοια ότι εξαρτώνται στενά από τη λύπη την επιβαλλόμενη στον εχθρό).¹⁴ Ο Σπινόζα όχι μόνο δεν αρνείται την ύπαρξη της διάρκειας, αλλά και ορίζει τις συνεχείς παραλλαγές της ύπαρξης μέσω της διάρκειας, ενώ φαίνεται σαφώς να θεωρεί τη διάρκεια το τελευταίο καταφύγιο του κακού για μας.

Εκείνο που ανήκει στην ουσία, είναι μόνον η κατάσταση ή η πάθηση. Εκείνο που ανήκει στην ουσία είναι μόνον η κατάσταση, καθόσον εκφράζει μιαν απόλυτη ποσότητα πραγματικότητας ή τελειότητας, χωρίς να είναι δυνατή η σύγκρισή της με άλλες καταστάσεις. Και ασφαλώς η κατάσταση ή η πάθηση δεν εκφράζει μόνο μιαν απόλυτη ποσότητα πραγματικότητας, αλλά εντυλίσσει και μια παραλλαγή της δύναμης ενέργειας, αύξηση ή μείωση, χαρά ή λύπη. Αυτή όμως η παραλλαγή δεν ανήκει ως τέτοια στην ουσία, ανήκει μόνο στην ύπαρξη ή στη διάρκεια, και αφορά μόνον τη γένεση της κατάστασης μέσα στην ύπαρξη. Γεγονός παραμένει ότι οι καταστάσεις της ουσίας είναι πολύ διαφορετικές, ανάλογα με το αν παράγονται στην ύπαρξη από αύξηση ή από μείωση. Όταν μια εξωτερική κατάσταση εντυλίσσει αύξηση της

2. — Γενικός ορισμός των παθημάτων: «Όταν λέω, μια δύναμη ύπαρξης μεγαλύτερη ή μικρότερη απ' ό,τι προηγουμένως, δεν εννοώ ότι το πνεύμα συγκρίνει την παρούσα κατάσταση του σώματος με μια παρελθούσα, αλλά ότι η ιδέα που συνιστά τη μορφή του παθήματος δηλώνει καταφατικά για το σώμα κάτι, που εντυλίσσει στ' αλήθεια περισσότερη ή λιγότερη πραγματικότητα απ' ό,τι προηγουμένως».

14. Πρβ. *Ηθική*, III, 20 (και όλη την αλυσιδωτή σειρά των παθών λύπης).

δύναμής μας να ενεργούμε, προσπερνάται από μιαν άλλη κατάσταση που εξαρτάται από αυτή την ίδια δύναμη έτσι, λέει ο Σπινόζα, η ιδέα ενός πράγματος που συμφωνεί μ' εμάς, που συντίθεται μ' εμάς, μας οδηγεί να σχηματίσουμε την εντελή ιδέα του εαυτού μας και του Θεού. Είναι σαν η εξωτερική κατάσταση να προσπερνάται από μια ευτυχία που εξαρτάται πλέον αποκλειστικά από εμάς.¹⁵ Όταν απεναντίας η εξωτερική κατάσταση εντυλίσσει μείωση, δεν μπορεί παρά να συνδέεται αλυσιδωτά με άλλες ανεντελείς και εξαρτώμενες καταστάσεις — εκτός κι αν η δύναμή μας έχει ήδη εγγίσει το σημείο εκείνο όπου τίποτα πλέον δεν μπορεί να τη διακυβεύσει. Εν ολίγοις, οι καταστάσεις της ουσίας είναι πάντα όσο τέλειες μπορούν να είναι, αλλά διαφέρουν ανάλογα με το νόμο της παραγωγής τους στην ύπαρξη: εκφράζουν μέσα στην ουσία μιαν απόλυτη ποσότητα πραγματικότητας, η οποία όμως αντιστοιχεί στην παραλλαγή που εντυλίσσουν μέσα στην ύπαρξη.

Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια η ύπαρξη είναι δοκιμασία. Άλλα δοκιμασία φυσική και χημική, πειραματισμός, το αντίθετο της Κρίσεως. Γι' αυτό και όλη η αλληλογραφία με τον Μπλέιενμπεργκ στρέφεται γύρω από το θέμα της κρίσεως του Θεού: άραγε ο Θεός έχει νόηση, έχει βιούληση και πάθη που να τον καθιστούν κριτή κατά το Καλό και το Κακό; Στην πραγματικότητα, κρινόμαστε πάντα μονάχα από τον εαυτό μας και ανάλογα με τις καταστάσεις μας. Η φυσικοχημική δοκιμασία των καταστάσεων συνιστά την Ηθική, σε αντιδιαστολή προς την ηθική κρίση. Η ουσία, η ενική ουσία μας, δεν είναι στιγμαία, είναι αιώνια.

15. Έτσι κινείται στο ξεκίνημά του το πέμπτο μέρος: οι χαρές-πάθη, και οι ανεντελείς ιδέες από τις οποίες εξαρτώνται, συνδέονται αλυσιδωτά με εντελείς ιδέες και «ενεργητικές» χαρές — ενώ οι λύπες συνδέονται αλυσιδωτά μόνο με άλλες λύπες και άλλες ανεντελείς ιδέες

Μόνο που η αιωνιότητα της ουσίας δεν έρχεται κατόπιν, είναι αυστηρά συγχρονική, συνυπάρχουσα με την ύπαρξη μέσα στη διάρκεια. Η αιώνια και ενική ουσία είναι το εντατό μέρος του εαυτού μας που εκφράζεται μέσα σε μια σχέση ως αιώνια αλήθεια: και η ύπαρξη είναι το σύνολο των εκτατών μερών που μας ανήκουν υπ' αυτή τη σχέση μέσα στη διάρκεια. Αν, όσο διαρκεί η ύπαρξη μας, έχουμε μπορέσει να συνθέσουμε τα μέρη αυτά με τέτοιο τρόπο ώστε να αυξήσουμε τη δύναμή μας να ενεργούμε, τόσες περισσότερες παθήσεις έχουμε συγχρόνως δοκιμάσει που δεν εξαρτώνται παρά μόνον από εμάς, δηλαδή από το εντατό μέρος του εαυτού μας. Αν αντίθετα δεν έχουμε πάψει να καταστρέφουμε ή να αποσυνθέτουμε τα μέρη τα δικά μας και των άλλων, τότε το εντατό ή αιώνιο μέρος μας, το ουσιακό μας μέρος, δεν έχει και δεν μπορεί να έχει παρά έναν πολύ μικρό αριθμό παθήσεων που να προέρχονται από τούτο το ίδιο, καμία ευτυχία που να εξαρτάται από αυτό. Συνεπώς, η τελική διαφορά ανάμεσα στον καλό και τον κακό άνθρωπο είναι η εξής: ο καλός άνθρωπος, ή ο ισχυρός, είναι εκείνος που υπάρχει τόσο πλήρως ή τόσο εντατικά, ώστε να έχει κατακτήσει κατά τη διάρκεια του βίου την αιωνιότητα, και ο θάνατος, πάντα εκτατός, πάντα εξωτερικός, δεν σημαίνει και πολλά γι' αυτόν. Η ηθικοπρακτική δοκιμασία είναι επομένως το αντίθετο της κρίσεως που μετατίθεται σε απώτερο χρόνο: αντί να αποκαθιστά μια ηθική τάξη, επικυρώνει ήδη από τώρα την εμμενή τάξη των ουσιών και των καταστάσεών τους. Αντί για μια σύνθεση που διανέμει ανταμοιβές και τιμωρίες, η ηθικοπρακτική δοκιμασία περιορίζεται στην ανάλυση της χημικής μας σύνθεσης (δοκιμασία χρυσού ή αργιλου).¹⁶

Έχουμε τρεις συνιστώσες: 1) Την ενική αιώνια ουσία μας. 2) Τις χαρακτηριστικές μας σχέσεις (κίνησης και ηρεμίας), ή τις πα-

16. Για τη δοκιμασία του αργιλου, *Επιστολή LXXVIII*, στον Όλντενμπερχ.

θηματικές μας ικανότητες, που είναι επίσης αιώνιες αλήθειες. 3) Τα εκτατά μέρη που προσδιορίζουν την ύπαρξή μας στη διάρκεια, και τα οποία ανήκουν στην ουσία μας καθόσον πραγματώνουν τη μία ή την άλλη σχέση μας (όπως και οι εξωτερικές παθήσεις που πληρούν την παθηματική μας ικανότητα). «Κακός» υπάρχει μόνο στο επίπεδο αυτού του τελευταίου στρώματος της φύσης. Ο κακός, είναι όταν εκτατά μέρη που μας ανήκαν υπό μια σχέση καθορίζονται έξωθεν να εισέλθουν σε άλλες σχέσεις· ή πάλι όταν μας συμβαίνει μια πάθηση που υπερβαίνει την παθηματική μας ικανότητα. Λέμε τότε ότι η σχέση μας αποσυντίθεται, ή ότι η παθηματική μας ικανότητα καταστρέφεται. Στην πραγματικότητα όμως, η σχέση μας απλώς παύει να πραγματώνεται από εκτατά μέρη, ή η ικανότητά μας από εξωτερικές παθήσεις, χωρίς να χάνουν το παραμικρό από την αιώνια αλήθεια τους. Όλα αυτά που αποκαλούμε κακά είναι αυστηρώς αναγκαία, και ωστόσο έρχονται από τα έξω: αναγκαιότητα του συμβεβηκότος. Αν ο θάνατος είναι τόσο αναγκαίος, τούτο συμβαίνει επειδή έρχεται πάντα από τα έξω. Κατ' αρχάς υπάρχει μια μέση διάρκεια της ύπαρξης: μια δεδομένη σχέση έχει μια μέση διάρκεια πραγμάτωσης. Περαιτέρω όμως, συμβεβηκότα και εξωτερικές παθήσεις μπορούν ανά πάσα στιγμή να διακόψουν την πραγμάτωσή της. Ακριβώς η αναγκαιότητα του θανάτου μάς κάνει να πιστεύουμε πως ο θάνατος είναι εσωτερικός προς εμάς. Άλλα, στην πραγματικότητα, οι καταστροφές και οι αποσυνθέσεις δεν αφορούν ούτε τις σχέσεις μας αυτές καθ' εαυτές ούτε την ουσία μας. Αφορούν μόνον τα εκτατά μέρη που μας ανήκουν προσωρινά, και που τώρα καθορίζονται να εισέλθουν σε σχέσεις άλλες από τις δικές μας. Γι' αυτό και η Ηθική, στο τέταρτο μέρος, δίνει μεγάλη βαρύτητα στα εκ πρώτης όψεως φαινόμενα αυτοκαταστροφής: στην πραγματικότητα πρόκειται πάντα για μια ομάδα με-

ρών που καθορίζονται να εισέλθουν σε άλλες σχέσεις, οπότε και συμπεριφέρονται μέσα μας σαν ξένα σώματα. Είναι η περίπτωση εκείνου που αποκαλείται «αυτοανοσολογικές ασθένειες»: μια ομάδα κυττάρων, η σχέση των οποίων έχει διαταραχθεί από έναν εξωτερικό παράγοντα του είδους των ιών, θα καταστραφεί από το χαρακτηριστικό μας σύστημα (ανοσοποιητικό). Ή αντίστροφα, στην αυτοκτονία: αυτή τη φορά το προβάδισμα το παίρνει η ομάδα που έχει διαταραχθεί και η οποία, υπό τη νέα της σχέση, ωθεί τα άλλα μας μέρη να εγκαταλείψουν το χαρακτηριστικό μας σύστημα («εξωτερικές αιτίες τις οποίες αγνοοούμε [...]】 ασκούν την παθοποιό τους ενέργεια στο σώμα μας με τέτοιο τρόπο, ώστε να περιβάλλεται άλλη φύση, αντίθετη στην προηγούμενη [...]).¹⁷ Εξ ου και το προσφιλές στον Σπινόζα καθολικό πρότυπο της δηλητηρίασης, της τοξίνωσης.

Είναι αλήθεια ότι τα εκτατά μας μέρη και οι εξωτερικές παθήσεις μας, καθόσον πραγματώνουν κάποια από τις σχέσεις μας, ανήκουν στην ουσία μας. Άλλα δεν «συνιστούν» ούτε αυτή τη σχέση ούτε αυτή την ουσία. Και άλλωστε υπάρχουν δύο τρόποι τού ανήκειν στην ουσία. Η «πάθηση της ουσίας» πρέπει να εννοείται κατ' αρχάς μόνον αντικειμενικά: η πάθηση δεν εξαρτάται από την ουσία μας, αλλά από εξωτερικές αιτίες που δρουν στην ύπαρξη. Αυτές οι παθήσεις είτε αναστέλλουν ή διακυβεύουν την πραγμάτωση των σχέσεών μας (λύπη ως μείωση της δύναμης ενέργειας) είτε την επιρρωνύουν και την ενισχύουν (χαρά ως αύξηση). Και μόνο σ' αυτή την τελευταία περίπτωση η εξωτερική ή «παθητική» πάθηση αντικαθίσταται από μια ενεργητική πάθηση η οποία πλέον εξαρτάται τυπικά από τη δύναμή μας να ενεργούμε και είναι εσωτερική προς την ουσία μας, συστατική της ουσίας μας: ενεργητική χαρά, αυτο-πάθηση της ουσίας μέσω της ουσίας,

17. *Ηθική*, IV, 20 [σχ.]

ούτως ώστε η γενική αυτή πτώση, της ουσίας, να γίνεται τώρα αυτόνομη και αιτιώδης. Το «ανήκω στην ουσία» προσλαμβάνει συνεπώς ένα νέο νόημα που αποκλείει τόσο το Κακό όσο και τον κακό για μας. Τούτο δεν σημαίνει ότι εν προκειμένω αναγόμαστε περιοριστικά στην προσίδια ουσία μας· απεναντίας, αυτές οι εσωτερικές, ανοσοποιητικές παθήσεις είναι οι μορφές υπό τις οποίες αποκτάμε συνείδηση του εαυτού μας, των άλλων πραγμάτων και του Θεού, εκ των ένδον και αιωνίως, ουσιωδώς (τρίτο είδος γνώσης, ενόραση). Και όσο περισσότερο έχουμε κατορθώσει, κατά τη διάρκεια της ύπαρξής μας, να εγγίσουμε τις αυτοπαθήσεις αυτές, τόσο λιγότερο χάνουμε πράγματα χάνοντας την ύπαρξη, πεθαίνοντας ή και υποφέροντας, και τόσο ευκολότερα θα μπορέσουμε να πούμε πράγματι πως το Κακό δεν ήταν τίποτα, ή πως τίποτα ή σχεδόν τίποτα κακό για μας δεν ανήκε στην ουσία.¹⁸

18. Ο Σπινόζα επικαλείται στην πραγματικότητα μιαν αντιστρόφως ανάλογη παραλλαγή: όσο περισσότερο έχουμε ανεντελείς ιδέες και λύπη, τόσο μεγαλύτερο είναι σχετικά το μέρος του εαυτού μας που πεθαίνει· αντίθετα, όσες περισσότερες εντελείς ιδέες και ενεργητικές χαρές έχουμε, τόσο μεγαλύτερο είναι «το μέρος που διαρκεί, και παραμένει άθικτο», τόσο μικρότερο είναι το μέρος που πεθαίνει και θίγεται από τον κακό για μας (πρβ. *Ηθική*, V, 38-40: αυτά τα θεωρήματα σχετικά με τα δύο μέρη της ψυχής έχουν ουσιώδη σημασία στο πέμπτο μέρος. Φαίνεται πως δύνουν τη δυνατότητα στον Σπινόζα να απαντήσει στην ένοταση που εγείρει ο Μπλέιενμπερχ στο τελευταίο του γράμμα, αναφορικά με την ύπαρξη «μερών της ψυχής»).

ΤΕΤΑΡΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΤΩΝ ΒΑΣΙΚΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΤΗΣ «ΗΘΙΚΗΣ»

ΑΓΑΠΗ - ΜΙΣΟΣ [amour - haine, amor - odium].* Βλ. Παθήσεις.

ΑΙΣΘΗΜΑΤΑ [sentiments]. Βλ. Παθήσεις, Παθήματα.

ΑΙΤΙΑ [cause, causa]. «Με αιτία εαυτού εννοώ εκείνο η ουσία του οποίου εντυλίσσει την ύπαρξη, με άλλα λόγια, εκείνο η φύση του οποίου δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνον ως υπάρχουσα» (*Ηθική*, I, ορισμός 1). Ο Σπινόζα έχει συγκεκριμένες προθέσεις όταν αρχίζει την *Ηθική* του με τον ορισμό της αιτίας εαυτού. Κατά παράδοση η έννοια της αιτίας εαυτού χρησιμοποιήθηκε με μεγάλη επιφύλαξη και κατ' αναλογία προς το ποιητικό αίτιο (αιτία ενός διακεκριμένου αποτελέσματος), δηλαδή με παράγωγη και μόνο σημασία: αιτία εαυτού σήμαινε πάντα «σαν από μιαν αιτία». Ο Σπινόζα ανατρέπει την παράδοση αυτή αναγορεύοντας την αιτία εαυτού σε αρχέτυπο πάστης φύσεως αιτιότητας, στην πρωταρχική και αποκλειστική σημασία της αιτιότητας.

Δεν παύει ωστόσο να ισχύει η ποιητική αιτιότητα: είναι όταν το αποτέλεσμα είναι διακεκριμένο από την αιτία, είτε στην περί-

* Παρατίθεται πρώτα ο γαλλικός όρος, κατόπιν ο λατινικός. (Σ.τ.Μ.)

πτωση που η ουσία και η ύπαρξη του αποτελέσματος διακρίνονται από την ουσία και την ύπαρξη της αιτίας είτε στην περίπτωση που το αποτέλεσμα, έχοντας και το ίδιο μια ύπαρξη διακεκριμένη από την προσίδια ουσία του, παραπέμπει σε κάτι άλλο ως αιτία ύπαρξης. Έτσι, ο Θεός είναι αιτία όλων των πραγμάτων και κάθε υπαρκτό πεπερασμένο πράγμα παραπέμπει σ' ένα άλλο πεπερασμένο πράγμα σαν στην αιτία που το κάνει να υπάρχει και να ενεργεί. Εφόσον η αιτία και το αποτέλεσμα διαφέρουν από άποψη ουσίας και ύπαρξης, θα λέγαμε πως δεν υπάρχει τίποτα κοινό μεταξύ τους (I, 17, σχόλιο· επιστολή LXIV, στον Σχούλερ (Schuller)). Και ωστόσο, κατά μία άλλη έννοια, σαφώς και υπάρχει κάτι κοινό: το κατηγόρημα, μέσα στο οποίο το αποτέλεσμα παράγεται και μέσω του οποίου η αιτία ενεργεί (επιστολή IV, στον Όλντεμπερχ· επιστολή LXIV, στον Σχούλερ). Πλην όμως το κατηγόρημα, που συνιστά την ουσία του Θεού ως αιτία, δεν συνιστά την ουσία του αποτελέσματος, απλώς εντυλίσσεται στην ουσία αυτή (II, 10).

Ωστε λοιπόν, το γεγονός ότι ο Θεός παράγει μέσα σ' αυτά τα ίδια κατηγορήματα που συνιστούν την ουσία του, έχει τη συνέπεια ο Θεός να είναι αιτία όλων των πραγμάτων με την ίδια έννοια με την οποία είναι και αιτία εαυτού (I, 25 σχ.). Παράγει, όπως υπάρχει. Άρα η μονοσημία των κατηγορημάτων, καθόσον αυτά λέγονται με μία και την ίδια έννοια, την έννοια της υπόστασης την ουσία της οποίας συγκροτούν καθώς και των παραγώγων που τα εντυλίσσουν στην ουσία τους, προεκτείνεται στη μονοσημία της αιτίας, καθόσον το «ποιητικό αίτιο» ταυτίζεται εννοιολογικά με την «αιτία εαυτού». Ακριβώς με αυτή την εννοιολογική ταύτιση ποιητικού αιτίου και αιτίας εαυτού ο Σπινόζα ανατρέπει διπλά την παράδοση: τώρα πλέον το ποιητικό αίτιο

ούτε η πρωταρχική σημασία της αιτίας είναι ούτε και διαφέρει εννοιολογικά από την αιτία εαυτού.

Ένα υπαρκτό πεπερασμένο πράγμα παραπέμπει σ' ένα άλλο πεπερασμένο πράγμα ως αιτία. Δεν θα πούμε όμως ότι ένα πεπερασμένο πράγμα υπόκειται σε διπλή αιτιότητα, τη μία οριζόντια που συγκροτείται από την απροσδιόριστη σειρά των άλλων πραγμάτων, την άλλη κάθετη που συγκροτείται από τον Θεό. Και τούτο διότι κάθε όρος της σειράς μάς γυρίζει πίσω στον Θεό σαν σ' εκείνο που καθορίζει την αιτία να έχει το αποτέλεσμά της (*Ηθική*, I, 26). Έτσι, ο Θεός δεν είναι ποτέ απώτερη αιτία, αλλά τον προσεγγίζουμε ήδη από τον πρώτο όρο της σειράς. Και αιτία είναι μόνον ο Θεός, ενώ επίσης μία μονάχα έννοια και μία μονάχα τροπικότητα ισχύουν για όλα τα σχήματα της αιτιότητας, παρ' όλη την ποικιλία των σχημάτων αυτών (αιτία εαυτού, ποιητικό αίτιο των άπειρων πραγμάτων, ποιητικό αίτιο των πεπερασμένων πραγμάτων των μεν σε σχέση με τα δε). Εννοούμενη στη μοναδική της έννοια και στη μοναδική της τροπικότητα, η αιτία είναι κατ' ουσίαν εμμενής, δηλαδή παραμένει στον εαυτό της προκειμένου να παραγάγει (σε αντιδιαστολή προς τη μεταβατική αιτία), ενώ το αποτέλεσμα επίσης δεν εξέρχεται από αυτή (σε αντιδιαστολή προς την απορροϊκή αιτία).

ΑΙΩΝΙΟΤΗΤΑ [éternité, aeternitas]. Χαρακτήρας της ύπαρξης καθόσον αυτή εντυλίσσεται στην ουσία (*Ηθική*, I, ορ. 8). Η ύπαρξη επόμενως είναι «αιώνια αλήθεια», όπως ακριβώς είναι αιώνια και η ίδια η ουσία, διακρίνεται δε από αυτή μέσω μιας διάκρισης λόγου και μόνον. Η αιωνιότητα έτσι αντιτίθεται στη διάρκεια, ακόμη και την απροσδιόριστη, που χαρακτηρίζει την ύπαρξη του τρόπου, καθότι η ύπαρξη του τρόπου δεν εντυλίσσεται στην ουσία.

Η ουσία του τρόπου νέμεται ωστόσο μια μορφή αιωνιότητας,

species aeternitatis. Και τούτο επειδή η ουσία ενός τρόπου έχει μιαν αναγκαία ύπαρξη που της προσιδιάζει, έστω κι αν δεν υπάρχει αφ' εαυτής αλλά εκ του Θεού ως αιτίας. Άρα, αιώνιος δεν είναι μόνον ο άμεσος ἀπειρος τρόπος, είναι και κάθε ενική ουσία που αποτελεί ένα του μέρος το οποίο συμφωνεί με όλα τα άλλα επ' ἀπειρον. Όσο για τον ἔμμεσο ἀπειρο τρόπο, που ρυθμίζει τις υπάρξεις στη διάρκεια, είναι και ο ίδιος αιώνιος, στο μέτρο που το σύνολο των κανόνων σύνθεσης και αποσύνθεσης είναι σύστημα αιώνιων αληθειών, και καθεμία από τις σχέσεις που αντιστοιχούν στους κανόνες αυτούς είναι αιώνια αλήθεια. Γι' αυτό και ο Σπινόζα λέει πως το πνεύμα είναι αιώνιο: το πνεύμα συλλαμβάνει την ενική ουσία του σώματος υπό κάποια μορφή αιωνιότητας, αλλά επίσης συλλαμβάνει τα υπαρκτά πράγματα μέσω κοινών εννοιών, δηλαδή υπό το πρόσμα των αιώνιων σχέσεων που καθορίζουν τη σύνθεση και την αποσύνθεσή τους μέσα στην ύπαρξη (V, 29, απόδειξη: *et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet*).

Εντούτοις, η διαφορά φύσεως ανάμεσα στην αιώνια ύπαρξη και την ύπαρξη που διαρκεί (έστω και επ' αόριστον) εξακολουθεί να υφίσταται. Διότι η διάρκεια λέγεται μόνον καθόσον οι υπαρκτοί τρόποι πραγματώνουν σχέσεις σύμφωνα με τις οποίες γεννιούνται, πεθαίνουν, συντίθενται και αποσυντίθενται. Οι ίδιες όμως αυτές σχέσεις, και κατά μείζονα λόγο οι ουσίες των τρόπων, είναι αιώνιες και δεν διαρκούν. Γι' αυτό και η αιωνιότητα μιας ενικής ουσίας δεν είναι αντικείμενο μνήμης, ούτε προαίσθησης ή αποκάλυψης, αλλά είναι αυστηρά το αντικείμενο μιας ενεργού εμπειρίας (V, 23, σχ.). Αντιστοιχεί στην ενεργό ύπαρξη ενός μέρους της ψυχής, του εντατού και συστατικού της ενικής ουσίας μέρους της και της χαρακτηριστικής της σχέσης, ενώ η διάρκεια ασκεί την παθοποιό της ενέργεια στην ψυχή μέσα

στα εκτατά μέρη που της ανήκουν προσωρινά υπό την ίδια αυτή χαρακτηριστική σχέση (π.χ. τη διάκριση ανάμεσα στα δύο είδη μερών, V, 38, 39, 40).

Στην έκφραση *species aeternitatis*, το *species* παραπέμπει πάντα σε μια έννοια ή σε μια γνώση. Είναι πάντα μια ιδέα που εκφράζει την ουσία ενός συγκεκριμένου σώματος, ή την αλήθεια των πραγμάτων, *sub specie aeternitatis*. Τούτο δεν σημαίνει πως οι ουσίες ή οι αλήθειες δεν είναι από μόνες τους αιώνες. Όντας όμως αιώνες εκ της αιτίας τους και όχι αφ' εαυτών, διαθέτουν αυτή την αιωνιότητα που προκύπτει από την αιτία μέσω της οποίας πρέπει αναγκαία να νοούνται. *Species* επομένως σημαίνει αδιαχώριστα μορφή και ιδέα, μορφή και νοητική σύλληψη.

ΑΛΗΘΙΝΟΣ [vrai, verus]. Βλ. Ιδέα, Μέθοδος.

ΑΝΑΓΚΑΙΟΣ [nécessaire, necessarius]. Το Αναγκαίο αποτελεί τη μόνη τροπικότητα του όντος: τα όντα είναι αναγκαία, είτε αφ' εαυτών είτε εκ της αιτίας τους. Η αναγκαιότητα επομένως είναι το τρίτο σχήμα της μονοσημίας (μονοσημία της τροπικότητας, μετά τη μονοσημία των κατηγορημάτων και τη μονοσημία της αιτίας).

Αναγκαία είναι: 1) Η ύπαρξη της υπόστασης, καθόσον εντυλίσσεται στην ουσία της. 2) Η παραγωγή απειρίας τρόπων από την υπόσταση, καθόσον η «αιτία όλων των πραγμάτων» ταυτίζεται εννοιολογικά με την αιτία εαυτού. 3) Οι άπειροι τρόποι, καθόσον παράγονται μέσα στο κατηγόρημα, είτε αυτό νοηθεί ως απόλυτη φύση είτε τροποποιηθεί με άπειρη τροποποίηση (οι τρόποι τότε είναι αναγκαίοι εκ της αιτίας τους). 4) Οι ουσίες των πεπερασμένων τρόπων, που συμφωνούν όλες μαζί και σχηματίζουν την ενεργό απειρία των συστατικών μερών του έμμεσου

άπειρου τρόπου (αναγκαιότητα σχέσης). 5) Οι συνθέσεις ύπαρξης, που ακολουθούν τις σχέσεις κίνησης και ηρεμίας στους τρόπους. 6) Οι καθαρά εξωγενείς συναντήσεις ανάμεσα σε υπαρκτούς τρόπους, ή μάλλον ανάμεσα στα εκτατά μέρη που τους ανήκουν υπό τις προηγούμενες σχέσεις και τους καθορισμούς που αποδέουν για τον καθένα από τις σχέσεις αυτές, γέννηση, θάνατος, παθήσεις (βαθμαία αναγκαιότητα).

Οι κατηγορίες του δυνατού [possible] και του τυχαίου [contingent] είναι ψευδαισθήσεις, αλλά ψευδαισθήσεις που θεμελιώνονται στην οργάνωση του πεπερασμένου υπαρκτού τρόπου. Και τούτο διότι η ουσία του τρόπου δεν καθορίζει την ύπαρξη του. Αν λοιπόν λάβουμε υπόψη μας μόνον την ουσία του τρόπου, η ύπαρξη του ούτε θεωρείται δεδομένη ούτε αποκλείεται, και ο τρόπος συλλαμβάνεται ως τυχαίος (*Ηθική*, IV, ορ. 3). Και, ακόμη κι αν λάβουμε υπόψη μας τις αιτίες ή τους καθορισμούς εξωγενούς χαρακτήρα που κάνουν τον τρόπο να υπάρχει (πρβ. 60), τον συλλαμβάνουμε μονάχα ως δυνατόν, εφόσον δεν ξέρουμε αν οι καθορισμοί αυτοί καθορίζονται και οι ίδιοι να ενεργήσουν. Γεγονός παραμένει ότι η ύπαρξη καθορίζεται κατ' ανάγκην τόσο από την άποψη των σχέσεων ως αιώνιων αληθειών ή νόμων όσο και από την άποψη των εξωγενών καθορισμών ή επιμέρους αιτιών (50 και 60). Άρα τυχαιότητα και δυνατότητα εκφράζουν απλώς και μόνον την άγνοιά μας. Η κριτική του Σπινόζα κορυφώνεται σε δύο σημεία: πρώτον, στη Φύση δεν υπάρχει τίποτα το δυνατόν, δηλαδή οι ουσίες των μη υπαρκτών τρόπων δεν είναι πρότυπα ή δυνατότητες μέσα σε κάποια νομοθετική θεία νόηση, δεύτερον, στη Φύση δεν υπάρχει τίποτα το τυχαίο, δηλαδή οι υπάρξεις δεν παράγονται από την ενέργεια κάποιας θείας βούλησης η οποία, δίκην τηγεμόνος, θα μπορούσε να είχε επιλέξει άλλον κόσμο και άλλους νόμους.

ΑΠΕΙΡΟΣ [infini, infinitus]. Η επιστολή XII στον Μέγερ διακρίνει τρία άπειρα:

1) Εκείνο που είναι απεριόριστο εκ φύσεως (είτε άπειρο σε ένα γένος, όπως κάθε κατηγόρημα, είτε απόλυτα άπειρο, όπως η υπόσταση). Το άπειρο αυτό εντάσσεται στις ιδιότητες ενός. Είναι που εντυλίσσει την αναγκαία ύπαρξη — μαζί με την αιωνιότητα, την απλότητα, το αδιαίρετο: «Αν πράγματι η φύση αυτού τού είναι ήταν περιορισμένη και την αντιλαμβανόμασταν ως τέτοια, έξω από τα συγκεκριμένα όρια θα τη γνωρίζαμε ως μη υπαρκτή» (επιστολή XXXV).

2) Εκείνο που είναι απεριόριστο εκ της αιτίας του: πρόκειται για τους άμεσους άπειρους τρόπους μέσα στους οποίους τα κατηγορήματα εκφράζονται απόλυτα. Και οι τρόποι αυτοί φαίνεται να είναι αδιαίρετοι εντούτοις, έχουν πραγματική απειρία μερών, που συμφωνούν όλα μεταξύ τους και είναι αδιάσπαστα το ένα από το άλλο: οι ουσίες των τρόπων, επί παραδείγματι, που περιέχονται στο κατηγόρημα (κάθε ουσία είναι εντατό μέρος ή βαθμός). Γι' αυτό αν εξετάσουμε αφηρημένα μία από τις ουσίες αυτές, χωριστά από τις άλλες και από την υπόσταση που τις παράγει, τη συλλαμβάνουμε ως περιορισμένη, εξωτερική προς τις άλλες. Επιπλέον, και δεδομένου ότι η ουσία δεν καθορίζει την ύπαρξη και τη διάρκεια του τρόπου, συλλαμβάνουμε τη μεν διάρκεια ως δυνάμενη να είναι περισσότερο ή λιγότερο μακρόχρονη, τη δε ύπαρξη ως συντιθέμενη από περισσότερα ή λιγότερα μέρη, τις νοούμε δηλαδή αφηρημένα ως διαιρετές ποσότητες.

3) Εκείνο που δεν μπορεί να εξισωθεί με κανέναν αριθμό, μολονότι είναι μεγαλύτερο ή μικρότερο και εμπερικλείει ένα μέγιστο και ένα ελάχιστο (το παράδειγμα του συνόλου των ανισο-

τήτων απόστασης μεταξύ δύο μη ομόκεντρων κύκλων, στην επιστολή στον Μέγερο). Το άπειρο αυτό παραπέμπει στους υπακτούς πεπερασμένους τρόπους και στους έμμεσους άπειρους τρόπους τους οποίους οι πεπερασμένοι συνθέτουν υπό ορισμένης σχέσεις. Και πράγματι, κάθε ουσία τρόπου ως βαθμός δύναμης εμπερικλείει ένα μέγιστο και ένα ελάχιστο. Και, καθόσον ο τρόπος υπάρχει, μια απειρία εκτατών μερών (*corpora simplicissima*) του ανήκουν υπό τη σχέση που ανταποκρίνεται στην ουσία του. Το άπειρο αυτό δεν ορίζεται από τον αριθμό των μερών του, εφόσον τα μέρη βαίνουν πάντα κατά απειρία που ξεπερνάει κάθε αριθμό· και μπορεί να είναι μεγαλύτερο ή μικρότερο, εφόσον σε μια ουσία ο βαθμός δύναμης της οποίας είναι διπλάσιος από μιας άλλης αντιστοιχεί μια απειρία εκτατών μερών δύο φορές μεγαλύτερη. Το μεταβλητό αυτό άπειρο είναι το άπειρο των υπαρκτών τρόπων, το δε απειροσύνολο όλων αυτών των συνόλων, μαζί με όλες τις χαρακτηριστικές σχέσεις, συνιστά τον έμμεσο άπειρο τρόπο. Όταν όμως νοούμε την ουσία του τρόπου αφηρημένα, νοούμε και την ύπαρξη αφηρημένα, μετρώντας την, υπολογίζοντάς την και εξαρτώντας την από έναν αυθαίρετα καθορισμένο αριθμό μερών (πρβ. 2ο).

Το απροσδιόριστο επομένως δεν υπάρχει, παρεκτός αφηρημένα. Κάθε άπειρο είναι εν ενεργείᾳ, ή ενεργό.

ΑΠΟΛΥΤΟΣ [absolu, *absolutus*]. 1) Χαρακτηρίζει την υπόσταση που συγκροτείται από όλα τα κατηγορήματα, ενώ κάθε κατηγόρημα είναι άπειρο μόνο στο γένος του. Ασφαλώς το άπειρο σε ένα γένος επ' ουδενί λόγω συνεπάγεται στέρηση των άλλων γενών, ούτε και αντίθεση με αυτά, αλλά μόνο μια πραγματική ή μορφική διάκριση που δεν εμποδίζει όλες αυτές τις άπειρες μορφές να αναφέρονται στο ίδιο οντολογικά ένα. Είναι (*Ηθική*, I, ορ.

6 και εξήγηση). Και ακριβώς, το απόλυτο συνιστά τη φύση αυτού του είναι, ενώ το άπειρο είναι απλώς μια ιδιότητα του κάθε «γένους» ή του καθενός από τα κατηγορήματα. Το ξεπέρασμα του απείρως τέλειου ως ιδιότητας προς το απολύτως άπειρο ως Φύση διατρέχει όλο το σπινοζισμό. Αυτή είναι η «μετάθεση» της οντολογικής απόδειξης.

2) Χαρακτηρίζει τις δυνάμεις του Θεού, απόλυτη δύναμη ύπαρξης και ενέργειας, απόλυτη δύναμη σκέψης και εννόησης (I, 11, σχ.: *infinitam absolute potentiam existendi*: I, 31, απόδειξη: *absolutam cogitationem*). Άρα υπάρχουν τρόπον τινά δύο ημίση του απολύτου, ή μάλλον δύο δυνάμεις του απολύτου, που είναι ίσες και δεν συγχέονται με τα δύο κατηγορήματα που γνωρίζουμε. Για την ισότητα των δύο αυτών δυνάμεων, II, 7, πόρισμα.

ΑΡΕΤΗ [virtu, virtus]. Βλ. Δύναμη.

ΑΡΙΘΜΟΣ [nombre, numerus]. Βλ. Αφαιρέσεις.

ΑΡΝΗΣΗ [négation, negatio]. Η σπινοζική θεωρία της άρνησης (η ζιζική της εξάλειψη, η θεσμική της κατάσταση ως αφαιρέσης και πλάσματος) στηρίζεται στη διαφορά ανάμεσα στη διάκριση, που είναι πάντα θετική, και τον αρνητικό καθορισμό: όλοι οι καθορισμοί αποτελούν άρνηση (επιστολή L, στον Γέλες).

1) Τα κατηγορήματα είναι πραγματικώς διακεκριμένα, δηλαδή η φύση του καθενός πρέπει να νοείται χωρίς τίποτα που να αναφέρεται στο άλλο. Το καθένα είναι άπειρο στο γένος του ή στη φύση του, δεν μπορεί να περιοριστεί ή να καθοριστεί από κάτι της ίδιας φύσης. Ούτε και μπορούμε να πούμε πως τα κατηγορήματα ορίζονται εξ αντιθέσεως του ενός προς το άλλο: η λογική της πραγματικής διάκρισης ορίζει κάθε φύση εν εαυτή,

μέσω της ανεξάρτητης θετικής της ουσίας. Η φύση είναι θετική, άρα απεριόριστη και ακαθόριστη στο γένος της, ούτως ώστε να υπάρχει αναγκαία (επιστολή XXXVI, στον Χέντε (Hudde)). Στη θετικότητα ως άπειρη ουσία αντιστοιχεί η κατάφαση ως αναγκαία ύπαρξη (Ηθική, I, 7 και 8). Γι' αυτό και όλα τα πραγματικώς διακεκριμένα κατηγορήματα, λόγω ακριβώς του ότι διακρίνονται μεταξύ τους χωρίς να αντιτίθενται το ένα στο άλλο, δηλώνονται συγχρόνως καταφατικά με μία και την ίδια υπόσταση της οποίας την ουσία και την ύπαρξη εκφράζουν (I, 10, σχ. 1 και 19). Τα κατηγορήματα είναι οι θετικές μορφές της ουσίας της υπόστασης και συγχρόνως οι καταφατικές δυνάμεις της ύπαρξης της. Η λογική της πραγματικής διάκρισης είναι μια λογική που συνίσταται σε ομοούσιες θετικότητες και συνηπάρχουσες καταφάσεις.

2) Τουναντίον, το πεπερασμένο είναι σαφώς περιορισμένο και καθορισμένο: περιορισμένο στη φύση του, από κάτι άλλο της ίδιας φύσης, καθορισμένο στην ύπαρξή του, από κάτι που του αρνείται την ύπαρξη στον τάδε τόπο ή την τάδε στιγμή. Η σπινοζική έκφραση *modo certo et determinato* σημαίνει: με περιορισμένο και καθορισμένο τρόπο. Ο πεπερασμένος υπαρκτός τρόπος είναι περιορισμένος στην ουσία του, όπως είναι και καθορισμένος στην ύπαρξή του. Ο περιορισμός αφορά την ουσία, ο καθορισμός, την ύπαρξη: τα δύο σχήματα του αρνητικού. Όλα τούτα όμως αληθεύουν αφηρημένα και μόνον, όταν δηλαδή εξετάζουμε τον τρόπο καθ' εαυτόν, χωριστά από την αιτία που τον κάνει να είναι τόσο σε ουσία όσο και σε ύπαρξη.

Τούτο συμβαίνει επειδή η ουσία του τρόπου είναι βαθμός δύναμης. Ο βαθμός αυτός καθ' εαυτόν δεν σημαίνει ένα όριο ή ένα ορόσημο, μιαν αντίθεση με τους άλλους βαθμούς, αλλά μια τέτοιου τύπου ενδογενή θετική διάκριση, ώστε όλες οι ουσίες ή

βάθμοι να συμφωνούν μαζί και να σχηματίζουν ένα απειροσύνολο ένεκα της κοινής τους αιτίας. Όσο για τον υπαρκτό τρόπο, είναι αλήθεια ότι είναι καθορισμένος να υπάρχει και να ενεργεί, ότι αντιτίθεται σε άλλους τρόπους και ότι περνάει σε μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα. Αλλά: 1) Όταν λέμε πως είναι καθορισμένος να υπάρχει, σημαίνει ότι μια απειρία μερών καθορίζονται έξωθεν να εισέλθουν στη σχέση που χαρακτηρίζει την ουσία του. Τότε τα εξωγενή αυτά μέρη ανήκουν μεν στην ουσία του, αλλά δεν τη συνιστούν· δεν της λείπει τίποτα αυτής της ουσίας, όταν ο τρόπος δεν υπάρχει ακόμη ή δεν υπάρχει πλέον (IV, τέλος του προλόγου). Και, όσο υπάρχει, δηλώνει καταφατικά την ύπαρξή του διαμέσου όλων των μερών του. Η ύπαρξη του επομένως είναι ένας νέος τύπος διάκρισης, διάκρισης εξωγενούς, μέσω της οποίας η ουσία δηλώνεται καταφατικά μέσα στη διάρκεια (III, 7). 2) Ο υπαρκτός τρόπος αφ' ενός αντιτίθεται σε άλλους τρόπους που απειλούν να καταστρέψουν τα μέρη του, αφ' ετέρου δέχεται την παθοποιό ενέργεια άλλων τρόπων, επιβλαβών ή ωφέλιμων. Και, ανάλογα με τις παθήσεις των μερών του, αυξάνει τη δύναμή του να ενεργεί ή περνάει σε μεγαλύτερη τελειότητα (χαρά και λύπη). Κάθε στιγμή όμως, έχει όση τελειότητα ή δύναμη ενέργειας μπορεί να έχει σε συνάρτηση με τις παθήσεις που δοκιμάζει. Και έτοι η ύπαρξη του δεν παύει να είναι καταφαση που παραλλάζει μόνον ανάλογα με τις προσδιορισμένες παθήσεις του (οι οποίες εντυλίσσουν πάντα κάτι θετικό): πάντα ο υπαρκτός τρόπος δηλώνει καταφατικά μια ισχύ ύπαρξης (*vis existendi*, γενικός ορισμός των παθημάτων).

Η ύπαρξη των τρόπων είναι σύστημα μεταβλητών καταφάσεων, η ουσία των τρόπων, σύστημα πολλαπλών θετικοτήτων. Η σπινοζική αρχή είναι ότι η άρνηση δεν είναι τίποτα, επειδή ποτέ τίποτα, το οπιδήποτε, δεν λείπει σ' ένα πράγμα. Η άρνηση είναι

ον κατ' επίνοιαν, ή μάλλον κατά σύγκρισιν, που προέρχεται από το γεγονός ότι συνομάδωνουμε παντός είδους διακεκριμένα όντα σε μιαν αφηρημένη έννοια, προκειμένου να τα σχετίσουμε με το ίδιο πλασματικό ιδεώδες, στο όνομα του οποίου λέμε ότι το ένα ή το άλλο υστερεί ως προς την τελειότητα του ιδεώδους αυτού (επιστολή XIX, στον Μπλέιενμπερχ). Είναι σαν να λέμε πως η πέτρα δεν είναι άνθρωπος, ο σκύλος δεν είναι άλογο, ο κύκλος δεν είναι σφαίρα. Καμίας φύσης δεν της λείπει ότι συνιστά μιαν άλλη φύση ή ότι ανήκει σε μιαν άλλη φύση. Έτσι, ένα κατηγόρημα δεν υστερεί ως προς τη φύση ενός άλλου κατηγορήματος, εφόσον είναι όσο τέλειο μπορεί να είναι σε συνάρτηση με αυτό που συνιστά την ουσία του. Ακόμη δε και ένας υπαρκτός τρόπος, όταν συγκριθεί με τον εαυτό του καθόσον περνάει σε μικρότερη τελειότητα (επί παραδείγματι, όταν τυφλωθεί κανείς ή όταν περιπέσει σε λύπη και μίσος), είναι πάντα όσο τέλειος μπορεί να είναι σε συνάρτηση με τις παθήσεις που ανήκουν πραγματικά στην ουσία του. Η αυτοσύγκριση δεν είναι περισσότερο βάσιμη από τη σύγκριση με κάτι άλλο (επιστολή XXI, στον Μπλέιενμπερχ). Εν ολίγοις, κάθε στέρηση είναι άρνηση, και η άρνηση δεν είναι τίποτα. Προκειμένου να εξαλείψουμε το αρνητικό, αρκεί να επανεντάξουμε κάθε πράγμα στον τύπο απείρου που του αντιστοιχεί (είναι λάθος ότι το άπειρο ως τέτοιο δεν ανέχεται τη διάκριση).

Η θέση σύμφωνα με την οποία η άρνηση δεν είναι τίποτα (εφόσον το μηδέν δεν έχει ιδιότητες) είναι τρέχουσα στη λεγόμενη προκαντιανή φιλοσοφία. Ο Σπινόζα όμως της δίνει ένα βαθιά πρωτότυπο νόημα και την ανανεώνει πλήρως, στρέφοντάς την ενάντια στην υπόθεση της Δημιουργίας και δείχνοντας πώς το τίποτα ή το μηδέν δεν περιλαμβάνεται ποτέ στη φύση ενός πράγματος. «Όταν λέμε ότι η φύση απαιτούσε τον περιορισμό [...] δεν

λέμε τίποτα, διότι η φύση ενός πράγματος δεν μπορεί τίποτα να απαιτήσει, καθόσον δεν είναι» (Σύντομη πραγματεία, Ι, κεφ. 2, 5, σημ. 2). Η εξάλειψη του αρνητικού διέρχεται στην πράξη από τη φιλική κοιτική όλων των παθών που εδράζονται στη λύπη.

ATOMO [individu, individuum]. Ο όρος αυτός δηλώνει κάποιες φορές την ενότητα που σχηματίζει μια ιδέα στο κατηγόρημα σκέψης και το αντικείμενό της σ' ένα καθορισμένο κατηγόρημα (Ηθική, ΙΙ, 21, σχ.). Γενικότερα όμως, δηλώνει την πολύπλοκη οργάνωση του υπαρκτού τρόπου σ' ένα οποιοδήποτε κατηγόρημα.

Και πράγματι: 1) Ο τρόπος έχει μια ενική ουσία, που είναι βαθμός δύναμης ή εντατό μέρος, *pars aeterna* (V, 40), κάθε ουσία δε είναι απλούστατη και συμφωνεί με όλες τις άλλες. 2) Η ουσία αυτή εκφράζεται σε μια χαρακτηριστική σχέση, που η ίδια είναι αιώνια αλήθεια και αφορά την ύπαρξη (επί παραδείγματι, μια ορισμένη σχέση κίνησης και ηρεμίας στην έκταση). 3) Ο τρόπος περνάει στην ύπαρξη, όταν η σχέση του υπάγει πραγματικά απειρία εκτατών μερών. Τα μέρη αυτά καθορίζονται να εισέλθουν στη χαρακτηριστική σχέση ή να την πραγματώσουν, μέσω μιας εξωτερικής αιτιολογίας. Ο τρόπος παύει να υπάρχει, όταν τα μέρη του καθορίζονται έξωθεν να εισέλθουν σε μιαν άλλη σχέση που δεν συντίθεται με την πρώτη. Η διάρκεια επομένως δεν λέγεται για τις ίδιες τις σχέσεις, αλλά για το γεγονός ότι κάποια πραγματικά μέρη ανήκουν στον τρόπο υπό την τάδε ή τη δείνα σχέση. Και οι βαθμοί δύναμης, που συμφωνούν όλοι μεταξύ τους καθόσον συνιστούν τις ουσίες των τρόπων, έχονται αναγκαία σε διαπάλη μέσα στην ύπαρξη, εφόσον τα εκτατά μέρη που ανήκουν στον έναν υπό μια ορισμένη σχέση μπορούν να κατακτηθούν από έναν άλλον υπό μια νέα σχέση (IV, αξίωμα και V, 37, σχ.).

Ωστε λοιπόν, ένα άτομο συντίθεται πάντα από απειρία εκτατών μερών, καθόσον τα μέρη αυτά ανήκουν σε μια ενική ουσία τρόπου, υπό κάποια χαρακτηριστική σχέση (II, μετά το θεώρημα 13). Τα μέρη αυτά (*corpora simplicissima*) δεν είναι τα ίδια άτομα· δεν υπάρχει ουσία του καθενός, ορίζονται αποκλειστικά από την εξωτερική αιτιοκρατία τους και βαίνουν πάντα κατά απειρίες. Συνιστούν όμως ένα υπαρκτό άτομο, καθόσον μια απειρία τέτοιων μερών εισέρχεται στη μια ή στην άλλη σχέση που χαρακτηρίζει τη μια ή την άλλη ουσία του τρόπου. Συνιστούν την τροπική ύλη της ύπαρξης που ποικίλλει απείρως. Τα άπειρα αυτά σύνολα είναι εκείνα για τα οποία η επιστολή στον Μέγεθος αναφέρει ότι είναι μεγαλύτερα ή μικρότερα και ότι αφορούν κάτι το περιορισμένο. Και πράγματι, ας πάρουμε δύο υπαρκτούς τρόπους: αν ο ένας έχει βαθμό δύναμης διπλάσιο από τον άλλον, θα έχει υπό τη σχέση του μιαν απειρία μερών δύο φορές μεγαλύτερη απ' ό,τι ο άλλος υπό τη δική του τη σχέση, και θα μπορέσει μάλιστα να μεταχειριστεί τον άλλον ως ένα από τα μέρη του. Όταν δύο τρόποι συναντώνται στην ύπαρξη, μπορεί ασφαλώς να συμβεί ο ένας να καταστρέψει τον άλλον ή αντίθετα να τον βοηθήσει να συντηρηθεί, ανάλογα με το αν οι χαρακτηριστικές σχέσεις των δύο τρόπων αποσυντίθενται ή συντίθενται άμεσα. Υπάρχουν όμως πάντα, σε κάθε συνάντηση, κάποιες σχέσεις ως αιώνιες αλήθειες. Οπότε, σύμφωνα με αυτή την τάξη, ολόκληρη η Φύση θα νοηθεί ως Άτομο που συνθέτει όλες τις σχέσεις και κατέχει όλα τα απειροσύνολα εκτατών μερών σε διαφορετικούς βαθμούς.

Σύμφωνα με τον Σπινόζα, η ατομίκευση [individuation], ως τροπική διεργασία, είναι πάντα ποσοτική. Υπάρχουν όμως δύο πολύ διαφορετικές ατομικεύσεις: η ατομίκευση της ουσίας, που ορίζεται από την ενικότητα του κάθε βαθμού δύναμης ως απλό

εντατό μέρος, αδιαιρέτο και αιώνιο· και η ατομίκευση της ύπαρξης, που ορίζεται από το διαιρετό σύνολο των εκτατών μερών που πραγματώνουν προσωρινά την αιώνια σχέση κίνησης και ηρεμίας μέσα στην οποία εκφράζεται η ουσία του τρόπου. (Για τα δύο αυτά είδη «μερών» στην ψυχή, πρβ. V.)

ΑΥΤΟΜΑΤΟ [automate, automatum]. Βλ. Μέθοδος.

ΑΦΑΙΡΕΣΕΙΣ [abstractions, abstractiones]. Το ουσιαστικό σημείο είναι η διαφορά φύσεως που ο Σπινόζα καθιερώνει στην *Ηθική* ανάμεσα στις αφηρημένες έννοιες και τις κοινές έννοιες (II, 40, σχ. 1). Μια κοινή έννοια είναι η ιδέα κάτι κοινού ανάμεσα σε δύο ή περισσότερα σώματα που συμφωνούν, δηλαδή που συνθέτουν τις αντίστοιχες σχέσεις τους βάσει νόμων, και δέχεται το ένα την παθοποιό ενέργεια του άλλου σε ακολουθία με την ενδογενή αυτή συμφωνία ή σύνθεση. Η κοινή έννοια εκφράζει επίσης την παθηματική μας ικανότητα και εξηγείται μέσω της δύναμης μας να κατανοούμε. Απεναντίας, αφηρημένη ιδέα υπάρχει όταν η παθηματική μας ικανότητα έχει ξεπεραστεί, και κατά συνέπεια απλώς φανταζόμαστε αντί να κατανοούμε: δεν επιζητούμε πλέον να κατανοήσουμε τις σχέσεις που συντίθενται, κρατάμε μόνον ένα εξωγενές σημείο, έναν μεταβλητό αισθητό χαρακτήρα που προξενεί εντύπωση στη φαντασία μας και τον οποίο αναγορεύουμε σε ουσιώδες γνώρισμα, παραβλέποντας τους άλλους (ο άνθρωπος ως ζώο όρθιας στάσης, ή ως ζώο που γελάει, που μιλάει, λογικό ζώο, δίποδο χωρίς φτέρωμα κ.λπ.). Την ενότητα σύνθεσης, τη σύνθεση καταληπτών σχέσεων, τις εσωτερικές δομές (*fabrica*) τις υποκαθιστούμε με μιαν αδρή απονομή αισθητών ομοιοτήτων και διαφορών, και εγκαθιστούμε στη Φύση συνέχειες, ασυνέχειες, αυθαίρετες αναλογίες.

Κατά μία έννοια, η αφαίρεση προϋποθέτει το πλάσμα, εφόσον συνίσταται στην εξήγηση των πραγμάτων μέσω εικόνων (και στην υποκατάσταση της εισωτερικής φύσης των σωμάτων με το εξωγενές αποτέλεσμα που έχουν στο δικό μας). Κατά μία άλλη έννοια, το πλάσμα προϋποθέτει την αφαίρεση, επειδή συντίθεται το ίδιο από αφηρημένα, τα οποία μεταβάλλονται το ένα στο άλλο σύμφωνα με μια τάξη συσχέτισης ή και εξωτερικής μεταμόρφωσης (*Πραγματεία για τη διόρθωση*, § 62-64: «Αν τύχει και πούμε πως οι άνθρωποι μεταμορφώνονται απότομα σε ζώα, το λέμε με πολύ γενικό τρόπο»). Θα δούμε πώς η ανεντελής ιδέα συνδυάζει το αφηρημένο και το πλασματικό.

Τα πλασματικά αφηρημένα είναι διαφόρων ειδών. Κατά πρώτον οι *τάξεις*, *τα είδη* και *τα γένη*, που ορίζονται από έναν μεταβλητό αισθητό χαρακτήρα, ο οποίος καθορίζεται ως ειδολογικός ή γενολογικός (ο σκύλος, ζώο που γαβγίζει κ.λπ.). Σ' αυτή τη μέθοδο ορισμού κατά γένος και ειδοποιό διαφορά, ο Σπινόζα αντιταραθέτει μια εντελώς διαφορετική μέθοδο που συνδέεται με τις κοινές έννοιες: τον ορισμό των όντων από την *παθηματική* τους *ικανότητα*, από τις παθήσεις για τις οποίες είναι ικανά, τους *ερεθισμούς* στους οποίους αντιδρούν, εκείνους στους οποίους μένουν αδιάφορα, εκείνους που υπερβαίνουν την ικανότητά τους και τα καθιστούν άρρωστα ή τα οδηγούν στο θάνατο. Έχουμε έτσι μια ταξινόμηση των όντων μέσω της δύναμής τους, βλέπουμε ποια συμφωνούν με ποια, ποια δεν συμφωνούν, ποια μπορούν να χρησιμεύσουν ως τροφή σε ποια, ποια έχουν κοινωνικότητα με ποια και σε ποιες σχέσεις. Ένας άνθρωπος, ένα άλογο, ένας σκύλος. Ακόμη περισσότερο, ο φιλόσοφος και ο μέθυσος, το κυνηγετικό σκυλί και το φυλακάρικο, το άλογο των ιπποδρομιών και το άλογο του οργάνωτος διακρίνονται από την παθηματική τους ικανότητα, και κατ' αρχάς από το πώς πλη-

ρούν και ικανοποιούν τη ζωή τους, *vita illa qua uputquodque est contentum* [η ζωή από την οποία ο καθένας είναι ευχαριστημένος] (*Ηθική*, III, 57 [σχ.]). Υπάρχουν επομένως λίγο-πολύ γενικοί τύποι, που τα κριτήριά τους είναι εντελώς διαφορετικά από τα κριτήρια των αφηρημένων ιδεών γένους και είδους. Ακόμη και τα κατηγορήματα δεν είναι ειδοποιοί διαφορές που υποτίθεται πως καθορίζουν την υπόσταση ως γένος: ούτε τα ίδια άλλωστε είναι γένη, κι ας λέγεται το καθένα άπειρο στο γένος του (εν προκειμένω όμως «το γένος» ενδεικνύει απλώς μια μορφή αναγκαίας ύπαρξης που συνιστά για την υπόσταση μιαν άπειρη παθηματική ικανότητα, δεδομένου ότι οι τρόποι του κατηγορήματος είναι οι ίδιες οι παθήσεις).

Κατά δεύτερον ο αριθμός. Ο αριθμός είναι το σύστοιχο των αφηρημένων ιδεών, εφόσον μετράμε τα πράγματα ως μέλη τάξεων, γενών και ειδών. Υπ’ αυτήν ακριβώς την έννοια ο αριθμός είναι «βοηθητικό μέσον της φαντασίας» (επιστολή XII, στον Μέγερ). Ο αριθμός είναι ο ίδιος αφηρημένο, στο μέτρο που εφαρμόζεται στους υπαρκτούς τρόπους, «αφαιρέσεως γενομένης» τού πώς οι τρόποι αυτοί απορρέουν από την υπόσταση και σχετίζονται μεταξύ τους. Απεναντίας, η συγκεκριμένη θέαση της Φύσης φανερώνει παντού το άπειρο και τίποτα δεν είναι άπειρο λόγω του αριθμού των μερών του. Ούτε η υπόσταση, για την οποία δεχόμαστε αμέσως ότι έχει απειρία κατηγορημάτων χωρίς να περάσουμε από το 2, 3, 4... (επιστολή LXIV, στον Σχούλερ), ούτε ο υπαρκτός τρόπος, που έχει απειρία μερών — δεν έγκειται όμως στον αριθμό τους η απειρία τους (επιστολή LXXXI, στον Τσίρνχαους (*Tschirnhaus*)). Άρα η αριθμητική διάκριση δεν εφαρμόζεται κατ’ αρχάς στην υπόσταση, επειδή η πραγματική διάκριση μεταξύ κατηγορημάτων δεν είναι ποτέ αριθμητική, αλλά δεν εφαρμόζεται κατ’ εντέλειαν ούτε και στους τρόπους, επειδή η

αριθμητική διάκριση δεν εκφράζει παρά μόνον αφηρημένα και για τη φαντασία τη φύση του τρόπου και την τροπική διάκριση.

Κατά τρίτον τα υπερβατικά: δεν πρόκειται πλέον για ειδολογικούς ή γενολογικούς χαρακτήρες μέσω των οποίων εγκαθιδρύουμε εξωτερικές διαφορές ανάμεσα στα όντα, αλλά για μια μόνον έννοια του Είναι ή για έννοιες της ίδιας έκτασης με το Είναι, στις οποίες χορηγούμε υπερβατική αξία και τις συνιστούμε εξ αντιθέσεως προς το μηδέν (ον - μη ον, έν - πλήθος, αληθές - ψευδές, καλό - κακό, τάξη - αταξία, ομορφιά - ασχήμα, τελειότητα - ατέλεια...). Παρουσιάζουμε ως υπερβατική αξία εκείνο που έχει απλώς και μόνον εμμενές νόημα, και ορίζουμε εξ απολύτου αντιθέσεως εκείνο που έχει απλώς και μόνο σχετική αντίθεση: έτσι, το Καλό και το Κακό παράγονται εξ αφαιρέσεως από τον καλό και τον κακό, που λέγονται σε σχέση με έναν συγκεκριμένο υπαρκτό τρόπο και χαρακτηρίζουν τις παθήσεις του ανάλογα με την κατεύθυνση των παραλλαγών της δύναμής του να ενεργεί (*Ηθική*, IV, πρόλογος).

Τα γεωμετρικά όντα θέτουν ένα ιδιαίτερο πρόβλημα. Και τούτο διότι το σχήμα τους εντάσσεται στα αφηρημένα ή στα όντα κατ' επίνοιαν, και με όλες τις έννοιες: ορίζεται από έναν ειδολογικό χαρακτήρα: είναι αντικείμενο μέτρησης, η μέτρηση δε είναι βοηθητικό μέσον του ίδιου είδους με τον αριθμό· και κυρίως εντυλίσσει κάποιο μηδέν (επιστολή L, στον Γέλες). Μπορούμε ωστόσο να προσδώσουμε μια εντελή αιτία στα γεωμετρικά όντα, ενώ τα άλλα κατ' επίνοιαν όντα εμπερικλείονταν την άγνοια των αληθινών αιτιών. Μπορούμε πράγματι να αντικαταστήσουμε τον ειδολογικό ορισμό ενός σχήματος (παραδείγματος χάριν, ο κύκλος ως τόπος σημείων τοποθετημένων σε ίση απόσταση από ένα ίδιο σημείο που καλείται κέντρο) με έναν γενετικό ορισμό (ο κύκλος ως σχήμα που διαγράφεται από κάθε γραμμή με

το ένα της άκρο σταθερό και το άλλο κινητό, *Πραγματεία για τη διόρθωση*, § 95-96· ή η σφαίρα ως σχήμα που διαγράφεται από την περιστροφή ενός ημικυκλίου, ό.π., § 72). Ασφαλώς πρόκειται και πάλι για πλάσμα, σύμφωνα με τη σχέση του αφηρημένου και του πλασματικού. Διότι κανένας κύκλος, καμία σφαίρα δεν δημιουργείται έτσι μέσα στη Φύση· καμία ενική ουσία δεν προσδιορίζεται με αυτό τον τρόπο· και η έννοια της γραμμής, ή του ημικυκλίου, επ' ουδενί λόγω περιλαμβάνει την κίνηση που της αποδίδουμε. Εξ ου και η έκφραση: *ingo ad libitum causam* [σχηματίζω κατά το δοκούν το πλάσμα μιας αιτίας] (ό.π., § 72). Ωστόσο, ακόμη κι αν τα πραγματικά πράγματα παράγονται όπως οι ιδέες τα παριστούν, δεν έγκειται σ' αυτό το ότι οι ιδέες είναι αληθινές, εφόσον η αληθεια τους δεν εξαρτάται από το αντικείμενο αλλά από την αυτόνομη δύναμη της σκέψης (ό.π., § 71). Η πλασματική αιτία του γεωμετρικού όντος μπορεί άλλωστε να είναι ένα καλό σημείο αφετηρίας, αν τη χρησιμοποιήσουμε για να γνωρίσουμε τη δύναμή μας να εννοούμε, ως εφαλτήριο για να φτάσουμε στην ιδέα του Θεού (εφόσον ο Θεός καθορίζει την κίνηση της γραμμής ή του ημικυκλίου): διότι με την ιδέα του Θεού παύουν όλα τα πλάσματα και οι αφαιρέσεις, και οι ιδέες απορρέουν από αυτή στην τάξη τους, όπως τα πραγματικά ενικά πράγματα παράγονται στη δική τους την τάξη (ό.π., § 73, 75, 76). Γι' αυτό και οι γεωμετρικές έννοιες είναι πλάσματα *ικανά να εξορκίσουν το αφηρημένο στο οποίο αναφέρονται και να εξορκιστούν και οι ίδιες*. Είναι επομένως πλησιέστερες στις κοινές έννοιες παρά στα αφηρημένα· στην *Πραγματεία για τη διόρθωση εμπερικλείουν την προαισθηση εκείνου που οι κοινές έννοιες θα είναι στην Ηθική*. Και πράγματι, θα δούμε πώς οι κοινές έννοιες διατηρούν μια πολύπλοκη σχέση με τη φαντασία· πάντως, η γεωμετρική μέθοδος θα διατηρήσει όλο της το νόημα και το εύρος.

ΓΝΩΣΗ (ΕΙΔΗ ΓΝΩΣΗΣ) [connaissance (genres de ~), cognitio (genera de ~)]. Η γνώση δεν είναι η νοητική ενέργεια [opération] ενός υποκειμένου, αλλά η κατάφαση μιας ιδέας στην ψυχή: «Δεν είμαστε ποτέ εμείς που καταφάσκουμε ή αποφάσκουμε σε κάτι από ένα πρόγραμμα, είναι το ίδιο το πρόγραμμα που μέσα μας καταφάσκει ή αποφάσκει σε κάτι από αυτό» (Σύντομη προγραμματεία, II, 16, 5). Ο Σπινόζα απορρίπτει όλες τις αναλύσεις της γνώσης που θα έκαναν διάκριση μεταξύ δύο στοιχείων, νόησης και βούλησης. Η γνώση είναι αυτοκατάφαση της ιδέας, «εκπλοκή» ή εκτύλιξη της ιδέας, όπως ακριβώς μια ουσία εκπλέκεται στις ιδιότητές της ή μια αιτία εκπλέκεται στα αποτελέσματά της (Ηθική, I, αξίωμα 4· I, 17). Νοούμενη έτσι, η γνώση ως κατάφαση της ιδέας διακρίνεται: 1) από τη συνείδηση ως αναδιπλασιασμό της ιδέας, 2) από τα παθήματα ως καθορισμούς του *conatus* από τις ιδέες.

Τα είδη γνώσης είναι ωστόσο τρόποι ύπαρξης, επειδή το γιγνώσκειν προεκτείνεται στους τύπους συνείδησης και παθημάτων που του αντιστοιχούν, ούτως ώστε όλη η ικανότητα ετεροπάθειας να πληρούται αναγκαία. Η έκθεση των ειδών γνώσης ποικίλλει σημαντικά στο έργο του Σπινόζα, κυρίως όμως επειδή η κεντρική καταστατική θέση των κοινών εννοιών πρωτοκαθιερώνεται στην Ηθική. Στην οριστική διατύπωση (II, 40, σχ. 2), το πρώτο είδος ορίζεται πρώτα απ' όλα μέσω των αμφίσημων σημείων — ενδεικτικών σημείων που εντυλίσσουν την ανεντελή γνώση των πραγμάτων, επιτακτικών σημείων που εντυλίσσουν την ανεντελή γνώση των νόμων. Το πρώτο αυτό είδος εκφράζει τις φυσικές συνθήκες της ύπαρξης μας καθόσον δεν έχουμε εντελείς ιδέες, συγκροτείται δε μέσω της αλυσιδωτής σύνδεσης των ανεντελών ιδεών και των παθημάτων-παθών που απορρέουν από αυτές.

Το δεύτερο είδος ορίζεται μέσω των κοινών εννοιών: περι-

λαμβάνει τη σύνθεση των σχέσεων, την προσπάθεια του Λόγου προκειμένου να οργανώσει τις συναντήσεις ανάμεσα σε υπαρκτούς τρόπους υπό σχέσεις οι οποίες να συντίθενται, και είτε το προσπέρασμα είτε την αντικατάσταση των παθητικών παθημάτων από ενεργητικά παθήματα που απορρέουν από τις ίδιες τις κοινές έννοιες. Οι κοινές έννοιες όμως, χωρίς να είναι αφηρημένα, δεν παύουν να είναι γενικές ιδέες που δεν εφαρμόζονται παρά μόνο στους υπαρκτούς τρόπους· υπ' αυτή την έννοια, δεν μας οδηγούν στη γνώση της ενικής ουσίας. Του τρίτου είδους έργο είναι να μας οδηγήσει στη γνώση των ουσιών: τότε πλέον το κατηγόρημα δεν συλλαμβάνεται ως κοινή (δηλαδή γενική) έννοια εφαρμόσιμη σε όλους τους υπαρκτούς τρόπους, αλλά ως μορφή κοινή (δηλαδή μονόσημη) στην υπόσταση της οποίας την ουσία συνιστά και στις ουσίες του τρόπου τις οποίες περιέχει ως ενικές ουσίες (V, 36 σχ.). Το σχήμα του τρίτου είδους είναι ένα τριγωνό που συνενώνει τις εντελείς ιδέες του εαυτού μας, του Θεού και των άλλων πραγμάτων.

Ανάμεσα στο πρώτο είδος και το δεύτερο υπάρχει ρήγμα, δεδομένου ότι οι εντελείς ιδέες και τα ενεργητικά παθήματα αρχίζουν με το δεύτερο (II, 41 και 42). Από το δεύτερο στο τρίτο υπάρχει μεν διαφορά φύσεως, αλλά το τρίτο βρίσκει μέσα στο δεύτερο μια *causa fiendi* [αιτία του γίγνεσθαι] (V, 28). Και εκείνο που μας περνάει από το ένα είδος στο άλλο είναι η ιδέα του Θεού: η ιδέα του Θεού ανήκει κατά κάποιον τρόπο στο δεύτερο είδος, καθόσον συνδέεται με τις κοινές έννοιες· αλλά, μη όντας αυτή καθ' εαυτήν κοινή έννοια, εφόσον συμπεριλαμβάνει την ουσία του Θεού, μας αναγκάζει υπ' αυτή τη νέα έκφανση να περάσουμε στο τρίτο είδος που αφορά την ουσία του Θεού, την ενική ουσία μας και όλες τις ενικές ουσίες των άλλων πραγμάτων. Είναι αλήθεια ότι, όταν λέμε πως το δεύτερο είδος είναι *causa*

fiendi του τρίτου, η έκφραση πρέπει να εννοείται με την έννοια του συντυχικού [occasional] αιτίου μάλλον παρά του τελεσιουργού [effectif], επειδή το τρίτο είδος δεν επέρχεται στην κυριολεξία, αλλά είναι αιώνιο και βρίσκεται μόνον ως αιωνίως δεδομένο (V, 31 σχ. και 33 σχ.).

Από το πρώτο στο δεύτερο είδος, και παρά το ρήγμα, υπάρχει μια ορισμένη συντυχική σχέση που εξηγεί τη δυνατότητα του άλματος από το ένα στο άλλο. Αφ' ενός, όταν συναντάμε σώματα που συμφωνούν με το δικό μας, δεν έχουμε ακόμη την εντελή ιδέα ούτε αυτών των άλλων σωμάτων ούτε του εαυτού μας, δοκιμάζουμε όμως χαρούμενα πάθη (αύξηση της δύναμής μας να ενεργούμε) που εξακολουθούν μεν να ανήκουν στο πρώτο είδος, ωστόσο μας θυμόνυν να σχηματίσουμε την εντελή ιδέα εκείνου που είναι κοινό στα σώματα αυτά και το δικό μας. Αφ' ετέρου, η κοινή έννοια έχει από μόνη της πολύπλοκες αρμονίες με τις συγκεχυμένες εικόνες του πρώτου είδους, ενώ επίσης στηρίζεται σε ορισμένα χαρακτηριστικά της φαντασίας. Τα δύο αυτά σημεία στοιχειοθετούν ουσιώδεις στη θεωρία των κοινών έννοιών.

ΔΕΞΙΟΤΗΤΑ (IKANOTHTA) [aptitude, aptitude]. Βλ. Δύναμη.

ΔΙΑΡΚΕΙΑ [durée, duratio]. Συνέχιση ύπαρξης με αφετηρία μια έναρξη. Η διάρκεια λέγεται για τον υπαρκτό τρόπο. Εντυλίσσει σαφώς μια έναρξη, αλλά όχι και ένα τέλος. Διότι, όταν ο τρόπος περνάει στην ύπαρξη υπό την ενέργεια ενός ποιητικού αιτίου, δεν περιλαμβάνεται πια απλώς στο κατηγόρημα, αλλά διαρκεί (Ηθική, ΙΙ, 8) ή μάλλον τείνει να διαρκέσει, δηλαδή να παραμείνει [persévérez] στην ύπαρξη. Και τότε η ίδια του η ουσία καθορίζεται ως τάση παραμονής (ΙΙΙ, 7). Ούτε όμως η ουσία του πράγματος ούτε το ποιητικό αίτιο που θέτει την ύπαρξη μπο-

ρούν να προσδώσουν ένα πέρας στη διάρκεια (Π, εξήγηση του ορ. 5). Γι' αυτό και η διάρκεια είναι αφ' εαυτής «απροσδιόριστη συνέχεια ύπαρξης». Το τέλος μιας διάρκειας, δηλαδή ο θάνατος, προέρχεται από τη συνάντηση του υπαρκτού τρόπου μ' έναν άλλο τρόπο που αποσυνθέτει τη σχέση του (ΠΙ, 8· ΙV, 39). Μεταξύ θανάτου και γέννησης δεν υπάρχει η παραμικρή συμμετοχία. Όσο ο τρόπος υπάρχει, η διάρκεια πλάθεται από βιωμένες μεταβάσεις που προσδιορίζουν τα παθήματα, από διηγεκή περάσματα σε μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα, από συνεχείς μεταβολές της δύναμης ενέργειας του υπαρκτού τρόπου. Η διάρκεια αντιτίθεται στην αιωνιότητα, επειδή η αιωνιότητα δεν έχει έναρξη και λέγεται γι' αυτό που κατέχει δύναμη ενέργειας πλήρη και αναλλοίωτη: η αιωνιότητα δεν είναι ούτε απροσδιόριστη διάρκεια ούτε κάτι που αρχίζει μετά τη διάρκεια, η αιωνιότητα συνυπάρχει με τη διάρκεια, όπως συνυπάρχουν δύο μέρη μιας που διαφέρουν ως προς τη φύση τους, εκείνο που εντυλίσσει την ύπαρξη του σώματός μας και εκείνο που εκφράζει την ουσία του (V, 20, σχ. κ.ε.).

ΔΙΚΑΙΟ [droit, ius]. Βλ. Δύναμη, Κοινωνία.

ΔΥΝΑΜΗ [puissance, potentia]. Ένα από τα θεμελιώδη σημεία της Ηθικής συνίσταται στην άρνηση κάθε εξουσίας (potestas) στον Θεό, εξουσίας ανάλογης με εκείνη ενός τυράννου ή και ενός φωτισμένου τηγεμόνα. Και τούτο διότι ο Θεός δεν είναι βούληση, έστω και βούληση φωτισμένη από κάποια νομοθετική νόηση. Ο Θεός δεν συλλαμβάνει στη νόησή του δυνατότητες, τις οποίες θα πραγματοποιούσε μέσω της βούλησής του. Η θεία νόηση είναι απλώς ένας τρόπος μέσω του οποίου ο Θεός δεν εννοεί τίποτε άλλο πέρα από την προσίδια ουσία του και όσα προκύπτουν από αυτήν, η βούλησή του είναι απλώς ένας τρόπος υπό-

τον οποίο όλες οι συνέπειες αποδόσουν από την ουσία του ή απ' όσα αυτός εννοεί. Δεν έχει επομένως εξουσία (*potestas*), έχει μόνο μια δύναμη (*potentia*) ταυτόσημη με την ουσία του. Μέσω της δύναμης αυτής, ο Θεός είναι αιτία όλων των πραγμάτων που προκύπτουν από την ουσία του καθώς και αιτία εαυτού, δηλαδή αιτία της ύπαρξής του, όπως αυτή εντυλίσεται στην ουσία (*Ηθική*, I, 34).

Κάθε δύναμη είναι ενέργεια, ενεργητική, και εν ενεργείᾳ. Η ταυτότητα δύναμης και ενέργειας εξηγείται από το εξής: κάθε δύναμη είναι αδιαχώριστη από μια παθηματική εξουσία (*potestas*), μια ικανότητα, και αυτή η παθηματική ικανότητα πληρούται σταθερά και αναγκαία από παθήσεις που την πραγματώνουν. Η λέξη *potestas* ξαναβρίσκει εδώ μια νόμιμη χρήση: «Ο.τι είναι στην εξουσία του Θεού (in potestate) πρέπει να συμπεριλαμβάνεται με τέτοιο τρόπο στην ουσία του, ώστε να προκύπτει κατ' αναγκαιότητα από αυτήν» (I, 35 [απόδ.]). Δηλαδή: στην *potentia* ως ουσία αντιστοιχεί μια *potestas* ως παθηματική ικανότητα, η οποία ικανότητα πληρούται από τις παθήσεις ή τους τρόπους που ο Θεός παράγει αναγκαία, εφόσον ο Θεός δεν μπορεί να πάσχει, αλλά είναι ενεργητική αιτία των παθήσεων αυτών.

Η θεία δύναμη είναι διττή: απόλυτη δύναμη ύπαρξης, που προεκτείνεται σε δύναμη παραγωγής όλων των πραγμάτων απόλυτη δύναμη σκέψης, άρα αυτοεννόησης, που προεκτείνεται σε δύναμη εννόησης όλων όσα παράγονται. Οι δύο δυνάμεις είναι σαν δύο ημίση του Απολύτου. Δεν θα τις μπερδέψουμε με τα δύο άπειρα κατηγορήματα που γνωρίζουμε, το κατηγόρημα έκτασης και το κατηγόρημα σκέψης: είναι προφανές ότι το κατηγόρημα έκτασης δεν εξαντλεί τη δύναμη ύπαρξης, αλλά η δύναμη αυτή είναι μια μη οδοεξαρτημένη [*inconditionnée*] ολότητα που διαθέτει *a priori* όλα τα κατηγορήματα ως τυπικούς (μορφικούς)

όρους [conditions]. Όσο για το κατηγόρημα σκέψης, εντάσσεται και το ίδιο σ' αυτούς τους τυπικούς όρους που παραπέμπουν στη δύναμη ύπαρξης, εφόσον όλες οι ιδέες έχουν ένα μορφικό είναι μέσω του οποίου υπάρχουν στο κατηγόρημα αυτό. Είναι αλήθεια ότι το κατηγόρημα σκέψης έχει και μία άλλη πλευρά: σ' αυτό μονάχα ανήκει όλος ο αντικειμενικός όρος τον οποίο η απόλυτη δύναμη σκέψης κατέχει a priori ως μη οροεξαρτημένη ολότητα. Η θεωρία αυτή όχι μόνο δεν αντιβαίνει στην παραλληλία, όπως θα δούμε παρακάτω, αλλά αποτελεί και βασικό της στοιχείο. Το σημαντικό είναι να μην μπερδέψουμε την αυστηρή ισότητα των κατηγορημάτων ως προς τη δύναμη ύπαρξης με την αυστηρή ισότητα των δύο δυνάμεων ως προς την απόλυτη ουσία.

Η ουσία του τρόπου με τη σειρά της είναι βαθμός δύναμης, μέρος της θείας δύναμης, δηλαδή εντατό μέρος ή βαθμός έντασης: «Η δύναμη του ανθρώπου, καθόσον εξηγείται μέσω της ενεργού ουσίας του, είναι μέρος της άπειρης δύναμης [δηλαδή της ουσίας] του Θεού ή της Φύσης» (IV, 4 [απόδ.]). Όταν ο τρόπος περνάει στην ύπαρξη, σημαίνει ότι μια απειρία εκτατών μερών καθορίζονται έξωθεν να εισέλθουν στη σχέση που αντιστοιχεί στην ουσία του ή στο βαθμό της δύναμής του. Τότε, και μόνον τότε, η ουσία αυτή καθορίζεται η ίδια ως *conatus* ή όρεξη (*Ηθική*, III, 7). Τείνει πράγματι να παραμείνει στην ύπαρξη, δηλαδή να διατηρήσει και να ανανεώσει τα μέρη που της ανήκουν υπό τη σχέση της (πρώτος προδιορισμός του *conatus*, IV, 39). Προπαντός το *conatus* δεν πρέπει να το εννοήσουμε ως τάση περάσματος στην ύπαρξη: ακριβώς επειδή η ουσία του τρόπου δεν είναι δυνατότητα, επειδή είναι πραγματικότητα φυσικής τάξεως [*physique*] που δεν της λείπει τίποτα, δεν τείνει να περάσει στην ύπαρξη. Τείνει όμως να παραμείνει στην ύπαρξη, άπαξ και ο τρόπος καθοριστεί να υπάρξει, δηλαδή να υπαγάγει στη σχέση

του απειρία εκτατών μερών. Παραμένω, σημαίνει διαρκώς και το conatus εντυλίσσει απροσδιόριστη διάρκεια (III, 8).

Όπως μια ικανότητα (potestas) ετεροπάθειας αντιστοιχεί στην ουσία του Θεού ως δύναμη (potentia), μια δεξιότητα (aptus) ετεροπάθειας αντιστοιχεί στην ουσία του υπαρκτού τρόπου ως βαθμό δύναμης (conatus). Γι' αυτό και το conatus, σε δεύτερο προσδιορισμό, είναι τάση προς τη διατήρηση της δεξιότητας ετεροπάθειας και το άνοιγμά της στον μέγιστο βαθμό (IV, 38). Γι' αυτή την έννοια της δεξιότητας, προβ. *Ηθική*, II, 13, σχ.: III, αιτήματα 1 και 2· V, 39. Η διαφορά συνίσταται στο εξής: στην περίπτωση της υπόστασης, η ικανότητα ετεροπάθειας πληρούται αναγκαία από ενεργητικές παθήσεις, εφόσον η υπόσταση τις παράγει (τους ίδιους τους τρόπους). Στην περίπτωση του υπαρκτού τρόπου, η παθηματική του δεξιότητα εξακολουθεί μεν να πληρούται αναγκαία ανά πάσα στιγμή, αλλά κατ' αρχάς από παθήσεις (affectio) και παθήματα (affectus), που δεν έχουν τον τρόπο ως εντελή αιτία, αλλά παράγονται σ' αυτόν από άλλους υπαρκτούς τρόπους: άρα οι παθήσεις αυτές και τα παθήματα είναι φαντασίες και πάθη. Τα παθήματα-αισθήματα (affectus) είναι ακριβώς οι μιօρφές τις οποίες προσλαμβάνει το conatus όταν καθορίζεται να πράξει τούτο ή το άλλο από μια πάθηση (affectio) που του συμβαίνει. Οι παθήσεις αυτές που καθορίζουν το conatus είναι αιτία συνείδησης: το conatus που έχει αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του υπό την ενέργεια του ενός ή του άλλου παθήματος καλείται επιθυμία, η επιθυμία δε είναι πάντα επιθυμία κάποιου πράγματος (III, ορ. της επιθυμίας).

Βλέπουμε γιατί, αφότου ο τρόπος υπάρξει, η ουσία του ως βαθμός δύναμης καθορίζεται ως conatus, δηλαδή προσπάθεια ή τάση. Όχι τάση να περάσει στην ύπαρξη, αλλά να διατηρήσει την ύπαρξη και να τη δηλώσει καταφατικά. Τούτο δεν σημαίνει πως

η δύναμη παύει να είναι εν ενεργείᾳ. Αλλά, όσο εξετάζουμε τις καθαρές ουσίες του τρόπου, όλες συμφωνούν μεταξύ τους ως εντατά μέρη της θείας δύναμης. Δεν ισχύει το ίδιο και για τους υπαρκτούς τρόπους: καθόσον κάποια εκτατά μέρη ανήκουν στον καθένα υπό τη σχέση που αντιστοιχεί στην ουσία του ή στο βαθύτατο της δύναμής του, ένας υπαρκτός τρόπος μπορεί πάντα να ωθήσει τα μέρη του άλλου να εισέλθουν σε μια νέα σχέση. Και ο υπαρκτός τρόπος του οποίου η σχέση αποσυντίθεται έτσι μπορεί να εξασθενίσει, και στην έσχατη περίπτωση να πεθάνει (IV, 39). Τότε, η διάρκεια που εντύλισσε μέσα του ως απροσδιόριστη διάρκεια δέχεται έξωθεν ένα τέλος. Επομένως, όλα εν προκειμένω είναι διαπάλη δυνάμεων: οι υπαρκτοί τρόποι δεν συμφωνούν αναγκαία μεταξύ τους. «Κανένα ενικό πράγμα δεν δίδεται στη Φύση, χωρίς να δοθεί και ένα άλλο δυνατότερο και ισχυρότερο του: όταν δίδεται ένα οποιοδήποτε πράγμα, δίδεται και ένα άλλο πιο δυνατό, από το οποίο μπορεί να καταστραφεί» (IV, αξ.). «Το αξίωμα αυτό αφορά μονάχα τα ενικά πράγματα καθόσον τα εξετάζουμε σε σχέση με έναν ορισμένο τόπο και χρόνο» (V, 37, σχ.). Αν ο θάνατος είναι αναπόφευκτος, τούτο δεν συμβαίνει επειδή είναι, υποτίθεται, εσωτερικός προς τον υπαρκτό τρόπο, αλλά αντίθετα επειδή ο υπαρκτός τρόπος είναι αναγκαία ανοιχτός προς τα έξω, επειδή αναγκαία δοκιμάζει πάθη, επειδή συναντά αναγκαία άλλους υπαρκτούς τρόπους ικανούς να βλάψουν μια από τις ζωτικές του σχέσεις, επειδή τα εκτατά μέρη που του ανήκουν υπό την πολύπλοκη σχέση του δεν παύουν να καθορίζονται έξωθεν και να δέχονται εξωγενείς παθοποιούς ενέργειες. Αλλά, όπως ακριβώς η ουσία του τρόπου δεν είχε καμία τάση να περάσει στην ύπαρξη, δεν χάνει τίποτα χάνοντας την ύπαρξη, εφόσον χάνει απλώς τα εκτατά μέρη που δεν συγκροτούσαν την ίδια την ουσία. «Κανένα ενικό πράγμα δεν μπορεί να ειπωθεί τελειότερο

για το λόγο ότι έχει παραμείνει περισσότερο καιρό στην ύπαρξη· διότι η διάρκεια των πραγμάτων δεν μπορεί να καθοριστεί από την ουσία τους» (IV, πρόλ.).

Αν λοιπόν, μόλις ο τρόπος περάσει στην ύπαρξη, η ουσία του ως βαθμός δύναμης δεν είναι παρά προσπάθεια ή *conatus*, τούτο συμβαίνει επειδή οι δυνάμεις που συμφωνούσαν αναγκαία μέσα στο στοιχείο της ουσίας (ως εντατά μέρη) δεν συμφωνούν πλέον μέσα στο στοιχείο της ύπαρξης (ως εκτατά μέρη που ανήκουν προσωρινά στην κάθε δύναμη). Συνεπώς, η εν ενεργείᾳ ουσία δεν μπορεί να καθοριστεί μέσα στην ύπαρξη παρά μόνον ως προσπάθεια, δηλαδή σύγκριση με άλλες δυνάμεις που ενδέχεται πάντα να την αφανίσουν (IV, 3 και 5). Πρέπει να διακρίνουμε από αυτή την άποψη δύο περιπτώσεις: είτε ο υπαρκτός τρόπος συναντά άλλους υπαρκτούς τρόπους που συμφωνούν μαζί του και συνθέτουν τη σχέση τους με τη δική του (επί πραδείγματι, αλλά βεβαίως πολύ διαφορετικά, μια τροφή, ένα αγαπημένο ον, ένας σύμμαχος); είτε ο υπαρκτός τρόπος συναντά άλλους τρόπους που δεν συμφωνούν μαζί του και τείνουν να τον αποσυνθέσουν, να τον καταστρέψουν (ένα δηλητήριο, ένα μισητό ον, ένας εχθρός). Στην πρώτη περίπτωση, η δεξιότητα ετεροπάθειας του υπαρκτού τρόπου πληρούνται από χαρούμενα παθήματα-αισθήματα, που εδράζονται στη χαρά και την αγάπη· στην άλλη περίπτωση, από λυπημένα παθήματα-αισθήματα, που εδράζονται στη λύπη και το μίσος. Και στις δύο περιπτώσεις η δεξιότητα ετεροπάθειας πληρούνται αναγκαία, όπως οφείλει να πληρούνται σε συνάρτηση με τις δεδομένες παθήσεις (ιδέες των απαντώμενων αντικειμένων). Ακόμη και η αρρώστια είναι μια τέτοια πλήρωση. Άλλα η μεγάλη διαφορά ανάμεσα στις δύο περιπτώσεις είναι η εξής: στη λύπη, η δύναμη μας ως *conatus* χρησιμοποιείται εξ ολοκλήρου για να επενδύσουμε το οδυνηρό ίχνος και να απω-

θήσουμε ή να καταστρέψουμε το αντικείμενο που είναι αυτία του. Η δύναμη μας ακινητοποιείται, και το μόνο που μπορεί πλέον να κάνει είναι να αντιδρά. Στη χαρά αντίθετα, η δύναμη μας επεκτείνεται, συντίθεται με τη δύναμη του άλλου και ενώνεται με το αγαπώμενο αντικείμενο (IV, 18). Γι' αυτό, ακόμη κι αν υποθέσουμε σταθερή την παθηματική ικανότητα, κάτι από τη δύναμη μας μειώνεται ή παρεμποδίζεται από τις παθήσεις λύπης, αυξάνει ή προωθείται από τις παθήσεις χαράς. Θα πούμε ότι η χαρά μάς αυξάνει τη δύναμη ενέργειας και ότι η λύπη μάς τη μειώνει. Και το *conatus* είναι η προσπάθεια προκειμένου να νιώσουμε χαρά, να αυξήσουμε τη δύναμη ενέργειας, να φανταστούμε και να βρούμε ό,τι είναι αυτία χαράς, ό,τι διατηρεί και προωθεί αυτή την αυτία· και επίσης η προσπάθεια προκειμένου να παραμερίσουμε τη λύπη, να φανταστούμε και να βρούμε τι καταστρέφει την αυτία λύτης (III, 12, 13 κ.λπ.). Και πράγματι, το πάθημα-αίσθημα είναι το ίδιο το *conatus* καθόσον καθορίζεται να πράξει τούτο ή το άλλο από μια δεδομένη ιδέα της πάθησης. Επομένως, η δύναμη ενέργειας (ο Σπινόζα λέει καμιά φορά ισχύς ύπαρξης, γεν. ορ. των παθημάτων) του τρόπου υπόκειται σε σημαντικές παραλλαγές όσο ο τρόπος υπάρχει, μολονότι η ουσία του μένει η ίδια και υποθέτουμε την παθηματική του ικανότητα σταθερή. Και τούτο επειδή η χαρά, και ό,τι προκύπτει από αυτήν, πληροί τη δεξιότητα ετεροπάθειας με τέτοιο τρόπο, ώστε η δύναμη ενέργειας ή ισχύς ύπαρξης να αυξάνει σχετικά· το αντίστροφο ισχύει για τη λύπη. Ωστε, λοιπόν, το *conatus* είναι προσπάθεια να αυξήσουμε τη δύναμη ενέργειας ή να δοκιμάσουμε χαρούμενα πάθη (τρίτος προσδιορισμός, III, 28).

Ωστόσο, η σταθερότητα της δεξιότητας ετεροπάθειας είναι απλώς σχετική και βρίσκεται μέσα σε ορισμένα όρια. Είναι φανερό ότι ένα και το αυτό άτομο δεν έχει την ίδια ικανότητα ετε-

ροπάθειας ως παιδί, ενήλικος και γέρος, ως υγιής και άρρωστος (IV, 39, σχ.: V, 39, σχ.). Άρα και η προσπάθεια για να αυξήσουμε τη δύναμη ενέργειας δεν μπορεί να διαχωριστεί από την προσπάθεια για να μεγιστοποιήσουμε την ικανότητα ετεροπάθειας (V, 39). Οι διάφοροι ορισμοί του *conatus* συμφιλιώνονται χωρίς καμία δυσκολία: ο μηχανικός (συντήρηση, διατήρηση, παραμονή), ο δυναμικός (αύξηση, προώθηση), ο φαινομενικά διαλεκτικός (εναντίωση σ' εκείνο που εναντιώνεται, άρνηση σ' εκείνο που αρνείται). Και τούτο διότι τα πάντα εξαρτώνται και πηγάζουν από μια καταφατική νοητική σύλληψη της ουσίας: ο βαθμός δύναμης ως κατάφαση της ουσίας στον Θεό· το *conatus* ως κατάφαση της ουσίας μέσα στην ύπαρξη· η σχέση κίνησης και ηρεμίας ή η ικανότητα ετεροπάθειας ως θέση ενός μεγίστου και ενός ελαχίστου· οι παραλλαγές της δύναμης ενέργειας ή ισχύος ύπαρξης στο εσωτερικό αυτών των θετικών ορίων.

Ούτως ή άλλως πάντως, το *conatus* ορίζει το δικαίωμα του υπαρχοτού τρόπου. Όλα όσα είμαι καθορισμένος να κάνω προκειμένου να παραμείνω στην ύπαρξη (να καταστρέψω ό,τι δεν συμφωνεί μαζί μου, ό,τι με βλάπτει, να συντηρήσω ό,τι μου είναι ωφέλιμο ή συμφωνεί μαζί μου), μέσω των δεδομένων παθήσεων (ιδεών αντικειμένων), υπό την ενέργεια των καθορισμένων παθημάτων (χαράς και λύπης, αγάπης και μίσους...), όλα τούτα είναι το φυσικό μου δικαίωμα. Το δικαίωμα αυτό ταυτίζεται πλήρως με τη δύναμη μου και είναι ανεξάρτητο από κάθε τάξη σκοπών, από κάθε συνυπολογισμό καθηκόντων, εφόσον το *conatus* είναι πρώτο θεμέλιο, *primum movens*, ποιητικό αίτιο και όχι τελικό. Το δικαίωμα αυτό δεν αντίκειται «ούτε στους αγώνες και τα μίση ούτε στο θυμό και την απάτη ούτε σε τίποτε απολύτως απ' όσα η όρεξη ορμηνεύει» (Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 16· Πολιτική πραγματεία, κεφ. 2, 8). Ο έλλογος και ο άλογος άν-

θρωπος διακρίνονται μεν από τις παθήσεις και τα παθήματά τους, αλλά πασχίζουν εξίσου να παραμείνουν στην ύπαρξη σε συνάρτηση με τις παθήσεις αυτές και τα παθήματα: από αυτή την άποψη, η μόνη τους διαφορά είναι διαφορά δύναμης.

Το *conatus*, όπως κάθε κατάσταση δύναμης, είναι πάντα εν ενέργεια. Η διαφορά όμως έγκειται στις συνθήκες στις οποίες η ενέργεια αυτή πραγματώνεται. Μπορούμε να αντιληφθούμε έναν υπαρκτό τρόπο που πασχίζει, σύμφωνα με το φυσικό του δικαίωμα, να παραμείνει στην ύπαρξη, εκτεθειμένος στις τυχαίες συναντήσεις του με τους άλλους τρόπους, στο έλεος των παθήσεων και των παθημάτων που τον καθορίζουν από τα έξω: πασχίζει να αυξήσει τη δύναμή του να ενεργεί, δηλαδή να δοκιμάσει χαρούμενα πάθη, έστω και καταστρέφοντας ό,τι τον απειλεί (III, 13, 20, 23, 26). Άλλα, πέραν του ότι αυτές οι χαρές της καταστροφής δηλητηριάζονται από τη λύπη και το μίσος απ' όπου εκπορεύονται (III, 47), λόγω ακριβώς του τυχαίου των συναντήσεων διατρέχουμε αδιάκοπα τον κίνδυνο να συναντήσουμε ένα πράγμα πιο δυνατό από εμάς το οποίο θα μας καταστρέψει (*Θεολογικοπολιτική πραγματεία*, κεφ. 16· *Πολιτική πραγματεία*, κεφ. 2) και, ακόμη και στις πλέον ευνοϊκές περιπτώσεις, να συναντήσουμε τους άλλους τρόπους υπό εκφάνσεις δυσαρμονικές και εχθρικές προς εμάς (IV, 32, 33, 34). Γι' αυτό, μπορεί μεν να πραγματώνεται πάντα η προσπάθεια προκειμένου να παραμείνουμε, να αυξήσουμε τη δύναμη ενέργειας, να δοκιμάσουμε χαρούμενα πάθη, να μεγιστοποιήσουμε την ικανότητα ετεροπάθειας, αλλά πετυχαίνει μόνο στο μέτρο που ο άνθρωπος πασχίζει να οργανώσει τις συναντήσεις του: δηλαδή να συναντήσει, ανάμεσα στους άλλους τρόπους, όσους συμφωνούν με τη φύση του και συντίθενται μαζί του, και να τους συναντήσει υπό τις ίδιες εκείνες εκφάνσεις υπό τις οποίες συμφωνούν και συντίθενται.

Αυτή τώρα η προσπάθεια είναι η προσπάθεια της Πολιτείας και, ακόμη βαθύτερα, η προσπάθεια του Λόγου: οδηγεί τον άνθρωπο όχι μόνο στο να αυξήσει τη δύναμη του να ενεργεί, πράγμα που εξακολουθεί να ανήκει στη σφαίρα του πάθους, αλλά και στο να αποκτήσει την τυπική κατοχή αυτής της δύναμης και να δοκιμάσει ενεργητικές χαρές, οι οποίες αποδόσουν από τις εντελείς ιδέες που σχηματίζει ο Λόγος. Το *conatus* ως επιτυχημένη προσπάθεια ή η δύναμη ενέργειας ως κεκτημένη δύναμη (έστω κι αν ο θάνατος επέρχεται και τη διακόπτει) ονομάζονται Αρετή. Γι' αυτό και η αρετή δεν είναι τίποτε άλλο από το *conatus*, τίποτε άλλο από τη δύναμη, ως ποιητικό αίτιο, στις συνθήκες πραγμάτωσης που της επιτρέπουν να αποκτηθεί από εκείνον που την ασκεί (IV, ορ. 8, 18, σχ., 20, 37, σχ. 1). Και η εντελής έκφραση του *conatus* είναι η προσπάθεια του ανθρώπου προκειμένου να παραμείνει στην ύπαρξη και να ενεργήσει υπό την καθοδήγηση του Λόγου (IV, 24), δηλαδή προκειμένου να κατακτήσει εκείνο που οδηγεί στη γνώση, στις εντελείς ιδέες και τα ενεργητικά αισθήματα (IV, 26, 27, 35· V, 38).

Όπως η απόλυτη δύναμη του Θεού είναι διττή, δύναμη ύπαρξης και παραγωγής, δύναμη σκέψης και εννόησης, έτσι και η δύναμη του τρόπου ως βαθμός είναι επίσης διττή: δεξιότητα ετεροπάθειας, που λέγεται σε σχέση με τον υπαρκτό τρόπο, και ιδίως σε σχέση με το σώμα· και δύναμη νοητικής σύλληψης και φαντασίας, που λέγεται σε σχέση με τον υπό θεώρηση τρόπο μέσα στο κατηγορημα σκέψης, άρα σε σχέση με το πνεύμα. «Όσο ικανότερο είναι ένα σώμα, σε σύγκριση με τα άλλα, να ενεργεί ή να πάσχει με πολλούς τρόπους συγχρόνως, τόσο ικανότερο σε σύγκριση με τα άλλα είναι το πνεύμα του σώματος αυτού να νοεί πολλά πράγματα συγχρόνως» (II, 13, σχ.). Όπως είδαμε όμως, η δεξιότητα ετεροπάθειας παραπέμπει σε μια δύναμη ενέργειας που

ποικίλλει υλικά μέσα στα όρια της δεξιότητας αυτής και ακόμη δεν έχει τυπικά αποκτηθεί· παρομοίως και η δύναμη νοητικής σύλληψης ή φαντασίας παραπέμπει σε μια δύναμη γνώσης ή εννόησης, την οποία εντυλίσσει αλλά ακόμη δεν την εκφράζει τυπικά. Γι' αυτό η δύναμη φαντασίας δεν είναι ακόμη αρετή (II, 17, σχ.). ούτε καν η δεξιότητα ετεροπάθειας είναι αρετή. Όταν, με την προσπάθεια του Λόγου, οι νοητικές συλλήψεις ή ιδέες γίνονται εντελείς και τα παθήματα ενεργητικά, όταν γινόμαστε οι ίδιοι αιτίες των παθημάτων μας και κύριοι των εντελών νοητικών συλλήψεών μας, τότε μονάχα το σώμα μας προσπελάζει τη δύναμη ενέργειας, και το πνεύμα μας τη δύναμη εννόησης, που είναι ο δικός του τρόπος να ενεργεί. «Όσο περισσότερο η δράση ενός σώματος εξαρτάται από αυτό και μόνον, και όσο λιγότερο υπάρχουν άλλα σώματα που το συναγωνίζονται στη δράση, τόσο ικανότερο είναι το πνεύμα του σώματος αυτού να γνωρίζει ευδιάκριτα» (II, 13, σχ.). Η προσπάθεια αυτή διασχίζει το δεύτερο είδος γνώσης και αποπερατώνεται στο τρίτο, όταν η δεξιότητα ετεροπάθειας δεν έχει πλέον παρά ένα ελάχιστο παθητικών παθημάτων, και η δύναμη νοητικής σύλληψης ένα ελάχιστο φαντασιών προορισμένων να σβήσουν (V, 39 και 40). Τότε και η δύναμη του τρόπου εννοείται ως εντατό μέρος ή βαθμός της απόλυτης δύναμης του Θεού, όλοι δε οι βαθμοί συμφωνούν στον Θεό· και η συμφωνία αυτή δεν εμπεριέχει καμία σύγχυση, εφόσον τα μέρη είναι απλώς τροπικά και η δύναμη του Θεού παραμένει υποστασιακά αδιαιρέτη: η δύναμη ενός τρόπου είναι μέρος της δύναμης του Θεού, αλλά μόνο στο βαθμό που η ουσία του Θεού εξηγείται μέσω της ουσίας του τρόπου (IV, 4). Ολόκληρη η *Ηθική* παρουσιάζεται ως θεωρία της δύναμης, σε αντιδιαστολή προς την κανονιστική ηθική που εμφανίζεται ως θεωρία των καθηκόντων.

ΔΥΝΑΤΟΣ [possible, possibilis]. Βλ. Νόηση, Αναγκαίος.

ΕΙΔΗ ΚΑΙ ΓΕΝΗ [espèces et genres, species et genera]. Βλ. Αφαιρέσεις.

ΕΙΚΟΝΑ - ΦΑΝΤΑΣΙΑ [image - imagination, imago - imaginatio].
Βλ. Παθήσεις, Ιδέα, Κοινές Έννοιες.

ΕΚΠΛΕΚΩ - ΕΜΠΛΕΚΩ (ΕΞΗΓΩ - ΕΜΠΕΡΙΚΛΕΙΩ, ΣΥΝΕ-ΠΑΓΟΜΑΙ) [expliquer - impliquer, explicare - implicare]. Το εκπλέκω είναι «ισχυρός» όρος στον Σπινόζα. Δεν σημαίνει μια ενέργεια της νόησης έξω από το πράγμα, αλλά μια ενέργεια του πράγματος εσωτερική προς τη νόηση. Οι αποδείξεις άλλωστε αποκαλούνται «μάτια» του πνεύματος, συλλαμβάνονταν δηλαδή μια κίνηση που είναι μέσα στο πράγμα. Η εκπλοκή είναι πάντα αυτο-εκπλοκή, εκτύλιξη, εκδίπλωση, δυναμική κίνηση: το πράγμα εκπλέκεται. Η υπόσταση εκπλέκεται μέσα στα κατηγορήματα, τα κατηγορήματα εκπλέκονται την υπόσταση και εκπλέκονται με τη σειρά τους μέσα στους τρόπους, οι τρόποι εκπλέκονται τα κατηγορήματα. Η εμπλοκή κάθε άλλο παρά το αντίθετο της εκπλοκής είναι: αυτός που εκπλέκει, εμπλέκει από την ίδια τούτη εκπλοκή, αυτός που εκτυλίσσει, εντυλίσσει. Τα πάντα στη Φύση έχουν φτιαχτεί από τη συνύπαρξη των δύο αυτών κινήσεων, η Φύση είναι η κοινή τάξη των εκπλοκών και των εμπλοκών.

Σε μία μόνον περίπτωση η εκπλοκή και η εμπλοκή αποσυνδέονται η μία από την άλλη, και αυτή είναι η περίπτωση της ανεντελούς ιδέας. Η ανεντελής ιδέα εμπλέκει τη δύναμη μας να νοούμε, αλλά δεν εκπλέκεται από αυτήν· εντυλίσσει τη φύση ενός εξωτερικού πράγματος, αλλά δεν την εκπλέκει (*Ηθική*, ΙΙ, 18 σχ.). Και τούτο επειδή η ανεντελής ιδέα αφορά πάντα ένα μίγμα

πραγμάτων και δεν κρατά παρά μόνον το αποτέλεσμα που ένα σώμα έχει σε ένα άλλο, της λείπει δηλαδή μια «συμπεριληψη» ως προς τις αιτίες.

Η συμπεριληψη είναι ο εισωτερικός λόγος που αιτιολογεί τις δύο κινήσεις, την εκπλοκή και την εμπλοκή. Η υπόσταση συμπεριλαμβάνει (περιλαμβάνει) όλα τα κατηγορήματα, και τα κατηγορήματα συμπεριλαμβάνονται (εμπεριέχονται) όλους τους τρόπους. Την ταυτότητα εκπλοκής και εμπλοκής τη θεμελιώνει η συμπεριληψη. Ο Σπινόζα επανευρίσκει έτσι μια ολόκληρη παράδοση του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης, που όριζε τον Θεό με την «*complacatio*» [«σύμπλεξη»]: ο Θεός συμπλέκει τα πάντα, ενώ συγχρόνως το καθετί εκπλέκει και εμπλέκει τον Θεό.

Γεγονός παραμένει ότι η συγκατάληψη, η εκπλοκή και η εμπλοκή δηλώνουν επίσης νοητικές ενέργειες. Αυτή είναι η αντικειμενική έννοια τους: η νόηση «εννοεί» τα κατηγορήματα και τους τρόπους (I, 30· II, 4), η εντελής ιδέα εννοεί τη φύση του πράγματος. Η αντικειμενική έννοια όμως απορρέει, ακριβώς, από την τυπική (μορφική) έννοια: «Ο, τι περιέχεται αντικειμενικά στη νόηση, πρέπει αναγκαία να έχει δοθεί μέσα στη φύση» (I, 30· II, 7, πόδ.). Εννοώ σημαίνει πάντα συλλαμβάνω κάτι που υπάρχει αναγκαία. Το εννοώ, σύμφωνα με τον Σπινόζα, αντιτίθεται στο συλλαμβάνω κάτι ως δυνατόν: ο Θεός δεν συλλαμβάνει δυνατότητες, εννοεί κατ' αναγκαιότητα τον εαυτό του όπως υπάρχει, παράγει τα πράγματα όπως εννοεί τον εαυτό του, και παράγει τη μορφή υπό την οποία εννοεί τον εαυτό του και εννοεί το καθετί (ιδέες). Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια όλα τα πράγματα είναι εκπλοκές και εμπλοκές του Θεού, τόσο τυπικά όσο και αντικειμενικά.

ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ [*liberté, libertas*]. Η όλη προσπάθεια της *Ηθικής*

είναι να σπάσει τον παραδοσιακό δεσμό μεταξύ ελευθερίας και βούλησης — είτε η ελευθερία νοηθεί ως η ικανότητα μιας βούλησης να επιλέξει ή και να δημιουργήσει (ελευθερία της αδιαφορίας) είτε ως η ικανότητα μιας βούλησης να ρυθμιστεί σύμφωνα με ένα πρότυπο και να το πραγματώσει (πεφωτισμένη ελευθερία). Από τη στιγμή που νοούμε έτσι την ελευθερία του Θεού, δηλαδή σαν την ελευθερία ενός τυράννου ή ενός νομοθέτη, τη συνδέουμε με τη φυσικής τάξεως τυχαιότητα ή ακόμη με τη λογικής τάξεως δυνατότητα. Έτσι όμως εισάγουμε την αστάθεια στη δύναμη του Θεού, εφόσον θα μπορούσε να είχε δημιουργήσει κάτι αλλο, ή ακόμη χειρότερα την αδυναμία, εφόσον η δύναμη του περιορίζεται από πρότυπα δυνατότητας. Και επιπλέον δίνουμε ύπαρξη σε αφαιρέσεις, όπως το μηδέν στη δημιουργία ex nihilo ή το Καλό και το Καλύτερο στην πεφωτισμένη ελευθερία (*Ηθική*, I, 17, σχ. 33, σχ. 2). Η αρχή του Σπινόζα είναι ότι ουδέποτε η ελευθερία είναι ιδιότητα της βούλησης, «η βούληση δεν μπορεί να αποκληθεί ελεύθερη αιτία»: η βούληση, πεπερασμένη ή άπειρη, είναι πάντα ένας τρόπος που καθορίζεται από μιαν άλλη αιτία, και αυτή η αιτία είναι η φύση του Θεού υπό το κατηγόρημα σκέψης (I, 32). Αφ' ενός, οι ιδέες είναι οι ίδιες τρόποι, και η ιδέα του Θεού δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας άπειρος τρόπος υπό τον οποίο ο Θεός εννοεί την προσίδια φύση του και όλα όσα έπονται από αυτήν, χωρίς ποτέ να συλλαμβάνει στη νόησή του δυνατότητες· αφ' ετέρου, οι βουλές [volitions] είναι τρόποι που εντυλίσσονται στις ιδέες και συγχέονται με την κατάφαση ή την άρνηση που έπονται από την ίδια την ιδέα, χωρίς να υπάρχει ποτέ τίποτα τυχαίο σ' αυτές τις πράξεις (II, 49). Γι' αυτό ούτε η νόηση ούτε η βούληση εντάσσονται στη φύση ή στην ουσία του Θεού και δεν είναι ελεύθερες αιτίες ούτε η μία ούτε η άλλη. Δεδομένου ότι το αναγκαίο είναι η μοναδική τροπικότητα των

όντων, πρέπει να ειπωθεί ελεύθερη αποκλειστικά η αιτία «που υπάρχει μόνον από την αναγκαιότητα της φύσης της και που καθορίζεται να ενεργήσει μόνον από τον εαυτό της»: όπως ο Θεός, που συγκροτείται από απειρία κατηγορημάτων και είναι αιτία όλων των πραγμάτων με την ίδια έννοια με την οποία είναι και αιτία εαυτού. Ο Θεός είναι ελεύθερος επειδή όλα απορρέουν κατ' αναγκαιότητα από την προσίδια ουσία του, χωρίς να συλλαμβάνει δυνατότητες και χωρίς να δημιουργεί τυχαιότητες. Αυτό που ορίζει την ελευθερία είναι ένα «εσωτερικό» και ένας «εαυτός» της αναγκαιότητας. Ποτέ δεν είναι κανείς ελεύθερος μέσω της βούλησής του και του προτύπου σύμφωνα με το οποίο η βούλησή του φυθίζεται, αλλά μέσω της ουσίας του και όλων όσα απορρέουν από την ουσία του.

Υπ' αυτή την έννοια, και δεδομένου ότι ένας τρόπος παραπέμπει πάντα σε κάτι άλλο, μπορούμε άραγε να πούμε ποτέ πως είναι ελεύθερος; Η ελευθερία είναι θεμελιώδης ψευδαίσθηση της συνείδησης, στο μέτρο που η συνείδηση αγνοεί τις αιτίες, φαντάζεται δυνατότητες ή τυχαιότητες και πιστεύει στην εθελούσια επενέργεια της ψυχής στο σώμα (Ι, παράρτημα ΙΙ, 35, σχ.: ΙΙΙ, 2, σχ.: Τ, πρόλογος). Είναι αδύνατον να συνδέσουμε την ελευθερία με τη βούληση, και αυτό όχι μόνον όσον αφορά την υπόσταση αλλά κατά μείζονα λόγο όσον αφορά τον τρόπο. Αντ' αυτού, ο τρόπος έχει μια ουσία, δηλαδή ένα βαθμό δύναμης. Όταν κατορθώνει να σχηματίσει εντελείς ιδέες, οι ιδέες αυτές είτε είναι κοινές έννοιες που εκφράζουν την εσωτερική σύμφωνία του με άλλους υπαρκτούς τρόπους (δεύτερο είδος γνώσης) είτε είναι η ιδέα της προσίδιας ουσίας του που συμφωνεί κατ' αναγκαιότητα εκ των ένδον με την ουσία του Θεού και όλες τις άλλες ουσίες (τρίτο είδος). Ενεργητικά παθήματα ή αισθήματα απορρέουν κατ' αναγκαιότητα από τις εντελείς αυτές ιδέες, ούτως ώστε να

εξηγούνται μέσω της προσίδιας δύναμης του τρόπου (III, οφ. 1 και 2). Τότε ο υπαρκτός τρόπος λέγεται ελεύθερος: έτσι, ο άνθρωπος δεν γεννιέται ελεύθερος, αλλά γίνεται ελεύθερος ή ελευθερώνεται, και το τέταρτο μέρος της *Ηθικής* φτιάχνει το πορτραίτο αυτού του ελεύθερου ή ισχυρού ανθρώπου (IV, 54 κ.ά.). Ο άνθρωπος, ο πιο δυνατός από τους πεπερασμένους τρόπους, είναι ελεύθερος όταν πάρει στην κατοχή του τη δύναμή του να ενεργεί, όταν δηλαδή το *conatus* του καθοριστεί από εντελείς ιδέες απ' όπου απορρέουν ενεργητικά παθήματα, τα οποία εξηγούνται μέσω της προσίδιας ουσίας του. Πάντα η ελευθερία συνδέεται με την ουσία και ό,τι απορρέει από αυτήν, όχι με τη βούληση και ό,τι τη φυθιμίζει.

EMMENEIA [immanence]. Βλ. *Κατηγόρημα*, *Αιτία*, *Υπεροχή*, *Φύση*.

ΕΝΕΡΓΕΙΑ (ЕНТЕΛΕΧΕΙΑ) [acte, actus]. Βλ. *Δύναμη*.

ΕΝΕΡΓΗΜΑ (ΔΡΑΣΗ) [action, actio]. Βλ. *Παθήσεις*.

ΕΝΝΟΩ, ΚΑΤΑΝΟΩ / ΣΥΜΠΕΡΙΛΑΜΒΑΝΩ [comprendre, intelligere / comprehendere]. Βλ. *Πνεύμα*, *Εκπλέκω*, *Δύναμη*.

ΕΝΤΕΛΗΣ - ΑΝΕΝΤΕΛΗΣ [adéquat - inadéquat, adaequatus - inadaequatus]. Βλ. *Ιδέα*.

ΕΠΙΘΥΜΙΑ [désir, cupiditas]. Βλ. *Συνείδηση*, *Δύναμη*.

ΘΑΝΑΤΟΣ [mort, mors]. Βλ. *Καλός - Κακός*, *Διάρκεια*, *Ύπαρξη*, *Άρνηση*, *Δύναμη*.

ΙΔΕΑ [idée, idea]. Τρόπος της σκέψης, πρώτος σε σχέση με τους άλλους τρόπους του σκέπτεσθαι, ενώ συγχρόνως διακρίνεται από αυτούς (*Ηθική*, ΙΙ, αξ. 3). Η αγάπη προϋποθέτει την ιδέα του αγαπώμενου πράγματος, όσο συγκεχυμένη κι αν είναι αυτή. Και τούτο διότι η ιδέα παριστά ένα πράγμα ή μια κατάσταση πραγμάτων, ενώ το αίσθημα (πάθημα, affectus) εντυλίσσει τη μετάβαση σε κάποια μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα που αντιστοιχεί στην παραλλαγή των καταστάσεων. Υπάρχει επομένως πρωτείο της ιδέας έναντι του αισθήματος, και συγχρόνως διαφορά φύσεως ανάμεσά τους.

Η ιδέα είναι παραστασιακή. Πρέπει όμως να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στην ιδέα που είμαστε (το πνεύμα ως ιδέα του σώματος) και τις ιδέες που έχουμε. Η ιδέα που είμαστε είναι στον Θεό, ο Θεός την κατέχει κατ' εντέλειαν, όχι απλώς καθόσον μας συνιστά, αλλά και καθόσον δέχεται την παθοποιό ενέργεια απειρίας άλλων ιδεών (ιδεών των άλλων ουσιών που συμφωνούν όλες με τη δική μας, και των άλλων υπάρχεων που είναι αιτίες της δικής μας επ' άπειρον). Συνεπώς, την εντελή αυτή ιδέα δεν την έχουμε άμεσα. Οι μόνες ιδέες που έχουμε στις φυσικές συνθήκες της νοητικής μας σύλληψης είναι οι ιδέες που παριστούν αυτό που συμβαίνει στο σώμα μας, το αποτέλεσμα ενός σώματος στο δικό μας, δηλαδή ένα μίγμα των δύο σωμάτων. Άρα είναι κατ' αναγκαιότητα ανεντελείς (ΙΙ, 11, 12, 19, 24, 26, 27...).

Τέτοιες ιδέες είναι εικόνες. Η μάλλον οι εικόνες είναι οι ίδιες οι σωματικές παθήσεις (affectio), τα ίχνη ενός εξωτερικού σώματος στο δικό μας. Συνεπώς, οι ιδέες μας είναι ιδέες εικόνων ή παθήσεων που παριστούν μια κατάσταση πραγμάτων, δηλαδή μέσω των οποίων καταφάσκουμε στην παρουσία του εξωτερικού σώματος επί όσο καιρό το σώμα μας μένει σημαδεμένο από τα ίχνη του (ΙΙ, 17). 1) Τέτοιες ιδέες είναι σημεία: δεν εξη-

γούνται μέσω της ουσίας ή της δύναμής μας, αλλά ενδεικνύουν την πραγματική μας κατάσταση και την αδυναμία μας να απαλλαγούμε από ένα ίχνος· δεν εκφράζουν την ουσία του εξωτερικού σώματος, αλλά ενδεικνύουν την παρονοία του σώματος αντού και το αποτέλεσμά του πάνω μας (II, 16). Καθόσον το πνεύμα έχει τέτοιες ιδέες, λέμε ότι φαντάζεται (II, 17). 2) Οι ιδέες αυτές συνδέονται αλυσιδωτά μεταξύ τους σύμφωνα με μια τάξη που είναι κατ' αρχάς η τάξη της μνήμης ή της συνήθειας: αν το σώμα δέχτηκε κάποτε την παθοποιό ενέργεια δύο σωμάτων συγχρόνως, το ίχνος του ενός κάνει το πνεύμα να θυμάται το άλλο (II, 18). Η τάξη αυτή της μνήμης είναι επίσης η τάξη των εξωγενών τυχαίων συναντήσεων ανάμεσα στα σώματα (II, 29). Και όσο λιγότερη σταθερότητα έχουν οι συναντήσεις τόσο περισσότερο η φαντασία αμφιταλαντεύεται και τόσο περισσότερα σημεία είναι αμφίσημα (II, 44). Γι' αυτό, καθόσον οι παθήσεις μας αναμιγνύουν διάφορα, μεταβλητά σώματα, η φαντασία σχηματίζει καθαρά πλάσματα, όπως το πλάσμα του φτερωτού άλόγου· και, καθόσον της διαφεύγουν οι διαφορές ανάμεσα σε εξωτερικώς όμοια σώματα, σχηματίζει αφαιρέσεις, όπως τις αφαιρέσεις ειδών και γενών (II, 40 και 49).

Τελείως άλλο πράγμα είναι οι εντελείς ιδέες. Είναι αληθινές ιδέες, που είναι μέσα μας όπως είναι στον Θεό. Είναι παραστασιακές, μόνο που δεν παριστούν πλέον καταστάσεις πραγμάτων και αυτό που μας συμβαίνει, αλλά αυτό που είμαστε και αυτό που τα πρόγραμματα είναι. Σχηματίζουν ένα συστηματικό σύνολο με τρεις κορυφές, ιδέα του εαυτού μας, ιδέα του Θεού, ιδέα των άλλων πραγμάτων (τρίτο είδος γνώσης): 1) Οι εντελείς αυτές ιδέες εκπλέκονται μέσω της ουσίας ή της δύναμής μας, ως δύναμης γνώσης και εννόησης (μορφικό αίτιο). *Εκφράζουν* μιαν άλλη ιδέα ως αιτία, και την ιδέα του Θεού ως εκείνο που καθορίζει

αυτή την αυτία (υλικό αίτιο). 2) Είναι επομένως αδιαχώριστες από μιαν αυτόνομη αλυσιδωτή σύνδεση των ιδεών μέσα στο κατηγόρημα σκέψης. Αυτή η αλυσιδωτή σύνδεση, ή *concatenatio*, που ενώνει τη μορφή και την ύλη, είναι μια τάξη της νόησης η οποία συνιστά το πνεύμα ως πνευματικό αυτόματο.

Διαπιστώνουμε συνεπώς ότι η ιδέα είναι μεν παραστασιακή, ωστόσο η παραστασιακότητά της (αντικειμενικό είναι) δεν εξηγεί τίποτε από τη φύση της, αλλά αντίθετα απορρέει από τους εσωτερικούς χαρακτήρες της ιδέας (II, ορ. 4). Όταν ο Σπινόζα λέει «εντελής», πρόκειται για κάτι εντελώς διαφορετικό από το καρτεσιανό «διαυγής - διακεκριμένος», παρ' ότι και ο ίδιος εξακολουθεί να χρησιμοποιεί τις λέξεις αυτές. Για να αναζητήσουμε τη μορφή της ιδέας δεν θα στραφούμε προς μια ψυχολογική συνείδηση, αλλά προς μια λογική δύναμη που ξεπερνάει τη συνείδηση και την ύλη της ιδέας δεν θα την αναζητήσουμε σ' ένα παραστασιακό περιεχόμενο αλλά σ' ένα εκφρασιακό περιεχόμενο, σε μια επιστημολογική ύλη μέσω της οποίας η ιδέα παραπέμπει σε άλλες ιδέες και στην ιδέα του Θεού τέλος, λογική δύναμη και επιστημολογικό περιεχόμενο, εκπλοκή και έκφραση, μορφικό αίτιο και υλικό αίτιο της ιδέας ενώνονται μέσα στην αυτονομία του κατηγορήματος σκέψης και στον αυτοματισμό του σκεπτόμενου πνεύματος. Επειδή η εντελής ιδέα εκτυλίσσει μέσα στο κατηγόρημα σκέψης την αυτόνομη τάξη της μορφής της και τις αυτοματικές διασυνδέσεις της ύλης της, γι' αυτό και μόνον παριστά με αλήθεια ένα πράγμα, γι' αυτό και μόνον παριστά την τάξη και τη διασύνδεση των πραγμάτων.

Είναι πλέον φανερό τι λείπει από την ανεντελή ιδέα ή από τη φαντασία. Η ανεντελής ιδέα είναι σαν επακόλουθο χωρίς τις προκειμένες του (II, 28, απόδ.). Είναι χωρισμένη, στερημένη από τις δύο προκειμένες της, τη μορφική και την υλική, δεδομένου

ότι δεν εξηγείται μορφικά μέσω της δύναμής μας να εννοούμε, δεν εκφράζει υλικά την προσίδια αιτία της και περιορίζεται σε μια τάξη τυχαίων συναντήσεων αντί να προσεγγίζει την αλυσιδωτή σύνδεση των ιδεών. Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια το ψευδές δεν έχει μορφή και δεν απαρτίζεται από τίποτα θετικό (II, 33). Και ωστόσο υπάρχει κάτι θετικό στην ανεντελή ιδέα: όταν βλέπω τον ήλιο στα διακόσια πόδια, αυτή η νοητική σύλληψη, αυτή η πάθηση σαφώς και παιοιστά το αποτέλεσμα του ήλιου πάνω μου, κι ας είναι χωρισμένη από τις αιτίες που την εξηγούν (II, 35· IV, 1). Το θετικό στην ανεντελή ιδέα πρέπει να ορίζεται ως εξής: η ανεντελής ιδέα εντυλίσει τον χαμηλότερο βαθμό της δύναμής μας να εννοούμε χωρίς να εκπλένεται μέσω αυτής, και ενδεικνύει την προσίδια αιτία της χωρίς να την εκφράζει (II, 17, σχ.). «Το πνεύμα δεν βρίσκεται σε πλάνη επειδή φαντάζεται, αλλά καθόσον θεωρούμε ότι στερείται της ιδέας εκείνης που αποκλείει την ύπαρξη των πραγμάτων τα οποία φαντάζεται ωσάν να ήταν παρόντα. Διότι εάν το πνεύμα, ενόσω φαντάζεται ωσάν να του ήταν παρόντα τα πράγματα που δεν υπάρχουν, ήξερε συγχρόνως πως δεν υπάρχουν πραγματικά, θα απέδιδε αυτή τη δύναμη φαντασίας σε μιαν αρετή της φύσης του και όχι σε ένα ηθικό ελάττωμα» (II, 17, σχ.).

Το όλο πρόβλημα επομένως είναι: Πώς θα καταφέρουμε να έχουμε, να σχηματίσουμε εντελείς ιδέες, εφόσον η φυσική μας κατάσταση μας καθιορίζει να έχουμε αποκλειστικά και μόνον ιδέες ανεντελείς; Ορίσαμε την εντελή ιδέα χωρίς να γνωρίζουμε το παραμικρό για το πώς μπορούμε να την επιτύχουμε. Η απάντηση θα δοθεί από την παραγωγή των κοινών εννοιών. Άλλα και εδώ ο Σπινόζα ξεκινάει ορίζοντας τι είναι η κοινή έννοια (μέρος II) προτού δείξει πώς μπορούμε να την παραγάγουμε (μέρος V). Θα εξετάσουμε παρακάτω το πρόβλημα. Μια ιδέα όμως, εντελής

ή ανεντελής, ακολουθείται πάντα από αισθήματα-παθήματα (*affectus*) που απορρέουν από αυτήν σαν από την αιτία τους, παρ' ότι είναι άλλης φύσεως. Ωστε, λοιπόν, ανεντελής και εντελής χαρακτηρίζουν μεν κατά πρώτον μια ιδέα, αλλά κατά δεύτερον μιαν αιτία (III, ορ. 1). Εφόσον η εντελής ιδέα εκπλέκεται μέσω της δύναμής μας να εννοούμε, δεν μπορούμε να έχουμε μια εντελή ιδέα χωρίς να είμαστε εμείς οι ίδιοι εντελής αιτία των αισθημάτων που προκύπτουν από αυτήν και που ως εκ τούτου είναι ενεργητικά (III, ορ. 2). Καθόσον αντίθετα έχουμε ανεντελείς ιδέες, είμαστε ανεντελής αιτία των αισθημάτων μας, που τότε είναι πάθη (III, 1 και 3).

ΙΔΙΑ [*propres, propria*]. Τα ίδια διακρίνονται τόσο από την ουσία όσο και απ' ότι απορρέει από την ουσία (ιδιότητες, συνέπειες ή αποτελέσματα). Αφ' ενός, το ίδιον δεν είναι η ουσία, επειδή ούτε συγχροτεί τίποτε από το πράγμα ούτε και μας κάνει να γνωρίσουμε τίποτε από αυτό· είναι όμως αδιαχώριστο από την ουσία, είναι τροπικότητα της ίδιας της ουσίας. Αφ' ετέρου, το ίδιον δεν συγχέεται με ότι απορρέει από την ουσία, διότι αυτό που απορρέει από την ουσία είναι παράγωγο που έχει και το ίδιο μια ουσία, είτε με τη λογική έννοια της ιδιότητας είτε με τη φυσική έννοια του αποτελέσματος.

Ο Σπινόζα διακρίνει τριών ειδών ίδια τοῦ Θεού (*Σύντομη πραγματεία*, Ι, κεφ. 2-7). Με την πρώτη έννοια, την έννοια των τροπικοτήτων της θείας ουσίας, τα ίδια λέγονται για όλα τα κατηγορήματα (αιτία εαυτού, άπειρος, αιώνιος, αναγκαίος...) ή για ένα καθορισμένο κατηγόρημα (παντογνώστης, πανταχού παρών). Με τη δεύτερη έννοια, τα ίδια χαρακτηρίζουν τον Θεό σε σχέση με τα παράγωγά του (αιτία όλων των πραγμάτων...). Με την τρίτη έννοια, τα ίδια δηλώνουν απλώς και μόνον εξωγενείς καθορι-

σμούς που καταδεικνύουν το πώς φανταζόμαστε τον Θεό, εφόσον δεν καταλαβαίνουμε τη φύση του, και οι οποίοι μας χρησιμεύουν ως κανόνες ζωής και αρχές υπακοής (δικαιοσύνη, φιλευστλαχνία...).

Ως προς την ουσία του Θεού, δηλαδή τη φύση του, η άγνοια υπήρξε σταθερή και τούτο διότι συνέβη σύγχυση της ουσίας με τα ίδια, παραγνώριση της διαφοράς φύσεως αινάμεσα στα ίδια και τα κατηγορήματα. Αυτό είναι το θεμελιακό σφάλμα της θεολογίας, ένα σφάλμα που εξέθεσε σε κίνδυνο ολόκληρη τη φιλοσοφία. Έτσι, σχεδόν όλη η εξ αποκαλύψεως θεολογία περιορίζεται στα ίδια του τρίτου είδους και αγνοεί τα πάντα για τα αληθινά κατηγορήματα ή για την ουσία του Θεού (Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 2). Και η ορθολογική θεολογία δεν κάνει τίποτε καλύτερο, δεδομένου ότι αρκείται στην προσέγγιση του δευτέρου και του πρώτου είδους: επί παραδείγματι, όταν η φύση του Θεού ορίζεται μέσω του απείρως τέλειου. Η γενική αυτή σύγχυση διαπερνά όλη τη γλώσσα των υπεροχών και των αναλογιών, όπου προσδίδει κανείς στον Θεό ανθρωπολογικούς και ανθρωπομορφικούς χαρακτήρες, που ενδέχεται να τους υψώσει στο άπειρο.

ΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ [détermination, determinatio]. Βλ. Άρνηση.

ΚΑΛΟΣ - ΚΑΚΟΣ [bon - mauvais, bonus - malus]. Ο καλός και ο κακός είναι διπλά σχετικοί χαρακτηρισμοί, λέγονται δε ο ένας σε σχέση με τον άλλον, και αμφότεροι σε σχέση με έναν υπαρκτό τρόπο. Είναι οι δύο κατευθύνσεις που προσλαμβάνει η παραλλαγή της δύναμης ενέργειας: η μείωση της δύναμης αυτής (λύπη) είναι κακή, η αύξησή της (χαρά) είναι καλή (Ηθική, IV, 41). Αντικειμενικά, συνεπώς, καλός είναι όποιος και ό,τι αυξάνει ή

προωθεί τη δύναμή μας να ενεργούμε, κακός όποιος τη μειώνει ή την παρεμποδίζει· και το ποιος είναι καλός και ποιος κακός το γνωρίζουμε μόνο μέσω του αισθήματος χαράς ή λύπης που μας είναι συνειδητό (IV, 8). Δεδομένου ότι η δύναμη ενέργειας είναι εκείνη που ανοίγει την παθηματική ικανότητα στον μέγιστο αριθμό πραγμάτων, καλός είναι «εκείνος που προδιαθέτει με τέτοιο τρόπο το [ανθρώπινο] σώμα, ώστε να μπορεί να υφίσταται παθήσεις με τον μέγιστο αριθμό τρόπων» (IV, 38). ή εκείνος που διατηρεί τη σχέση κίνησης και ηρεμίας που χαρακτηρίζει το σώμα (IV, 39). Με όλες αυτές τις έννοιες, ο καλός είναι ο ωφέλιμος, ο κακός είναι ο επιβλαβής (IV, ορ. 1 και 2). Το σημαντικό όμως είναι η πρωτοτυπία αυτής της σπινοζικής αντίληψης για τον ωφέλιμο και τον επιβλαβή.

Ο καλός και ο κακός επομένως εκφράζουν τις συναντήσεις ανάμεσα σε υπαρκτούς τρόπους («κοινή τάξη της Φύσης», εξωγενείς καθορισμοί ή τυχαίες συναντήσεις, *fortuito occursu*, II, 29 πόρ. και σχ.). Ασφαλώς, όλες οι σχέσεις κίνησης και ηρεμίας συντίθενται στον έμμεσο ύπειρο τρόπο. Μπορεί όμως ένα σώμα να αθήσει τα μέρη του σώματός μου να εισέλθουν σε μια νέα σχέση που δεν είναι ευθέως ή άμεσα συμβατή με τη χαρακτηριστική μου σχέση: αυτό που συμβαίνει με το θάνατο (IV, 39). Μολονότι αναπόφευκτος και αναγκαίος, ο θάνατος είναι πάντα το αποτέλεσμα μιας εξωγενούς τυχαίας συνάντησης, συνάντησης με ένα σώμα που αποσυνθέτει τη σχέση μου. Η θεώκη απαγόρευση αναφορικά με τον καρπό του δέντρου συνίσταται απλώς και μόνο στην αποκάλυψη που έγινε στον Αδάμ ότι ο καρπός είναι «κακός», δηλαδή ότι θα αποσυνθέσει τη σχέση του Αδάμ: «Όπως ακριβώς ξέρουμε διαμέσου του φυσικού φωτός ότι ένα δηλητήριο φέρνει το θάνατο» (επιστολή XIX, στον Μπλέιενμπερχ, και Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 4). Καθετί κακό ανάγεται περιοριστικά

στον κακό, και όποιος είναι κακός είναι του τύπου: δηλητήριο, απεψία, δηλητηρίαση. Ακόμη και το κακό που κάνω (κακός = μοχθηρός) συνίσταται αποκλειστικά στο γεγονός ότι συνείδω την εικόνα ενός ενεργήματος με την εικόνα ενός αντικειμένου που δεν μπορεί να ανεχτεί αυτό το ενέργημα χωρίς να χάσει τη συστατική του σχέση (IV, 59 σχ.).

Συνεπώς, ο κακός μετράται με τη μείωση της δύναμης ενέργειας (λύπη - μίσος), ο καλός, με την αύξηση της ίδιας αυτής δύναμης (χαρά - αγάπη). Εξ ου και η ολοκληρωτική πάλη του Σπινόζα, η οριζική καταγγελία όλων των παθών που εδράζονται στη λύπη, η οποία εγγράφει τον Σπινόζα σε μια μεγάλη ευθεία που εκτείνεται από τον Επίκουρο ώς τον Νίτσε. Είναι ντροπή να αναζητήσουμε την εσωτερική ουσία του ανθρώπου στις εξωγενείς κακές συναντήσεις του. Όλα όσα εντυλίσσουν τη λύπη υπηρετούν την τυραννία και την καταπίεση. Όλα όσα εντυλίσσουν τη λύπη πρέπει να καταγγελθούν, επειδή είναι κακά και μας χωρίζουν από τη δύναμή μας να ενεργούμε: όχι μονάχα οι τύψεις και η ενοχή, όχι μονάχα η σκέψη του θανάτου (IV, 67) αλλά ακόμη και η ελπίδα, ακόμη και η ασφάλεια, που σημαίνουν αδυναμία (IV, 47).

Παρότι υπάρχουν σε κάθε συνάντηση σχέσεις που συντίθενται, και παρ' ότι όλες οι σχέσεις συντίθενται επ' άπειρον στον έμμεσο άπειρο τρόπο, δεν θα πούμε ότι όλα είναι καλά για μας, ότι το καθετί είναι καλό. Είναι κάλή κάθε αύξηση της δύναμης μας να ενεργούμε. Από τη σκοπιά αυτή, η τυπική κατοχή της δύναμης ενέργειας, καθώς επίσης και της δύναμης γνώσης, έμφανίζεται ως το *summum bonum* [ανώτατο αγαθό]: υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια ο Λόγος, αντί να μένει εκτεθειμένος στο τυχαίο των συναντήσεων, επιδιώκει να μας ενώσει με τα πράγματα και τα όντα η σχέση των οποίων συντίθεται ευθέως με τη δική μας.

Ο Λόγος επομένως αναζητά το ανώτατο αγαθό ή την «ίδια ωφέλεια», *proprium utile*, που είναι κοινό σε όλους τους ανθρώπους (IV, 24-28). Μόλις όμως αποκτήσουμε την τυπική κατοχή της δύναμης μας να ενεργούμε, οι εκφράσεις *bonum*, *summum bonum*, υπερβολικά διαποτισμένες με τελοκρατικές ψευδαισθήσεις, εξαφανίζονται και δίνουν τη θέση τους στη γλώσσα της ατόφιας δύναμης ή αρετής («πρώτο θεμέλιο» και όχι τελευταίος σκοπός): ό,τι δηλαδή συμβαίνει στο τρίτο είδος γνώσης. Γι' αυτό και ο Σπινόζα λέει: «Αν οι άνθρωποι γεννιούνταν ελεύθεροι, δεν θα σχημάτιζαν καμία έννοια του καλού ή του κακού πράγματος επί όσο καιρό θα ήταν ελεύθεροι» (IV, 68). Ακριβώς επειδή ο καλός λέγεται σε σχέση με έναν υπαρκτό τρόπο, και σε σχέση με μια δύναμη ενέργειας μεταβλητή και όχι ακόμη κεκτημένη, δεν μπορούμε να ολοποιήσουμε τον καλό. Αν υποστασιοποιήσουμε τον καλό και τον κακό σε Καλό και Κακό, μετατρέπουμε το Καλό σε λόγο ύπαρξης και ενέργειας, περιπίπτουμε σε όλες τις τελοκρατικές ψευδαισθήσεις, διαστρεβλώνουμε την αναγκαιότητα της θείας παραγωγής, και τον τρόπο με τον οποίο συμμετέχουμε στην πλήρη θεία δύναμη. Γι' αυτό ο Σπινόζα διακρίνεται θεμελιωδώς απ' όλες τις θέσεις του καιρού του σύμφωνα με τις οποίες το Κακό δεν είναι τίποτα, ενώ το Καλό οδηγεί στο είναι και στο ενέργειν. Το Καλό, όπως και το Κακό, δεν έχουν νόημα. Είναι όντα κατ' επίνοιαν, ή κατά φαντασίαν, που εξαρτώνται εξ ολοκλήρου από τα κοινωνικά σημεία, από το κατασταλτικό σύστημα των ανταμοιβών και των τιμωριών.

ΚΑΤΑΦΑΣΗ [affirmation, affirmatio]. Βλ. Άρνηση.

ΚΑΤΗΓΟΡΗΜΑ [attribut, attributum]. «Ο,τι η νόηση αντιλαμβάνεται από την υπόσταση ως αυτό που συνιστά την ουσία της»

(*Ηθική*, Ι. ορ. 4). Τα κατηγορήματα δεν είναι για τη νόηση τρόποι του οράν, διότι η σπινοζική νόηση συλλαμβάνει μονάχα ό, τι είναι· δεν είναι ούτε απορροές, διότι δεν υπάρχει καμία ανωτερότητα, καμία υπεροχή της υπόστασης σε σχέση με τα κατηγορήματα, ούτε ενός κατηγορήματος έναντι άλλου. Κάθε κατηγόρημα «εκφράζει» μια ορισμένη ουσία (Ι, 10, σχ. 1). Αν το κατηγόρημα αναφέρεται αναγκαία στη νόηση, τούτο δεν συμβαίνει επειδή ενοικεί στη νόηση, αλλά επειδή είναι εκφρασιακό και επειδή αυτό που εκφράζει εμπερικλείει αναγκαία μια νόηση που να το «αντιλαμβάνεται». Η εκφραζόμενη ουσία είναι ποιότητα απεριόριστη, άπειρη. Το εκφρασιακό κατηγόρημα σχετίζει την ουσία με την υπόσταση, και αυτήν ακριβώς την εμμενή σχέση συλλαμβάνει η νόηση. Όλες οι ουσίες, διακεκριμένες μέσα στα κατηγορήματα, αποτελούν ενιαίο σύνολο μέσα στην υπόσταση με την οποία τα κατηγορήματα τις σχετίζουν.

Κάθε κατηγόρημα «νοείται αφ' εαυτού και εν εαυτώ» (επιστολή ΙΙ, στον Όλντεμπερχ). Τα κατηγορήματα είναι πραγματικώς διακεκριμένα: κανένα δεν χρειάζεται ένα άλλο, ούτε και τίποτε άλλο, για να νοηθεί. Εκφράζουν επομένως απλούστατες υποστασιακές ποιότητες· πρέπει επίσης να επισημανθεί ότι μια υπόσταση αντιστοιχεί σε κάθε κατηγόρημα ποιοτικά ή μορφικά (και όχι αριθμητικά). Μορφικό, καθαρά ποιοτικό πλήθος, που ορίζεται στα οκτώ πρώτα θεωρήματα της Ηθικής και επιτρέπει την εξακρίβωση μίας υπόστασης για κάθε κατηγόρημα. Η πραγματική διάκριση μεταξύ κατηγορημάτων είναι τυπική διάκριση ανάμεσα σε έσχατες υποστασιακές «ουσίες» («quidditas»).

Δύο μόνον κατηγορήματα γνωρίζουμε, και ωστόσο ξέρουμε πως υπάρχουν άπειρα. Γνωρίζουμε δύο μόνον, επειδή δεν μπορούμε να αντιληφθούμε ως άπειρες παρα μόνον ποιότητες τις οποίες εντυλίσσουμε στην ουσία μας: τη σκέψη και την έκταση,

καθόσον είμαιστε πνεύμα και σώμα (II, 1 και 2). Ξέρουμε όμως ότι υπάρχει απειρία κατηγορημάτων, επειδή ο Θεός έχει απολύτως άπειρη δύναμη ύπαρξης, που δεν εξαντλείται ούτε στη σκέψη ούτε στην έκταση.

Τα κατηγορήματα είναι αυστηρά τα ίδια, καθόσον αποτελούν την ουσία της υπόστασης και επίσης καθόσον εντυλίσσονται στις ουσίες του τρόπου και τις περιέχουν. Παραδείγματος χάριν, τα σώματα εμπερικλείουν την έκταση υπό την ίδια μορφή υπό την οποία η έκταση είναι κατηγόρημα της θείας υπόστασης. Υπ' αυτή την έννοια, ο Θεός δεν κατέχει τις τελειότητες που εμπερικλείονται στα «δημιουργήματα» υπό μορφή διαφορετική από εκείνη που οι τελειότητες αυτές έχουν στα ίδια τα δημιουργήματα: έτσι, ο Σπινόζα αρνείται ζιζικά τις έννοιες της υπεροχής, της αμφισημίας, ακόμη και της αναλογίας (σύμφωνα με τις οποίες ο Θεός θα κατείχε τις τελειότητες υπό μιαν άλλη μορφή, υπό ανώτερη μορφή...). Η σπινοζική εμμένεια αντιπαρατίθεται επομένως τόσο στην απορροή όσο και στη δημιουργία. Και η εμμένεια σημαίνει κατ' αρχάς τη μονοσημία των κατηγορημάτων: τα ίδια κατηγορήματα λέγονται για την υπόσταση την οποία συνθέτουν και για τους τρόπους τους οποίους περιέχουν (πρώτο σχήμα της μονοσημίας, ενώ τα δύο όλα είναι η μονοσημία της αιτίας και του αναγκαίου).

KOINEΣ ENNOIEΣ [notions communes, notiones communes]. Οι κοινές έννοιες (*Ηθική*, II, 37-40) δεν ονομάζονται έτσι επειδή είναι κοινές σε όλα τα πνεύματα, αλλά κατ' αρχάς επειδή παριστούν κάτι κοινό στα σώματα: είτε σε όλα τα σώματα (την έκταση, την κίνηση και την ηρεμία) είτε σε ορισμένα σώματα (το ελάχιστο δύο, το δικό μου και ένα άλλο). Υπ' αυτό το πρίσμα, οι κοινές έννοιες δεν είναι αφηρημένες ιδέες αλλά γενικές ιδέες

(δεν συνιστούν την ουσία κανενός ενικού πράγματος, ΙΙ, 37), ανάλογα δε με το ώς πού εκτείνονται, ανάλογα με το αν εφαρμόζονται σε όλα τα σώματα ή μόνο σε ορισμένα, είναι περισσότερο ή λιγότερο γενικές (Θεολογικοπολιτική πράγματεία, κεφ. 7).

Κάθε υπαρκτό σώμα χαρακτηρίζεται από μια ορισμένη σχέση κίνησης και ηρεμίας. Όταν οι σχέσεις που αντιστοιχούν σε δύο σώματα συντίθενται, τα δύο σώματα σχηματίζουν ένα σύνολο ανώτερης δύναμης, ένα όλον παρόν στα μέρη του (όπως ο χυλός και η λέμφος ως μέρη του αίματος, πρβ. επιστολή ΣΣΣII, στον Όλντεμπερχ). Εν ολίγοις, η κοινή έννοια παριστά τη σύνθεση ανάμεσα σε δύο ή περισσότερα σώματα, και την ενότητα της σύνθεσης αυτής. Το νόημά της είναι βιολογικό μάλλον παρά μαθηματικό· η κοινή έννοια εκφράζει τις σχέσεις συμφωνίας ή σύνθεσης των υπαρκτών σωμάτων. Δευτερευόντως μόνον οι κοινές έννοιες είναι κοινές στα πνεύματα, αλλά και πάλι είναι περισσότερο ή λιγότερο κοινές, εφόσον είναι κοινές σ' εκείνα μόνον τα πνεύματα των οποίων αφορά η συγκεκριμένη σύνθεση και η ενότητα σύνθεσης.

Όλα τα σώματα, ακόμη και όποια δεν συμφωνούν μεταξύ τους (επί παραδείγματι, ένα δηλητήριο και το δηλητηριασμένο σώμα), έχουν κάτι κοινό: έκταση, κίνηση και ηρεμία. Και τούτο επειδή όλα συντίθενται από τη σκοπιά του έμμεσου άπειρου τρόπου. Ποτέ όμως η ασυμφωνία τους δεν προξενείται από αυτό που έχουν κοινό (ΙV, 30). Γεγονός παραμένει ότι, μελετώντας τις πλέον γενικές κοινές έννοιες, βλέπουμε από τα μέσα πού παύει μια συμφωνία, πού αρχίζει μια ασυμφωνία, σε ποιο επίπεδο σχηματίζονται οι «διαφορές και οι αντιθέσεις» (ΙΙ, 29, σχ.).

Οι κοινές έννοιες είναι κατ' αναγκαιότητα ιδέες εντελείς: παριστούν, μια ενότητα σύνθεσης, βρίσκονται στο μέρος όπως και στο όλον και μόνον κατ' εντέλειαν μπορούν να νοηθούν (ΙΙ, 38

και 39). Το όλο πρόβλημα όμως είναι να μάθουμε πώς κατορθώνουμε να τις σχηματίσουμε. Από τη σκοπιά αυτή, αναδεικνύεται πλήρως η σπουδαιότητα της μεγαλύτερης ή μικρότερης γενικότητας της κοινής έννοιας. Διότι ο Σπινόζα μας δίνει επανειλημμένα την εντύπωση ότι πορευόμαστε από τις γενικότερες κοινές έννοιες προς τις λιγότερο γενικές (Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 7· *Ηθική*, ΙΙ, 38 και 39). Τότε όμως πρόκειται για τάξη εφαρμογής, όπου ξεκινάμε από τις γενικότερες κοινές έννοιες, προκειμένου να κατανοήσουμε από τα μέσα την εμφάνιση των αισμάτων σε λιγότερο γενικά επίπεδα. Άρα οι κοινές έννοιες λαμβάνονται ως δεδομένες. Εντελώς άλλη υπόθεση είναι η τάξη του σχηματισμού τους. Διότι, όταν συναντάμε ένα σώμα που συμφωνεί με το δικό μας, δοκιμάζουμε ένα πάθημα ή αίσθημα χαράς-πάθους, παρ' ότι δεν γνωρίζουμε ακόμη κατ' εντέλειαν τι το κοινό έχει μ' εμάς. Ποτέ η λύπη, την οποία γεννά η συνάντησή μας με ένα σώμα που δεν συμφωνεί με το δικό μας, δεν θα μας αθωύσε να σχηματίσουμε μια κοινή έννοια· η χαρά-πάθος όμως, ως ανέχηση της δύναμης ενέργειας και εννόησης, μας αθεί να το κάνουμε: είναι συντυχική αιτία της κοινής έννοιας. Γι' αυτό και ο Λόγος ορίζεται με δύο τρόπους, που δείχνουν ότι ο άνθρωπος δεν γεννιέται έλλογος, αλλά δείχνουν πώς γίνεται έλλογος. Έτσι, ο Λόγος είναι: 1) Η προσπάθεια ώστε να συλλέξουμε επιλεκτικά και να οργανώσουμε τις καλές συναντήσεις, δηλαδή τις συναντήσεις με τους τρόπους που συντίθενται μαζί μας και μας εμπνέουν χαρούμενα πάθη (αισθήματα που συμφωνούν με το λόγο). 2) Η νοητική σύλληψη και η εννόηση των κοινών εννοιών, δηλαδή των σχέσεων που εισέρχονται σ' αυτή τη σύνθεση, από τις οποίες συνάγουμε άλλες σχέσεις (συλλογισμός) και βάσει των οποίων δοκιμάζουμε νέα αισθήματα, αυτή τη φορά ενεργητικά (αισθήματα που γεννιούνται από το λόγο).

Ο Σπινόζα εκθέτει την τάξη σχηματισμού ή τη γένεση των κοινών εννοιών στην αρχή του πέμπτου μέρους, ενώ αντίθετα το δεύτερο μέρος περιοριζόταν στην τάξη της λογικής εφαρμογής τους: 1) «Όσο δεν μας καταδυναστεύουν παθήματα που αντίκεινται στη φύση μας», παθήματα λύπης, έχουμε τη δύναμη να σχηματίσουμε κοινές έννοιες (πρβ. V, 10, που αναφέρει ότι τις κοινές έννοιες, καθώς και τα προηγούμενα θεωρήματα). Οι πρώτες κοινές έννοιες είναι επομένως οι λιγότερο γενικές, εκείνες που παριστούν κάτι κοινό ανάμεσα στο σώμα μου και σ' ένα άλλο σώμα που μου προξενεί χαρά-πάθος. 2) Από αυτές τις κοινές έννοιες απορρέουν με τη σειρά τους παθήματα χαράς, που δεν είναι πλέον πάθη αλλά ενεργητικές χαρές, οι οποίες από τη μια προσπερνούν τα πρώτα πάθη και από την άλλη παίρνουν τη θέση τους. 3) Οι πρώτες αυτές κοινές έννοιες και τα ενεργητικά παθήματα που εξαρτώνται από εκείνες μάς ενισχύουν ώστε να σχηματίσουμε κοινές έννοιες πιο γενικές, οι οποίες να εκφράζουν τι το κοινό υπάρχει ακόμη και ανάμεσα στο σώμα μας και σε σώματα που δεν συμφωνούν μαζί του, που του είναι αντίθετα ή του προξενούν παθήματα λύπης. 4) Και από τις νέες αυτές κοινές έννοιες απορρέουν νέα παθήματα ενεργητικής χαράς, τα οποία προσπερνούν τις λύπες και αντικαθιστούν τα πάθη που γεννιούνται από τη λύπη.

Τη σπουδαιότητα της θεωρίας των κοινών εννοιών πρέπει να την εκτιμήσουμε από πολλές οπτικές γωνίες: 1) Η θεωρία αυτή δεν εμφανίζεται πριν από την *Ηθική*, μετασχηματίζει δε όλη τη σπινοζική αντίληψη για το Λόγο και προσδιορίζει την καταστατική θέση του δεύτερου είδους γνώσης. 2) Απαντά στο θεμελιώδες ερώτημα: Πώς κατορθώνουμε να σχηματίσουμε εντελείς ιδέες, και σε ποια τάξη, τη στιγμή που οι φυσικές συνθήκες της νοητικής μας σύλληψης μας καταδικάζουν να μην έχουμε παρά μό-

νον ιδέες ανεντελείς; 3) Συνεπιφέρει βαθύτατο ανασχηματισμό του σπινοζισμού: ενώ η *Πραγματεία για τη διόρθωση*, προκειμένου να φτάσει στο ύψος του εντελούς, ξεκινούσε από γεωμετρικές ιδέες που ήταν ακόμη διαποτισμένες με πλάσμα, οι κοινές έννοιες σχηματίζουν μια μαθηματική του πραγματικού ή του συγκεκριμένου χάρη στην οποία η γεωμετρική μέθοδος απελευθερώνεται από τα πλάσματα και τις αφαιρέσεις που περιόριζαν την άσκησή της. 4) Οι κοινές έννοιες είναι γενικότητες, από την άποψη ότι αφορούν μονάχα τους υπαρκτούς τρόπους χωρίς να συγκροτούν τίποτε από την ενική ουσία τους (II, 37). Όμως, κάθε άλλο παρά πλασματικές ή αφηρημένες είναι: παριστούν τη σύνθεση των πραγματικών σχέσεων μεταξύ υπαρκτών τρόπων ή ατόμων. Ενώ η γεωμετρία συλλαμβάνει τις σχέσεις αποκλειστικά in abstracto, οι κοινές έννοιες μας καθιστούν ικανούς να τις συλλάβουμε όπως είναι, δηλαδή όπως ενσαρκώνονται κατ' αναγκαιότητα στα έμβια όντα, μαζί με τους μεταβλητούς και συγκεκριμένους όρους ανάμεσα στους οποίους εγκαθιδρύονται. Υπ' αυτήν ακριβώς τη σημασία οι κοινές έννοιες είναι περισσότερο βιολογικές παρά μαθηματικές, και σχηματίζουν μια φυσική γεωμετρία που μας κάνει να καταλάβουμε την ενότητα σύνθεσης ολόκληρης της Φύσης και τους τρόπους παραλλαγής της ενότητας αυτής.

Η κεντρική καταστατική θέση των κοινών εννοιών υποδεικνύεται με την έκφραση «δεύτερο είδος γνώσης», ανάμεσα στο πρώτο και το τρίτο. Αλλά με δύο τρόπους πολύ διαφορετικούς, και ασύμμετρους. Η σχέση του δεύτερου είδους με το τρίτο εμφανίζεται με την ακόλουθη μορφή: όντας οι κοινές έννοιες ιδέες εντελείς, δηλαδή ιδέες που είναι μέσα μας όπως είναι στον Θεό (II, 38 και 39), μας δίνουν κατ' αναγκαιότητα την ιδέα του Θεού (II, 45, 46 και 47). Η ιδέα του Θεού ισχύει και για τη γενικότερη κοινή έννοια, εφόσον εκφράζει ότι κοινότερο υπάρχει ανάμεσα

σε όλους τους υπαρκτούς τρόπους, το ότι δηλαδή είναι μέσα στον Θεό και παράγονται από τον Θεό (II, 45, σχ.: και κυρίως V, 36, σχ., που παραδέχεται ότι ολόκληρη η *Ηθική* είναι γραμμένη από τη σκοπιά των κοινών εννοιών, ώς τα θεωρήματα του πέμπτου μέρους που αναφέρονται στο τρίτο είδος). Μάλιστα η ιδέα του Θεού, επειδή λειτουργεί ως κοινή έννοια, είναι το αντικείμενο ενός αισθήματος και μιας ευλάβειας που προσιδιάζουν στο δεύτερο είδος (V, 14-20). Γεγονός παραμένει ότι η ιδέα του Θεού δεν είναι *αυτή καθ' εαυτήν* κοινή έννοια, και ότι ο Σπινόζα τη διακρίνει ζητά από τις κοινές έννοιες (II, 47, σχ.): ακριβώς επειδή συμπεριλαμβάνει την ουσία του Θεού και δεν λειτουργεί ως κοινή έννοια παρά μόνο σε σχέση με τη σύνθεση των υπαρκτών τρόπων. Όταν λοιπόν οι κοινές έννοιες μας οδηγούν κατ' αναγκαιότητα στην ιδέα του Θεού, μας φέρνουν σ' ένα σημείο όπου όλα παραπαίουν, και όπου το τρίτο είδος θα μας φανερώσει το συσχετισμό ανάμεσα στην ουσία του Θεού και τις ενικές ουσίες των πραγματικών όντων, και μαζί ένα νέο νόημα της ιδέας του Θεού και νέα αισθήματα συστατικά του τρίτου αυτού είδους (V, 21-37). Συνεπώς δεν υπάρχει ωρίγμα από το δεύτερο είδος στο τρίτο, αλλά μετάβαση από τη μία πλευρά της ιδέας του Θεού στην άλλη (V, 28): μεταβαίνουμε εκείθεν του Λόγου, ως ιδιότητας των κοινών εννοιών ή ως συστήματος των αιώνιων αληθειών που αφορούν την ύπαρξη, εισερχόμαστε στην ενορατική νόηση, ως σύστημα των αληθειών ουσίας (που ενίστε ονομάζεται συνείδηση, εφόσον εκεί μονάχα οι ιδέες αναδιπλασιάζονται ή ανακλώνται μέσα μας όπως είναι στον Θεό, και μας κάνουν να γνωρίσουμε εμπειρικά ότι είμαστε αιώνιοι).

Η σχέση του δεύτερου είδους με το πρώτο, παρά το ωρίγμα, εμφανίζεται ως εξής: καθόσον οι κοινές έννοιες εφαρμόζονται αποκλειστικά στα υπαρκτά σώματα, αφορούν πράγματα που

μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο φαντασίας (αυτός είναι και ο λόγος που η ιδέα του Θεού δεν είναι αυτή καθ' εαυτήν κοινή έννοια, ΙΙ, 47, σχ.). Διότι βεβαίως οι κοινές έννοιες παριστούν συνθέσεις σχέσεων. Οι σχέσεις αυτές, τώρα, χαρακτηρίζουν τα σώματα καθόσον συμφωνούν μεταξύ τους, καθόσον σχηματίζουν σύνολα και προξενούν παθήσεις το ένα στο άλλο, αφήνοντας το καθένα στο άλλο «εικόνες», ενώ οι αντίστοιχες ιδέες είναι φαντασίες. Και ασφαλώς οι κοινές έννοιες κάθε άλλο παρά εικόνες ή φαντασίες είναι, δεδομένου ότι ανέρχονται στο ύψος μιας εσωτερικής εννόησης των λόγων συμφωνίας (ΙΙ, 29, σχ.). Έχουν ωστόσο μια διττή σχέση με τη φαντασία. Αφ' ενός, σχέση εξωγενή: διότι η φαντασία ή η ιδέα της πάθησης του σώματος δεν είναι ιδέα εντελής αλλά, όταν εκφράζει το όποιο αποτέλεσμα έχει πάνω μας ένα σώμα που συμφωνεί με το δικό μας, καθιστά δυνατό το σχηματισμό της κοινής έννοιας, η οποία εννοεί εκ των ένδον και κατ' εντέλειαν τη συμφωνία. Αφ' ετέρου, σχέση ενδογενή: διότι η φαντασία σύλλαμβάνει ως εξωτερικά αμοιβαία αποτέλεσματα των σωμάτων ό,τι η κοινή έννοια εξηγεί μέσω των συστατικών εσωτερικών σχέσεων· άρα υπάρχει μια κατ' αναγκαιότητα εδραιωμένη αρμονία ανάμεσα στους χαρακτήρες της φαντασίας και τους χαρακτήρες της κοινής έννοιας, αρμονία που έχει συνέπεια η κοινή έννοια να στηρίζεται στις ιδιότητες της φαντασίας (V, 5-9).

KOINΩΝΙΑ [société, *societas*]. Κατάσταση (πολιτειακή), στους κόλπους της οποίας ένα σύνολο ανθρώπων συνθέτουν την αντίστοιχη ισχύ τους [*potentia*], ούτως ώστε να σχηματίσουν ένα σύνολο ανώτερης ισχύος. Η κατάσταση αυτή εξορκίζει την αδυναμία και την ανημπόρια της φυσικής κατάστασης, όπου ο καθένας κινδυνεύει πάντοτε να συναντήσει μια δύναμη [force] ανώτερη

από τη δική του, ικανή να τον καταστρέψει. Η πολιτειακή κατάσταση ή κοινωνική κατάσταση μοιάζει με την έλλογη κατάσταση, αλλά απλώς της μοιάζει, την προετοιμάζει ή παίρνει τη θέση της (*Ηθική*, IV, 35, σχ.: 54, σχ.: 73· Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 16). Διότι, στην έλλογη κατάσταση, η σύνθεση των ανθρώπων γίνεται σύμφωνα με ένα συνδυασμό ενδογενών σχέσεων, που καθορίζεται από τις κοινές έννοιες και τα όποια ενεργητικά αισθήματα απορρέουν από αυτές (ιδίως ελευθερία, σταθερότητα φρονήματος, γενναιοδωρία, pietas [ευσέβεια] και religio [ευλάβεια] του δεύτερου είδους). Στην πολιτειακή κατάσταση, η σύνθεση των ανθρώπων ή ο σχηματισμός του όλου γίνεται σύμφωνα με μια εξωγενή τάξη, που καθορίζεται από παθητικά συναισθήματα ελπίδας και φόβου (φόβου παραμονής στη φυσική κατάσταση, ελπίδα εξόδου από αυτή, Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 16, *Πολιτική πραγματεία*, κεφ. 2, 15, κεφ. 6, 1). Στην έλλογη κατάσταση, ο νόμος είναι αιώνια αλήθεια, δηλαδή φυσικός κανόνας για την πλήρη ανάπτυξη της ισχύος του καθενός. Στην πολιτειακή κατάσταση, ο νόμος μετριάζει ή περιορίζει την ισχύ του καθενός, προστάζει και απαγορεύει, πόσο μάλλον όταν η ισχύς του όλου ξεπερνά την ισχύ του ατόμου (*Πολιτική πραγματεία*, κεφ. 3, 2): είναι «*ηθικός*» νόμος, που αφορά αποκλειστικά την υπακοή και τα υλικά της υπακοής, που προσδιορίζει το καλό και το κακό, το δίκαιο και το άδικο, τις ανταμοιβές και τις τιμωρίες (*Ηθική*, IV, 37, σχ. 2).

Εντούτοις, η πολιτειακή κατάσταση διαφυλάσσει το φυσικό δίκαιο εξίσου με την έλλογη κατάσταση. Και αυτό με δύο τρόπους. Αφ' ενός, επειδή το όλον που σχηματίζεται από τη σύνθεση των ισχύων ορίζεται και το ίδιο από το φυσικό του δίκαιο (επιστολή L, στον Γέλες). Αφ' ετέρου, εκείνο που καθίσταται κοινό στην πολιτειακή κατάσταση δεν είναι η σύνολη ισχύς, ως

αντικείμενο μιας θετικής «κοινής έννοιας» που θα προϋπέθετε το Λόγο, είναι μονάχα παθήσεις, πάθη που καθορίζουν όλους τους ανθρώπους ως μέλη της κοινότητας: αυτή τη φορά, και εφόσον βρισκόμαστε σε καθεστώσα κοινωνία, πρόκειται για την ελπίδα του καθενός να λάβει τις ανταμοιβές και για το φόβο μήπως υποστεί τις τιμωρίες (δεύτερο είδος ελπίδας και φόβου). Αυτές όμως οι κοινές παθήσεις καθορίζουν το φυσικό δίκαιο ή το *conatus* του καθενός, δεν το καταλύουν καθένας πασχίζει να παραμείνει στην ύπαρξη, λαμβάνοντας απλώς υπ' όψιν αυτές τις κοινές παθήσεις ή σε συνάρτηση με αυτές (*Πολιτική πραγματεία*, κεφ. 3, 3).

Καταλαβαίνουμε τώρα γιατί η κοινωνική κατάσταση, σύμφωνα με τον Σπινόζα, στηρίζεται σε ένα συμβόλαιο που εμφανίζει δύο χρόνους: 1) Πρέπει οι άνθρωποι να παραιτηθούν από την ισχύ τους, και τούτο προς όφελος του Όλου που σχηματίζουν μέσω της ίδιας τούτης παραίτησης (η τομή έγκειται ακριβώς σ' αυτό το σημείο: οι άνθρωποι συναίνονται στον «καθορισμό» τους από κοινές παθήσεις ελπίδας και φόβου). 2) Η ισχύς του όλου που σχηματίζεται κατ' αυτόν τον τρόπο (*absolutum imperium*) μετατίθεται σ' ένα Κράτος, μοναρχικό, αριστοκρατικό ή δημοκρατικό (όπου η δημοκρατία είναι η πλησιέστερη στο *absolutum imperium* και τείνει να υποκαταστήσει τις παθήσεις-πάθη του φόβου, της ελπίδας και ακόμη και της ασφάλειας με την αγάπη για την ελευθερία, ως πάθηση του Λόγου, πρβ. *Θεολογικοπολιτική πραγματεία*, κεφ. 16).

CONATUS. Βλ. Δύναμη.

ΛΟΓΟΣ [raison, ratio]. Βλ. Κοινές έννοιες.

ΜΑΚΑΡΙΟΤΗΤΑ [béatitude, beatitude]. Βλ. Παθήσεις.

ΜΕΘΟΔΟΣ [méthode, methodus]. 1) Το ξητούμενο με τη μέθοδο δεν είναι να γνωρίσουμε κάτι, αλλά να καταλάβουμε τη δύναμη μας να γνωρίζουμε. Πρόκειται επομένως για τη συνειδητοποίηση της δύναμης αυτής: αναστοχαστική γνώση ή ιδέα της ιδέας. Αλλά, όπως η ιδέα της ιδέας έχει όση αξία έχει η πρώτη ιδέα, έτσι και η συνειδητοποίηση προϋποθέτει πως έχουμε κατ' αρχάς μια οποιαδήποτε αληθινή ιδέα. Λίγη σημασία έχει το ποια: μπορεί να είναι μια ιδέα που εντυλίσσει ένα πλάσμα, όπως η ιδέα ενός γεωμετρικού όντος. Θα μας κάνει ακόμη καλύτερα να καταλάβουμε τη δύναμη μας να γνωρίζουμε, αν δεν αναφέρεται σ' ένα πραγματικό αντικείμενο. Ήδη επομένως το αφετηριακό της σημείο η μέθοδος το δανείζεται από τη γεωμετρία. Ετσι, στην *Πραγματεία για τη διόρθωση*, όπως είδαμε και προκειμένου για τη θεωρία της αφαιρέσης, ξεκινάμε από μια γεωμετρική ιδέα, μολονότι είναι διαποτισμένη με πλάσμα και δεν παριστά τίποτα μέσα στη Φύση. Στην *Ηθική*, η θεωρία των κοινών εννοιών καθιστά δυνατή μια ακόμη αυστηρότερη τοποθέτηση του αφετηριακού σημείου: ξεκινάμε από υποστάσεις που προσδιορίζονται η καθεμία από ένα κατηγόρημα και οι οποίες χρησιμοποιούνται ως κοινές έννοιες και είναι ανάλογες προς τα γεωμετρικά όντα, αλλά χωρίς να εμπεριέχουν πλάσμα. Ούτως ή άλλως, η αληθινή ιδέα, η οποία λαμβάνεται ως αφετηριακό σημείο, ανακλάται μέσα σε μια ιδέα της ιδέας που μας κάνει να καταλάβουμε τη δύναμη μας να γνωρίζουμε. Αυτή είναι η τυπική έκφανση της μεθόδου.

2) Η αληθινή ιδέα αναφέρεται στη δύναμη μας να γνωρίζουμε, αλλά ταυτοχρόνως αποκαλύπτει το δικό της εσωτερικό περιεχόμενο, που δεν είναι το παραστασιακό της περιεχόμενο. Εξηγείται μορφικά μέσω της δύναμής μας να γνωρίζουμε και ταυτοχρόνως εκφράζει υλικά την προσίδια αιτία της (είτε η αι-

τία αυτή είναι μορφικό αίτιο ως αιτία εαυτού είτε είναι ποιητικό αίτιο). Καθόσον η αληθινή ιδέα εκφράζει την αιτία της, καθίσταται εντελής και μας δίνει έναν γενετικό ορισμό. Έτσι, στην *Πραγματεία για τη διόρθωση*, το γεωμετρικό ον υπάγεται σε αιτιακό ή γενετικό ορισμό, από τον οποίο απορρέουν όλες συγχρόνως οι ιδιότητές του· και στην *Ηθική*, μεταβαίνουμε από τις ιδέες των υποστάσεων που η καθεμία προσδιορίζεται από ένα κατηγόρημα στην ιδέα της μοναδικής υπόστασης που έχει όλα τα κατηγορήματα (I, 9 και 10), ως αιτία εαυτής (I, 11), και από την οποία απορρέουν όλες οι ιδιότητες (I, 16). Η πορεία επομένως είναι ανάδομη, εφόσον πηγαίνει από τη γνώση του πράγματος στη γνώση της αιτίας. Είναι όμως και συνθετική, εφόσον δεν περιορίζομαστε στον καθορισμό μιας ιδιότητας της αιτίας σε συνάρτηση με μια γνωστή ιδιότητα του αποτελέσματος, αλλά ανερχόμαστε σε μια ουσία ως γενετική αιτία όλων των γνώσιμων ιδιοτήτων. Η μέθοδος δεν ξεκινούσε από την ιδέα του Θεού· φτάνει όμως σ' αυτήν, και φτάνει το «ταχύτερο δυνατόν», υπ' αυτή τη δεύτερη έκφανσή της. Και φτάνουμε στην ιδέα του Θεού είτε καθόσον είναι η καθόλου αιτία ως αιτία εαυτού (στην περίπτωση της *Ηθικής*) είτε ως εκείνο που καθορίζει την αιτία να παραγάγει το αποτέλεσμά της (στην περίπτωση της *Πραγματείας για τη διόρθωση*).

3) Από τη στιγμή που φτάνουμε στην ιδέα του Θεού, όλα αλλάζουν. Διότι τότε, από τη σκοπιά της ίδιας της *Πραγματείας για τη διόρθωση*, όλα τα πλάσματα εξορκίζονται, και εκείνο που ήταν ανάδομο ακόμη στη συνθετική μέθοδο παραχωρεί τη θέση του σε μια προοδευτική παραγωγή όπου όλες οι ιδέες συνδέονται αλυσιδωτά μεταξύ τους με αφετηρία την ιδέα του Θεού. Από τη σκοπιά της *Ηθικής*, η ιδέα του Θεού συνδέεται βαθιά με τις κοινές έννοιες, έχει χρήση κοινής έννοιας, αλλά η ίδια δεν εί-

ναι κοινή έννοια: είναι ικανή να εξορκίσει όλες τις γενικότητες και να μας περάσει από την ουσία του Θεού στις ουσίες των πραγμάτων ως ενικών πραγματικών όντων. Αυτή η αλυσιδωτή σύνδεση των ιδεών δεν πηγάζει από την παραστασιακή τους τάξη ή από την τάξη εκείνου που παριστούνται απεναντίας, αν παριστούν τα πράγματα όπως είναι, τούτο συμβαίνει μονάχα επειδή συνδέονται αλυσιδωτά ακολουθώντας την προσίδια και αυτόνομη τάξη τους. Η τρίτη έκφανση της μεθόδου, η προοδευτική και συνθετική, συνενώνει τις δύο άλλες, την τυπική ανακλαστική και την υλική εκφρασιακή: οι ιδέες συνδέονται αλυσιδωτά μεταξύ τους με αφετηρία την ιδέα του Θεού, καθόσον εκφράζουν την προσίδια αιτία τους και εξηγούνται μέσω της δύναμής μας να εννοούμε. Γι' αυτό και το πνεύμα αποκαλείται «ενός είδους πνευματικό αυτόματο», εφόσον εκτυλίσσονται την αυτόνομη τάξη των προσίδιων ιδεών του εκτυλίσσει και την τάξη των πραγμάτων που παριστώνται (*Πραγματεία για τη διόρθωση*, § 85).

Η γεωμετρική μέθοδος, όπως τη νοεί ο Σπινόζα, είναι εντελέστατη προς τις δύο πρώτες εκφάνσεις της μεθόδου: στην *Πραγματεία για τη διόρθωση*, ένεκα του ειδικού χαρακτήρα του πλάσματος στα γεωμετρικά όντα και της ικανότητάς τους να επιδέχονται γενετικό ορισμό· στην *Ηθική*, ένεκα της βαθιάς συγγένειας των κοινών εννοιών με τα ίδια τα γεωμετρικά όντα. Η *Ηθική* άλλωστε παραδέχεται ότι όλη της η μέθοδος, από την αρχή ώς το V, 21, πορεύεται γεωμετρικά επειδή εδράζεται στο δεύτερο είδος γνώσης, δηλαδή στις κοινές έννοιες (πρβ. V, 36, σχ.). Το πρόβλημα όμως είναι: Τι συμβαίνει κατά τον τρίτο χρόνο, όταν παύουμε να χρησιμοποιούμε την ιδέα του Θεού ως κοινή έννοια, όταν πορευόμαστε από την ουσία του Θεού στις ενικές ουσίες των πραγματικών όντων, όταν δηλαδή προσπελάζουμε το τρίτο είδος γνώσης; Το αληθινό πρόβλημα της εμβέλει-

ας της γεωμετρικής μεθόδου δεν τίθεται απλώς λόγω της διαφοράς ανάμεσα στα γεωμετρικά όντα και τα πραγματικά όντα αλλά λόγω της διαφοράς, στο επίπεδο των πραγματικών όντων, ανάμεσα στη γνώση του δεύτερου είδους και τη γνώση του τρίτου είδους. Τώρα, τα δύο διάσημα κείμενα που ταυτίζουν τις αποδείξεις με τα «μάτια της ψυχής» ισχύουν ακριβώς για το τρίτο είδος, και σ' ένα πεδίο εμπειρίας και θέασης όπου οι κοινές έννοιες έχουν ξεπεραστεί (*Θεολογικοπολιτική πραγματεία*, κεφ. 13, και *Ηθική*, V, 23, σχ.). Άρα πρέπει να συμπεράνουμε ότι η γενική μέθοδος του Σπινόζα δεν χορηγεί στη γεωμετρική οδό μονάχα αξία προπαιδευτική αλλά, στο τέλος της κίνησής της, και μέσω της πρωτότυπης τυπικής και υλικής εφιμηνείας της, μεταδίδει στη γεωμετρική μέθοδο τη δύναμη να ξεπεράσει τα συνηθισμένα της όρια, επειδή την απελευθερώνει από τα πλάσματα και ακόμη και από τις γενικότητες που συνδέονται μαζί της στην περιορισμένη χρήση της (επιστολή LXXXIII, στον Τσίρνχαους).

ΝΟΗΣΗ (ΑΠΕΙΡΗ ΝΟΗΣΗ, ΙΔΕΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ) [entendement, intellectus]. Η νόηση, ακόμη και η άπειρη, δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένας τρόπος του κατηγορήματος σκέψης (*Ηθική*, I, 31). Υπ' αυτή την έννοια, δεν συνιστά την ουσία του Θεού περισσότερο απ' ότι η βούληση. Όποιοι εντάσσουν τη νόηση και τη βούληση στην ουσία του Θεού, αντιλαμβάνονται τον Θεό με ανθρωπολογικά ή και με ανθρωπομορφικά κατηγορικά γνωρίσματα: επόμενο είναι να μην μπορούν πλέον να περισώσουν τη διάκριση των ουσιών παρά επικαλούμενοι μια θεία νόηση που ξεπερνά τη δική μας, που έχει έναντι της δικής μας καταστατική θέση υπεροχής και απλώς σχέση αναλογίας. Περιπέπτουμε έτσι σε όλες τις συγχύσεις μιας αμφίσημης γλώσσας (όπως με τη λέξη

κύων, που δηλώνει και έναν ουράνιο αστερισμό και το ζώο που γαβγίζει, I, 17, σχ.).

Η *Ηθική* διεξάγει διπλή κριτική: κριτική μιας θείας νόησης που είναι, υποτίθεται, η νόηση ενός νομοθέτη και περιέχει πρότυπα ή δυνατότητες σύμφωνα με τα οποία ο Θεός ρυθμίζει τη δημιουργία: κριτική μιας θείας βούλησης που είναι, υποτίθεται, η βούληση ενός ηγεμόνα ή ενός τυράννου, ο οποίος δημιουργεί *ex nihilo* (I, 17, σχ.: 33, σχ. 2). Αυτές είναι οι δύο μεγάλες παρανοήσεις που διαστρέβλωνουν την έννοια τόσο της αναγκαιότητας όσο και της ελευθερίας.

Η αληθινή καταστατική θέση της άπειρης νόησης περιέχεται στα τρία ακόλουθα θεωρήματα: 1) Ο Θεός παράγει, όπως [δηλ. με την ίδια αναγκαιότητα με την οποία] εννοεί τον εαυτό του. 2) Ο Θεός εννοεί όλα όσα παράγει. 3) Ο Θεός παράγει τη μορφή υπό την οποία εννοεί τον εαυτό του και εννοεί το καθετί. Τα τρία αυτά θεωρήματα αποδεικνύουν, το καθένα με τον τρόπο του, ότι δεν υπάρχει δυνατόν, ότι το δυνατόν είναι πάντοτε αναγκαίο (ο Θεός δεν συλλαμβάνει δυνατότητες στη νόησή του, αλλά 1) δεν κάνει τίποτε άλλο από το να εννοεί την αναγκαιότητα της προσίδιας φύσης του ή της προσίδιας ουσίας του, 2) εννοεί κατ' αναγκαιότητα όλα όσα απορρέουν από την ουσία του, 3) παράγει κατ' αναγκαιότητα αυτή την εννόηση του εαυτού του και των πραγμάτων). Γεγονός είναι ότι η αναγκαιότητα που επικαλούνται τα τρία αυτά θεωρήματα δεν είναι η ίδια, και ότι η καταστατική θέση της νόησης φαίνεται να παραλλάξει.

Σύμφωνα με το πρώτο, ο Θεός παράγει όπως εννοεί τον εαυτό του, και όπως άλλωστε υπάρχει (*Ηθική*, II, 3, σχ.). Για τον Θεό, η αναγκαιότητα της εννόησης του εαυτού του φαίνεται όχι μόνο να θεμελιώνεται στην αναγκαιότητα του να υπάρχει ολλά και να είναι ίση με αυτήν. Η ιδέα του Θεού εξάλλου συμπερι-

λαμβάνει την υπόσταση και τα κατηγορήματα, παράγει δε την απειρία των ιδεών όπως η υπόσταση παράγει την απειρία των πραγμάτων μέσα στα κατηγορήματα (II, 4). Και στην ιδέα του Θεού αντιστοιχεί μια δύναμη σκέψης ίση με τη δύναμη ύπαρξης και ενέργειας (II, 7). Πώς συμφιλιώνονται οι χαρακτήρες αυτοί με το είναι της άπειρης νόησης που είναι μονάχα τροπικό, και που δεν είναι και το ίδιο παρά ένα παράγωγο, όπως βεβαιώνει το τρίτο θεώρημα; Συμφιλιώνονται, διότι η δύναμη της ιδέας του Θεού πρέπει να εννοείται αντικειμενικά: «Όλα όσα έπονται μορφικά από την άπειρη φύση του Θεού, έπονται αντικειμενικά στον Θεό από την ιδέα του Θεού, στην ίδια τάξη και με την ίδια διασύνδεση» (II, 7, πόρ.). Άρα, στο βαθμό ακριβώς που η ιδέα του Θεού παριστά τα κατηγορήματα και τους τρόπους, έχει μια δύναμη ίση με αυτό που παριστά. Αυτή όμως η «αντικειμενική» δύναμη θα έμενε δυνητική και δεν θα ήταν εν ενεργείᾳ, αντίθετα προς όλες τις απαιτήσεις του σπινοζισμού, αν η ιδέα του Θεού και όλες οι άλλες ιδέες που απορρέουν από αυτή δεν ήταν και οι ίδιες μορφοποιημένες, αν δηλαδή δεν είχαν ένα δικό τους μορφικό είναι. Και αυτό το μορφικό είναι της ιδέας δεν μπορεί παρά να είναι ένας τρόπος του κατηγορήματος σκέψης. Τούτο οδηγεί επίσης στην ορολογική διάκριση της ιδέας του Θεού από την άπειρη νόηση: η ιδέα του Θεού είναι η ιδέα στο αντικειμενικό της είναι, ενώ η άπειρη νόηση είναι η ίδια ιδέα θεωρούμενη στο μορφικό της είναι. Οι δύο εκφάνσεις είναι αδιαχώριστες: για να αποσυνδέσουμε τη μία από την άλλη, θα έπρεπε πρώτα να καταστήσουμε τη δύναμη εννόησης ανενεργό.

Από τη μια μεριά, αυτή ακριβώς η πολύπλοκη καταστατική θέση της ιδέας του Θεού-άπειρης νόησης εξηγεί το γεγονός ότι η ιδέα του Θεού έχει όση ενότητα και ο ίδιος ο Θεός ή η υπόσταση, αλλά είναι ικανή να μεταβιβάσει την ενότητα αυτή στους

ίδιους τους τρόπους: εξ ου και ο κεντρικός ρόλος του ΙΙ, 4. Από την άλλη, η πολύπλοκη αυτή καταστατική θέση δικαιολογεί τα προνόμια του κατηγορήματος σκέψης, όπως θα δούμε στις σχέσεις πνεύματος και σώματος.

Τέλος, η νόησή μας εξηγείται ως συστατικό μέρος της θείας νόησης (ΙΙ, 11, πόδ.: 43, σχ.). Και πράγματι, το γεγονός ότι η άπειρη νόηση είναι τρόπος εξηγεί την εντέλεια της νόησής μας προς την άπειρη νόηση. Ασφαλώς δεν γνωρίζουμε τα πάντα για τον Θεό· δεν γνωρίζουμε παρά μόνον τα κατηγορήματα που εντυλίσσονται σ' αυτό που είμαστε. Όμως, όλα όσα γνωρίζουμε για τον ίδιο τον Θεό είναι εντελέστατα, και μια εντελής ιδέα είναι μέσα μας έτσι όπως είναι στον Θεό. Άρα η ιδέα που έχουμε για τον ίδιο τον Θεό είναι, απ' ό,τι γνωρίζουμε γι' αυτόν, η ιδέα που έχει ο Θεός για τον εαυτό του (V, 36). Συνεπώς, ο εντελέστατος χαρακτήρας της γνώσης μας δεν θεμελιώνεται απλώς αρνητικά στην «υποβάθμιση» της άπειρης νόησης, που περιστέλλεται στην κατάσταση του τρόπου· η θετική θεμελίωση έγκειται στη μονοσημία των κατηγορημάτων, που έχουν μία μόνον και την ίδια μορφή στην υπόσταση της οποίας την ουσία συνιστούν και στους τρόπους οι οποίοι τα εμπερικλείουν. Έτσι, μπορεί μεν η νόησή μας και η άπειρη νόηση να είναι τρόποι, ωστόσο συμπεριλαμβανούν αντικειμενικά τα αντίστοιχα κατηγορήματα των τρόπων έτσι όπως είναι μορφικά. Γι' αυτό η ιδέα του Θεού θα παίξει θεμελιώδη ρόλο στην εντελή γνώση, δεδομένου ότι τη συλλαμβάνουμε πρώτα μέσα στη χρήση που της κάνουμε, χρήση που συνδέεται με τις κοινές έννοιες (δεύτερο είδος γνώσης), καθόπιν μέσα στο δικό της είναι, καθόσον αποτελούμε μέρος του (τρίτο είδος).

NOMOS [οἱ, lex]. Bλ. Σημείο, Κοινωνία.

ONTA ΓΕΩΜΕΤΡΙΚΑ [êtres géométriques, entia geometrica]. Βλ. Αφαιρέσεις, Μέθοδος, Κοινές έννοιες.

ONTA KAT' ΕΠΙΝΟΙΑΝ, KATA ΦΑΝΤΑΣΙΑΝ [êtres de raison - de l'imagination, entia rationis - imaginarium]. Βλ. Αφαιρέσεις.

ΟΡΕΞΗ [appétit, appetitus]. Βλ. Δύναμη.

ΟΡΙΣΜΟΣ, ΑΠΟΔΕΙΞΗ [définition - démonstration, definitio - demonstratio]. Ο ορισμός είναι η διατύπωση του διακριτικού σήματος ενός πράγματος θεωρούμενου εν εαυτώ (και όχι σε σχέση με άλλα πράγματα). Πρέπει επιπλέον η διάκριση να είναι ουσιακή ή εσωτερική προς το πράγμα. Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια ο Σπινόζα ανανεώνει την κατανομή των ορισμών σε ονομαστικούς και πραγματικούς: *Πραγματεία για τη διόρθωση*, § 95-97. Οι ονομαστικοί ορισμοί είναι εκείνοι που συντάσσονται είτε από αφηρημένα (γένος και ειδοποιός διαφορά: ο άνθρωπος είναι έλλογο ζώο) είτε από ίδια (ο Θεός, ον απείρως τέλειο) είτε πάλι από μια ιδιότητα (ο κύκλος, τόπος σημείων που βρίσκονται σε ίση απόσταση από ένα ίδιο σημείο). Απομονώνουν επομένως έναν καθορισμό που εξακολουθεί να είναι εξωγενής. Οι πραγματικοί ορισμοί, απεναντίας, είναι γενετικοί: διατυπώνουν την αιτία του πράγματος ή τα γενετικά στοιχεία. Ο Σπινόζα ανέπτυξε ένα ιδιαίτερα χτυπητό παραδειγμα (*Ηθική*, III): ο ονομαστικός ορισμός της επιθυμίας («όρεξη που έχει συνείδηση του εαυτού της») γίνεται πραγματικός, αν επισυνάψουμε «την αιτία αυτής της συνείδησης» (δηλαδή τις παθήσεις). Αυτός ο αιτιώδης ή γενετικός χαρακτήρας του πραγματικού ορισμού δεν ισχύει μόνο για τα παραγόμενα πράγματα (όπως ο κύκλος, κίνηση μιας γραμμής που το ένα της άκρο είναι σταθερό) αλλά και για τον ίδιο τον

Θεό (ο Θεός, ον συγχροτούμενο από απειρία κατηγορημάτων). Και τούτο διότι ο Θεός υπάγεται σε γενετικό ορισμό καθόσον είναι αιτία εαυτού, με την πλήρη έννοια της λέξεως αιτία, και καθόσον τα κατηγορήματά του είναι αληθινά μορφικά αίτια.

Ένας πραγματικός ορισμός μπορεί συνεπώς να είναι a priori. Υπάρχουν όμως και πραγματικοί ορισμοί a posteriori: εκείνοι που ορίζουν ένα υπαρκτό πράγμα, ένα ζώο ή τον άνθρωπο, από τι δύναται το σώμα του (δύναμη, ικανότητα ετεροπάθειας). Αυτό μόνον από την εμπειρία μπορούμε να το μάθουμε, μολονότι η δύναμη είναι η ίδια η ουσία, καθόσον δοκιμάζει παθήσεις. Τέλος, μπορούμε να συλλάβουμε πραγματικούς ορισμούς ακόμη και για ορισμένα κατ' επίνοιαν όντα. Διότι ένα γεωμετρικό σχήμα είναι βεβαίως ένα αφηρημένο, και ωπ' αυτή την έννοια απλός ονομαστικός ορισμός, άλλα είναι επίσης η αφηρημένη ιδέα μιας «κοινής έννοιας» την οποία μπορούμε να συλλάβουμε μέσω της αιτίας της και εντός ενός πραγματικού ορισμού. (Όπως οι δύο προηγούμενοι ορισμοί του κύκλου, ονομαστικός και πραγματικός.)

Η απόδειξη είναι η αναγκαία ακολουθία του ορισμού: συνίσταται το ελάχιστο στο συμπερασμό μιας ιδιότητας του οριζόμενου πράγματος. Όσο όμως οι ορισμοί είναι ονομαστικοί, μία μονάχα ιδιότητα μπορούμε να συμπεράνουμε από τον καθένα· προκειμένου να αποδείξουμε και άλλες, πρέπει να εισαγάγουμε άλλα αντικείμενα, άλλες οπτικές γωνίες, και να συσχετίσουμε το οριζόμενο πράγμα με εξωτερικά πράγματα (επιστολές LXXXII και LXXXIII). Υπ' αυτήν ακριβώς την έννοια η απόδειξη παραμένει κίνηση εξωτερική προς το πράγμα. Όταν όμως ο ορισμός είναι πραγματικός, η απόδειξη είναι σε θέση να συμπεράνει όλες τις ιδιότητες του πράγματος, ενώ συγχρόνως γίνεται νοητική σύλληψη, δηλαδή συλλαμβάνει μια κίνηση εξωτερική προς το πράγμα.

Τότε απόδειξη και ορισμός συνδέονται αλυσιδωτά, ανεξάρτητα από την εξωτερική οπτική γωνία. Τώρα είναι το πράγμα που «αυτοεκπλέχεται» μέσα στη νόηση, και όχι πλέον η νόηση που εκπλέκει το πράγμα.

ΟΥΣΙΑ [essence, *essentia*]. «Συνιστά κατ' αναγκαιότητα την ουσία ενός πράγματος [...] εκείνο χωρίς το οποίο το πράγμα δεν μπορεί ούτε να είναι ούτε να νοηθεί, και το οποίο τανάταλιν δεν μπορεί ούτε να είναι ούτε να νοηθεί χωρίς το πράγμα» (*Ηθική*, ΙΙ, 10, σχ. [βλ. ΙΙ, οφ. 2]). Κάθε ουσία επομένως είναι ουσία κάποιου πράγματος με το οποίο έχει σχέση αμοιβαιότητας. Αυτός ο κανόνας της αμοιβαιότητας που προσετέθη στον παραδοσιακό ορισμό της ουσίας έχει τρεις συνέπειες:

1) Δεν υπάρχουν πολλές υποστάσεις του ίδιου κατηγορήματος (διότι το κατηγόρημα το οποίο νοείται ταυτοχρόνως με κάποια από τις υποστάσεις αυτές θα μπορούσε να νοηθεί χωρίς τις άλλες).

2) Υπάρχει οιζική διάκριση ουσίας μεταξύ υπόστασης και τρόπων (διότι ναι μεν οι τρόποι δεν μπορούν να είναι ή να νοηθούν χωρίς την υπόσταση, αλλά τουναντίον η υπόσταση μπορεί κάλλιστα να είναι και να νοηθεί χωρίς τους τρόπους: άρα η μονοσημία των κατηγορημάτων, που λέγονται υπό την ίδια μορφή και για την υπόσταση και για τους τρόπους, δεν συνεπιφέρει καμία σύγχυση ουσίας, εφόσον τα κατηγορήματα συνιστούν την ουσία της υπόστασης αλλά όχι και των τρόπων, οι οποίοι περιορίζονται να τα εντυλίσσουν. Η μονοσημία των κατηγορημάτων είναι μάλιστα για τον Σπινόζα το μόνο μέσον εγγύησης αυτής της διάκρισης ουσίας).

3) Οι μη υπαρκτοί τρόποι δεν είναι δυνατότητες μέσα στη νόηση του Θεού (διότι οι ιδέες των μη υπαρκτών τρόπων συμπε-

χιλαμβάνονται στην ιδέα του Θεού ακριβώς όπως οι ουσίες των τρόπων αυτών περιέχονται στα κατηγορήματα του Θεού (II, 8). δεδομένου δε ότι η ουσία είναι πάντα ουσία κάποιου πράγματος, οι μη υπαρκτοί τρόποι είναι οι ίδιοι πραγματικά και ενεργά όντα, και ως εκ τούτου η ιδέα τους δίδεται αναγκαία μέσα στην άπειρη νόηση).

Αν η ουσία της υπόστασης εντυλίσσει την ύπαρξη, τούτο οφείλεται στην ιδιότητα της υπόστασης να είναι αυτία εαυτού. Η απόδειξη αυτή διενεργείται πρώτα για κάθε υπόσταση που προσδιορίζεται από ένα κατηγόρημα (I, 7) και κατόπιν για την υπόσταση που συγχροτείται από απειρία κατηγορημάτων (I, 11), ανάλογα με το αν η ουσία αναφέρεται στο κατηγόρημα που την εκφράζει ή στην υπόσταση που εκφράζεται μέσα σε όλα τα κατηγορήματα. Τα κατηγορήματα επομένως δεν εκφράζουν την ουσία χωρίς να εκφράσουν και την ύπαρξη την οποία η ουσία αυτή εντυλίσσει αναγκαία (I, 20). Τα κατηγορήματα είναι το καθένα και μία ισχύς ύπαρξης και ενέργειας, ενώ παράλληλα η ουσία είναι απολύτως άπειρη δύναμη ύπαρξης και ενέργειας.

Σε τι όμως συνίστανται οι ουσίες των τρόπων που δεν εντυλίσσουν την ύπαρξη και περιέχονται στα κατηγορήματα; Κάθε ουσία είναι μέρος της δύναμης του Θεού, καθόσον η δύναμη του Θεού εξηγείται από την ουσία του τρόπου (IV, 4, απόδ.). Ο Σπινόζα αντιλαμβανόταν πάντα τις ουσίες των τρόπων ως ενικές, και αυτό ήδη από τη Σύντομη Πραγματεία. Τα κείμενα της Σύντομης Πραγματείας που φαίνεται να αρνούνται τη διάκριση των ουσιών (II, κεφ. 20, σημ. 3· παράρτ. II, 1), στην πραγματικότητα αρνούνται μονάχα την εξωγενή τους διάκριση που θα συνεπαγόταν την ύπαρξη στη διάρκεια και την κατοχή εκτατών μερών. Οι ουσίες των τρόπων είναι απλές και αιώνιες. Δεν παύουν ωστόσο να έχουν, έναντι του κατηγορήματος και μεταξύ τους,

έναν άλλο τύπο διάκρισης, καθαρά ενδογενή. Οι ουσίες δεν είναι ούτε λογικές δυνατότητες ούτε γεωμετρικές δομές: είναι μέρη δύναμης, δηλαδή βαθμοί φυσικής έντασης. Δεν έχουν μέρη, αλλά είναι οι ίδιες μέρη, μέρη δύναμης, εν είδει εντατών ποσοτήτων που δεν συντίθενται από μικρότερες ποσότητες. Συμφωνούν όλες μεταξύ τους επ' ἄπειρον, επειδή όλες συμπεριλαμβάνονται στην παραγωγή της καθεμιάς, καθεμία ομώς αντιστοιχεί σ' έναν καθορισμένο βαθμό δύναμης που διακρίνεται απ' όλους τους άλλους.

ΠΑΘΗΣΕΙΣ, ΠΑΘΗΜΑΤΑ [affections - affects, affectiones - affectus]. 1) Οι παθήσεις (*affectio*) είναι οι ίδιοι οι τρόποι. Οι τρόποι είναι οι παθήσεις της υπόστασης ή των κατηγορημάτων της (*Ηθική*, I, 25, πόδ.: I, 30, απόδ.). Οι παθήσεις αυτές είναι αναγκαία ενεργητικές, εφόσον εξηγούνται από τη φύση του Θεού ως εντελούς αιτίας, και ο Θεός δεν μπορεί να πάσχει.

2) Σε έναν δεύτερο βαθμό, οι παθήσεις δηλώνουν αυτό που συμβαίνει στον τρόπο, τις τροποποιήσεις του τρόπου, τα αποτελέσματα των άλλων τρόπων πάνω του. Επομένως οι παθήσεις αυτές είναι κατ' αρχάς εικόνες ή σωματικά ίχνη (II, αίτ. 5· II, 17, σχ.: III, αίτ. 2): και οι ιδέες τους εντυλίσσονται τόσο τη φύση του παθαινόμενου σώματος όσο και τη φύση του παθοποιού εξωτερικού σώματος (II, 16). «Ονομάζουμε εικόνες των πραγμάτων τις παθήσεις του ανθρώπινου σώματος, οι ιδέες των οποίων παριστούν τα εξωτερικά σώματα ωσάν να μας ήταν παρόντα [...]. Και, όταν το πνεύμα θεάται τα σώματα με τέτοιο τρόπο, λέμε ότι φαντάζεται» [II, 17, σχ.].

3) Όμως, αυτές οι παθήσεις-εικόνες ή ιδέες διαμορφώνουν μια ορισμένη κατάσταση (*constitutio*) του παθαινόμενου σώματος και του παθαινόμενου πνεύματος, που εμπερικλείει μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα απ' ότι η προηγούμενη κατάσταση.

Άρα από τη μια κατάσταση στην άλλη, από τη μια εικόνα ή ιδέα στην άλλη, υπάρχουν μεταβάσεις, βιωμένα περιστατικά, διάρκειες μέσω των οποίων περνάμε σε μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα. Και μάλιστα αυτές οι καταστάσεις, αυτές οι παθήσεις, εικόνες ή ιδέες είναι αδιαχώριστες από τη διάρκεια που τις προσαρτά στην προηγούμενη κατάσταση και τις κάνει να τείνουν προς την επόμενη κατάσταση. Αυτές οι διάρκειες ή συνεχείς παραλλαγές της τελειότητας αποκαλούνται «παθήματα» ή αισθήματα (*affectus*).

Θα έχει παρατηρήσει κανείς ότι, κατά γενικό κανόνα, η πάθηση (*affectio*) λέγεται ευθέως για το σώμα, ενώ το πάθημα (*affectus*) αναφέρεται στο πνεύμα. Η αληθινή διαφορά όμως βρέθηκε αλλού: ανάμεσα αφ' ενός στο πάθημα, που εντυλίσσει τόσο για το σώμα όσο και για το πνεύμα μιαν αύξηση ή μείωση της δύναμης ενέργειας, και αφ' ετέρου την πάθηση του σώματος και την ιδέα του, που εντυλίσσει τη φύση του εξωτερικού σώματος. Η *affectio* παραπέμπει σε μια κατάσταση του παθαινόμενου σώματος και εμπερικλείει την παρουσία του παθοποιού σώματος, ενώ το *affectus* παραπέμπει στη μετάβαση από μια κατάσταση σε μιαν άλλη, λαμβανομένης υπ' όψιν της παραλλαγής των παθοποιών σωμάτων που συσχετίζεται με αυτή τη μετάβαση. Υπάρχει επομένως διαφορά φύσεως ανάμεσα στις παθήσεις-εικόνες ή ιδέες και τα παθήματα-αισθήματα, και αυτό παρ' ότι τα παθήματα-αισθήματα ενδέχεται να εμφανίζονται ως ιδιαίτερος τύπος ιδεών ή παθήσεων: «Με παθήματα εννοώ τις παθήσεις του σώματος μέσω των οποίων η δύναμη ενέργειας του ίδιου αυτού σώματος αυξάνει ή μειώνεται, προωθείται ή παρεμποδίζεται» (III, ορ. 3). «Ένα πάθημα, που αποκαλείται πάθος της ψυχής, είναι μια συγκεχυμένη ιδέα μέσω της οποίας το πνεύμα δηλώνει καταφατικά μια ισχύ ύπαρξης του σώματός του [ή ενός μέρους του σώματός

του] μεγαλύτερη ή μικρότερη απ' ό,τι προηγουμένως [...]» (III, γεν. ορ. των παθημάτων). Είναι αναμφισβήτητο ότι το πάθημα προϋποθέτει μια εικόνα ή ιδέα, και ότι απορρέει από αυτήν σαν από την αιτία του (II, αξ. 3). Δεν περιστέλλεται όμως σε αυτήν, είναι διαφορετικής φύσεως, δεδομένου ότι είναι καθαρά μεταβατικό —και όχι ενδεικτικό ή παραστασιακό— και βιώνεται μέσα σε μια διάρκεια που εντυλίσσει τη διαφορά μεταξύ δύο καταστάσεων. Γι' αυτό και ο Σπινόζα καταδεικνύει ότι το πάθημα δεν είναι σύγχρονη ιδεών, απορρίπτοντας έτσι όλες τις νοησιαρχικές ερμηνείες: «Όταν μιλώ για ισχύ ύπαρξης μεγαλύτερη ή μικρότερη απ' ό,τι προηγουμένως, δεν εννοώ ότι το πνεύμα συγκρίνει την παρούσα κατάσταση του σώματος με την παρελθούσα, αλλά ότι η ιδέα που συνιστά τη μορφή του παθήματος δηλώνει καταφατικά κάτι από το σώμα, που εντυλίσσει όντως μεγαλύτερη ή μικρότερη πραγματικότητα απ' ό,τι προηγουμένως» (III, γεν. ορ.).

Ένας υπαρκτός τρόπος ορίζεται από μια ορισμένη παθηματική ικανότητα (III, αιτήμ. 1 και 2). Όταν συναντάει έναν άλλο τρόπο, μπορεί να συμβεί αυτός ο άλλος τρόπος να του είναι «καλός», δηλαδή να συντίθεται μαζί του, ή αντίθετα να τον αποσυνθέτει και να του είναι «κακός»: στην πρώτη περίπτωση, ο υπαρκτός τρόπος περνάει σε μεγολύτερη τελειότητα, στη δεύτερη, σε μικρότερη. Λέμε τότε, ανάλογα με την περίπτωση, είτε ότι η δύναμη ενέργειας ή ισχύς ύπαρξης του τρόπου αινίξανε είτε ότι μειώνεται, καθόσον η δύναμη του άλλου τρόπου προστίθεται σε αυτήν ή αντίθετα αφαιρείται από αυτήν, την ακινητοποιεί και την καθηλώνει (IV, 18, απόδ.). Η μετάβαση σε μεγαλύτερη τελειότητα ή η αύξηση της δύναμης ενέργειας καλείται πάθημα, ή αισθημα χαράς: η μετάβαση σε μικρότερη τελειότητα ή η μείωση της δύναμης ενέργειας, λύπη. Έτσι, για την ίδια ικανότητα επερχοπάθειας, η δύναμη ενέργειας ποικίλλει υπό την επίδραση εξω-

τερικών αιτιών. Το πάθημα-αίσθημα (χαρά ή λύπη) απορρέει από μια πάθηση-εικόνα ή ιδέα που το προϋποθέτει (ιδέα του σώματος που συμφωνεί με το δικό μας ή δεν συμφωνεί)· και, όταν το πάθημα επιστρέφει στην ιδέα από την οποία προέρχεται, η χαρά γίνεται αγάπη, και η λύπη, μίσος. Έτσι οι διάφορες σειρές των παθήσεων και των παθημάτων πληρούν διαρκώς, αλλά σε μεταβαλλόμενες συνθήκες, την ικανότητα ετεροπάθειας (III, 56).

Όσο τα αισθήματα ή παθήματά μας απορρέουν από την εξωτερική συνάντηση με άλλους υπαρκτούς τρόπους, εξηγούνται από τη φύση του παθοποιού σώματος και από την κατ' αναγκαιότητα ανεντελή ιδέα του σώματος αυτού — συγκεχυμένη εικόνα που εντυλίσεται στην κατάστασή μας. Τέτοια παθήματα είναι πάθη, εφόσον δεν είμαστε εμείς η εντελής αιτία τους (III, ορ. 2). Ακόμη και τα παθήματα που εδράζονται στη χαρά, και τα οποία προσδιορίζονται από την αύξηση της δύναμης ενέργειας, είναι πάθη: η χαρά εξακολουθεί να είναι πάθος, «καθόσον η δύναμη ενέργειας του ανθρώπου δεν έχει αυξηθεί μέχρι του σημείου να συλλαμβάνει κατ' εντέλειαν τόσο τον εαυτό του όσο και τα ενεργήματά του» (IV, 59, απόδ.). Μάταια η δύναμή μας να ενεργούμε έχει αυξηθεί υλικά, εμείς εξακολουθούμε να είμαστε το ίδιο παθητικοί, χωρισμένοι από αυτή τη δύναμη, εφόσον δεν είμαστε τυπικά κύριοι της. Γι' αυτό, από τη σκοτιά των παθημάτων, η θεμελιώδης διάκριση ανάμεσα σε δύο είδη παθών, λυπημένων και χαρούμενων, προετοιμάζει το έδαφος για μια τελείως διαφορετική διάκριση, ανάμεσα στα πάθη και τα ενεργήματα. Από μια ιδέα ως ιδέα της πάθησης απορρέουν πάντα παθήματα. Αν όμως η ιδέα είναι εντελής αντί να είναι συγκεχυμένη εικόνα, αν εκφράζει ευθέως την ουσία του παθοποιού σώματος αντί να την εντυλίσει εμμέσως στην κατάστασή μας, αν είναι η ιδέα μιας ένδον πάθησης ή μιας αυτο-πάθησης που δηλώνει την εσωτερική συμ-

φωνία της ουσίας μας, των άλλων ουσιών και της ουσίας του Θεού (τρίτο είδος γνώσης), τότε τα παθήματα που απορρέουν από αυτήν είναι ενεργήματα (III, 1). Και όχι μονάχα αυτά τα παθήματα ή ενεργητικά αισθήματα δεν μπορεί παρά να είναι χαρές και αγάπες (III, 58 και 59), αλλά επιπλέον είναι χαρές και αγάπες πολύ ειδικές, εφόσον αυτές δεν ορίζονται πλέον από την αύξηση της τελειότητάς μας ή της δύναμής μας να ενεργούμε, αλλά από την πλήρη τυπική κατοχή αυτής της δύναμης ή τελειότητας. Σε τέτοιες ενεργητικές χαρές πρέπει να επιφυλάσσεται το όνομα μακαριότητα: δίνουν την εντύπωση ότι κατακτώνται και εκτείνονται στη διάρκεια, όπως οι παθητικές χαρές, αλλά στην πραγματικότητα είναι αιώνιες και δεν εξηγούνται πλέον μέσω της διάρκειας: δεν εμπερικλείουν πλέον μεταβάσεις και περάσματα, αλλά αλληλοεκφράζονται όλες σύμφωνα με έναν τρόπο αιωνιότητας, μαζί με τις εντελείς ιδέες από τις οποίες εκπορεύονται (V, 31-33).

ΠΑΘΟΣ [passion, passio]. Βλ. Παθήσεις.

ΠΛΑΝΗ [erreur, error]. Βλ. Ιδέα.

ΠΛΑΣΜΑΤΑ [fictions, fictions]. Βλ. Αφαιρέσεις.

ΠΝΕΥΜΑ ΚΑΙ ΣΩΜΑ (ΠΑΡΑΛΛΗΛΙΑ) [esprit et corps (parallelisme), mens et corpus]. Η λέξη ψυχή δεν χρησιμοποιείται στην *Ηθική*, παρεκτός σε οπάνιες περιπτώσεις πολεμικής. Ο Σπινόζα την αντικαθιστά με τη λέξη *mens* — πνεύμα. Και τούτο διότι η ψυχή είναι ιδιαίτερα βεβαρημένη με θεολογικές προκαταλήψεις και δεν εξηγεί: 1) Την αληθινή φύση του πνεύματος, το ότι δηλαδή το πνεύμα είναι μια ιδέα, και η ιδέα κάποιου πράγματος. 2) Την αληθινή σχέση με το σώμα, που είναι ακοιβώς το

αντικείμενο αυτής της ιδέας. 3) Την πραγματική αιωνιότητα στο βαθμό που έχει διαφορά φύσεως με την ψευδοαθανασία. 4) Την πολυαρχική [πλουραλιστική] σύνθεση του πνεύματος, ως σύνθετης ιδέας που όσα μέρη διαθέτει τόσες διαθέτει και ιδιότητες.

Το σώμα είναι τρόπος της έκτασης, το πνεύμα, τρόπος της σκέψης. Δεδομένου ότι το άτομο έχει μια ουσία, το πνεύμα του συνίσταται κατ' αρχάς από αυτό που είναι πρώτο στους τρόπους της σκέψης, δηλαδή από μια ιδέα (*Ηθική*, ΙΙ, αξ. 3 και θεώρ. 11). Το πνεύμα επομένως είναι η ιδέα του αντίστοιχου σώματος. Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει ότι η ιδέα ορίζεται από την παραστασιακή της ικανότητα: αλλά η ιδέα που είμαστε είναι για τη σκέψη και για τις άλλες ιδέες ό,τι το σώμα που είμαστε είναι για την έκταση και για τα άλλα σώματα. Υπάρχει ένας αυτοματισμός της σκέψης (*Πραγματεία για τη διόρθωση*, § 85), όπως υπάρχει και ένας μηχανισμός του σώματος άξιος να μας εκπλήξει (*Ηθική*, ΙΙΙ, 2, σχ.). Το καθετί είναι συγχρόνως σώμα και πνεύμα, πράγμα και ιδέα: και ακριβώς με μια τέτοια έννοια όλα τα άτομα είναι *animata* (ΙΙ, 13, σχ.). Η παραστασιακή ικανότητα της ιδέας απλώς αποδρέει από την αντίστοιχία αυτή.

Το ίδιο ισχύει όχι πια μόνο για την ιδέα που είμαστε, αλλά και για τις ιδέες που έχουμε. Διότι την ιδέα που είμαστε δεν την έχουμε, τουλάχιστον άμεσα: είναι στον Θεό, καθόσον ο Θεός δέχεται την παθοποιό ενέργεια απειρίας άλλων ιδεών (ΙΙ, 11, πόρ.). Έχουμε όμως την ιδέα αυτού που συμβαίνει στο σώμα μας, την ιδέα των παθήσεων του σώματός μας, και μόνο μέσω τέτοιων ιδεών γνωρίζουμε άμεσα το σώμα μας και τα άλλα σώματα, το πνεύμα μας και τα άλλα πνεύματα (ΙΙ, 12-31). Υπάρχει συνεπώς αντίστοιχία ανάμεσα στις παθήσεις του σώματος και τις ιδέες στο πνεύμα, αντίστοιχία μέσω της οποίας οι ιδέες στο ένα παριστούν τις παθήσεις του άλλου.

Από πού πηγάζει αυτό το σύστημα της αντιστοιχίας; Αποκλείεται κατ' αρχάς οποιαδήποτε πραγματική δράση ανάμεσα στο σώμα και το πνεύμα, εφόσον εξαρτώνται από δύο διαφορετικά κατηγορήματα, κάθε κατηγόρημα δε νοείται αφ' εαυτού (III, 2, απόδ.: V, πρόλ.). Άρα το πνεύμα και το σώμα, αυτό που συμβαίνει στο ένα και αυτό που συμβαίνει στο άλλο, είναι αυτόνομα. Υπάρχει ωστόσο αντιστοιχία ανάμεσά τους, διότι ο Θεός, ως μοναδική υπόσταση που έχει όλα τα κατηγορήματα, δεν παράγει τίποτα χωρίς να το παραγάγει μέσα σε κάθε κατηγόρημα, ακολουθώντας μία και την ίδια τάξη (II, 7, σχ.). Υπάρχει συνεπώς μία και η ίδια τάξη στη σκέψη και την έκταση, μία και η ίδια τάξη των σωμάτων και των πνευμάτων. Άλλα η πρωτοτυπία της διδασκαλίας του Σπινόζα δεν έγκειται σ' αυτή την αντιστοιχία χωρίς πραγματική αιτιότητα, ούτε και σ' αυτή την ταυτότητα τάξης. Τέτοιες διδασκαλίες είναι τρέχουσες στους καρτεσιανούς· μπορεί κανές να αρνείται την πραγματική αιτιότητα μεταξύ πνεύματος και σώματος, ενώ ταυτοχρόνως διατηρεί μια ιδεατή, ή συντυχική, αιτιότητα· μπορεί να καταφάσκει σε μια ιδεατή αντιστοιχία ανάμεσά τους σύμφωνα με την οποία, όπως το θέλει η παράδοση, ένα πάθος της ψυχής αντιστοιχεί σε ένα ενέργημα του σώματος, και το αντίστροφο· μπορεί να καταφάσκει σε μια ταυτότητα τάξης ανάμεσά τους, χωρίς ωστόσο να θεωρεί πως έχουν ίδια «αξιότητα» ή τελειότητα· ο Λάιμπτνιτς, επί παραδείγματι, δημιουργεί τη λέξη παραλληλία προκειμένου για το δικό του σύστημα, που είναι χωρίς πραγματική αιτιότητα και όπου οι σειρές του σώματος και οι σειρές της ψυχής νοούνται μάλλον κατά τα πρότυπα της ασυμπτώτου και της προβολής. Τι στοιχειοθετεί λοιπόν την πρωτοτυπία της διδασκαλίας του Σπινόζα, πώς γίνεται και η λέξη παραλληλία, μολονότι δεν είναι δική του, του ταιριάζει απόλυτα;

Δεν υπάρχει μονάχα ταυτότητα «τάξεως» ανάμεσα στα σώματα και τα πνεύματα, στα φαινόμενα του σώματος και τα φαινόμενα του πνεύματος (*ισομορφία*), λέει ο Σπινόζα. Υπάρχει επιπλέον ταυτότητα «διασύνδεσης» ανάμεσα στις δύο σειρές (*ισονομία* ή *ισοδυναμία*), δηλαδή ίση αξιότητα, ισότητα αρχής ανάμεσα στην έκταση και τη σκέψη, και ανάμεσα σε αυτό που συμβαίνει μέσα στη μία και αυτό που συμβαίνει μέσα στην άλλη: βάσει της κριτικής που άσκησε ο Σπινόζα σε παντός είδους υπεροχή, σε παντός είδους υπερβατικότητα και αμφισημία, κανένα κατηγόρημα δεν είναι ανώτερο από το άλλο, κανένα δεν επιφύλασσεται αποκλειστικά στον δημιουργό, κανένα δεν ανάγεται στα δημιουργήματα και την ατέλειά τους. Συνεπώς, η σειρά του σώματος και η σειρά του πνεύματος δεν παρουσιάζουν μονάχα την ίδια τάξη, αλλά και την ίδια αλυσιδωτή σύνδεση υπό ίσες αρχές. Τέλος, υπάρχει ταυτότητα του είναι (*ισολογία*), δηλαδή το ίδιο πρόγραμμα, η ίδια τροποποίηση παράγεται μέσα στο κατηγόρημα σκέψης υπό τον τρόπο ενός πνεύματος, και μέσα στο κατηγόρημα έκτασης υπό τον τρόπο ενός σώματος. Η πρακτική συνέπεια είναι άμεση: αντίθετα προς την παραδοσιακή ηθική θεώρηση, όλα όσα είναι ενέργημα στο σώμα είναι και ενέργημα στην ψυχή, όλα όσα είναι πάθος στην ψυχή είναι και πάθος στο σώμα (III, 2, σχ.: «Η τάξη των ενεργημάτων και των παθών του σώματός μας συμπορεύεται εκ φύσεως με την τάξη των ενεργημάτων και των παθών του πνεύματος»).

Παρατηρούμε ότι η παραλληλία πνεύματος και σώματος είναι η πρώτη περίπτωση μιας εν γένει επιστημολογικής παραλληλίας ανάμεσα στην ιδέα και το αντικείμενό της. Γι' αυτό και ο Σπινόζα επικαλείται το αξιώμα εκείνο σύμφωνα με το οποίο η γνώση του αποτελέσματος εντυλίσσει τη γνώση της αιτίας, όπως εξάλλου και το ίδιο το αποτέλεσμα εντυλίσσει την αιτία

(I, αξ. 4· II, 7, απόδ.). Ακριβέστερα, αποδεικνύεται ότι σε κάθε ιδέα αντιστοιχεί κάποιο πράγμα (εφόσον κανένα πράγμα δεν θα μπορούσε να γίνει γνωστό χωρίς μιαν αιτία που το κάνει να είναι) και ότι σε κάθε πράγμα αντιστοιχεί μια ιδέα (εφόσον ο Θεός σχηματίζει μια ιδέα της ουσίας του και όλων όσα προκύπτουν από την ουσία του). Αυτή όμως η παραλληλία ανάμεσα σε μια ιδέα και το αντικείμενό της συνεπάγεται απλώς και μόνον την αντιστοιχία, την ισοδυναμία και την ταυτότητα ανάμεσα σ' έναν τρόπο της σκέψης και σ' έναν άλλον τρόπο που λαμβάνεται μέσα σε ένα μοναδικό και σαφώς καθορισμένο κατηγόρημα (στην περίπτωσή μας την έκταση, ως το μοναδικό άλλο κατηγόρημα που γνωρίζουμε: έτσι το πνεύμα είναι η ιδέα του σώματος, και κανενός άλλου πράγματος). Απεναντίας, η απόδειξη της παραλληλίας (II, 7, σχ.) συνεχίζει και φτάνει στο ύψος μιας οντολογικής παραλληλίας: ανάμεσα σε τρόπους μέσα σε όλα τα κατηγορήματα, τρόπους που δεν διαφέρουν παρά μόνο μέσω του κατηγορήματος. Σύμφωνα με την πρώτη παραλληλία, μια ιδέα στη σκέψη και το αντικείμενό της στο τάδε άλλο κατηγόρημα σχηματίζουν το ίδιο «άτομο» (II, 21, σχ.): σύμφωνα με τη δεύτερη, τρόποι μέσα σε όλα τα κατηγορήματα σχηματίζουν την ίδια τροποποίηση. Η απόκλιση ανάμεσα στις δύο παραλληλίες επισημαίνεται από τον Τσίρνχαους (επιστολή LXVI): ενώ ένας μόνον τρόπος μέσα σε κάθε κατηγόρημα εκφράζει την υποστασιακή τροποποίηση, υπάρχουν στη σκέψη πολλοί τρόποι ή ιδέες, και από αυτές άλλη εκφράζει τον τρόπο που αντιστοιχεί στο άλφα κατηγόρημα, άλλη τον τρόπο που αντιστοιχεί στο βήτα κατηγόρημα... «Γιατί άραγε το πνεύμα που παριστά μια ορισμένη τροποποίηση, η οποία εκφράζεται όχι μόνο στην έκταση αλλά ταυτοχρόνως και υπό απειρία άλλων τρόπων, γιατί δεν συλλαμβάνει παρά μόνον την έκφραση μέσω της έκτασης, που

είναι το ανθρώπινο σώμα, και αγνοεί όλες τις άλλες εκφράσεις μέσω των άλλων κατηγορημάτων;»

Ο πολλαπλασιασμός αυτός των ιδεών είναι ένα προνόμιο εις πλάτος. Δεν είναι όμως το μοναδικό προνόμιο του κατηγορήματος σκέψης. Ένα δεύτερο προνόμιο, επαναληπτικό, συνίσταται στον αναδιπλασιασμό της ιδέας που συγκροτεί τη συνείδηση: η ιδέα η οποία παριστά ένα αντικείμενο έχει και η ίδια ένα μορφικό είναι μέσα στο κατηγόρημα σκέψης, και άρα είναι το αντικείμενο μιας άλλης ιδέας που την παριστά, επ' άπειρον. Τέλος, ένα τρίτο προνόμιο, εις βάθος, συνίσταται στη δύναμη που έχει η ιδέα να παριστά την ίδια την υπόσταση και τα κατηγορήματά της, μιολονότι δεν είναι παρά ένας τρόπος αυτής της υπόστασης υπό το κατηγόρημα σκέψης.

Αυτά τα προνόμια του κατηγορήματος σκέψης στηρίζονται στην πολύπλοκη καταστατική θέση της ιδέας του Θεού ή της άπειρης νόησης. Και τούτο διότι η ιδέα του Θεού συμπεριλαμβάνει μεν αντικειμενικά την υπόσταση και τα κατηγορήματα, αλλά πρέπει να σχηματιστεί σαν ένας τρόπος μέσα στο κατηγόρημα σκέψης. Άρα πρέπει να σχηματιστούν τόσες ιδέες όσα είναι και τα μορφικώς διακεκριμένα κατηγορήματα. Και κάθε ιδέα, στο δικό της μορφικό είναι, πρέπει με τη σειρά της να συμπεριλαμβάνεται αντικειμενικά σε μιαν άλλη ιδέα. Τα προνόμια αυτά όμως όχι μόνο δεν διασπούν την παραλληλία, παρά είναι και συστατικά της μέρη. Διότι η οντολογική παραλληλία (μία τροποποίηση για όλους τους τρόπους που διαφέρουν μέσω του κατηγορήματος) βασίζεται στην ισότητα όλων των κατηγορημάτων μεταξύ τους ως μορφών ουσίας και ισχύων ύπαρξης (της σκέψης συμπεριλαμβανομένης). Η επιστημολογική παραλληλία βασίζεται σε μια εντελώς διαφορετική ισότητα, στην ισότητα δύο δυνάμεων, της τυπικής δύναμης ύπαρξης (που οροεξαρτάται από όλα τα

κατηγορήματα) και της αντικειμενικής δύναμης του σκέπτεσθαι (που οροεξαρτάται μόνον από το κατηγόρημα σκέψης). Και, εκείνο που θεμελιώνει τη μετάβαση από την επιστημολογική παραλληλία στην οντολογική, είναι και πάλι η ιδέα του Θεού, επειδή αυτή μόνον επιτρέπει τη μεταβίβαση ενότητας από την υπόσταση στους τρόπους (II, 4). Επομένως, η τελική διατύπωση της παραλληλίας είναι: η ίδια τροποποίηση εκφράζεται μέσω ενός τρόπου σε κάθε κατηγόρημα, κάθε τρόπος δε σχηματίζει μαζί με την ιδέα η οποία τον παριστά ένα άτομο μέσα στο κατηγόρημα σκέψης.

Τα πραγματικά προνόμια του κατηγορήματος σκέψης στην παραλληλία δεν θα πρέπει να τα μπερδέψουμε με τις φαινομενικές οήξεις. Οι οήξεις αυτές είναι δύο ειδών: 1) Στην περίπτωση του υπαρκτού τρόπου, το πώς το σώμα λαμβάνεται ως κατευθυντήριο πρότυπο για τη μελέτη του πνεύματος (II, 13, σχ.: III, 2, σχ.). 2) Στην περίπτωση της ουσίας του τρόπου, το πώς το πνεύμα λαμβάνεται ως αποκλειστικό πρότυπο, μέχρι του σημείου να λέγεται πως είναι «χωρίς σχέση με το σώμα» (V, 20, σχ.). Παρατηρούμε κατ' αρχάς ότι, όντας το πνεύμα πολυσύνθετη ιδέα (II, 15), οι οήξεις αυτές δεν αφορούν τα ίδια μέρη: το πρότυπο του σώματος λειτουργεί για το πνεύμα ως ιδέα που εντυλίσει το υπαρκτό σώμα, άρα αφορά τα φθαρτά μέρη του πνεύματος τα οποία συνομαδώνουμε με το όνομα φαντασία (V, 20, σχ., 21, 39, 40), δηλαδή τις ιδέες των παθήσεων που έχουμε. Το πρότυπο του καθαρού πνεύματος απεναντίας λειτουργεί για το πνεύμα ως ιδέα που εκφράζει την ουσία του σώματος, άρα αφορά το αιώνιο μέρος του πνεύματος που ονομάζεται νόηση, δηλαδή την ιδέα που είμαστε, και η οποία λαμβάνεται υπό το πρόσμα της εσωτερικής της σχέσης με την ιδέα του Θεού και τις ιδέες των άλλων πραγμάτων. Αν οι οήξεις εννοηθούν έτσι, είναι απλώς φαινομε-

νικές. Διότι, στην πρώτη περίπτωση, το ζητούμενο δεν είναι να δώσουμε στο σώμα ένα προνόμιο έναντι του πνεύματος: το ζητούμενο είναι να αποκτήσουμε γνώση των δυνάμεων του σώματος, ώστε να ανακαλύψουμε παραλληλα δυνάμεις του πνεύματος που διαφέρουν της συνείδησης. Αντί να περιοριζόμαστε στην επίκληση της συνείδησης προκειμένου να συμπεράνουμε εσπευσμένα την υποτιθέμενη εξουσία της «ψυχής» επί του σώματος, θα προβούμε στη σύγκριση των δυνάμεων, μέσω της οποίας θα ανακαλύψουμε στο σώμα περισσότερες δυνάμεις απ' όσες γνωρίζουμε, και άρα στο πνεύμα περισσότερες δυνάμεις απ' όσες μας είναι συνειδητές (II, 13, σχ.). Στη δεύτερη περίπτωση, επίσης το ζητούμενο δεν είναι να δώσουμε στο πνεύμα ένα προνόμιο έναντι του σώματος: υπάρχει μία ενική ουσία του τάδε συγκεκριμένου σώματος, όπως άλλωστε και του πνεύματος (V, 22). Η ουσία αυτή, είναι αλήθεια, δεν εμφανίζεται παρά μόνον ως εκφραζόμενη μέσω της ιδέας που συνιστά την ουσία του πνεύματος (ιδέα που είμαστε). Σ' αυτό όμως δεν υπάρχει ίχνος ιδεαλισμού· ο Σπινόζα θέλει απλώς να υπενθυμίσει, σύμφωνα με το αξιώμα της επιστημολογικής παραλληλίας, ότι οι ουσίες των τρόπων έχουν μιαν αιτία μέσω της οποίας πρέπει να νοούνται: υπάρχει επομένως μια ιδέα που εκφράζει την ουσία του σώματος και μας κάνει να συλλάβουμε την ουσία αυτή μέσω της αιτίας της (V, 22 και 30).

ΠΟΛΙΤΕΙΑ [cité, civitas]. Βλ. Κοινωνία.

ΠΡΟΦΗΤΗΣ [prophète, propheta]. Βλ. Σημείο.

ΣΗΜΕΙΟ [signe, signum]. Με μια πρώτη έννοια, το σημείο είναι πάντοτε η ιδέα ενός αποτελέσματος το οποίο γίνεται αντιληπτό

σε συνθήκες που το χωρίζουν από τις αιτίες του. Έτσι, το αποτέλεσμα ενός σώματος στο δικό μας δεν γίνεται αντιληπτό σε σχέση με την ουσία του σώματός μας και την ουσία του εξωτερικού σώματος, αλλά σε συνάρτηση με μια στιγματικά φάση της κατάστασής μας και σε συνδυασμό με την απλή παρουσία του πράγματος τη φύση του οποίου αγνοούμε (*Ηθική*, ΙΙ, 17). Τέτοια σημεία είναι ενδεικτικά, είναι αποτελέσματα μήγματος ενδεικνύουν πρωτογενώς την κατάσταση του σώματός μας και δεύτερογενώς την παρουσία του εξωτερικού σώματος. Οι ενδείξεις αυτές θεμελιώνουν μια ολόκληρη τάξη συμβατικών σημείων (γλώσσα) που χαρακτηρίζεται ήδη από την αμφισημία της, δηλαδή από τη μεταβλητότητα των συνειδητικών αλυσίδων στις οποίες εισέρχονται οι ενδείξεις (ΙΙ, 18, σχ.).

Με μια δεύτερη έννοια, το σημείο είναι η ίδια η αιτία, η οποία όμως γίνεται αντιληπτή σε τέτοιες συνθήκες, ώστε να μην κατανοούμε ούτε τη φύση της ούτε τη σχέση της με το αποτέλεσμα. Επί παραδείγματι, ο Θεός αποκαλύπτει στον Αδάμ ότι ο καιρός θα τον δηλητηριάσει, επειδή θα δράσει στο σώμα του αποσυνθέτοντας τη σχέση του· επειδή όμως ο Αδάμ έχει περιορισμένη νόηση, ερμηνεύει το αποτέλεσμα ως κύρωση και την αιτία ως ηθικό νόμο, δηλαδή ως τελικό αίτιο που προέρχεται από διαταγή και απαγόρευση (επιστολή ΧΙΧ, στον Μπλέιενμπερχ). Ο Αδάμ νομίζει πως ο Θεός τού κάνει νεύμα. Κατ' αυτόν ακριβώς τον τρόπο η κανονιστική ηθική πλήρτει όλη την αντίληψή μας για το νόμο, ή μάλλον ο ηθικός νόμος παραμορφώνει τη σωστή σύλληψη των αιτιών και των αιώνιων αληθειών (τάξη σύνθεσης και αποσύνθεσης των σχέσεων). Η λέξη νόμος μάλιστα έχει τόσο πληγεί από την ηθική της προέλευση (Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 4), ώστε να τη θεωρούμε ορθόθεσιο δύναμης αντί για κανόνα ανάπτυξης: αρκεί να μην καταλαβαίνουμε μιαν αιώνια

αλήθεια, δηλαδή μια σύνθεση σχέσεων, για να την ερμηνεύσουμε ως επιταγή. Συνεπώς, τα σημεία αυτού του δεύτερου είδους είναι επιτακτικά σημεία ή αποτελέσματα αποκάλυψης το μοναδικό τους νόημα είναι να μας κάνουν να υπακούσουμε. Και ακριβώς, το σοβαρότερο σφάλμα της θεολογίας είναι το ότι παρέβλεψε και απέκρυψε τη διαφορά φύσεως ανάμεσα στην υπακοή και τη γνώση, είναι το ότι μας έκανε να εκλάφουμε τις αρχές υπακοής ως πρότυπα γνώσης.

Με μια τρίτη έννοια, το σημείο είναι εκείνο που εγγυάται από τα έξω τη διαστρεβλωμένη αυτή ιδέα της αιτίας ή το φενακισμό του νόμου. Διότι η αιτία η οποία ερμηνεύεται ως ηθικός νόμος χρειάζεται μια εξωγενή εγγύηση που να περιβάλει με γνησιότητα την ερμηνεία και την ψευδοαποκάλυψη. Και πάλι τα σημεία ποικίλλουν με τον καθένα: κάθε προφήτης αναζητά σημεία προσαρμοσμένα στις απόψεις του και την ιδιοσυγκαρασία του, ώστε να είναι σίγουρος ότι οι διαταγές και οι απαγορεύσεις που φαντάζεται εκπορεύονται από τον Θεό (Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 2). Τέτοια σημεία είναι ερμηνευτικά και είναι αποτελέσματα δεισιδαιμονίας. Η ενότητα όλων των σημείων συνίσταται στο γεγονός ότι σχηματίζουν μια γλώσσα κατ' ουσίαν αμφίσημη και φαντασιακή, αντικείμενη στη φυσική γλώσσα της φιλοσοφίας, που συγκροτείται από μονόσημες εκφράσεις. Έτσι, κάθε φορά που τίθεται πρόβλημα σημείων, ο Σπινόζα απαντά: τέτοια σημεία δεν υπάρχουν (Πραγματεία για τη διόρθωση, § 36· Ηθική, I, 10, σχ. 1). Είναι ίδιον των ανεντελών ιδεών να είναι σημεία που απαιτούν τις ερμηνείες της φαντασίας, και όχι εκφράσεις υποκείμενες σε εξηγήσεις της ξώσας νόησης (για την αντίθεση εξηγητικών εκφράσεων και ενδεικτικών σημείων, πρβ. II, 17, σχ. και 18, σχ.).

ΣΚΕΠΤΟΜΑΙ [penser, cogitare]. Βλ. Πνεύμα, Ιδέα, Μέθοδος, Δύναμη.

ΣΚΟΠΙΜΟΤΗΤΑ [finalité]. Βλ. Συνείδηση.

ΣΥΝΑΝΤΗΣΗ (OCCURSUS) [rencontre]. Βλ. Παθήσεις, Καλός, Φύση, Αναγκαίος, Δύναμη.

ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ [conscience, conscientia]. Ιδιότητα της ιδέας να διαιρείται στα δύο, να αναδιπλασιάζεται επ' ἄπειρον: ιδέα της ιδέας. Και τούτο συμβαίνει επειδή κάθε ιδέα παριστά κάτι που υπάρχει σε ένα κατηγόρημα (αντικειμενική πραγματικότητα της ιδέας)· αλλά και η ίδια είναι κάτι που υπάρχει στο κατηγόρημα σκέψης (μορφή ή μορφική πραγματικότητα της ιδέας)· έτσι, είναι το αντικείμενο μιας άλλης ιδέας που την παριστά κ.ο.κ. (*Ηθική*, II, 21). Εξ ου και οι τρεις χαρακτήρες της συνείδησης: 1) **Ανάκλαση**: η συνείδηση δεν είναι η ηθική ιδιότητα ενός υποκειμένου, αλλά η φυσικής τάξεως ιδιότητα της ιδέας· δεν είναι ανάκλαση του πνεύματος πάνω στην ιδέα, αλλά ανάκλαση της ιδέας μέσα στο πνεύμα (*Πραγματεία για τη διόρθωση*). 2) **Παραγωγή** [με την ετυμολογική έννοια, dérivation]: η συνείδηση είναι πάντα δεύτερη ιδέα σε σχέση με την ιδέα της οποίας συνείδηση είναι, και έχει μονάχα όση αξία έχει η πρώτη ιδέα. Γι' αυτό και ο Σπινόζα λέει πως δεν χρειάζεται να ξέρουμε ότι ξέρουμε για να ξέρουμε (ό.π., § 35), αλλά δεν μπορούμε να ξέρουμε, χωρίς να ξέρουμε ότι ξέρουμε (*Ηθική*, II, 21 [σχ.] και 43). 3) **Συσχετισμός**: η σχέση της συνείδησης με την ιδέα της οποίας είναι συνείδηση είναι η ίδια με τη σχέση της ιδέας με το αντικείμενο του οποίου είναι γνώση (II, 21). Ωστόσο, είναι αλήθεια πως ο Σπινόζα λέει ότι ανάμεσα στην ιδέα και την ιδέα της ιδέας υπάρχει απλώς και μόνο διά-

κριση λόγου (IV, 8· V, 3)· και τούτο επειδή συμπεριλαμβάνονται μεν και οι δύο στο ίδιο κατηγόρημα σκέψης, αλλά, όπως ακριβώς το αντικείμενο της ιδέας και η ιδέα, αναφέρονται σε δύο διαφορετικές δυνάμεις, τη δύναμη ύπαρξης και τη δύναμη σκέψης.

Η συνείδηση πλέει εξ ολοκλήρου στο ασυνείδητο. Τουτέστιν: 1) Δεν είμαστε εν συνειδήσει παρά μόνον των ιδεών που έχουμε, και στις συνθήκες στις οποίες τις έχουμε. Μας διαφεύγουν κατ' ουσίαν όλες οι ιδέες που έχει ο Θεός, καθόσον ο Θεός δεν συγκροτεί απλώς το πνεύμα μας, αλλά δέχεται την ενέργεια απειρίας άλλων ιδεών. Έτσι, δεν έχουμε συνείδηση των ιδεών που συνθέτουν την ψυχή μας, ούτε των ιδεών του εαυτού μας και της διάρκειάς μας. Μας είναι συνειδητές αποκλειστικά και μόνον οι ιδέες που εκφράζουν το αποτέλεσμα των εξωτερικών σωμάτων στο δικό μας, οι ιδέες των παθήσεων (II, 9 κ.ε.). 2) Οι ιδέες δεν είναι οι μοναδικοί τρόποι του σκέπτεσθαι· το *conatus* και οι διάφοροι προσδιορισμοί ή τα παθήματά του είναι επίσης στην ψυχή τρόποι σκέψης. Δεν έχουμε όμως συνείδηση αυτών παρά μόνο στο μέτρο που οι ιδέες των παθήσεων καθορίζουν επακριβώς το *conatus*. Τότε και το προκύπτον πάθημα διαβέτει με τη σειρά του την ιδιότητα της ανάκλασης, όπως και η ιδέα που το καθορίζει (IV, 8). Γι' αυτό ο Σπινόζα ορίζει την επιθυμία ως το *conatus* που έχει γίνει συνειδητό· και η αιτία της συνείδησης αυτής είναι η πάθηση (III, ορ. της επιθυμίας).

Επειδή λοιπόν η συνείδηση είναι φύσει συνείδηση των ανεντελών ιδεών που έχουμε, ιδεών συγκεχυμένων και ακρωτηριασμένων, σ' αυτήν εδράζονται δύο θεμελιώδεις ψευδαισθήσεις: 1) *Η ψυχολογική ψευδαίσθηση της ελευθερίας*: εφόσον η συνείδηση δεν συγκρατεί παρά μόνον αποτελέσματα τις αιτίες των οποίων κατ' ουσίαν αγνοεί, μπορεί να νομίσει πως είναι ελεύθερη, και

προσφέρει στο πνεύμα μια φαντασιακή εξουσία επί του σώματος, ενώ δεν ξέρει καν τι «δύναται» το σώμα σε συνάρτηση με τις αιτίες που το κάνουν πραγματικά να ενεργεί (III, 2, σχ.: V, πρόλογος). 2) *H θεολογική ψευδαισθηση της σκοπιμότητας*: εφόσον η συνείδηση δεν συλλαμβάνει το *conatus* ή την όρεξη παρά μόνον υπό μορφή παθημάτων που καθορίζονται από τις ιδέες των παθήσεων, μπορεί να νομίσει πως αυτές οι ιδέες των παθήσεων, καθόσον εκφράζουν τα αποτελέσματα των εξωτερικών σωμάτων στο δικό μας, είναι στ' αλήθεια πρωταρχικές, είναι πραγματικά τελικά αίτια, και πως, ακόμη και στους τομείς όπου δεν είμαστε ελεύθεροι, ένας προνοητικός Θεός διευθέτησε τα πάντα σύμφωνα με τις σχέσεις μέσων - σκοπού· τότε, η επιθυμία φαίνεται να είναι δεύτερη ως προς την ιδέα του πράγματος που κρίνεται καλό (I, παράρτημα).

Ακριβώς επειδή η συνείδηση είναι ανάκλαση της ιδέας και έχει απλώς και μόνον όση αξία έχει η πρώτη ιδέα, η συνειδητοποίηση δεν έχει αφ' εαυτής καμία δύναμη. Και ωστόσο, όπως το ψευδές ως ψευδές δεν έχει μορφή, η ανεντελής ιδέα δεν ανακλάται χωρίς να αποδειμεύσει ότι θετικό εμπεριέχει: είναι ψευδές το ότι ο ήλιος είναι διακόσια πόδια μακριά, αλλά είναι αληθές το ότι βλέπω τον ήλιο στα διακόσια πόδια (II, 35, σχ.). Αυτός ακριβώς ο θετικός πυρήνας της ανεντελούς ιδέας μέσα στη συνείδηση μπορεί να αποτελέσει τη ρυθμιστική αρχή για να γνωρίσουμε το ασυνείδητο, δηλαδή για να ερευνήσουμε τι δύνανται τα σώματα, για να καθορίσουμε τις αιτίες και να σχηματίσουμε τις κοινές έννοιες. Και από τη στιγμή που θα φτάσουμε σε τέτοιες εντελείς ιδέες, προσαρτάμε τα αποτελέσματα στις αληθινές τους αιτίες, ενώ η συνείδηση που έχει γίνει ανάκλαση της εντελούς ιδέας είναι ικανή να ξεπεράσει τις ψευδαισθήσεις της σχηματίζοντας για τις παθήσεις και τα πάθη που δοκίμαζε διαυγείς και ευ-

διάκριτες έννοιες (V, 4). Ή μάλλον αντικαθιστά τα παθητικά παθήματα από ενεργητικά παθήματα, τα οποία απορρέουν από την κοινή έννοια και δεν διακρίνονται από τα παθητικά πάρα μόνον από την αιτία, ἀρα μέσω μιας διάκρισης λόγου (V, 3 κ.ε.). Αυτός είναι ο στόχος του δεύτερου είδους γνώσης. Και το αντικείμενο του τρίτου είναι να αποκτήσουμε συνείδηση της ιδέας του Θεού, του εαυτού μας και των άλλων πραγμάτων, δηλαδή να κατορθώσουμε ώστε οι ιδέες αυτές, όπως είναι στον Θεό, έτσι να ανακλώνται και σ' εμάς (*sui et Dei et rerum conscius*, V, 42 σχ.).

ΤΑΞΗ [ordre, ordo]. Βλ. Φύση.

ΤΡΟΠΟΣ [mode, modus]. «Οι παθήσεις της υπόστασης ή αλλιώς αυτό που είναι σε κάτι άλλο μέσω του οποίου και νοείται» (*Ηθική*, I, ορ. 5). Ο τρόπος αποτελεί τη δεύτερη από τις δύο εκδοχές του όντος: να είναι εν εαυτώ (υπόσταση), να είναι σε κάτι άλλο (I, αξ. 1).

Ένα από τα ουσιώδη σημεία του σπινοζισμού έγκειται στην ταύτιση της οντολογικής σχέσης υπόστασης - τρόπων με την επιστημολογική σχέση ουσίας - ιδιοτήτων και τη φυσικής τάξεως σχέση αιτίας - αποτελέσματος. Και τούτο επειδή η σχέση αιτίας - αποτελέσματος δεν μπορεί να διαχωριστεί από μια εμμένεια μέσω της οποίας η αιτία παραμένει στον εαυτό της προκειμένου να παραγάγει. Αντίστροφα και η σχέση ουσίας - ιδιοτήτων δεν μπορεί να διαχωριστεί από μια δυναμική κίνηση μέσω της οποίας οι ιδιότητες βαίνουν κατά απειρία, δεν συμπεριλαμβάνονται από τη νόηση που εκπλέκει την υπόσταση χωρίς επίσης να παράγονται από την υπόσταση που εκπλέκεται ή εκφράζεται μέσα στη νόηση, και τέλος διαθέτουν μια προσίδια ουσία που διακρίνεται από εκείνην από την οποία τις συμπεριλαμβανουμε. Οι δύο εκφάνσεις

ενώνονται στο εξής: οι τρόποι διαφέρουν από την υπόσταση ως προς την ύπαρξη και την ουσία, και ωστόσο παράγονται μέσα στα ίδια αυτά κατηγορήματα που συνιστούν την ουσία της υπόστασης. Όταν λέμε πως ο Θεός παράγει «απειρία πραγμάτων με άπειρους τρόπους» (*Ηθική*, I, 16), σημαίνει ότι τα αποτελέσματα είναι σαφώς πράγματα, δηλαδή πραγματικά όντα που έχουν μια ουσία και μια ύπαρξη που τους προσιδιάζουν, αλλά δεν είναι και δεν υπάρχουν έξω από τα κατηγορήματα μέσα στα οποία παράγονται. Έτσι, υπάρχει μονοσημία του Είναι (κατηγορήματα), μολονότι αυτό που είναι (αυτό για το οποίο λέγεται το Είναι) δεν είναι καθόλου το ίδιο (υπόσταση ή τρόποι).

Ο Σπινόζα δεν πάνει να τονίζει ότι οι τρόποι δεν μπορούν να αναχθούν περιοριστικά σε απλά πλάσματα ή σε κατ' επίνοιαν όντα. Και τούτο επειδή οι τρόποι έχουν έναν ειδικό χαρακτήρα που απαιτεί πρωτότυπες αρχές (επί παραδείγματι, το ενιαίον του ποικίλου στον τρόπο, επιστολή XXXII, στον 'Ολντεμπερχ). Και ο ειδικός χαρακτήρας του τρόπου δεν έγκειται τόσο στο πεπερασμένο του όσο στον τύπο απειρου που του αρμόζει.

Ο άμεσος άπειρος τρόπος (άπειρη νόηση για τη σκέψη, ηρεμία και κίνηση για την έκταση) είναι άπειρος εκ της αυτίας του και όχι εκ φύσεως. Το άπειρο αυτό συμπεριλαμβάνει απειρία ενεργών μερών αδιαχώριστων μεταξύ τους (όπως είναι, παραδείγματος χάριν, οι ιδέες των ουσιών ως μέρη της ιδέας του Θεού ή οι νοήσεις ως μέρη της άπειρης νόησης ή πάλι οι ουσίες των σωμάτων ως στοιχειώδεις ισχύες). Για την έκταση, ο έμμεσος άπειρος τρόπος είναι *η facies totius universi*, δηλαδή το σύνολο όλων των σχέσεων κίνησης και ηρεμίας που αυτή τη φορά διέπουν τους καθορισμούς των τρόπων ως υπαρκτών· και ασφαλώς, για τη σκέψη, είναι οι ιδεϊκές [idéels] σχέσεις που διέπουν τους καθορισμούς των ιδεών ως ιδεών των υπαρκτών τρόπων.

Ετσι, ο πεπερασμένος τρόπος δεν διαχωρίζεται: 1) μέσω της ουσίας του, από την απειρία των άλλων ουσιών που συμφωνούν όλες μαζί στον άμεσο άπειρο τρόπο· 2) μέσω της ύπαρξής του, από την απειρία των άλλων υπαρκτών τρόπων που είναι αιτίες του, ανάλογα με διάφορες σχέσεις οι οποίες εμπερικλείονται στον έμμεσο άπειρο τρόπο· 3) τέλος, από την απειρία εκτατών μερών που ο κάθε υπαρκτός τρόπος κατέχει πραγματικά υπό την προσίδια σχέση του.

ΥΠΑΚΟΥΩ [obéir, oboedire]. Βλ. Σημείο, Κοινωνία.

ΥΠΑΡΞΗ [existence, existentia]. Ένεκα της αιτίας εαυτού, η ύπαρξη της υπόστασης εντυλίσσεται στην ουσία, ούτως ώστε η ουσία να είναι απολύτως άπειρη δύναμη ύπαρξης. Συνεπώς, και καθόσον διακρίνουμε το πράγμα που καταφάσκεται από την ίδια του την κατάφαση, ανάμεσα στην ουσία και την ύπαρξη υπάρχει απλώς διάκριση λόγου.

Όμως, οι ουσίες των τρόπων δεν εντυλίσσουν την ύπαρξη, και ο πεπερασμένος υπαρκτός τρόπος παραπέμπει σ' έναν άλλο πεπερασμένο υπαρκτό τρόπο που τον καθορίζει (*Ηθική*, I, 24 και 28). Τούτο δεν σημαίνει ότι εν προκειμένω η ύπαρξη διακρίνεται από την ουσία πραγματικά: μόνον τροπικά μπορεί να διακριθεί. Υπάρχω, για τον πεπερασμένο τρόπο, σημαίνει: 1) Έχω εξωτερικές αιτίες που και αυτές είναι υπαρκτές. 2) Έχω πραγματικά απειρία εκτατών μερών, τα οποία καθορίζονται έξωθεν από τις αιτίες να εισέλθουν στη συγκεκριμένη σχέση κίνησης και ηρεμίας που χαρακτηρίζει αυτό τον τρόπο. 3) Διαρκώ, και προσπαθώ να παραμείνω, δηλαδή να διατηρήσω αυτά τα μέρη υπό τη χαρακτηριστική σχέση, επί όσο καιρό άλλες εξωτερικές αιτίες δεν τα καθορίζουν να εισέλθουν σε άλλες σχέσεις (θάνατος, IV, 39). Η

ύπαρξη του τρόπου είναι επομένως η ίδια του η ουσία, εφόσον πλέον δεν περιέχεται απλώς στο κατηγόρημα, αλλά διαρκεί και κατέχει απειρία εκτατών μερών· τοντέστιν, είναι εξωγενής τροπική θέση (II, 8, πόδ. και σχ.). Τέτοια εκτατά μέρη δεν έχει μόνον το σώμα, έχει και το πνεύμα, που συντίθεται από ιδέες (II, 15).

Ωστόσο, η ουσία του τρόπου έχει επίσης μια ύπαρξη που ως τέτοια της προσιδιάζει, ανεξάρτητα από την ύπαρξη του αντίστοιχου τρόπου. Υπ' αυτήν εξάλλου την έννοια ο μη υπαρκτός τρόπος δεν είναι απλώς λογική δυνατότητα, αλλά εντατό μέρος ή βαθμός που διαθέτει πραγματικότητα φυσικής τάξεως. Κατά μείζονα λόγο, η διάκριση αυτή ανάμεσα στην ουσία και την προσίδια ύπαρξη της δεν είναι πραγματική, είναι μόνον τροπική: σημαίνει ότι η ουσία υπάρχει αναγκαία, αλλά όχι αφ' εαυτής, υπάρχει αναγκαία εκ της αυτίας της (Θεός) και επειδή περιέχεται στο κατηγόρημα· τοντέστιν, είναι ενδογενής τροπική θέση (I, 24, πόδ. και 25, απόδ.: V, 22, απόδ.).

ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΑ [transcendantaux, transcendentalis]. Βλ. Αφαιρέσεις.

ΥΠΕΡΟΧΗ [éminence, eminentia]. Αν το τρίγωνο μιλούσε, θα έλεγε ότι ο Θεός είναι καθ' υπεροχήν τριγωνικός (επιστολή LVI, στον Μπόξελ (Boxel)). Αυτό που ο Σπινόζα επιφράζει στην έννοια της υπεροχής είναι το ότι ισχυρίζεται πως διασώζει τον ειδικό χαρακτήρα του Θεού, ενώ παράλληλα τον ορίζει με ανθρωπολογικούς ή ακόμη και ανθρωπομορφικούς χαρακτήρες. Προσδίδουμε στον Θεό γνωρίσματα που τα δανειζόμαστε από την ανθρώπινη συνείδηση (τα γνωρίσματα αυτά δεν είναι καν εντελή προς τον άνθρωπο ως τέτοιο): και, για να διασφαλίσουμε την ουσία του Θεού, περιοριζόμαστε να τα υψώνουμε στο άπειρο, ή

να πούμε ότι ο Θεός τα έχει υπό απείρως τέλεια μορφή, που δεν την καταλαβαίνουμε. Έτσι, αποδίδουμε στον Θεό άπειρη δικαιοσύνη και φιλευσπλαχνία: άπειρη νομοθετική νόηση και δημιουργική βούληση: ή ακόμη άπειρη φωνή, άπειρα χέρια και πόδια. Ο Σπινόζα δεν κάνει ως προς αυτό καμία διάκριση μεταξύ αμφιστομίας και αναλογίας, που τις καταγγέλλει και τις δύο με το ίδιο σθένος: λίγο ενδιαφέρει το αν ο Θεός έχει αυτούς τους χαρακτήρες με έννοια διαφορετική από τη δική μας, ή με έννοια ανάλογη προς τη δική μας, εφόσον και στη μία και στην άλλη περίπτωση εξακολουθούμε να παραγνωρίζουμε τη μονοσημία των κατηγορημάτων.

Η μονοσημία αυτή είναι ο θεμέλιος λίθος ολόκληρου του σπινοζισμού: ακριβώς επειδή τα κατηγορήματα υπάρχουν υπό την ίδια μορφή στον Θεό την ουσία του οποίου συγκροτούν και στους τρόπους που τα εντυλίσσουν στην ουσία τους, δεν υπάρχει τίποτα κοινό ανάμεσα στην ουσία του Θεού και την ουσία των τρόπων, και ωστόσο υπάρχουν μορφές απολύτως ταυτόσημες, έννοιες απολύτως κοινές στον Θεό και τους τρόπους. Η μονοσημία των κατηγορημάτων είναι το μόνο μέσον για να διακρίνουμε ζιζικά την ουσία και την ύπαρξη της υπόστασης από την ουσία και την ύπαρξη των τρόπων, διαφυλάσσοντας συγχρόνως την απόλυτη ενότητα του Είναι. Η υπεροχή και μαζί της η αμφισημία και η αναλογία σφάλλουν διπλά, πρώτον, όταν ισχυρίζονται πως βλέπουν κάτι κοινό ανάμεσα στον Θεό και τα δημιουργήματα εκεί όπου δεν υπάρχει τίποτα κοινό (σύγχυση ουσίας), δεύτερον, όταν αρνούνται τις κοινές μορφές εκεί όπου υπάρχουν (ψευδαίσθηση υπερβατικών μορφών): και διασπούν το είναι και συγχέουν τις ουσίες. Η γλώσσα της υπεροχής είναι ανθρωπομορφική, επειδή συγχέει την ουσία του τρόπου με την ουσία της υπόστασης: εξωγενής, επειδή διαμορφώνεται στο πρότυπο της

συνείδησης και συγχέει τις ουσίες με τα ίδια· φαντασιακή, επειδή είναι γλώσσα αμφίσημων σημείων και όχι μονόσημων εκφράσεων.

ΥΠΟΣΤΑΣΗ [substance, substantia]. «Εκείνο που είναι εν εαυτώ και νοείται αφ' εαυτού, δηλαδή εκείνο η έννοια του οποίου δεν χρειάζεται την έννοια άλλου πράγματος για να σχηματιστεί» (*Ηθική*, I, ορ. 3). Προσθέτοντας ο Σπινόζα στον κλασικό ορισμό τη φράση «εκείνο που νοείται αφ' εαυτού», καθιστά αδύνατη την ύπαρξη πολλών υποστάσεων που να έχουν το ίδιο κατηγόρημα: διότι τότε οι υποστάσεις αυτές θα είχαν κάτι κοινό μέσω του οποίου θα μπορούσαν να εννοηθούν η μία μέσω τη άλλης. Γι' αυτό και τα οκτώ πρώτα θεωρήματα της *Ηθικής* καταγίνονται να δείξουν ότι δεν υπάρχουν πολλές υποστάσεις ανά κατηγόρημα: η αριθμητική διάκριση δεν είναι ποτέ διάκριση πραγματική.

Ήδη το γεγονός ότι υπάρχει μία υπόσταση ανά κατηγόρημα αρκεί για να προσδώσουμε σε κάθε προσδιορισμένη υπόσταση τη μονοσημία, το αυταίτιο [causalité par soi], την απειρία και την αναγκαιά ύπαρξη. Όμως αυτό το πλήθος υποστάσεων με διαφορετικά κατηγορήματα πρέπει να εννοείται με καθαρά ποιοτικό τρόπο: ποιοτικό πλήθος ή πραγματική-μορφική διάκριση, στην οποία ο όρος «πολλά» δεν εφαρμόζει κατ' εντέλειαν. Υπ' αυτήν ακοιβώς την έννοια τα οκτώ πρώτα θεωρήματα δεν είναι υποθετικές προτάσεις, αλλά διατηρούν την κατηγορική τους αλήθεια απ' άκρου εις άκρου της *Ηθικής*.

Τουναντίον, από τη σκοπιά τού είναι υπάρχει μία και μοναδική υπόσταση για όλα τα κατηγορήματα (και εδώ επίσης ο όρος «έν» δεν εφαρμόζει καλά). Διότι, ναι μεν η αριθμητική διάκριση δεν είναι ποτέ πραγματική, αλλά αντιστρόφως και η πραγματική διάκριση δεν είναι ποτέ αριθμητική. Επομένως, τα πραγματικώς (μορφικώς) διακεκριμένα κατηγορήματα λέγονται για μιαν απο-

λύτως μία υπόσταση, που τα κατέχει όλα και νέμεται a fortiori τις ιδιότητες του αυταίτιου, της απειρίας και της αναγκαίας ύπαρξης. Οι άπειρες ουσίες, οι οποίες διακρίνονται μορφικά μέσα στα κατηγορήματα που τις εκφράζουν, συγχέονται οντολογικά μέσα στην υπόσταση με την οποία τα κατηγορήματα τις σχετίζουν (I, 10, σχ. 1). Η πραγματική-μορφική διάκριση των κατηγορημάτων όχι μόνο δεν αντιβαίνει στο απόλυτο οντολογικό ενιαίον της υπόστασης, αλλά απεναντίας το συνιστά.

ΦΥΣΗ [nature, *natura*]. Η λεγόμενη φύουσα Φύση [*natura naturans*] (ως υπόσταση και αιτία) και η λεγόμενη φυομένη Φύση [*natura naturata*] (ως αποτέλεσμα και τρόπος) συνδέονται μεταξύ τους μέσω αμοιβαίας εμμένειας, και υπ' αυτό το πρίσμα εξετάζονται: αφ' ενός η αιτία παραμένει στον εαυτό της προκειμένου να παραγάγει· αφ' ετέρου το αποτέλεσμα ή το παράγωγο παραμένει στην αιτία (*Ηθική*, I, 29, σχ.). Η διτή αυτή συνθήκη μάς επιτρέπει να μιλήσουμε για τη Φύση εν γένει, χωρίς να ειδικεύουμε περαιτέρω. Η φυσιοκρατία εν προκειμένῳ είναι εκείνη που πληροί τα τρία σχήματα της μονοσημίας: τη μονοσημία των κατηγορημάτων, όπου τα κατηγορήματα υπό την ίδια μορφή συνιστούν την ουσία του Θεού ως φύουσα Φύση και περιέχουν τις ουσίες των τρόπων ως φυομένη Φύση· τη μονοσημία της αιτίας, όπου ο Θεός, ως γένεση της φυομένης φύσης, λέγεται αιτία όλων των πραγμάτων με την ίδια έννοια με την οποία λέγεται και αιτία εαυτού, ως γενεαλογία της φύουσας φύσης· τη μονοσημία της τροπικότητας, όπου το αναγκαίο χαρακτηρίζει εξίσου και την τάξη της φυομένης φύσης και την οργάνωση της φύουσας φύσης.

'Οσον αφορά την ιδέα μιας τάξης της φυομένης Φύσης, πρέπει να διακρίνουμε πολλές σημασίες: 1) Την αντιστοιχία μεταξύ των πραγμάτων στα διαφορετικά κατηγορήματα. 2) Την αλυσι-

δωτή σύνδεση των πραγμάτων σε κάθε κατηγόρημα (άμεσος άπειρος τρόπος, έμμεσος άπειρος τρόπος, πεπερασμένοι τρόποι). 3) Την εισωτερική συμφωνία όλων των ουσιών των τρόπων μεταξύ τους, ως μερών της θείας δύναμης. 4) Τη σύνθεση των σχέσεων που χαρακτηρίζουν τους υπαρκτούς τρόπους ανάλογα με την ουσία τους, σύνθεση που γίνεται σύμφωνα με τους αιώνιους νόμους (ένας υπαρκτός τρόπος υπό τη σχέση του συντίθεται με ορισμένους άλλους, και αντίθετα η σχέση του μπορεί να αποσυντίθεται από άλλους: πρόκειται δηλαδή και πάλι για εισωτερική τάξη, αλλά για τάξη συμφωνιών και ασυμφωνιών μεταξύ υπάρχεων, *Ηθική*, II, 29, σχ.: V, 18, σχ.). 5) Τις εξωτερικές συναντήσεις ανάμεσα σε υπαρκτούς τρόπους, που διενεργούνται βαθμηδόν και ανεξάρτητα από την τάξη σύνθεσης των σχέσεων (αυτή τη φορά πρόκειται για εξωγενή τάξη, για την τάξη του ανεντελούς: τάξη των συναντήσεων, «κοινή τάξη της Φύσης», η οποία λέγεται «τυχαία», δεδομένου ότι δεν ακολουθεί την ορθολογική τάξη των σχέσεων που συντίθενται, αλλά η οποία είναι εξίσου αναγκαία, δεδομένου ότι υπακούει στους νόμους μιας εξωτερικής αιτιολογίας που δρα βαθμηδόν. Πρβ. II, 29, πόρ. και II, 36, σύμφωνα με το οποίο υπάρχει μια τάξη του ανεντελούς).

ΧΑΡΑ - ΛΥΠΗ [joie - tristesse, laetitia - tristitia]. Βλ. Παθήσεις, Καλός, Δύναμη.

ΨΕΥΔΗΣ [faux, falsus]. Βλ. Ιδέα.

ΩΦΕΛΙΜΟΣ - ΕΠΙΒΛΑΒΗΣ [utile - nuisible, utilis - ποχίο]. Βλ. Καλός - Κακός.

ΠΕΜΠΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Η ΕΞΕΛΙΞΗ ΤΟΥ ΣΠΙΝΟΖΑ

(Γιατί η «Πραγματεία για τη διόρθωση»
έμεινε ημιτελής)

Ο Αβενάριος θεωρεί το πρόβλημα της εξέλιξης του Σπινόζα. Διακρίνει τρεις φάσεις: τη φυσιοκρατία της Σύντομης πραγματείας, τον καρτεσιανό θεϊσμό των Μεταφυσικών σκέψεων και τον γεωμετρικό πανθεϊσμό της *Ηθικής*.¹ Μπορεί να είναι αμφίβολη η ύπαρξη της καρτεσιανής και θεϊστικής φάσης, ωστόσο φαίνεται να υπάρχει σημαντική διαφορά τόνου ανάμεσα στη φυσιοκρατία της αρχής και τον πανθεϊσμό του τέλους. Ο Μαρσιάλ Γκερού (Martial Gueroult), επανερχόμενος στο ζήτημα, δείχνει ότι η μεν Σύντομη πραγματεία στηρίζεται στην εξίσωση Θεός = Φύση, η δε *Ηθική* στην εξίσωση Θεός = υπόσταση. Το βασικό θέμα της Σύντομης πραγματείας είναι ότι όλες οι υποστάσεις ανήκουν σε μία και την ίδια Φύση, ενώ της *Ηθικής*, ότι όλες οι φύσεις ανήκουν σε μία και την ίδια υπόσταση. Και πράγματι, από την ισότητα Θεού - Φύσης της Σύντομης πραγματείας προκύπτει ότι ο Θεός δεν είναι ο ίδιος υπόσταση, αλλά «Είναι» που εμφανίζει και συνενώνει όλες τις υποστάσεις: άρα εδώ η υπόσταση δεν έχει

1. Avenarius, *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus* [...], Λευψία 1868.

αποκτήσει την πλήρη της αξία, εφόσον δεν είναι ακόμη αυτία εαυτής, αλλά απλώς νοείται αφ' εαυτής. Από την ταυτότητα Θεού - υπόστασης της Ηθικής προκύπτει απεναντίας ότι τα κατηγορήματα ή οι προσδιορισμένες υποστάσεις συνιστούν στ' αλήθεια την ουσία του Θεού και νέμονται ήδη την ιδιότητα της αιτίας εαυτού. Η φυσιοκρατία διατηρεί ασφαλώς τη δύναμη της, πλην όμως στη Σύντομη πραγματεία επρόκειτο για μια «σύμπτωση» Φύσης και Θεού, με βάση τα κατηγορήματα, ενώ η Ηθική αποδεικνύει μια υποστασιακή ταυτότητα, σε συνάρτηση με τη μοναδική υπόσταση (πανθεϊσμός).² Υπάρχει στην Ηθική ενός είδους μετάθεση της Φύσης, η ταυτότητα της οποίας με τον Θεό πρέπει να θεμελιωθεί, ώστε να καταστεί και η ίδια ικανότερη να εκφράσει την εμμένεια του φυομένου και του φύοντος.

Σ' αυτό το ολοκληρωμένο στάδιο του πανθεϊσμού, θα μπορούσε κανείς να νομίσει πως η φιλοσοφία εγκαθίσταται άμεσα στον Θεό και αρχίζει με τον Θεό. Όμως, αυστηρά μιλώντας, τούτο δεν αληθεύει. Αλήθευε για τη Σύντομη πραγματεία: αυτή μονάχα αρχίζει με τον Θεό, με την ύπαρξη του Θεού — κινδυνεύοντας να υποστεί τον αντίκτυπο, δηλαδή τη δημιουργία οργάνων στην αλληλουχία μεταξύ πρώτου και δευτέρου κεφαλαίου. Στην Ηθική όμως, ή και ήδη στην Πραγματεία για τη διόρθωση, όταν ο Σπινόζα διαθέτει μια μέθοδο συνεχούς ανάπτυξης, αποφεύγει

2. Όλη η κίνηση του κεφ. 2 της Σύντομης πραγματείας συνεπάγεται την ανακάλυψη της σύμπτωσης Φύσης - Θεού (και το παρόντεμα θα αναφερθεί και πάλι κατά γράμμα σ' αυτή τη «σύμπτωση», πρβ. θεώρ. 4, πόρ.). Στην Ηθική, πρόκειται για μια αποδειγμένη ταυτότητα που απορρέει από τη μοναδική υπόσταση: I, 14 [πόρ. 1] («Από τούτο ἐπεται [...] ότι στη Φύση υπάρχει μία και μοναδική υπόσταση και ότι είναι απολύτως ἀπειρον [...]»). Γι' αντές τις διαφορές μεταξύ Σύντομης πραγματείας και Ηθικής, πρβ. Gueroult, Spinoza, Aubier, I, και ιδιως παράρτ. 6). Όπως υπενθυμίζει ο Gueroult, η επιγραμματική διατύπωση της φυσιοκρατίας πρωτοεμφανίζεται σε αρκετά προχωρημένο στάδιο του κειμένου της Ηθικής: *Deus sive Natura*, πρόλ., IV.

ακριβώς την εκκίνηση με τον Θεό. Στην *Ηθική* ξεκινάει από οποιαδήποτε υποστασιακά κατηγορήματα, προκειμένου να φτάσει στον Θεό ως υπόσταση που συγκροτείται από όλα τα κατηγορήματα. Φτάνει λοιπόν στον Θεό το ταχύτερο δυνατόν, επινοεί ο ίδιος αυτό τον σύντομο δρόμο, που και πάλι χρειάζεται εννέα θεωρήματα. Και στην *Πραγματεία* για τη διόρθωση ξεκινούσε από μια οποιαδήποτε αληθινή ιδέα, προκειμένου να φτάσει «το ταχύτερο δυνατόν» στην ιδέα του Θεού. Άλλα έχουμε τόσο πολύ συνηθίσει να θεωρούμε πως ο Σπινόζα όφειλε να αρχίσει με τον Θεό, ώστε και οι καλύτεροι σχολιαστές εικάζουν κενά στο κείμενο της *Πραγματείας*, και ανακολουθίες στη σκέψη του Σπινόζα.³ Η άφιξη στον Θεό το ταχύτερο δυνατόν, και όχι αμέσως, στην πραγματικότητα είναι πλήρως ενταγμένη στη σπινοζική μέ-

3. Προβ. *Πραγματεία για τη διόρθωση*: «Θα πρέπει από την αρχή να προσέξουμε κυρίως να φτάσουμε το ταχύτερο δυνατόν στη γνώση του τελειότατου Είναι» (§ 49). «Αν ξεκινήσουμε όσο νωρίτερα γίνεται από την πηγή και την απαρχή της Φύσης, δεν έχουμε να φοβόμαστε την πλάνη» (§ 75). «Πρέπει όσο ταχύτερα γίνεται —και η λογική αυτό απαιτεί— να ερευνήσουμε αν υπάρχει ένα Είναι και επίσης ποιο, που να αποτελεί την αυτία του καθετί» (§ 99). Αυτή η τελευταία φράση έχει γενικά παραπομπή από τους μεταφραστές. Παράλληλα εικάζεται (φανταστικό) κενό στην § 46: προβ. τα επιχειρήματα που επικαλέστηκε ακόμη και ο Κούρτε, στις εκδόσεις Vrin, σ. 104-105. Εντούτοις η *Ηθική*, όπως και η *Πραγματεία για τη διόρθωση*, επισημαίνει το ότι είναι αναγκαίο ένα ελάχιστο χρόνου προτού φτάσουμε στο Απόλυτο. Μπορεί να αντιτείνει κανείς ότι οι υποστάσεις ή τα υποστασιακά κατηγορήματα, που επέχουν θέση αφετηριακού σημείου στην *Ηθική*, συνιστούν ήδη την ουσία του Θεού. Αφ' ενδός όμως αυτό δεν το ξέρουμε ακόμη, το μαθαίνουμε μόλις στο θεώρημα 10, αφ' ετέρου, και κυρίως, το ξεκίνημα της *Ηθικής* δεν συλλαμβάνει τα κατηγορήματα μέσα στην ουσία (3ο είδος γνώσης), αλλά τα θεωρεί μονάχα «κοινές έννοιες» (2ο είδος): προβ. τις δηλώσεις του Σπινόζα στο V, 36, σχ. Στη Θεολογικοπολιτική *Πραγματεία* βρίσκουμε την ακόλουθη διατύπωση (κεφ. 6): «Καθόσον η ίπαρξη του Θεού δεν είναι γνωστή αφ' εαυτής, πρέπει κατ' αναγκαιότητα να συνάγεται από έννοιες, η αλήθεια των οποίων να είναι σταθερή και ακράδαντη [...].» Και τούτο συμφωνεί απολύτως με την *Ηθική*.

θοδο των ορισμών, τόσο στην *Πραγματεία για τη διόρθωση όσο και στην Ηθική*.

Το πόσο σημαντικά είναι αυτά τα ζητήματα ταχύτητας, βραδύτητας και σπουδής το παρατηρούμε εν γένει στην ανάπτυξη της *Ηθικής*: μια μεγάλη σχετική ταχύτητα, αλλά όχι η αμεσότητα, απαιτείται κατ' αρχάς για να φτάσουμε στον Θεό ως υπόσταση, και από εκεί και πέρα όλα απλώνουν και επιβραδύνουν, ενώ ενδέχεται να παραχθούν νέες επιταχύνσεις, σε αναγκαίες πάντα στιγμές.⁴ Η *Ηθική* είναι ποταμός, άλλοτε κυλάει γρήγορα και άλλοτε αργά.

Είναι αλήθεια ότι η μέθοδος του Σπινόζα είναι συνθετική, κατασκευαστική και προοδευτική και ότι πορεύεται από την αιτία στα αποτελέσματα. Τούτο όμως δεν σημαίνει πως μπορεί κανείς να εγκατασταθεί στην αιτία ως διά μαγείας. «Η πρέπουσα τάξη» προχωρεί μεν από την αιτία στα αποτελέσματα, αλλά δεν μπορούμε να ακολουθήσουμε αμέσως την πρέπουσα τάξη.⁵ Τόσο από συνθετική σκοπιά όσο και από αναλυτική, ξεκινάμε προφανώς από τη γνώση ενός αποτελέσματος ή τουλάχιστον ενός «δεδομένου». Ενώ όμως η αναλυτική μέθοδος αναζητά την αιτία ως απλό όρο του πράγματος, η συνθετική μέθοδος αναζητά μια γένεση αντί για μια οροεξάρτηση, δηλαδή έναν επαρκή λόγο που να μας κάνει να γνωρίσουμε και άλλα πράγματα. Υπ' αυτήν

4. Το πέμπτο μέρος, επί παραδείγματι, παρουσιάζεται ως επιτάχυνση ή επίσπευση αποδείξεων. Μερικές φορές μάλιστα δημιουργείται η εντύπωση πως το πέμπτο μέρος δεν είναι τίποτα παραπάνω από προσχέδιο. Τούτο όμως οφείλεται περισσότερο στο γεγονός ότι οι αποδείξεις δεν έχουν τον ίδιο ρυθμό με το ρυθμό των προηγούμενων μερών και περιέχουν συντομευμένες εκφράσεις, εκλάμψεις. Και πράγματι, πρόκειται για το τρίτο είδος γνώσης, ως εκπομπή αστραπής. Εδώ μάλιστα δεν πρόκειται πλέον για τη μέγιστη σχετική ταχύτητα, όπως στο ξεκίνημα της *Ηθικής*, αλλά για απόλυτη ταχύτητα που αντιστοιχεί στο τρίτο είδος.

5. Αυτό ακριβώς λέει η *Πραγματεία για τη διόρθωση*, § 46, όπου δεν υπάρχει λαβή για να εικάσουμε κενό.

ακριβώς την έννοια η γνώση της αιτίας θα επωθεί τελειότερη και θα πορευθεί το ταχύτερο δυνατόν από την αιτία στα αποτελέσματα. Η σύνθεση εμπεριέχει μεν στο ξεκίνημά της μια επιταχυνόμενη αναλυτική διαδικασία, αλλά τη χρησιμοποιεί μόνο και μόνο για να φτάσει στην αρχή της συνθετικής τάξης: όπως ήδη έλεγε ο Πλάτων, ξεκινάμε από μια «υπόθεση» και κινούμεθα όχι προς συνέπειες ή όρους αλλά προς το «ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον», από το οποίο απορρέουν εν τάξει όλες οι συνέπειες και οι όροι.⁶

Ωστε λοιπόν, στην *Πραγματεία* για τη διόρθωση ξεκινάμε από μια «δεδομένη», δηλαδή μια οποιαδήποτε, αληθινή ιδέα, προκειμένου να φτάσουμε στην ιδέα του Θεού από την οποία απορρέουν όλες οι ιδέες. Και στην *Ηθική* ξεκινάμε από ένα οποιοδήποτε υποστασιακό κατηγόρημα, προκειμένου να φτάσουμε στην υπόσταση που συμπεριλαμβάνει όλα τα κατηγορήματα και από την οποία απορρέει το καθετί. Το θέμα είναι να εξετάσουμε από κοντά τα δύο αυτά σημεία εκκίνησης και να προσδιορίσουμε σε τι ακριβώς έγκειται η διαφορά μεταξύ *Ηθικής* και *Πραγματείας*. Η *Πραγματεία* είναι σαφέστατη επ' αυτού: η οποιαδήποτε αληθινή ιδέα από την οποία ξεκινάμε σαν από μια υπόθεση είναι η ιδέα ενός γεωμετρικού όντος, επειδή ακριβώς η ιδέα αυτή εξαρτάται αποκλειστικά από τη σκέψη μας (παραδείγματος χάριν, ο κύκλος ως «τόπος σημείων τοποθετημένων σε ίση απόσταση από ένα ίδιο σημείο»). Από εκεί φτάνουμε στο ύψος του γενετικού στοιχείου από το οποίο απορρέουν όχι μόνον η αφετηριακή ιδιότητα αλλά και όλες οι άλλες ιδιότητες, δηλαδή

6. Πρβ. Πλάτων, *Πολιτείας ΣΤ'*, 510 ι.ε. Στο βιβλίο του για τον Φίχτε, o Gueroult παρατηρούσε ότι η συνθετική μέθοδος δεν αντιτάσσεται σημείο προς σημείο στην αναλυτική μέθοδο, αλλά απεναντίας περιλαμβάνει μιαν αναλυτική διαδικασία, υποτάσσοντάς τη στους δικούς της σκοπούς (*L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, τ. I, σ. 174). Ας θυμηθούμε εδώ τον βαθύ σπινοζισμό του Φίχτε.

στον συνθετικό λόγο του κύκλου («σχήμα που διαγράφεται από κάθε γραμμή με το ένα της άκρο σταθερό και το άλλο κινητό»: η σύνθεση έγκειται στην ένωση της γραμμής και της κίνησης, ένωση που μας παραπέμπει στον Θεό ως δύναμη σκέψης ανώτερη από τη δική μας).⁷ Ας δούμε τώρα πώς πορεύεται από τη μεριά της Ηθικής: το κατηγόρημα, ή η οποιαδήποτε προσδιορισμένη υπόσταση από την οποία ξεκινάμε σαν από μια υπόθεση, νοείται στους κόλπους μιας κοινής έννοιας, και από εκεί φτάνουμε στο ύψος του επαρκούς συνθετικού λόγου, δηλαδή στη μοναδική υπόσταση ή στην ιδέα του Θεού που συμπεριλαμβάνει όλα τα κατηγορήματα και από την οποία απορρέει το καθετή.⁸ Το ξήτημα επομένως είναι να μάθουμε ποια είναι η διαφορά ανάμεσα σ' αυτά τα δύο σημεία εκκίνησης, την ιδέα ενός γεωμετρικού όντος και την κοινή έννοια ενός κατηγορήματος.

Οι κοινές έννοιες φαίνεται να αποτελούν ιδιαίτερη συμβολή της Ηθικής. Δεν εμφανίζονται στα προηγούμενα έργα. Το θέμα είναι αν η καινοτομία τους έγκειται απλώς σε μια λέξη ή σε μια έννοια που συνεπιφέρει επακόλουθα. Σύμφωνα με τον Σπινόζα, κάθε υπαρκτό πράγμα έχει μια ουσία, αλλά επίσης έχει χαρακτηριστικές σχέσεις μέσω των οποίων συντίθεται με άλλα πράγματα στην ύπαρξη ή αποσυντίθεται σε άλλα πράγματα. Μια κοινή έννοια είναι ακοιβώς η ιδέα της σύνθεσης των σχέσεων ανάμεσα σε περισσότερα πράγματα. Ας πάρουμε το κατηγόρημα «έκτασης»: έχει το ίδιο μια ουσία, αλλά δεν έγκειται σ' αυτό το ότι αποτελεί αντικείμενο μιας κοινής έννοιας. Τα σώματα στην έκταση έχουν τα ίδια ουσίες, αλλά δεν έγκειται σ' αυτό το ότι αποτελούν αντικείμενο κοινών εννοιών. Όμως, το κατηγόρημα έκτασης είναι επίσης μια μορφή κοινή στην υπόσταση της οποί-

7. Πραγματεία για τη διόρθωση, § 72-73, 95-96.

8. Πρβ. Ηθική, V, 36, σχ.

ας την ουσία συνιστά και σε όλα τα δυνατά σώματα των οποίων τις ουσίες εντυλίσσει. Το κατηγόρημα έκτασης ως κοινή έννοια δεν συγχέεται με καμία ουσία, αλλά δηλώνει την ενότητα σύνθεσης όλων των σωμάτων: όλα τα σώματα είναι στην έκταση... Ο ίδιος συλλογισμός ισχύει και για πιο περιορισμένες συνθήκες: ένα δεδομένο σώμα συντίθεται με το τάδε άλλο σώμα, και η σύνθετη σχέση ή η ενότητα σύνθεσης των δύο σωμάτων προσδιορίζει μια κοινή έννοια που δεν επανάγεται ούτε στην ουσία του ενός ή του άλλου από τα μέρη ούτε στην ουσία του όλου: παραδείγματος χάριν, αυτό που είναι κοινό στο σώμα μου και την τάδε τροφή. Βλέπουμε συνεπώς ότι οι κοινές έννοιες ταλαντεύονται ανάμεσα σε δύο ουδούς, τον μέγιστο ουδό εκείνου που είναι κοινό σε όλα τα σώματα, τον ελάχιστο ουδό εκείνου που είναι κοινό σε δύο τουλάχιστον σώματα, το δικό μου και ένα άλλο. Γι' αυτό και ο Σπινόζα διακρίνει τις κοινές έννοιες σε περισσότερο καθολικές και λιγότερο καθολικές.⁹ Η Φύση στην *Ηθική* προσλαμβάνει μια προνομιούχο σημασία: είναι αυτή η σύνθεση σχέσεων ή αυτή η ενότητα μεταβλητής σύνθεσης που θα δείξει τι το κοινό υπάρχει ανάμεσα σε όλα τα σώματα, ανάμεσα στο τάδε σώμα και το δείνα... Οι κοινές έννοιες είναι πάντα η ιδέα εκείνου στο οποίο συμφωνούν τα σώματα: συμφωνούν υπό την τάδε ή τη δείνα σχέση, η σχέση δε πραγματώνεται ανάμεσα σε περισσότερα ή λιγότερα σώματα. Υπ' αυτή την έννοια, υπάρχει σαφώς μια τάξη της Φύσης, εφόσον μια όποια σχέση δεν συντίθεται με την όποια άλλη: υπάρχει μια τάξη σύνθεσης των σχέσεων, προχωρώντας από τις καθολικότερες έννοιες ώς τις λιγότερο καθολικές, και αντίστροφα.

9. Θεολογικοπολιτική πραγματεία, κεφ. 7. Η *Ηθική* εκθέτει τις κοινές έννοιες στο II, 37-38 (τις περισσότερο καθολικές) και 39 (τις λιγότερο καθολικές).

Η θεωρία των κοινών εννοιών της *Ηθικής* έχει αποφασιστική σημασία από τέσσερις τουλάχιστον οπτικές γωνίες. Κατά πρώτον, οι κοινές έννοιες, επειδή έχουν αντικείμενο τις συνθέσεις σχέσεων ανάμεσα σε υπαρκτά σώματα, θέτουν τέλος στις αμφισημίες που εξακολουθούσαν να μαστίζουν τις γεωμετρικές έννοιες. Και στην πραγματικότητα, οι κοινές έννοιες είναι φυσικοχημικές ή βιολογικές Ιδέες μάλλον παρά γεωμετρικές: παρουσιάζουν υπό ποικίλες εκφάνσεις την ενότητα σύνθεσης της Φύσης. Αν είναι γεωμετρικές, τούτο συμβαίνει υπό την έννοια μιας φυσικής, πραγματικής γεωμετρίας, που συσχετίζει πραγματικά, υπαρκτά, φυσικής τάξεως όντα. Στα προηγούμενα συγγράμματα αντίθετα υπήρχε μεγάλη αμφισημία αναφορικά με τα γεωμετρικά όντα: με ποια έννοια παρέμεναν αφηρημένα ή πλασματικά...¹⁰ Από τη στιγμή όμως που ο Σπινόζα επινοεί την καταστατική θέση των κοινών εννοιών, οι αμφισημίες αυτές εξηγούνται: η γεωμετρική έννοια είναι μεν αφηρημένη ιδέα ή ον κατ' επίνοιαν, αλλά είναι η αφηρημένη ιδέα μιας κοινής έννοιας, ούτως ώστε, με τον εντοπισμό της κοινής έννοιας, να απελευθερώνουμε συγχρόνως και τη γεωμετρική μέθοδο από τους περιορισμούς που την επηρέαζαν και την υποχρέωναν να διέλθει από αφαιρέσεις.¹¹ Χάρη στις κοινές έννοιες η γεωμετρική μέθοδος γίνεται εντελής προς το άπειρο και προς τα πραγματικά ή τα φυσικής τάξεως όντα. Βλέπουμε επομένως ότι υπάρχει μεγάλη διαφορά ανάμεσα

10. Για τη διφορούμενη φύση των γεωμετρικών οντοτήτων, πρβ. Gueroult, *Spinoza*, τ. I, παράρτ. 11.

11. Η *Επιστολή LXXXIII*, στον Τσίρνχαους, βεβαιώνει ότι οι περιορισμοί της γεωμετρικής μεθόδου δεν οφείλονται στην ίδια τη μέθοδο αλλά απλώς στην αφηρημένη φύση των πραγμάτων που μελετά. Και ίδη η *Πραγματεία για τη διόρθωση ευχόταν* να μπορούσαμε να υποκαταστήσουμε με «πραγματικά ή φυσικής τάξεως πράγματα» τις γεωμετρικές και λογικές έννοιες που ανακόπτουν την αληθινή πρόδοδο της νόησης (§ 99).

στην Πραγματεία για τη διόρθωση και την *Ηθική*, εφόσον η πρώτη στηρίζεται στη γεωμετρική έννοια με όλες ακόμη τις αμφιστημίες της, ενώ η δεύτερη στηρίζεται στη νεωστί εντοπισμένη κοινή έννοια.

Από τούτο αποδέει μια άλλη επίσης μεγάλη διαφορά σχετικά με την κατανομή των ειδών γνώσης: οι κοινές έννοιες στην *Ηθική* είναι αυστηρά εντελείς ιδέες που προσδιορίζουν το δεύτερο είδος γνώσης. Αντίθετα, εκείνο που αντιστοιχεί σ' αυτό το δεύτερο είδος στη *Σύντομη πραγματεία*, ή ακόμη και στην *Πραγματεία για τη διόρθωση*, ορίζεται ως σωστή πεποίθηση ή ως γνώση σαφής αλλά όχι εντελής, και συνίσταται απλώς σε συναγωγές ή παραγωγές που εξακολουθούν να διέρχονται από αφαιρέσεις. Μυστήριο παραμένει συνεπώς, και στη *Σύντομη πραγματεία* αλλά και στην *Πραγματεία για τη διόρθωση*, η εισβολή του ανώτατου ή τρίτου είδους γνώσης. Στην *Ηθική* απεναντίας, η αυστηρή εντέλεια των κοινών εννοιών εγγυάται όχι μόνον τη συνεκτικότητα του δεύτερου είδους αλλά και την αναγκαιότητα της μετάβασης στο τρίτο. Η νέα αυτή καταστατική θέση του δεύτερου είδους παίζει καθοριστικό ρόλο σε όλη την *Ηθική*, αποτελεί άλλωστε τη σημαντικότερη τροποποίηση σε σχέση με τα προηγούμενα συγγράμματα. Τούτο δεν σημαίνει ότι το δεύτερο είδος της *Ηθικής* παύει να εμπεριέχει ποικιλότατους, ακόμη και απρόβλεπτους τρόπους μεθόδου. Στον τομέα της σύνθεσης των σχέσεων δεν παρεμβαίνει μονάχα ο συλλογισμός αλλά και όλα τα μέσα και ο προγραμματισμός φυσικοχημικών και βιολογικών πειραμάτων (παραδείγματος χάριν, οι έρευνες για την ενότητα σύνθεσης των ζώων μεταξύ τους).¹² Ακριβώς όμως, όταν η *Ηθική* εκπονεί τη θεωρία των κοινών εννοιών, οι έννοιες αυτές εγγυώνται

12. Και πράγματι, σε αντιδιαστολή με τις εσώτατες απλές ουσίες που παραπέμπουν στην ενόραση του τρίτου είδους, οι σχέσεις που μπορούν να συντεθούν

τη συνεκτικότητα και την εντέλεια του δεύτερου είδους γνώσης ανεξάρτητα από την ποικιλία των μεθόδων, εφόσον ούτως ή άλλως θα πορευθούμε «από ένα πραγματικό ον σε ένα άλλο πραγματικό ον».

Ας εξετάσουμε τώρα το πώς περνάμε από το δεύτερο είδος στο τρίτο. Στην *Ηθική* όλα αποσαφηνίζονται ως προς αυτό: το δεύτερο και το τρίτο είδος γνώσης είναι μεν και τα δύο συστήματα εντελών ιδεών, αλλά συστήματα πολύ διαφορετικά το ένα από το άλλο. Οι ιδέες του τρίτου είδους είναι ιδέες ουσιών, εσωτερικών ουσιών της υπόστασης που συγκροτούνται από τα κατηγορήματα, ενικών ουσιών των τρόπων που εντυλίσονται στα κατηγορήματα· και το τρίτο είδος πορεύεται από τις μεν στις δε. Οι ιδέες όμως του δεύτερου είδους είναι ιδέες σχέσεων, καθολι-

ή να αποσυντεθούν παραπέμπουν σε λογής λογής μεθόδους (δεύτερο είδος). Δεν έχουμε *a priori* γνώση των σχέσεων σύνθεσης, χρειάζονται πειραματισμοί. Αν αναζητήσουμε διαδόχους του Σπινόζα, αυτοί είναι, θεωρούμε, ο Ζωφρού-Σαιντ-Ιλαίρ (Geoffroy-Saint-Hilaire) ή, σε μικρότερο βαθμό, ο Γκαίτε, όταν καταπιάνονται με έρευνες σχετικά με την ενότητα σύνθεσης της Φύσης, στο όνομα μιας «αρχής διασυνδέσεων». Τέτοιες έρευνες συνεπάγονται παντός είδους πειραματισμούς και παραλλαγές, ακόμη και φαντασιακού περιεχομένου: για παραδειγμα, οι «πτυχώσεις», καθώς περνάμε από το ένα ζώο στο άλλο, εφόσον κάθε ζωικός τύπος είναι μια πραγμάτωση του Ζώου αφ' εαυτού, θεωρούμενου υπό την τάde ή τη δείνα σχέση. Η μοριακή βιολογία ξανασυναντάει σήμερα το πειραματικό αντό πρόβλημα της ενότητας σύνθεσης, το οποίο ο Ζωφρούά έθετε όχι μόνο σε ανατομικό επίπεδο αλλά ήδη σε επίπεδο μορίων (και το οποίο ο ίδιος ο Σπινόζα θέτει στο επίπεδο των «απλούστατων σωμάτων»). Ο πειραματισμός παίζει πολύ ιδιαίτερο ρόλο στον Σπινόζα, όχι μόνο στην *Ηθική* αλλά και υπό μορφή προαισθήματος που αναδύεται στο τέλος των γραμμένων σελίδων της *Πραγματείας για τη διόρθωση*, με μια σύντομη, αλλά έντονη μνεία στους πειραματισμούς (§ 103). Ο Ζυλ Λανιώ έλεγε ότι ο Σπινόζα δεν αποτελείωσε την *Πραγματεία για τη διόρθωση* επειδή «δεν είχε εφαρμόσει, δεν είχε δοκιμάσει την πειραματική μέθοδο» (Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, PUF, 2η έκδ., σ. 52). Το ίδιο αντιλαμβανόμαστε και από το πρόγραμμα πειραματισμών που εμφανίζεται στην *Ηθική*. Ακριβώς όμως, το πρόγραμμα αυτό υποτάσσεται στην ανακάλυψη των κοινών εννοιών.

κότατων σχέσεων που συντίθενται από το υπαρκτό κατηγόρημα και τους άπειρους τρόπους του, λιγότερο καθολικών σχέσεων που συντίθενται από τον τάδε ή τον δείνα υπαρκτό τρόπο μέσα στο κατηγόρημα. Έτοι, όταν το κατηγόρημα επέχει θέση κοινής έννοιας, όταν λαμβάνεται ως κοινή έννοια, δεν νοείται στην ουσία του ή στις ουσίες των τρόπων στους οποίους εφαρμόζεται, αλλά νοείται μόνον ως μορφή κοινή στην υπαρκτή υπόσταση της οποίας την ουσία συνιστά και στους υπαρκτούς τρόπους των οποίων τις ουσίες εντυλίσσει. Γι' αυτό και μπορούμε να ξεκινήσουμε από την κοινή έννοια χωρίς ακόμη να γνωρίζουμε τίποτα για τις ουσίες. Από τη στιγμή όμως που θα ξεκινήσουμε από το κατηγόρημα ως κοινή έννοια, αγόμαστε υποχρεωτικά στη γνώση των ουσιών. Ο δρόμος είναι ο ακόλουθος: οι κοινές έννοιες, όντας εντελείς (μολονότι δεν συνιστούν ως τέτοιες καμία ουσία), μας οδηγούν αναγκαία στην ιδέα του Θεού· όμως η ιδέα του Θεού δεν είναι η ίδια κοινή έννοια, παρ' ότι συνδέεται αναγκαία με τις κοινές έννοιες (δεν είναι σύνθεση σχέσεων, αλλά πηγή όλων των σχέσεων που συντίθενται). Άρα, η ιδέα του Θεού είναι εκείνη που θα μας περάσει από το δεύτερο είδος στο τρίτο, επειδή έχει μία πλευρά στραμμένη προς τις κοινές έννοιες, και μία προς τις ουσίες.¹³

Όλα λοιπόν είναι σαφή, αν λάβουμε τις κοινές έννοιες ως

13. Οι κοινές έννοιες μας δίνουν την ιδέα του Θεού: II, 45-46. Η ιδέα του Θεού όμως διακρίνεται η ίδια από τις κοινές έννοιες: II, 47. Η ιδέα του Θεού θα έχει επομένως δύο πλευρές που θα εκτεθούν στο πέμπτο μέρος (ο απαθής Θεός του δεύτερου είδους, ο αγαπών Θεός του τρίτου είδους). Το μεγαλύτερο μέρος της *Ηθικής* είναι γραμμένο από τη σκοπιά των κοινών εννοιών και του δεύτερου είδους της γνώσης: ο Σπυνόζα το υπενθυμίζει ωρτά αυτό στο V, 36, σχ. και 41, απόδ. Το τρίτο είδος εμφανίζεται μόλις στο πέμπτο μέρος, εξ ου και η διαφορά ρυθμού και κίνησης που παρουσιάζει το μέρος αυτό. Άλλα και πάλι εμφανίζεται ωρτά μόλις από το V, 21: η ιδέα του Θεού είναι εκείνη που μας κάνει να περάσουμε στο τρίτο είδος ή που επέχει θέση «θεμελίου» του τρίτου είδους (V, 20, σχ.).

αφετηρία. Παραμένει εντούτοις το ερώτημα: πώς μπορούμε να σχηματίσουμε τις ίδιες τις κοινές έννοιες, εφόσον η άμεση εμπειρία μάς δίνει μεν τα αποτελέσματα του ενός ή του άλλου σώματος πάνω στο δικό μας, αλλά όχι και τις σχέσεις που συνθέτουν τα σώματα αυτά; Η εξήγηση έρχεται αργοπορημένα στην *Ηθική*. Αν συναντήσουμε στην εμπειρία ένα σώμα που δεν συμφωνεί με το δικό μας, το σώμα αυτό έχει αποτέλεσμα να μας προξενήσει λύπη (μείωση της δύναμής μας να ενεργούμε). Τίποτα στην προκειμένη περίπτωση δεν μας αθεί να σχηματίσουμε μια κοινή έννοια, διότι, αν δύο σώματα δεν συμφωνούν, η ασυμφωνία τους δεν προξενείται από αυτό που έχουν κοινό. Τουναντίον, όταν συναντήσουμε ένα σώμα που συμφωνεί με το δικό μας, και το οποίο έχει αποτέλεσμα να μας προξενήσει χαρά, η χαρά αυτή (ανέξηση της δύναμής μας να ενεργούμε) μας παρακινεί να σχηματίσουμε την κοινή έννοια των δύο σωμάτων, δηλαδή να συνθέσουμε τις σχέσεις τους και να συλλάβουμε την ενότητα σύνθεσης που συγκροτούν.¹⁴ Ας υποθέσουμε τώρα πως έχουμε συγκεντρώσει επιλεκτικά επαρκείς, ως προς τον αριθμό, χαρές: η τέχνη μας στις κοινές έννοιες θα είναι τέτοια ώστε, ακόμη και σε περίπτωση ασυμφωνίας, θα έχουμε γίνει ικανοί να συλλάβουμε τι το κοινό υπάρχει ανάμεσα στα σώματα, σ' ένα αρκούντως ευρύ επίπεδο σύνθεσης (επί παραδείγματι, το κατηγόρημα έκτασης ως κοινή έννοια όλων των δυνατών σωμάτων).¹⁵ Κατ' αυτόν τον τρόπο η τάξη του πρακτικού σχηματισμού των κοινών εννοιών πορεύεται από τις λιγότερο καθολικές στις περισσότερο καθολικές, ενώ η τάξη της θεωρητικής τους έκθεσης πορευείται αντίθετα από τις καθολικότερες στις λιγότερο καθολικές. Αν τώρα αναρωτηθούμε γιατί η εξήγηση αυτή έρχεται τόσο αργοπορημένα

14. *Ηθική*, V, 10, απόδ.

15. *Ηθική*, V, 10, σχ. (και 6, σχ.).

στην *Ηθική*, ο λόγος είναι ότι η έκθεση του δεύτερου μέρους ήταν ακόμη μια έκθεση θεωρητική, που απεδείκνυε τι είναι οι κοινές έννοιες. Πώς όμως φτάνουμε σε αυτές, σε ποιες πρακτικές περιστάσεις και ποια είναι η πρακτική τους λειτουργία, όλα τούτα μόνον αργότερα τα καταλαβαίνουμε, στο πέμπτο μέρος, και σε συνοπτική μορφή. Γίνεται τότε φανερό πως οι κοινές έννοιες είναι πρακτικές Ιδέες και σχετίζονται με τη δύναμή μας: σε αντιδιαστολή προς την τάξη της έκθεσής τους που αφορά μονάχα τις ιδέες, η τάξη του σχηματισμού τους αφορά τα παθήματα, δείχνει πώς το πνεύμα «μπορεί να βάλει σε τάξη τα παθήματά του και να τα συνδέσει μεταξύ τους αλυσιδωτά». Οι κοινές έννοιες είναι Τέχνη, η τέχνη της ίδιας της *Ηθικής*: οργάνωση των καλών συναντήσεων, σύνθεση των βιωμένων σχέσεων, σχηματισμός των δυνάμεων, πειραματισμός.

Ωστε λοιπόν, οι κοινές έννοιες έχουν αποφασιστική σημασία όσον αφορά το σημείο εκκίνησης της φιλοσοφίας, την εμβέλεια της γεωμετρικής μεθόδου, την πρακτική λειτουργία της *Ηθικής* κ.λπ. Δεδομένου δε ότι δεν εμφανίζονται πριν από την *Ηθική*, μας επιτρέπουν να τοποθετήσουμε χρονικά την ύστατη εξέλιξη του Σπινόζα και συγχρόνως να προσδιορίσουμε τους λόγους για τους οποίους η *Πραγματεία* για τη διόρθωση έμεινε ημιτελής. Οι επικαλούμενες αιτιολογίες είναι συχνά αισθαίρετες (έλλειψη χρόνου;) ή αντιφατικές (ματαιότητα μιας μεθόδου αποκομμένης από την άσκηση ή την εφαρμογή της; Αλλά ουδέποτε η ίδια η *Πραγματεία* αποτειράθηκε μια τέτοια αφαίρεση). Θεωρούμε ότι ο λόγος του ημιτελούς της *Πραγματείας* είναι στην πραγματικότητα πολύ συγκεκριμένος: επειδή ακριβώς ο Σπινόζα ανακαλύπτει και επινοεί τις κοινές έννοιες, αντιλαμβάνεται ότι οι θέσεις της *Πραγματείας* για τη διόρθωση είναι από πολλές απόψεις ανεπαρκείς και ότι θα έπρεπε ή να ανασκευάσει το

σύνολο ή να τα ξανακάνει όλα από την αρχή. Και ο ίδιος φαίνεται να το λέει αυτό στην *Ηθική* όταν, αναφερόμενος στην *Πραγματεία για τη διόρθωση*, εξαγγέλλει συγχρόνως μιαν άλλη, μελλούμενη πραγματεία.¹⁶

Και αυτό που καθιστά αληθιοφανή μια τέτοια υπόθεση είναι ότι, στην ίδια την *Πραγματεία για τη διόρθωση*, ο Σπινόζα εκφράζει μια καθαρή προαισθηση των κοινών εννοιών, ακριβώς προς το τέλος του γραμμένου κειμένου. Σ' ένα διάσημο και δύσκολο χωρίο, κάνει λόγο για «τη σειρά των σταθερών και αιώνιων πραγμάτων» που δεν συγχέονται με τις ουσίες, αλλά εμπερικλείονται στα υπαρκτά όντα και συγχροτούν τη γνώση τους. Μόνον όμως οι κοινές έννοιες έχουν τον διττό χαρακτήρα να είναι αιώνια όντα και να σχηματίζουν μια «σειρά», εφόσον υπάρχει μια τάξη στη σύνθεση των σχέσεων.¹⁷ Μπορούμε συνεπώς να υποθέσουμε ότι η ανακάλυψη των κοινών εννοιών γίνεται ακριβώς στο τέλος του γραμμένου μέρους

16. Πρβ. *Ηθική*, ΙΙ, 40, σχ. 1: συγκεφαλιώνοντας επ' ευκαιρία των κοινών εννοιών ένα σύνολο λογικών και μεθοδολογικών προβλημάτων, ο Σπινόζα κάνει ρητά υπαινιγμό σε μια εργασία που είχε κάνει άλλοτε, αλλά επίσης παραπέμπει σε μια μελλούμενη πραγματεία. Παρομοίως και στην *Επιστολή LX*, στον Τοίρνχαους (1675), ο Σπινόζα αρχίζει υπενθυμίζοντας ορισμένα θέματα της *Πραγματείας για τη διόρθωση*, αλλά προσθέτει: «Για ό,τι αφορά την κίνηση και τη μέθοδο, θα μιλήσω σε άλλη ευκαιρία, επειδή ακόμη δεν έχω διατυπώσει γραπτώς κατά την πρέπουσα τάξη τις σχετικές παρατηρήσεις».

17. Πρβ. *Πραγματεία για τη διόρθωση*, § 99-101. Θεωρούμε ότι αυτά τα «σταθερά και αιώνια πράγματα» συμπίπτουν με εκείνο που ο Σπινόζα θα αποκαλέσει κοινές έννοιες. Άρα δεν θα τα ταυτίσουμε με τα κατηγορήματα και τους άπειρους τρόπους. Μια τέτοια ταύτιση θα παραήταν ευρεία και συγχρόνως στενή. Ευρεία, επειδή τα κατηγορήματα και οι άπειροι τρόποι παρεμβαίνουν εν προκειμένω μόνο μια συγκεκριμένη έκφανση (την εφαρμογή τους στα ενικά μεταβαλλόμενα πράγματα, δηλαδή τη χρήση τους ως κοινές έννοιες). Και στενή, επειδή οι κοινές έννοιες στη «σειρά» τους συμπεριλαμβάνουν επίσης την ιδέα εκείνου που είναι κοινό σε δύο μόνο σώματα.

της Πραγματείας και στις αρχές της σύνταξης της Ηθικής, δηλαδή γύρω στο 1661-1662. Γιατί όμως θα έπρεπε η ανακάλυψη αυτή να αναγκάσει τον Σπινόζα να παραιτηθεί από την ήδη υπάρχουσα εκδοχή της Πραγματείας; Επειδή οι κοινές έννοιες εμφανίζονται σε μια στιγμή κατά την οποία δεν μπορούν ούτε να εκπληρώσουν τις λειτουργίες τους ούτε να αναπτύξουν τις συνέπειές τους. Ανακαλύφθηκαν πολύ αργά σε σχέση με το κείμενο της Πραγματείας. Κανονικά θα έπρεπε να εξασφαλίσουν στη φιλοσοφία ένα νέα σημείο εκκίνησης· αλλά το σημείο εκκίνησης έχει ήδη τοποθετηθεί στις γεωμετρικές ιδέες. Θα έπρεπε επίσης να καθορίσουν έναν εντελή τρόπο γνώσης του υπαρκτού και να δείξουν πώς περνάμε από αυτό τον τρόπο γνώσης στον τελευταίο, στη γνώση των ουσιών· αλλά, επειδή οι τρόποι γνώσης έχουν ήδη οριστεί στην Πραγματεία, δεν υπάρχει πλέον θέση για τις κοινές έννοιες ή για τη σειρά των σταθερών και αιώνιων πραγμάτων, που ως εκ τούτου μετατοπίζονται στον τελευταίο τρόπο γνώσης, μαζί με τη γνώση των ουσιών.¹⁸ Εν ολίγοις, προκειμένου ο Σπινόζα να δώσει στις κοινές έννοιες τη θέση τους και τη λειτουργία τους, θα χρειαζόταν να ξαναγράψει ολόκληρη την Πραγματεία. Δεν ακυρώνουν τα γραμμένα, όμως θα τα είχαν τροποποιήσει. Ο Σπινόζα προτιμά να γράψει την Ηθική από τη σκοπιά των κοινών εννοιών, αναβάλλοντας για αργότερα το ενδεχόμενο μιας νέας πραγματείας, που θα εξέταζε αυτά καθ' εαυτά όσα πρακτικά προβλήματα απλώς σκιαγραφούνται στο τέλος της Ηθικής αναφορικά με την προέλευση, το σχηματισμό και τη σειρά αυτών των κοινών εννοιών, μαζί με τα αντίστοιχα πειράματα.

18. Διότι ο Σπινόζα λέει μεν ότι τα σταθερά και αιώνια πράγματα οφείλουν να μας δίνουν τη γνώση της εσώτερης ουσίας των πραγμάτων, αλλά λέει συγχρόνως ότι δεν έχουν νόημα παρό μόνο σε σχέση με τα μεταβλητά υπαρκτά όντα (Πραγματεία για τη διόρθωση, § 101). Εδώ αναμιγνύονται εκείνα τα οποία η Ηθική θα διακρίνει ως δεύτερο και τρίτο είδος γνώσης.

ΕΚΤΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ

Ο ΣΠΙΝΟΖΑ ΚΙ ΕΜΕΙΣ¹

«Ο Σπινόζα κι εμείς»: η διατύπωση αυτή μπορεί να σημαίνει πολλά πράγματα, εκτός των άλλων όμως σημαίνει «εμείς εν τω μέσω του Σπινόζα». Δηλαδή την προσπάθεια ώστε να αντιληφθούμε και να κατανοήσουμε τον Σπινόζα ξεκινώντας από τη μέση. Συνήθως ξεκινάμε από την πρώτη αρχή ενός φιλοσόφου. Το ίδιο όμως βαραίνει και η τρίτη, η τέταρτη ή η πέμπτη αρχή. Όλοι γνωρίζουν την πρώτη αρχή του Σπινόζα: μία και μοναδική υπόσταση για όλα τα κατηγορήματα. Άλλα και η τρίτη, η τέταρτη ή η πέμπτη αρχή είναι επίσης γνωστές: μία και μοναδική Φύση για όλα τα σώματα, μία και μοναδική Φύση για όλα τα άτομα, μια Φύση που είναι και η ίδια άτομο, το οποίο παραλλάζει με απειρία τρόπων. Δεν πρόκειται πλέον για την κατάφαση μιας μοναδικής υπόστασης, πρόκειται για την εκδίπλωση ενός κοινού σχεδίου εμμένειας όπου βρίσκονται όλα τα σώματα, όλες οι ψυχές, όλα τα άτομα. Αυτό το σχέδιο* εμμένειας ή συνεκτικότητας

1. Μέρος του κειμένου αυτού δημοσιεύτηκε στη *Revue de synthèse*, Ιανουάριος 1978.

* Η γαλλική λέξη *plan* έχει γενικά την έννοια του διαγράμματος, του σχεδιαγράμματος, του σχεδίου, ενώ στη γεωμετρία την έννοια του επιπέδου. Εξ ου και η εννοιολογική αντιδιαστολή που διατρέχει το κεφάλαιο. Η *τομή* εξάλλου και η *διατομή* (section - intersection) είναι επίσης γεωμετρικές έννοιες. (Σ.τ.Μ.)

δεν έχει την έννοια ενός σχεδίου μέσα στο μυαλό, δεν είναι στοχοδιάγραμμα ούτε πρόγραμμα: έχει τη γεωμετρική έννοια του επιπέδου, είναι τομή, διατομή, διάγραμμα. Επομένως, είμαι εν τω μέσω του Σπινόζα σημαίνει βρίσκομαι σε αυτό το τροπικό επίπεδο, ή μάλλον εγκαθίσταμαι πάνω σε αυτό το επίπεδο. Πράγμα που συνεπάγεται έναν τρόπο ζωής, μια πρακτική του ζην. Τι είναι αυτό το επίπεδο, και πώς το κατασκευάζει κανείς; Γιατί, μολονότι είναι εξ ολοκλήρου επίπεδο εμμένειας, πρέπει να το κατασκευάσεις, προκειμένου να ζήσεις κατά τρόπο σπινοζικό.

Πώς ο Σπινόζα ορίζει ένα σώμα; Ένα οποιοδήποτε σώμα, ο Σπινόζα το ορίζει με δύο τρόπους συγχρόνως. Αφ' ενός, ένα σώμα, όσο μικρό κι αν είναι, περιέχει πάντα απειρία σωματιδίων: αυτό που προσδιορίζει ένα σώμα, την ατομικότητα ενός σώματος, είναι οι σχέσεις ηρεμίας και κίνησης, ταχυτήτων και βραδυτήτων ανάμεσα σε σωματίδια. Αφ' ετέρου, ένα σώμα προξενεί παθήματα σε άλλα σώματα ή υφίσταται παθήματα από εκείνα: αυτή η παθοποιός και η παθηματική ικανότητα επίσης προσδιορίζουν ένα σώμα στην ατομικότητά του. Φαινομενικά πρόκειται για δύο απλούστατες προτάσεις: η μία είναι κινητική, η άλλη δυναμική. Αν όμως στ' αλήθεια εγκατασταθείς καταμεσής των προτάσεων αυτών, αν τις ζήσεις, τα πράγματα περιπλέκονται πολύ περισσότερο, και διαπιστώνεις πως είσαι σπινοζιστής προτού προλάβεις να καταλάβεις το γιατί.

Η κινητική πρόταση μας λέει ότι ένα σώμα ορίζεται από σχέσεις κίνησης και ηρεμίας, βραδύτητας και ταχύτητας ανάμεσα σε σωματίδια. Δηλαδή: δεν ορίζεται από μια μορφή ή από κάποιες λειτουργίες. Η σύνολη μορφή, η ειδολογική μορφή, οι οργανικές λειτουργίες θα εξαρτώνται από σχέσεις ταχύτητας και βραδύτητας. Ακόμη και η ανάπτυξη μιας μορφής, η πορεία της ανάπτυξης μιας μορφής εξαρτάται από τις σχέσεις αυτές και όχι το

αντίστροφο. Το σημαντικό είναι να συλλάβουμε τη ζωή, κάθε ατομικότητα ζωής, όχι ως μορφή, ή ανάπτυξη μορφής, αλλά ως πολύπλοκη σχέση ανάμεσα σε διαφορικές ταχύτητες, ανάμεσα σε επιβράδυνση και επιτάχυνση σωματιδίων. Σύνθεση ταχυτήτων και βραδύτητων σ' ένα επίπεδο εμμένειας. Όπως ακριβώς μια μουσική μορφή εξαρτάται από μια πολύπλοκη σχέση ανάμεσα σε ταχύτητες και βραδύτητες ηχητικών σωματιδίων. Δεν είναι μονάχα υπόθεση μουσικής, είναι υπόθεση τρόπου ζωής: μέσω ταχύτητας και βραδύτητας γλιτράμε ανάμεσα στα πράγματα, συνδυάζόμαστε με κάτι άλλο· ποτέ δεν αρχίζουμε από το άλφα, ποτέ δεν ορίζουμε τα προηγούμενα, γλιτράμε ανάμεσα, εισχωρούμε στη μέση, ασπαζόμαστε ή επιβάλλουμε ρυθμούς.

Η δεύτερη πρόταση αναφορικά με τα σώματα μας παραπέμπει στην παθοποιό και την παθηματική ικανότητα. Δεν θα ορίσετε ένα σώμα (ή μια ψυχή) από τη μορφή του ούτε από τα όργανα ή τις λειτουργίες του· και δεν θα το ορίσετε ούτε ως υπόσταση ή ως υποκείμενο. Κάθε αναγνώστης του Σπινόζα ξέρει ότι τα σώματα και οι ψυχές δεν είναι για τον Σπινόζα υποστάσεις ή υποκείμενα αλλά τρόποι. Εντούτοις, δεν φτάνει απλώς να το σκεφτούμε αυτό θεωρητικά. Διότι, συγκεκριμένα, ένας τρόπος είναι πολύπλοκη σχέση ταχύτητας και βραδύτητας, μέσα στο σώμα αλλά και μέσα στη σκέψη, και είναι παθοποιός και παθηματική ικανότητα, του σώματος ή της σκέψης. Συγκεκριμένα, αν ορίσετε τα σώματα και τις σκέψεις ως παθοποιούς και παθηματικές ικανότητες, πολλά πράγματα αλλάζουν. Δεν θα ορίσετε ένα ζώο ή έναν άνθρωπο από τη μορφή, τα όργανα και τις λειτουργίες τους, ούτε και ως υποκείμενα: θα τα ορίσετε από τα παθήματα για τα οποία είναι ικανά. Η δεξιότητα παθημάτων, με έναν μέγιστο ουδό και έναν ελάχιστο ουδό, είναι τρέχουσα έννοια στον Σπινόζα. Πάρτε ένα οποιοδήποτε ζώο και φτιάξτε έναν κατάλο-

γο παθημάτων, σε οποιαδήποτε τάξη. Τα παιδιά ξέρουν να το κάνουν: ο μικρός Χανς, όπως αναφέρει την περίπτωσή του ο Φρόντ, φτιάχνει τον κατάλογο των παθημάτων ενός αλόγου έλξεως που σέρνει μιαν άμαξα σε μια πόλη (είναι υπερήφανο, φοράει παρωπίδες, πηγαίνει γρήγορα, σέρνει ένα βαρύ φορτίο, σωριάζεται κάτω, υφίσταται μαστίγωμα, κάνει φασαρία με τα πόδια του κ.λπ.). Για παράδειγμα: υπάρχουν μεγαλύτερες διαφορές ανάμεσα σ' ένα άλογο έλξεως ή οργώματος και σ' ένα άλογο ιπποδρομιών παρά ανάμεσα σ' ένα βόδι και σ' ένα άλογο οργώματος. Και τούτο διότι το άλογο των ιπποδρομιών και το άλογο του οργώματος δεν έχουν τα ίδια παθήματα ούτε την ίδια ικανότητα ετεροπάθειας: το άλογο του οργώματος έχει κοινά παθήματα μάλλον με το βόδι.

Είναι πασιφανές ότι το επίπεδο εμμένειας, το επίπεδο της Φύσης που καταμερίζει τα παθήματα, δεν διαχωρίζει καθόλου τα πρόγματα που θα λέγονταν φυσικά και τα πρόγματα που θα λέγονταν τεχνητά. Το τεχνητό εντάσσεται πλήρως στη Φύση, εφόσον το καθετί, στο εμμενές επίπεδο της Φύσης, ορίζεται από διατάξεις κινήσεων και παθημάτων στις οποίες εισέρχεται, είτε οι διατάξεις αυτές είναι τεχνητές είτε φυσικές. Πολλά χρόνια μετά τον Σπινόζα, διάφοροι βιολόγοι και φυσιοδίφες θα προσπαθήσουν να περιγράψουν ζωικούς κόσμους που ορίζονται από τα παθήματα και τις παθοποιούς ή τις παθηματικές ικανότητες. Ο φον Υεχύλ (J. von Uexküll), επί παραδείγματι, θα το κάνει αυτό για το τσιμπούρι, ζώο που ρουφάει το αίμα των θηλαστικών. Θα ορίσει το ζώο τούτο μέσω τριών παθημάτων: το πρώτο, πάθημα φωτός (σκαρφάλωμα ψηλά σ' ένα κλαδί), το δεύτερο, οσφρητικό πάθημα (ηθελημένη πτώση πάνω στο θηλαστικό που περνάει κάτω από το κλαδί), το τρίτο, θερμικό πάθημα (αναζήτηση της άτριχης και πιο ζεστής περιοχής). Ένας κόσμος με τρία μονάχα

παθήματα, ανάμεσα σε όλα αυτά που συμβαίνουν μες στο τεράστιο δάσος. Ένας βέλτιστος ουδός και ένας χείριστος ουδός στους κόλπους της παθηματικής ικανότητας: το χορτάτο τσιμπούρι που πρόκειται να πεθάνει, και το τσιμπούρι που είναι ικανό να απέχει από τροφή για πάρα πολύ καιρό.² Από τέτοιες μελέτες, που ορίζουν τα σώματα —ζώα ή ανθρώπους— μέσω των παθημάτων για τα οποία είναι ικανά, ίδρυσαν εκείνο που αποκαλείται σήμερα ηθολογία. Αυτό ισχύει όχι μόνο για τα ζώα αλλά και για μας, τους ανθρώπους, γιατί κανένας δεν ξέρει εκ των προτέρων τα παθήματα για τα οποία είναι ικανός, είναι υπόθεση μακρόχρονου πειραματισμού, είναι μακρόχρονη σύνεση, σπινοζική σοφία που συνεπάγεται την κατασκευή ενός επιπέδου εμμένειας ή συνεκτικότητας. Η Ηθική του Σπινόζα δεν έχει καμία σχέση με μια κανονιστική ηθική, ο Σπινόζα αντιλαμβάνεται την ηθική ως ηθολογία, δηλαδή ως σύνθεση ταχυτήτων και βραδυτήτων, παθοποιών και παθηματικών ικανοτήτων σ' αυτό το επίπεδο εμμένειας. Νά γιατί ο Σπινόζα βγάζει πραγματικές κραυγές: δεν ξέρετε για τι είστε ικανοί στο καλό και το κακό, δεν ξέρετε εκ των προτέρων τι δύναται ένα σώμα ή μια ψυχή, στην τάδε συνάντηση, στην τάδε διάταξη, στον τάδε συνδυασμό.

Η ηθολογία είναι κατ' αρχάς η σπουδή των σχέσεων ταχύτητας και βραδύτητας, των παθοποιών και παθηματικών ικανοτήτων που χαρακτηρίζουν κάθε πράγμα. Για κάθε πράγμα, οι σχέσεις αυτές και οι ικανότητες έχουν εύρος, ουδούς (ελάχιστο και μέγιστο), παραλλαγές ή μεταμορφώσεις που τους προσιδιάζουν. Και επιλέγουν μέσα στον κόσμο ή στη Φύση αυτό που αντιστοιχεί στο πράγμα, δηλαδή αυτό που προξενεί παθήσεις στο πράγμα ή υφίσταται παθήσεις από εκείνο, αυτό που κινεί το πράγμα ή κινείται από εκείνο. Ας πάρουμε επί παραδείγματι ένα ζώο: σε

2. J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Gonthier.

τι το ξώο αυτό είναι αδιάφορο μες στον άπειρο κόσμο, σε τι αντιδρά θετικά ή αρνητικά, ποιες είναι οι τροφές του, ποια τα δηλητήρια του, τι «παίρνει» μέσα στον κόσμο του; Το καθετί έχει την αντίστιξή του: το φυτό και η βροχή, η αράχνη και η μύγα. Ποτέ συνεπώς ένα ξώο, ένα πράγμα, δεν μπορεί να διαχωριστεί από τις σχέσεις του με τον κόσμο: το εσωτερικό είναι απλώς και μόνον ένα επιλεγμένο εξωτερικό, το εξωτερικό, ένα προβεβλημένο εσωτερικό· η ταχύτητα ή η βραδύτητα των μεταβολισμών, των αντιλήψεων, των δράσεων και των αντιδράσεων συνδέονται αλυσιδωτά προκειμένου να συγκροτήσουν το τάδε άτομο μέσα στον κόσμο. Και, κατά δεύτερο λόγο, υπάρχει ο τρόπος με τον οποίο αυτές οι σχέσεις ταχύτητας και βραδύτητας πραγματώνονται κατά περίσταση ή πληρούνται αυτές οι παθηματικές ικανότητες. Διότι και πραγματώνονται πάντα οι μεν και πληρούνται πάντα οι δε, αλλά με πολύ διαφορετικό τρόπο, ανάλογα με το αν τα παρόντα παθήματα απειλούν το πράγμα (μειώνουν τη δύναμή του, την επιβραδύνουν, τη συρρικνώνουν στο ελάχιστο) ή την επιρρωνύουν, την επιταχύνουν και την αυξάνουν: δηλητήριο ή τροφή; Με όλες τις περιπλοκές, εφόσον ένα δηλητήριο ενδέχεται να είναι τροφή για ένα μέρος του παρατηρούμενου πράγματος. Τέλος, η ηθολογία μελετά τις συνθέσεις των σχέσεων ή των ικανοτήτων ανάμεσα σε διαφορετικά πράγματα. Είναι άλλη μια όψη αυτή, ξεχωριστή από τις προηγούμενες. Διότι, πριν, το θέμα ήταν απλώς να μάθουμε πώς ένα παρατηρούμενο πράγμα μπορεί να αποσυνθέσει άλλα πράγματα, δίνοντάς τους μια σχέση σύμφωνη με κάποια από τις δικές του σχέσεις, ή απεναντίας πώς κινδυνεύει να αποσυντεθεί από άλλα πράγματα. Τώρα όμως το θέμα είναι να μάθουμε αν κάποιες σχέσεις (και ποιες) μπορούν να συντεθούν άμεσα, προκειμένου να σχηματίσουν μία νέα πιο «εκτεταμένη» σχέση, ή αν κάποιες ικανότητες μπορούν να συντε-

θούν άμεσα, προκειμένου να συγχροτήσουν μία ικανότητα, μία πιο «έντονη» δύναμη. Δεν πρόκειται πλέον για τη χρησιμοποίηση ή τη σύλληψη ενός ατόμου από ένα άλλο, αλλά για την κοινότητα των ατόμων και την κοινωνικότητά τους. Πώς κάποια άτομα συντίθενται προκειμένου να σχηματίσουν ένα ανώτερο άτομο, επ' άπειρον; Πώς ένα ον μπορεί να πάρει ένα άλλο μέσα στον κόσμο του, αλλά διαφυλάσσοντας ή σεβόμενο τις προσιδίες σχέσεις αυτού του άλλου και τον κόσμο του; Και από μια τέτοια άποψη, παραδείγματος χάριν, ποιοι είναι οι διάφοροι τύποι κοινωνικότητας; Ποια είναι η διαφορά ανάμεσα στην κοινωνία των ανθρώπων και την κοινότητα των ελλόγων όντων;... Δεν πρόκειται πλέον για μια σχέση αντίστοιχης ή για την επιλογή ενός κόσμου, αλλά για μια μουσική συμφωνία της Φύσης, για τη σύσταση ενός κόσμου ολοένα εκτενέστερου και εντονότερου. Σε ποια τάξη και πώς θα συνθέσουμε τις δυνάμεις, τις ταχύτητες και τις βραδύτητες;

Σχέδιο μουσικής σύνθεσης, σχέδιο της Φύσης, καθόσον αυτή, η Φύση, είναι το εντονότερο και ευρύτερο Άτομο, τα μέρη του οποίου παραλλάζουν με απειρία τρόπων. Ο Υεκύλ, από τους βασικούς ιδρυτές της ηθολογίας, είναι σπινοζιστής, πρώτα όταν ορίζει τις μελωδικές γραμμές ή τις αντιστικτικές σχέσεις που αντιστοιχούν σε κάθε πράγμα, κατόπιν όταν περιγράφει μια μουσική συμφωνία ως εμμενή ανώτερη ανότητα που προσλαμβάνει εύρος («φυσική σύνθεση»). Και αυτή η μουσική σύνθεση παρεμβαίνει σε όλη την *Ηθική*, τη συνιστά ως ένα μόνον και το ίδιο Άτομο, οι σχέσεις ταχύτητας και βραδύτητας του οποίου δεν παύουν να παραλλάζουν, διαδοχικώς και συγχρόνως. Διαδοχικώς, το διαπιστώσαμε όσον αφορά τα διάφορα μέρη της *Ηθικής* που επηρεάζονται από μεταβαλλόμενες σχετικές ταχύτητες, ώς την απόλυτη ταχύτητα της σκέψης στο τρίτο είδος γνώσης. Και

συγχρόνως, στο μέτρο που τα θεωρήματα και τα σχόλια δεν πορεύονται με τον ίδιο βηματισμό, και συνθέτουν δύο κινήσεις που διασταυρώνονται. Η *Ηθική*, σύνθεση που όλα της τα μέρη φέρονται με τη μέγιστη ταχύτητα, και στην ευρύτερη κίνηση. Σε μια πολύ ωραία σελίδα, ο Λανιώ (Lagneau) μιλούσε γι' αυτή την ταχύτητα και την ευρύτητα που τον ωθούσαν να παραληλίσει την *Ηθική* με μουσική, αστραπιαία «ταχύτητα της σκέψης», «βαθιάς έκτασης δύναμη», «ικανότητα νοητικής σύλληψης, σε μία μόνο πράξη, της σχέσης τού μεγαλύτερου δυνατού αριθμού σκέψεων».³

Με λίγα λόγια: αν είμαστε σπινοζιστές, δεν θα ορίσουμε ένα πράγμα ούτε από τη μορφή του ούτε από τα όργανα και τις λειτουργίες του ούτε ως υπόσταση ή ως υποκείμενο. Για να δανειστούμε όρους του Μεσαίωνα, ή μάλλον της γεωγραφίας, θα το ορίσουμε μέσω μήκους και πλάτους. Ένα σώμα μπορεί να είναι οτιδήποτε, μπορεί να είναι ένα ζώο, μπορεί να είναι ένα ηχητικό σώμα, μπορεί να είναι μια ψυχή ή μια ιδέα, μπορεί να είναι ένα γλωσσολογικό corpus, μπορεί να είναι ένα κοινωνικό σώμα, ένα συλλογικό σώμα. Ονομάζουμε μήκος ενός οποιουδήποτε σώματος το σύνολο των σχέσεων ταχύτητας και βραδύτητας, ηρεμίας και κίνησης, ανάμεσα σε σωματίδια που το συνθέτουν υπ' αυτό το πρίσμα, δηλαδή ανάμεσα σε αμορφοποιήτα στοιχεία.⁴ Ονομά-

3. Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, PUF, 1964², σ. 67-68. Το κείμενο αυτό του Λανιώ συγκαταλέγεται στα σπουδαία κείμενα για τον Σπινόζα. Επίσης ο Ρομαίν Ρολλάν, όταν μιλά για την ταχύτητα σκέψης και τη μουσική τάξη στον Σπινόζα: Romain Rolland, *Empédocle d'Agrigente*, ακολουθούμενο από το *L'Éclair de Spinoza*, Éd. du Sablier, 1931). Το θέμα μιας ταχύτητας σκέψης μεγαλύτερης από κάθε δεδομένη ταχύτητα μπορεί όντως να ανευρεθεί στον Εμπεδοκλή, στον Δημόκριτο ή τον Επίκουρο.

4. Πρqb. εκείνο που ο Σπινόζα αποκαλεί «τα απλούστατα σώματα». Δεν έχουν ούτε αριθμό ούτε μορφή ούτε σχήμα, αλλά είναι απείρως μικρά και βαί-

ξουμε πλάτος το σύνολο των παθημάτων που πληρούν ένα σώμα ανά πάσα στιγμή, δηλαδή τις εντατές καταστάσεις μιας ανώνυμης ισχύος (ισχύος ύπαρξης, παθηματικής ικανότητας). Καταρτίζουμε έτοι τη χαρτογραφία ενός σώματος. Το σύνολο των μηκών και των πλατών συγκροτεί τη Φύση, το επίπεδο εμμένειας ή συνεκτικότητας που είναι πάντα μεταβλητό και δεν παύει να ανασχηματίζεται, να συντίθεται, να ανασυντίθεται, από τα άτομα και τα συλλογικά σώματα.

Υπάρχουν δύο σφόδρα αντικρουόμενες αντιλήψεις της λέξης «σχέδιο», ή της ιδέας του σχεδίου, ακόμη κι αν οι δύο αυτές αντιλήψεις αναμιγνύονται μεταξύ τους, και αν περνάμε από τη μια στην άλλη ασυναίσθητα. Ονομάζουμε θεολογικό σχέδιο κάθε οργάνωση που έρχεται από ψηλά και αναφέρεται σε μια υπερβατικότητα, έστω και κρυμμένη: σχέδιο στο μναλό ενός θεού, αλλά επίσης εξέλιξη στα υποτιθέμενα βάθη της Φύσης, ή ακόμη οργάνωση της εξουσίας μιας κοινωνίας. Ένα τέτοιο σχέδιο μπορεί να είναι δομικό ή γενετικό, και τα δύο συγχρόνως. Αφορά πάντα τις μορφές και τις αναπτύξεις τους, τα υποκείμενα και τους σχηματισμούς τους. Ανάπτυξη μορφών και σχηματισμός υποκειμένων: αυτός είναι ο βασικός χαρακτήρας του πρώτου είδους σχεδίου. Είναι επομένως ένα σχέδιο οργάνωσης και ανάπτυξης. Και άρα θα είναι πάντα, ό,τι κι αν λέει κανείς, ένα σχέδιο υπερβατικότητας που κατευθύνει τόσο τις μορφές όσο και τα υποκείμενα, και που μένει κρυμμένο, που δεν δίδεται ποτέ, που μπορούμε μόνο να το μαντέψουμε, να το συμπεράνουμε, να το συναγάγουμε βάσει αυτού που δίνει. Και πράγματι, διαθέτει μία επιπλέον διάσταση, συνεπάγεται πάντα μία διάσταση επιπρόσθετη στις διαστάσεις αυτού που δίδεται.

νουν πάντα κατά απειρίες. Τα μόνα που έχουν μορφή είναι τα σύνθετα σώματα στα οποία τα απλά σώματα ανήκουν υπό τη μια ή την άλλη σχέση.

Απεναντίας ένα επίπεδο ευμένειας δεν διαθέτει καμία επιπρόσθετη διάσταση: η διαδικασία σύνθεσης πρέπει να νοείται για τον εαυτό της, μέσω αυτού που δίνει, μέσα σ' αυτό που δίνει. Είναι ένα σχέδιο σύνθεσης, όχι οργάνωσης ή ανάπτυξης. Τα χρώματα ενδεικνύουν ίσως το πρώτο σχέδιο, ενώ η μουσική, οι σιωπές και οι ήχοι ανήκουν σε τούτο εδώ. Δεν υπάρχει πια μορφή, υπάρχουν μόνο σχέσεις ταχυτήτας ανάμεσα σε απειροελάχιστα σωματίδια μιας αμορφοποίητης ύλης. Δεν υπάρχει πια υποκείμενο, υπάρχουν μονάχα ατομικευτικές εμπαθηματικές καταστάσεις της ανώνυμης ισχύος. Εδώ το σχέδιο συγκρατεί μόνον κινήσεις και ηρεμίες, δυναμικά εμπαθηματικά φορτία: το σχέδιο θα γίνει αντιληπτό μαζί με ό,τι μας κάνει να αντιληφθούμε, και ανάλογα με την εξέλιξη της πορείας μας. Δεν ξούμε, δεν σκεφτόμαστε, δεν γράφουμε με τον ίδιο τρόπο στο ένα και το άλλο σχέδιο. Ο Γκαίτε, επί παραδείγματι, ή ακόμη και ο Χέγκελ από ορισμένες απόψεις, μπορεί να πέρασαν για σπινοζιστές. Δεν είναι όμως στ' αλήθεια, γιατί δεν έπαψαν να συνδέουν το σχέδιο με την οργάνωση μιας Μορφής και το σχηματισμό ενός Υποκειμένου. Σπινοζιστές είναι μάλλον ο Χαίλντερλιν, ο Κλάιστ, ο Νίτσε, επειδή σκέφτονται με όρους ταχυτήτων και βραδυτήτων, παγιωμένων κατατονιών και επιταχυνόμενων κινήσεων, αμορφοποίητων στοιχείων, μη υποκειμενοποιημένων παθημάτων.

Συγγραφείς, ποιητές, μουσικοί, κινηματογραφιστές, ζωγράφοι επίσης, ακόμη και περιστασιακοί αναγνώστες, μπορεί αίφνης να διαπιστώσουν πως είναι σπινοζιστές, περισσότερο από τους κατ' επάγγελμα φιλοσόφους. Είναι υπόθεση πρακτικής σύλληψης του «σχεδίου». Όχι πως μπορεί κανείς να είναι σπινοζιστής χωρίς να το ξέρει. Υπάρχει όμως ένα περίεργο προνόμιο στον Σπινόζα, υπάρχει κάτι, που φαίνεται πως μονάχα εκείνος το έχει καταφέρει. Είναι ένας φιλόσοφος που διαθέτει εκπληκτική εν-

νοιολογική μηχανή, εξαιρετικά εμβριθή, προωθημένη και συστηματική. Και ωστόσο είναι στον ύψιστο βαθμό το αντικείμενο μιας συνάντησης άμεσης και χωρίς προετοιμασία, ούτως ώστε ένας μη φιλόσοφος, ή και κάποιος εντελώς απαίδευτος, να έχουν ενδεχομένως μια ξαφνική φώτιση από εκείνον, μια «έκλαψη». Είναι σαν να ανακαλύπτεις απότομα πως είσαι σπινοζιστής, φτάνεις καταμεσής του Σπινόζα, απορροφάσαι, παρασύρεσαι στο σύστημα ή στη σύνθεση. Όταν ο Νίτσε γράφει, «είμαι έκθαμβος, μαγεμένος!... σχεδόν δεν τον γνώριζα τον Σπινόζα: το ότι τώρα ένιωσα την ανάγκη του, ήταν “πράξη ενοτίκου”...»,⁵ δεν μιλάει μονάχα ως φιλόσοφος, προπαντός όχι ως φιλόσοφος, ίσως. Ένας ιστορικός της φιλοσοφίας αυστηρός όπως ο Βικτόρ Ντελμπός (Victor Delbos)⁶ εντυπωσιάστηκε από το γνώρισμα αυτό: τον διπλό ρόλο του Σπινόζα, ως πολύ επεξεργασμένο εξωτερικό μοντέλο και συγχρόνως ως εσωτερική κρυψή παρόμητη· τη διπλή ανάγνωση του Σπινόζα, από τη μια τη συστηματική ανάγνωση σε αναζήτηση της ενότητας των μερών και της ιδέας που διέπει το σύνολο αλλά από την άλλη, και συγχρόνως, την εμπαθηματική ανάγνωση, χωρίς να έχεις ιδέα του συνόλου, όπου μεταφέρεσαι μακριά ή κάθεσαι κάτω, τίθεσαι σε κίνηση ή αφήνεσαι σε ηρεμία, δονείσαι ή γαληνεύεις, ανάλογα με την ταχύτητα του ενός ή του άλλου μέρους. Ποιος είναι σπινοζιστής; Μερικές φορές, ασφαλώς, εκείνος που εργάζεται «πάνω» στον Σπινόζα, πάνω στις έννοιες του Σπινόζα, υπό τον όρο να το κάνει αυτό με αρκετή αναγνώριση και θαυμασμό. Αλλά επίσης εκείνος, ο μη φιλόσοφος, που δέχεται από τον Σπινόζα ένα πάθημα, ένα σύνολο

5. Πρβ. Νίτσε, επιστολή στον Όβερμπεκ (Overbeck), 30 Ιουλίου 1881.

6. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Alcan [1893]. Το βιβλίο αυτό είναι πολύ σημαντικότερο από το κλασικό έργο του ιδίου συγγραφέα, *Le spinozisme*, Vrin [1916].

παθημάτων, έναν κινητικό καθορισμό, μια παρόδημηση, και μετατρέπει έτσι τον Σπινόζα σε συνάντηση, σε έρωτα. Ο μοναδικός χαρακτήρας του Σπινόζα είναι ότι αυτός, ο πιο φιλόσοφος μεταξύ των φιλοσόφων (αντίθετα κι από τον ίδιο τον Σωκράτη, τη φιλοσοφία μονάχα αξιώνει...), μαθαίνει στον φιλόσοφο πώς να γίνει μη φιλόσοφος. Και στο πέμπτο μέρος, που δεν είναι καθόλου το δυσκολότερο, αλλά το ταχύτερο, με μιαν άπειρη ταχύτητα, στο πέμπτο μέρος ενώνονται οι δυο τους, ο φιλόσοφος και ο μη φιλόσοφος, ως ένα και το ίδιο ον. Τι καταπληκτική η σύνθεση αυτού του μέρους, πώς γίνεται η συνάντηση έννοιας και παθήματος. Και πώς προετοιμάζεται η συνάντηση τους, αφού έχει ήδη γίνει αναγκαία από τις ουράνιες και τις υπόγειες κινήσεις που, και οι δυο μαζί, συνθέτουν τα προηγούμενα μέρη.

Πολλοί σχολιαστές αγαπούσαν αρκετά τον Σπινόζα, ώστε να επικαλούνται έναν Άνεμο όταν μιλούν για εκείνον. Και πράγματι, η μόνη σύγκριση που μπορεί να γίνει είναι με τον άνεμο. Πρόκειται όμως για τον μεγάλο ήρεμο άνεμο, για τον οποίο μιλάει ο Ντελμπός ως φιλόσοφος; Ή για τον ανεμοστρόβιλο, τον ριπαίο άνεμο, τον άνεμο της μάγισσας, για τον οποίο μιλάει ο «άνθρωπος από το Κίεβο», κατεξοχήν μη φιλόσοφος, φτωχός εβραίος που αγόρασε την *Ηθική* για ένα καπίκι και δεν καταλάβαινε την όλη σύνθεση;⁷ Και τα δύο, εφόσον η *Ηθική* περιλαμβάνει το συνεχές σύνολο των θεωρημάτων, των αποδείξεων και των πορισμάτων, ως μεγαλειώδη κίνηση των εννοιών, και συγχρόνως την ασυνεχή αλυσιδωτή σειρά των σχολίων, ως εκτόξευση παθημάτων και παρορμήσεων, ως σειρά ριπών. Το πέμπτο μέρος είναι η άκρα εκτατή ενότητα, αλλά επειδή είναι επίσης η πλέον συμπυκνωμένη εντατή αιχμή: ανάμεσα στην έννοια και τη ζωή, δεν υπάρχει πλέον καμία διαφορά. Προηγουμένως όμως,

7. Πρβ. το κείμενο του Μάλαμουντ που παρατίθεται ως πρόλογος.

έχει γίνει ήδη η σύνθεση ή η αλληλοδιαπλοκή των δύο συνιστώσων — εκείνο που ο Ρομαίν Ρολλάν αποκαλούσε «ο άσπρος ήλιος της υπόστασης» και «τα πύρινα λόγια του Σπινόζα».

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΠΟΔΟΣΗ ΤΩΝ ΟΡΩΝ

Η απόδοση ορισμένων όρων χρειάζεται κάποια υποστήριξη, ή έστω μια εξήγηση.

1. Η *ηθική* στα ελληνικά περιλαμβάνει την έννοια τόσο της *éthique* όσο και της *morale*: «έπιστήμη εξετάζουσα τοὺς κανόνας, ἐφ' ὧν ἐδράζονται τὰ ἡθη τῶν ζώντων ἐν κοινωνίᾳ ἀνθρώπων / δογματικὴ διδασκαλία ἥ καὶ ἡ ἀτομικὴ ἀντίληψις περὶ τοῦ τι ἔστι ἀγαθὸν καὶ τί κακόν [...]» / (συνεκδ.), ηθικότης, ηθικαὶ ἀρχαὶ» (Λεξικό της «Πρωίας»). Η μετάφραση της *éthique* ως «ηθικής θεωρίας» ή «θεωρητικής ηθικής» (Φικιώρης, στον Lalande, βλ. παρακάτω) ή αντίθετα ως «πρακτικής ηθικής», που θα εναρμονιζόταν με τον ντελεξικό ορισμό της *éthique* ως «πρακτικής επιστήμης των τρόπων ύπαρξης», είναι αδύνατη εδώ, στο βαθμό που έχουμε να κάνουμε με την *Ethica* του Σπινόζα, η οποία δεν μπορεί να μεταφραστεί παρά ως *Ηθική* (η λύση - μη λύση της γραφής με κεφαλαίο το πρώτο γράμμα της μιας και με μικρό της άλλης είναι απρόσφορη, πόσο μάλλον όταν ο Ντελέζ γράφει και τις δύο άλλοτε με μικρό και άλλοτε με κεφαλαίο, πράγμα το οποίο ακολουθείται και στην παρούσα μετάφραση). Όμως, και δεδομένου ότι το επίθετο *moral* επίσης δεν μπορεί να μεταφραστεί παρά ως «ηθικός» (και «ανήθικος», ο *im-moral*, «ανηθικιστής», ο *immoraliste*), από την «πρακτική ηθική» αντλείται η μετάφραση του επιθέτου *éthique*, «ηθικοπρακτικός». Η λύση του προσδιοριστικού επιθέτου χρησιμοποιήθηκε για τη *morale* ανάμεσα σε διάφορες εκδοχές (δεοντολογική ή αξιολογική ηθική), και προτάσσοντας τον δεύτερο ορισμό της *morale* στον Lalande («τὸ σύνολο τῶν κανόνων τῆς συμπεριφορᾶς ποὺ θεωροῦνται διτὶ ἰσχύουν ἄνευ ὅρων»), επελέγη η «κανονιστική ηθική».

Όσο για τα μέρη στα οποία διαιρείται η Ηθική, μεταφράζονται, ακριβώς, «μέρη» και όχι «βιβλία» (*livres*, κατά Ντελέξ και μερικές γαλλικές μεταφράσεις), διότι ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τη λέξη *pars*: πρόκειται για τα μέρη ενός όλου.

2. *Πραγματεία για τη διόρθωση της νόησης* (*Tractatus de intellectus emendatione*, *Traité de la réforme de l'entendement*). Για την *emendatio* επελέγη η «διόρθωση» που έχει προτείνει ο Γ. Βώκος έναντι της «αναμόρφωσης» που είναι η συνήθης απόδοσή της. Και τούτο όχι για λόγους εμμονής στο λατινικό γράμμα –η διόρθωση (όπως και η *emendatio*) έχει την έννοια της «έπαναφράς πράγματός τινος εἰς τὴν προτέραν του καλὴν κατάστασιν» (Λεξικό «Σταματάκου»)– αλλά διότι η «αναμόρφωση» εισάγει μια τρόπον τινά ηθική χροιά, ενώ η *emendatio* παραπέμπει ευθέως στην «οπτική» αντίληψη του Σπινόζα: η στρέβλωση του ανθρώπου μπορεί να διορθωθεί, φτάνει μόνο να την προσαρτήσουμε στις αιτίες της *mores geometrico* (πρώτο κεφάλαιο, σ. 26): πρόκειται για διορθωτική επέμβαση επί των αποτελεσμάτων.

3. *Essentia (essence)*, *substantia (substance)*. Η μετάφραση και των δύο λέξεων με το «ουσία», παρ’ ότι θεωρητικά σωστή (βλ. και Π. Κονδύλης, *Η κριτική τῆς μεταφυσικῆς στὴ νεότερη σκέψη*, «Γνώση», Αθήνα 1983, σ. 256-267· Σκουτερόπουλος, βλ. παρακάτω), δημιουργεί αξεπέραστες πρακτικές δυσκολίες και παρεκκλίνει από το «γράμμα» της Ηθικής: ο ορισμός της *substantia* δίδεται στο I, ορ. 3, ενώ της *essentia* στο II, ορ. 2 (βλ. και II, 10, σχ.: *Eudemētērion*, τα αντίστοιχα λήμματα, σ. 135 και 159). Γι’ αυτό και μεταφράζονται «ουσία» η πρώτη, «υπόσταση» η δεύτερη. Η ύπόστασις, σύμφωνα με το *Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης* των Liddell-Scott (βλ. σχετικό λήμμα, IV), είναι: «ἡ πραγματικὴ

ούσια ή φύσις πράγματός τυνος ἀτε ὑπάρχουσα ώς βάσις και στηρίζουσα τὴν ἔξωτερην αὐτοῦ μορφήν, δθεν = ούσια ή ὑποκειμένη ὅλη, Λατ. *substantia* (οἱ νεώτεροι τῶν φιλοσόφων ἀντὶ τῆς οὐσίας τῇ λέξει τῆς ὑποστάσεως ἔχρησαντο, Σωκρ. Ἐκκλ. Ἰστορ. 3. 7)). Η ταύτιση των δύο λέξεων και συγχρόνως η απόκλισή τους καταφαίνεται στο κείμενο του Ντελέξ, και ειδικότερα στο *Ευρετήριο*, λήμμα Ουσία. Η «υπόσταση» δεν πρέπει να συγχέεται ούτε με την τρέχουσα χρήση της ούτε με τη λατινική *hypostasis* των σχολαστικών (1541), που έχει κυρίως τη σημασία του ατόμου και ειδικά του ηθικού προσώπου (Lalande) και χρησιμοποιείται ως ισοδύναμη του *persona*.

4. *Πάθηση, πάθημα κ.λπ.* Στην προκειμένη περίπτωση κατεβλήθη προσπάθεια ώστε οι ομόρριζες λέξεις στα λατινικά (και στις ρομανικές γλώσσες) να αποδοθούν με επίσης ομόρριζες ελληνικές λέξεις, με την πεποίθηση ότι η εννοιακή τους συνάφεια διέρχεται και από τη λεξική τους συνάφεια. Δεδομένου ότι οι χρησιμοποιούμενες λέξεις εν πολλοίς αλληλεπικαλύπτονται εννοιολογικά, θα πρέπει να διευκρινιστεί με ποια σημασία λαμβάνονται εκάστοτε.

Συγκεκριμένα: για την απόδοση των όρων με ρίζα το *affect-ελήφθη* ως βάση το ρήμα *παθαίνω*. Το «παθαίνω» συμπίπτει εν μέρει με το «πάσχω» (Liddell-Scott, λήμμα «παθαίνω», 2) η «ρίζική σημασία» του οποίου είναι: «δέχομαι ἔξωθεν ἐντύπωσιν, είμαι τὸ ἀντικείμενον ἐνεργείας τινός, τούναντίον τῷ πράττειν ἢ ποιεῖν» (ό.π., λήμμα «πάσχω», I). «ώσαυτως ἐπὶ πραγμάτων, ὑπόκειμαι εἰς τι συμβεβηκός ἢ εἰς τινας περιστάσεις [...]» — οὕτω παρὰ τοῖς γραμμ., ἐπὶ λέξεων, ὑπόκειμαι εἰς μεταβολάς τινας» (III, 3). Με αυτές ακριβώς τις σημασίες λαμβάνεται εδώ το «παθαίνω», ενώ το πάσχω χρησιμοποιείται αποκλειστικά με την έννοια του υποφέρω, υφίσταμαι κάτι κακό («ὅταν τὸ πάσχω κεῖται

ἐπὶ ταύτης τῆς ἐννοίας ὅνευ περιοριστικῆς τινος λέξεως, ὀνοφρέ-
ρεται ἀείποτε εἰς τὸ κακόν», ὥ.π., II, 2) και ως μετάφραση του
γαλλικού *pâtier*.

Από το «*pâtier*» προέρχεται το *passion*, πάθος. Το «πάθος»
χρησιμοποιείται εδώ με τη σημασία: «ἐπὶ τῆς ψυχῆς, πᾶν αἴσθη-
μα ἵσχυρόν, οἷον ἔρως, ἀγάπη, μῖσος, κτλ. (ὅλως οἵς ἔπειται
ἡδονὴ ἢ λύπη, Ἄριστ. Ἡθ. N. 2. 5, 2)» (ό.π., λήμμα «πάθος», II·
πqb. τα «λυπημένα» και τα «χαρούμενα» πάθη) και αυτή ακρι-
βώς η περιορισμένη χρήση του το διαφοροποιεί από το κατά τα
άλλα ταυτόσημο πάθημα, με το οποίο μεταφράστηκε το *affectus*
(*affect*). Τα «παθήματα» λαμβάνονται εδώ ως «τὰ συμβεβηκότα
τῶν πραγμάτων [...] ἐπὶ τῶν μεταβολῶν ἢ τροπῶν τῶν ὑλικῶν
σωμάτων» (ό.π., λήμμα «πάθημα», III, 2, που παραπέμπει στο
λήμμα «πάθος», III, 2). Η αλληλεπικάλυψη των εννοιών είναι εμ-
φανής και στο κείμενο του Ντελέζ: «Αυτές οι διάρκειες ή συνε-
χείς παραλλαγές της τελειότητας ονομάζονται “παθήματα”
("affects") ή αισθήματα (*sentiments*)». «Ἐνα πάθημα (*affect*), που
αποκαλείται πάθος της ψυχῆς (*passion de l'âme*) [...]» (Ευρετή-
ριο, λήμμα Παθήσεις-Παθήματα, σ. 138). Σημειωτέον ότι το
affectus της *Ηθικῆς* μεταφράζεται πολλές φορές από τον Ντελέζ
ως *sentiment* και όχι ως *affect*, εξ ου και το *sentiment* μεταφρά-
ζεται εν προκειμένω ως αίσθημα και όχι ως συναίσθημα (πqb. και
Α. Γιανναράς, στο Καντ, *Κριτική του καθαρού λόγου*, εκδ. Πα-
παζήση, τ. A', τχ. I, Αθήνα 1976, σ. 105, σημ. 5 του μτφρ.:
«Affiziere: Το αίσθημα ως πάθημα», και σ. 119, A 29, «το συναί-
σθημα θεωρείται αποτέλεσμα της ενέργειας του αισθήματος»).

Αν τα προηγούμενα είναι λίγο-πολύ τα συνήθως χρησιμοποιο-
ύμενα, μεγαλύτερο πρόβλημα παρουσιάζει η απόδοση της λέξης
affection (*affection*). Οι *affections* «δηλώνουν αυτό που συμβαίνει
στον τρόπο, τις τροποποιήσεις του τρόπου, τα αποτελέσματα

των άλλων τρόπων πάνω του» (*Ευρετήριο*, ό.π., σ. 137): γι' αυτό και γάλλοι μεταφραστές τείνουν εν τέλει να το αποδώσουν με το «τροποποίησεις» (modifications) και άρα, υπ' αυτή την έννοια, συμπίπτουν με τα «παθήματα». Η «affection» έχει επίσης μεταφραστεί ως «συναισθηματική κατάσταση» (Φικιώρης, στον Lalande, τ. 4, Συμπλήρωμα), ως «θυμικός ερεθισμός» ή «θυμική κατάσταση» (Παπαγιώρης, στο Marianne Schaub, «Ο Σπινόζα ή μιά γαλιλαϊκή πολιτική φιλοσοφία», *Η Φιλοσοφία*, έπιμελεια Φρανσουά Σατελέ, τ. B', «Γνώση», Αθήνα 1990²) ή ως «διάθεση» (Ζωγράφου, στην *Ηθική*, και άλλοι), η οποία ήταν και η πρώτη επιλογή εδώ, με τον περιορισμό να ληφθεί με την έννοια που έχει η λέξη στη γραμματική: «Η ένέργεια, τὸ πάθημα ή ἡ κατάσταση, ή ἔννοια δηλαδὴ ποὺ ἔχει τὸ ὄχημα λέγεται “διάθεση τοῦ ὄχηματος”» (Νεοελληνική Γραμματική Τριανταφυλλίδη, § 801, Θεσσαλονίκη 1988). Όμως, στον Σπινόζα, η *affectio* παραπέμπει σε μια κατάσταση του παθαινόμενου σώματος, έχει δε την έννοια μιας διαδικασίας και του αποτελέσματος αυτής της διαδικασίας, που είναι το *affectus* τα *affects* απορρέουν από τις *affections* (*Ευρετήριο*, ό.π., σ. 138 και 140): και όλα αυτά δεν φαινόταν να τα καλύπτει μία από τις υπάρχουσες μεταφραστικές εκδοχές. Η λέξη «πάθηση» που επελέγη τελικά, λαμβανόμενη με την έννοια που έχει στη γραμματική, συμπίπτει με το «πάθος-πάθημα»: «“πάθησις τῶν φωνηέντων”, αἱ μεταβολαὶ τὰς ὅποιας ταῦτα ὑφίστανται (ἄλλως πάθη)» (*Πρωία*). Τη διαφοροποίησή τους τη δίνει η κατάληξη: οι παραγωγικές καταλήξεις -ση και -μα εκφράζουν μεν είτε την ενέργεια είτε το αποτέλεσμα της ενέργειας (Γραμμ. Τριανταφυλλίδη, § 264), εδώ όμως θα κρατήσουμε την πάθη-ση ως την ενέργεια και το πάθη-μα ως το αποτέλεσμα της ενέργειας.

Η μετοχή *affecté* μεταφράζεται ως *παθαινόμενος* και η

ρουνοίr d'être affecté ως ικανότητα ετεροπάθειας (ετεροπάθεια ή αλλοπάθεια: δέχομαι την ενέργειαν άλλου) ή, για λόγους ευκολίας, ως παθηματική ικανότητα («παθηματικός: ὁ ὑποκείμενος εἰς παθήματα, παθαινόμενος ἢ ἐντυπώσεις δεχόμενος», *Liddell-Scott*). Ο «παθοποιός» είναι «ὁ προξενῶν σωματικὰς ἀσθενείας [...]· ἢ πάθη, Ἐκκλ.» (ό.π.)· με μια (μικρή) διεύρυνση της έννοιας, το affectant γίνεται παθοποιός και η ρουνοίr d'affecter, παθοποιός ικανότητα (ή επίσης, θα μπορούσε, «ικανότητα παθοποιίας»), ενώ το affecter μεταφράζεται ως «ασκώ την παθοποιό μου ενέργεια» ή «προξενώ παθήματα» και το s'affecter, être affecté ως «δέχομαι την παθοποιό ενέργεια» ή «υφίσταμαι παθήματα».

Το επίθετο affectif που εμφανίζεται στο κεφ. 6 ως προσδιοριστικό μιας κατάστασης, ενός δυναμικού φορτίου ή της ανάγνωσης της Ηθικής, και το οποίο θα μπορούσε από μία άποψη να μεταφραστεί με το «συνναισθηματικός» ή ενδεχομένως και με το «θυμικός», μεταφράζεται με το νεολογισμό εμπαθηματικός: αφ' ενός για να διατηρηθεί η ίδια γραμμή πλεύσης (πράγμα άλλωστε που κάνει και ο Ντελέζ) και αφ' ετέρου για να καταστεί σαφές ότι στην προκειμένη περίπτωση σημαίνει τον έμπλεο παθημάτων, τον εμφορούμενο από παθήματα.

Είναι ίσως περιττό να τονιστεί ότι οι αποδόσεις αυτές αφορούν τους όρους όπως χρησιμοποιήθηκαν από τον Σπινόντζα και κατά τη συγκεκριμένη χρονική περίοδο (για την εξέλιξη της σημασίας των ανωτέρω εννοιών, βλ. Lalande).

5. a. *Involvere* (*envelopper*), *evolvere* (*développer*). Το involvere χρησιμοποιείται ευρύτατα στην Ηθική, σημαίνει δε ενελίσσω, δηλαδή εντυλίσσω, τυλίγω κάτι σε κάτι. Εδώ χρησιμοποιήθηκε το «εντυλίσω» (κάτι), «εντυλίσσομαι» (σε κάτι) και για το «développer» το «εκτυλίσω», στις περιπτώσεις στις οποίες τίθεται

αντιθετικά προς το «envelopper», ή το «αναπτύσσω», στις υπόλοιπες.

β. *Explicare (expliquer)*, *implicare (impliquer)*, και τα ουσιαστικά *implicatio (implication)*, *explicatio (explication)*. Εδώ επίσης επελέγη η ομόρριζη απόδοσή τους («εκπλέκω», «εμπλέκω»), πόσο μάλλον όταν στο αντίστοιχο λήμμα του *Eυρετηρίου* (σ. 102) συνδυάζονται με την *complicatio* («σύμπλεξη»). Το *implicare* σημαίνει, ακριβώς, εμπλέκω, δηλαδή πλέκω κάτι μέσα σε κάτι, περικλείω, ενέχω, εμπεριέχω, εμπερικλείω και κατ' επέκτασιν συνεπάγομαι (ή και προϋποθέτω). Το *explicare*, εκπλέκω, δηλαδή ξεπλέκω κάτι, ξεδιπλώνω, αναπτύσσω και κατ' επέκτασιν επεξηγώ, εξηγώ.

Στην πρώτη τους έννοια, το *expliquer* και το *impliquer* συμπίπτουν σχεδόν με το *développer* και το *envelopper* αντίστοιχα. Το πώς χρησιμοποιούνται οι τέσσερις αυτές έννοιες (σε συνδυασμό με το περιέχον και το περιεχόμενο) καθίσταται πλήρως εμφανές στο Ζιλ Ντελέζ, *Ο Προούστ και τά σημεῖα*, μτφρ. Κ. Χατζηδήμου-Ι. Ράλλη, θεώρηση Π. Α. Ζάννας, εκδ. Ράππας, Αθήνα 1982, μέρος δεύτερο, κεφ. ΙΙ, «Τά κοντιά και τά δοχεῖα», σ. 137-154, όπου το *enveloppement* μεταφράζεται ως «εντύλιξη», το *envelopper* ως «περιτυλίγω», το *développer* ως «ξετυλίγω», το *expliquer* ως «εξηγώ», το *impliquer* ως «συνεπάγομαι», η *complication* ως «περιπλοκή» και το *compliquer* ως «περιπλέκω»: «Καί σέ σχέση μέ τό πρῶτο αὐτό σχῆμα τῆς ἐντύλιξης, ἔργο τοῦ ἀφηγητῆ εἶναι νά ἔξηγήσει, δηλαδή νά ξεδιπλώσει [déplier], νά ξετυλίξει τό περιεχόμενο πού εἶναι ἀπροσμέτρητο σέ σχέση μέ τό περιέχον. Τό δεύτερο σχῆμα εἶναι μάλλον τό σχῆμα τῆς περιπλοκῆς: πρόκειται αὐτή τή φορά γιά τή συνύπαρξη τμημάτων πού εἶναι ἀσύμμετρα και δέν ἐπικοινωνοῦν μεταξύ τους [...]. Έργο τότε τοῦ ἀφηγητῆ εἶναι νά ἐπιλέξει, νά διαλέξει» (σ. 138).

Λίγο παρακάτω (σ. 141), «[...] νά ἔξηγηθοῦν, δηλαδή νά ξεδιπλωθοῦν [déplier], νά ξετυλιχτοῦν [dérouler]». Επίσης: «Γιατί ὁ ἀφηγητής-ἔρμηνευτής, ἐρωτευμένος καὶ ζηλότυπος, θά κλειδώσει, θά περιτοιχίσει, θά φυλακίσει τό ἀγαπημένο πρόσωπο, γιά νά μπορέσει νά τό «ἔξηγήσει» καλύτερα, γιά νά τό ἀδειάσει δηλαδή ἀπ' ὅλους τούς κόσμους πού ἐμπεριέχει» (σ. 142). «Ἡ Ἀλμπεροτίν, λογουχάρη, παρουσιάζει καὶ τίς δύο αὐτές ὅψεις: ἀπό τή μία, περιπλέκει μέσα της πολλά κορίτσια [...]· ἀπό τήν ἄλλη, συνεπάγεται ἡ περιτυλίγει τήν ἀκροθαλασσιά καὶ τό κύμα» (σ. 139). Ακριβώς το γεγονός ότι όπου εμφανίζεται το *expliquer*, και μάλιστα συχνά με πλάγια στοιχεία ή εντός εισαγωγικών, ο Ντελέξ το συνοδεύει με ένα «δηλαδή», μαρτυρεί το ότι δεν χρησιμοποιείται μόνο με την τρέχουσα έννοια του «ἔξηγώ»: σε αντίστοιχες περιπτώσεις αποδίδεται στην παρούσα μετάφραση με το «εκπλέκω», ενώ στις υπόλοιπες με το «ἔξηγώ»· το ίδιο και με το *impliquer* («εμπλέκω» και «εμπερικλείω» ή «συνεπάγομαι»). Όσο για το *compliquer*, φαίνεται να αποδίδεται καλύτερα με το «συμπλέκω» παρά με το «περιπλέκω». Βλ. και *Ευρετήριο*, ὥ.π., σ. 103: «Ο Θεός συμπλέκει [complique] τα πάντα, και συγχρόνως το καθετί εκπλέκει [explique] και εμπλέκει [implique] τον Θεό».

6. *Comprehendere* (*comprendre*). Η διττή σημασία του ρήματος (κατανοώ, συμπεριλαμβάνω-περιέχω) και αντίστοιχα του ουσιαστικού (*comprehensio*, *comprehension*) εκτίθεται στο *Ευρετήριο* (λήμμα Εκπλέκω-Εμπλέκω, σ. 103). Το θέμα είναι ότι ο Ντελέξ μεταφράζει με το «comprendre» όχι μόνον το «comprehendere» αλλά και το «intelligere»: νοώ, εννοώ, και επομένως κατανοώ («intellectus»: νόηση, «entendement»): στις περιπτώσεις αυτές, μεταφράζεται εδώ εναλλακτικά άλλοτε ως «κατανοώ» και άλλο-

τε ως «εννοώ» (και αντίστοιχα η *comprehension* άλλοτε ως «εννόηση» και άλλοτε ως «κατανόηση»).

7. *Singularis (singulier)*: μονήρης, μόνος / ιδιάζων, πάντων διαφέρων / στη γραμματική, ενικός (από το Λατινοελληνικό λεξικό του «Κουμανούδη»). Η λέξη λαμβάνεται από τον Σπινόζα με ιδιαίτερη έννοια, την οποία εκθέτει στο ΙΙ, ορ. 7: «Όταν λέω ενικά πράγματα [res singularis], εννοώ τα πράγματα που είναι πεπερασμένα και έχουν καθορισμένη ύπαρξη. Όταν πολλά άτομα συντελούν σε ένα και το ίδιο ενέργημα ούτως ώστε να είναι συγχρόνως όλα αιτία ενός και του ίδιου αποτελέσματος, τα θεωρώ όλα υπ' αυτό το πρίσμα ένα μόνο ενικό πράγμα». Βλ. Θεόφιλος Βορρέας, *Λογική*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 1972², σ. 51, σημ. 3: «Notiones individuales, singulares. Ἀριστοτέλης· καθ' ἔκαστον, τόδε τι. Ὁ Ψελλός εἶπε τὰς ἐννοίας ταύτας καὶ ἐνικάς (*Σύνοψις*, 1, 5, ἔκδ. Ehinger· “ὅρος ἐνικός ἐστιν δ καθ’ ἐνὸς μόνον λέγεσθαι πεφυκώς”). Το επίθετο «ενικός» επελέγη ἐναντί του «καθ’ ἔκαστον» κυρίως επειδή είναι εύχρηστο και σχηματίζει παράγωγα (το ουσιαστικό «ενικότητα» — *singularitas, singularité*)· άλλωστε και ο δανεισμός της λέξης από τη γραμματική δεν είναι ασυνήθιστος (πqβ. και πάθη, παθήσεις).

8. Τα επίθετα *adaequatus-inadaequatus* (*adéquat-inadéquat*) έχουν ως τώρα μεταφραστεί ποικιλοτρόπως: ισόστοιχος-ανισόστοιχος (Παπαγιώργης, δ.π.), σύμμετρος-ασύμμετρος (Σκοντερόπουλος, βλ. παρακάτω), αυτοτελής-μη αυτοτελής (Ζωγράφου, δ.π.), τέλειος ή ορθός-ατελής κ.ά. (το «*adæquare*», κατά τον Κουμανούδη, σημαίνει: ισάζω, εξισάζω και, με δοτική, εξισώ με κάποιον, ισούμαι με κάποιον· το ουσιαστικό «*adæquatio*»: παρίσωσις, παρομοίωσις). Η μετάφραση «εντελής-ανεντελής» αποδίδει τόσο την

ιδιαίτερη έννοια την οποία προσδίδει ο Σπινόζα στη λέξη, ορίζοντας την «εντελή ιδέα» αυτοτελώς και όχι σε σχέση με κάτι αλλο: «Όταν λέω εντελής ιδέα [idea adaequata] εννοώ μια ιδέα η οποία, καθόσον τη θεωρούμε εν εαυτή και άσχετα με το αντικείμενο, έχει όλες τις ενδογενείς ιδιότητες ή προσηγορίες μας αληθινής ιδέας» (II, οο. 4), όσο και τους «δεσμούς» της έννοιας αυτής με τον Θεό: *Ευρετήριο*, λήμμα Ιδέα, σ. 109: «η εντελής ιδέα παραπέμπει στις άλλες ιδέες και στην ιδέα του Θεού». λήμμα Κοινές έννοιες, σ. 121: «όντας οι κοινές έννοιες ιδέες εντελείς, δηλαδή ιδέες που είναι μέσα μας όπως είναι στον Θεό [...]», κ.ά.

9. Η *reflexio* (*réflexion*) επίσης έχει μεταφραστεί ποικιλοτρόπως: επιλογισμός (Φικιώρης), αυτοαναφορικός λογισμός (Κονδύλης), διαστοχασμός (Σκουτερόπουλος), αναστοχασμός κ.ά. Εδώ, επειδή το βάρος της έννοιας πέφτει συχνά στην κυριολεκτική της σημασία, καθότι η συνείδηση χαρακτηρίζεται ως «η φυσικής τάξεως ιδιότητα της ιδέας» («la propriété physique de l'idée», λήμμα Συνείδηση, σ. 151), και άρα «ανάλαση», επελέγη το «αναστοχασμός»: η πρόθεση ανά καθιερώνει το κοινό στοιχείο ανάμεσα στην ανάλαση και τον αναστοχασμό, υπενθυμίζοντας πάντα τη διττή έννοια της *reflexio*.

10. *Potentia* (*puissance*), *potestas* (*pouvoir*), *vis* (*force*). Η συζήτηση για τη μετάφραση αυτών των λέξεων είναι μακρά. Σε μεγάλο βαθμό οι εδώ εκδοχές επιβλήθηκαν εκ των πραγμάτων: *puissance*: δύναμη (και *en puissance*: εν δυνάμει, *en acte*: εν ενεργείᾳ), *pouvoir*: εξουσία, όταν τίθεται απόλυτα· ικανότητα, όταν προσδιορίζεται ως παθηματική ή παθοποιός, *aptitude*: ικανότητα, όταν τίθεται απόλυτα· δεξιότητα, όταν θα πρέπει να διακριθεί από την «ικανότητα»-«*pouvoir*», *force*: ισχύς, με την έννοια πε-

οισσότερο της ρώμης (βλ. *Ευρετήριο, λήμμα Δύναμη, σ. 91*). Αντίθετα, στο λήμμα Κοινωνία (σ. 123), η *potentia* μεταφράζεται ως ισχύς και η *potestas* ως εξουσία (βλ. και Τ. Πατρίκιος, στη μετάφραση αποσπάσματος από την *Πολιτική Πραγματεία* του Σπινόζα, Δευταλίων, τχ. 22, Ιούνιος 1978, σ. 214-218).

11. Για τη μετάφραση του *ens rationis* (*être de raison*) επελέγη το «ον κατ' επίνοιαν» (ή «ον νοητόν») που έχει προτείνει ο Α. Γιανναράς (ό.π. τ. Β', σ. 346, απ' όπου και το «ον κατά φαντασίαν» ή «ον φανταστικόν» για το *ens imaginarium, être d'imagination*) έναντι της εκδοχής του Φικιώρη στον Lalande, ως «ον του λόγου». Και τούτο διότι έτσι καταδεικνύεται καλύτερα η φύση του όντος αυτού, που δεν έχει «πραγματική» βάση. Αντίθετα, η *distinctio rationis* (*distinction de raison*) παρέμεινε «διάκριση λόγου», ενώ η *état de raison* (λήμμα Κοινωνία, σ. 124) μεταφράζεται ως «έλλογη κατάσταση».

12. Για τη μετάφραση της *immanence*, που προέρχεται από το λατινικό *immanens, immanere* των σχολαστικών (διαμένω εντός), επελέγη η «εμμένεια» έναντι άλλων εκδοχών («ενδοκοσμικότητα», Σκουτερόπουλος, βλ. παρακάτω). Και τούτο διότι το *immanere* ταυτίζεται πλήρως εννοιολογικά με το *εμμένω*: «διαμένω εντός μέρους τινός» (Liddell-Scott).

13. a. Τα *propria* είναι τα ίδια, και το επίθετο *proprius (propre)*, ο ίδιος: «ό ἀνήκων εἰς τινα ὡς κτῆμα / ο ἀριόζων εἰς τὴν φύσιν τινός, ἀποτελῶν χαρακτηριστικὸν γνώρισμα αὐτοῦ, ίδιάζων» (Λεξικό της «Πρωτίας»). Επειδή όμως το επίθετο «ίδιος» συγχέεται με το «όμιοις», εδώ το *propre* μεταφράζεται ως «προσίδιος» (βλ. και Β. Μπιτσώρης, «Από τη μία γλώσσα στην άλλη. Ιδιο-

ποίηση και ξενισμός», *Σύγχρονα Θέματα*, τχ. 54, Ιανουάριος-Μάρτιος 1995).

β. Στη μετάφραση του *bonus-malus* (*bon-mauvais*) ως «καλός (για μένα)» και «κακός (για μένα)» οδήγησε η παρατήρηση 2 της «Κριτικής» στο λήμμα «Καλός» του Lalande, όπου προτείνεται να μη χρησιμοποιείται το «καλός» με τη σημασία του χρήσιμου σε ένα ον ή σε ένα δεδομένο σκοπό ή του κατάλληλου για να κάνει ή να δεχτεί μια πράξη («καλός για...»), χωρίς συγχρόνως να αναφέρεται και κάτι για εκείνο(ν) το(ν) οποίο αφορά αυτή η χρησιμότητα ή η ιδιότητα. Βλ. και *Ευρετήριο*, λήμμα Καλός-Κακός, σ. 112: «Ο καλός και ο κακός είναι διπλά σχετικοί χαρακτηρισμοί, λέγονται δε ο ένας σε σχέση με τον άλλον και αμφότεροι σε σχέση με έναν υπαρκτό τρόπο».

γ. Τα επίθετα *extrinsèque-intrinsèque*, που προέρχονται από τα λατινικά επιφράζομενα *extrinsecus-intrinsicus* (έξωθεν-έσωθεν) μεταφράζονται ως «εξωγενής-ενδογενής».

δ. Η μετάφραση της *actio* (*action*) ως «ενέργημα» (δράση, δραστηριότητα) έγινε για λόγους διάκρισης από το *actus* (*acte*), «ενέργεια» (εντελέχεια). Βλ. και Δημητρακόπουλος, στο Καντ, σ.π., «Η ύπερβατική διαλεκτική», .τχ. 1, Αθήνα 1983, σ. 45, σημ. 3: «*Handlung* (*actio*) = πράξη, ένέργημα».

ε. Προκειμένου να μην υπάρξει κανένα περιθώριο σύγχυσης μεταξύ του *naturel* και του *physique*, το μεν πρώτο μεταφράζεται ως «φυσικός», το δε δεύτερο ως «φυσικής τάξεως».

στ. Το επίθετο *répresentatif* μεταφράζεται ως «παραστασιακός» και αντίστοιχα το *expressif* ως «εκφρασιακός».

Οι πρωτότυποι τίτλοι των έργων του Σπινόζα στη *Bibliographia* (σ. 28) ελήφθησαν από το Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La cinquième partie, les voies de la libé-*

ration, PUF, Παρίσι 1994, σ. 10-11. Για το λατινικό κείμενο της Ηθικής χρησιμοποιήθηκε η δίγλωσση έκδοση του Vrin, Παρίσι 1977, μτφρ. και σημ. Charles Appuhn. Η μετάφραση της Μίνας Ζωγράφου (εκδ. Πέλλα) χρησιμοποιήθηκε ως μια πρώτη εκδοχή.

Θα πρέπει να σημειωθεί η μεγάλη βοήθεια που προσέφεραν στην παρούσα μετάφραση η γερμανική κυρίως, αλλά και η αμερικανική μετάφραση του κειμένου (*Spinoza - Praktische Philosophie*, μτφρ. Hedwig Linden, Merve Verlag, Βερολίνο 1988 και *Spinoza: Practical Philosophy*, μτφρ. Robert Hurley, City Lights Books, Σαν Φρανσίσκο 1988). Από αυτές εξάλλου αντλήθηκαν οι όροι για το Λεξιλόγιο, που συμπληρώθηκαν εδώ κι εκεί από άλλες πηγές. Πολυτιμότατο για την αναζήτηση μιας κατά το δυνατόν πρόσφορης απόδοσης των όρων ήταν το *Λεξικόν της Φιλοσοφίας* του André Lalande, σε μετάφραση και επιμέλεια Ευτύχιου Π. Φικιώρη (Πάπυρος, Αθήνα 1955). Χρήσιμος επίσης ήταν ο «Πίνακας Ἐννοιῶν» στο W. Windelband-H. Heimsoeth, *Ἐγχειρίδιο ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας*, τ. Γ', μτφρ. N.M. Σκουτερόπουλος, Μορφωτικό Ίδρυμα Ἐθνικῆς Τράπεζας, Αθήνα 1991². Ιδιαίτερα επιβοηθητικές ήταν οι σημειώσεις και η εισαγωγή του Martin Joughin, μεταφραστή της εκτενούς μελέτης του Ντελέξ *Spinoza et le problème de l'expression (Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Zone Books, Νέα Υόρκη 1992).

Τέλος, θέλω να εκφράσω και εδώ τις μεγάλες μου ευχαριστίες στον Τάκη Πούλο, ο οποίος με τροφοδότησε με άφθονη βιβλιογραφία και στον οποίο προσέφυγα επανειλημμένα και αγωνιώδως, βρίσκοντας πάντα, πέρα από ένα διαυγές βλέμμα, ενίσχυση και συμπαράσταση.

Κική Καψαμπέλη

ΠΙΝΑΚΑΣ ΤΩΝ ΒΑΣΙΚΩΝ ΕΝΝΟΙΩΝ ΤΗΣ «ΘΕΙΚΗΣ»

ΛΑΤΙΝΙΚΑ	ΕΛΛΗΝΙΚΑ	ΓΑΛΛΙΚΑ	ΑΙΓΑΙΚΑ	ΓΕΡΜΑΝΙΚΑ
Absolutus	Απόκοτος	Absolu	Absolute	Absolutes
Abstractio	Αριθμητόν	Abstraction	Abstraction	Abstraktion
Actio	Ενέργεια, Δρώση	Action	Action	Tätigkeit, Handlung
Actus	Ενέργεια (Εντόληγα) Acte	Act	Act	Tat
Adequatus - Inadequatus	Επείλης - Ανεπείλης	Adequat - Inadéquat	Adequate - Inadequate	Adequat - Inadéquat
Aeternitas	Αιωνιότητα	Éternité	Eternity	Ewigkeit
Affectio - Affectus	Πλέθρη - Πλέθυσμα	Affection - Affect	Affection - Affect	Affektion - Affekt
Affirmatio	Κατέρρευση	Affirmation	Affirmation	Bejahung
Amor - Odium	Αγάπη - Μίσος	Amour - Haine	Love - Hatred	Liebe - Haß
[Analogia]	Αναλογία	Analogie	Analogy	Analogie
Appetitus	Ορεξήν	Appétit	Appetite	Trieb
Aptitude	Δεξιότητα [Ικανότητα] Aptitude	Capacité, Ability	Fähigkeit	Fähigkeit
Attributum	Κατηρόγνωμα	Attribut	Attribut	Attribut
Automatum	Αυτομάτο	Automate	Automat	Automat
Beatisudo	Μοναχικότητα	Béatitude	Blessedness	Glückseligkeit
Bonus - Malus	Καλός - Κακός	Bon - Mauvais	Good - Bad	Gut - Schlecht
Causa	Αιτία	Cause	Cause	Ursache

Civitas	<i>Πόλιτεία</i>	Cité	Penser	Thinking	City	Gemeinswesen, Stadt
Cogitare	<i>Συνεπάγεια</i>	Connaissance (genres de ~)	Connaisance	Knowledge (kinds of ~)	Denken	Erkenntnis (Gattungen der ~)
Cognitio	<i>Γνώση</i>	—	—	—	—	—
Conatus	—	Conscience	Consciousness	—	Bewußtsein	—
Conscientia	<i>Συνειδήση</i>	Désir	Desire	—	Begierde	—
Curpitas	<i>Εργασία</i>	Opoίος - Αὐτός	Définition - Démonstration	Definition - Demonstration	Definition - Beweis	—
Definitio - Demonstratio	<i>Οποίος - Αὐτός</i>	Kαθοριζός	Détermination	Determination	Bestimmung	—
Determinatio	<i>Διάρκεια</i>	Διάρκεια	Duration	Duration	Dauer	—
Duratio	<i>Υπεροχή</i>	Eminence	Eminence	—	Ehrenanz.	—
Eminentia	<i>Ον τερεπερωτός</i>	Είναι γεωμετρική	Geometric being	Geometric being	Geometrisch gebild	—
Ens geometricum	<i>Ον κατ' ειρωνεύοντας</i>	Είναι de raison,	Being of reason,	—	Vernunftwesen,	—
Ens rationis,	<i>ον κατ' φαντασίαν</i>	έταιρος d'imagination,	being of imagination	—	vorstellungswesen	—
ens imaginationis	<i>Πλάνη</i>	Erreur	Error	—	Irratum	—
Error	<i>Οντιά</i>	Essence	Essence	—	Wezenlichkeit	—
Essentia	<i>Υποέξι</i>	Existence	Existence	—	Existenz	—
Existencia	<i>Εκδήλωση - Επιδείξια</i>	Expliquer - Impliquer	Explain,	Explain,	Explizieren, erklären	—
Explicare - Implicare	<i>(Εξηγήσιο - Διερμηνεία)</i>	Expliquer - Impliquer	Explicate - Imply	—	- Implizieren, in sich schliessen	—
Falsus	<i>Ψευδής</i>	Faux	False	—	Falsch	—
Fictio	<i>Πλόκη</i>	Fiction	Fiction	—	Fiktionen	—
[Finalis]	<i>Συστοιχότητα</i>	Finalité	Finality	—	Zweckmäßigkeit	—

Idea	Idee	Idée	Idea	Image - Imagination	Image - Imagination	Idee	Vorstellungsbild - Vorstellungsvormögen
[Immanens]	Επιφένεια	Immanence	Immanence	Immanenz	Immanenz	Immanence	Immanenz
Individual	Άτομο	Individu	Individual	Individual	Individual	Individual	Individual
Infinitus	Απέλρος	Infini	Infinite	Infinite	Infinite	Infinite	Infinite
Intellecns	Νόηση	Entendement	Intellect	Intellect	Intellect	Intellect	Intellect
Intelligere	Εννοώ	Comprendre	Comprehend	Comprehend	Comprehend	Comprehend	Comprehend
[comprehendere]	[κατανοώ,	[κατανούμενος]					
Ius	Aίκινο	Droit	Right				
Laetitia - Tristitia	Xόδη - Λίτη	Joie - Tristesse	Joy - Sadness				
Lex	Νόμος	Loi	Law				
Libertas	Ελευθερία	Liberté	Liberty				
Mens - Corpus	Πνεῦμα - Σῶμα	Esprit - Corps	Mind - Body				
(parallelismus)	(παραλλήλια)	(parallelisme)	(parallelismus)				
Methodus	Μέθοδος	Méthode	Method				
Modus	Τρόπος	Mode	Mode				
Mors	Θάνατος	Mort	Death				
Natura	Φύση	Nature	Nature				
Necessarius	Αναγορεύως	Nécessaire	Necessary				
Negatio	Αργυροψή	Négation	Negation				

Notiones communes	KOUVÉΣ ἔννοιες	Notiones communes	Common notions
Numerus	Αριθμός	Nombre	Number
Obedire	Υπακοή	Obéir	Obedience
Oeuvres	Ζητεῖσθαι	Rencontrer	Encounter
Ordo	Τέλος	Ordre	Order
Passio	Πάθος	Passion	Leidenschaft
Possibilitas	Δυνατός.	Possible	Möglich
Potentia [Protestas]	Δύναμις [Πάγοςστατα] παχωτήτα	Puissance [Pouvoir] Capacity]	Power [Power, Capacity]
Prophecia	Προφῆτης	Prophète	Prophet
Propria	Ἰδία	Propres	Eigen(tümlichkeit)
Ratio	Ἄριτος	Raison	Reason
[Sensus], Affectus	Αἰσθητα	Sentiment	Sentiment
Signum	Σημεῖο	Signe	Sign
Societas	Κοινωνία	Société	Gesellschaft
Species - Genera	Εἶδος - Γένος	Espèces - Génres	Arten - Gattungen
Substantia	Υπόστασις	Substance	Substanz
Transcendentia	Υπερβολής	Transcendental	Transzendentialien
Utilis - Novo	Ωφέλιμος - Εμπολατικός	Utile - Nuisible	Useful - Harmful
Verus	Αληθίς	Vrai	True
Virtus	Ἀρετή	Virtu	Virtue

Α. Ι. ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ
ΕΠΙΛΟΓΗ ΣΠΙΝΟΖΙΚΗΣ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑΣ

ΠΡΩΤΟΤΥΠΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΩΝ ΕΡΓΩΝ ΤΟΥ ΣΠΙΝΟΖΑ

Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II [...],
Άμστερνταμ 1663.

Tractatus theologicopoliticus [...], Künrath, Αμβούργο 1670.

B. d. S. Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur, 1677.

De Nagelate Schriften van B. d. S. [...], 1677 (ολλανδική μετάφραση).

ΕΓΚΥΡΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΝΑΦΟΡΑΣ

Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt, ἐκδ. J. van Vloten καὶ J. P. N. Land, Nijhoff, 2 τ., Χάγη 1883· 3 τ., 1895²· 4 τ., 1914³.

Spinoza Opera, εκδ. Carl Gebhardt, Carl Winter, Χαϊδελβέργη 1925.

ΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΜΕΛΕΤΕΣ

α) Μεταφράσεις

Ηθική, μετάφραση N. Κουντουριώτου, Γ. Δ. Φέξης, Αθήνα 1913.
Ηθική, μετάφραση Μίνας Ζωγράφου, Αναγνωστίδης (και Πέλλα), Αθήνα [1970 (:)] ή 1976 (:)].

Πολιτική Πραγματεία (Πολιτεία), μετάφραση Αχιλλέα Βαγενά, Αναγνωστίδης, Αθήνα [1971 (:)] ή 1978 (:)].

«Πολιτική Πραγματεία, Κεφάλαιο III, §§ 1-9», μετάφραση Τίτου Πατρίκιου, περ. Δευκαλίων, τχ. 22, Ιούνιος 1978, σ. 214-218.

Πολιτική Πραγματεία, μετάφραση A. I. Στυλιανού, με Εισαγωγή

του Γεράσιμου Βώκου και Επίμετρο του Étienne Balibar, εκδ.
Πατάκη, Αθήνα, υπό έκδοση.

β) Άρθρα-Μελέτες

Διζικιρίκης Γιώργος, *Αλτουσέρ και Σπινόζα*, Φιλιππότης, Αθήνα
1994.

Κονδύλης Παναγιώτης, «Ο Spinoza και ο ορισμός της έννοιας
της ουσίας με βάση την φυσικομαθηματική έννοια του νό-
μου», *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*,
«Γνώση», Αθήνα 1983, μέρος II, κεφ. 5. ε, σ. 256-267.

Κοτρόγιαννος Δημήτρης, «Ιστορία και πολιτικός λόγος στον
Hobbes και τον Spinoza», περ. *Αξιολογικά*, τχ. 2, Απρί-
λιος 1991, σ. 126-191.

Κύρκος Α. Βασίλειος, «Η θεωρία του φυσικού δικαίου στην αρ-
χαία Σοφιστική και στο Σπινόζα», στον τόμο *Φιλοσοφία
και πολιτική*, Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, Καρδαμί-
τσας, Αθήνα 1982, σ. 305-315.

Λαμπρίδη Έλλη, «Σπινόζα. Η ζωή και το έργο του» και «Η μέ-
θοδος του Σπινόζα», στο *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία I*,
Γκοβόστης, Αθήνα κεφ. 11 και 12, σ. 147-164 και 165-176.

Λογοθέτης Ι. Κ., «Ο Σπινόζα και η φιλοσοφία του», περ. *Αθηνά*,
τχ. 59.

Οικονομίδης Γιάννης, «Ιστορικός υλισμός και σπινοζική μετα-
φυσική», περ. *Ιδέα*, 1933.

Παπανούτσος Π. Ε., «Σύνδεση ορθολογισμού και μυστικισμού
— Spinoza», *Ηθική*, τ. I, Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννινα 1995,
σ. 144-189.

Παπαντωνίου Στ., «Η ιδέα του Θεού στον Σπινόζα», περ. *Zή-
νων*, τχ. 4-5, 1983-1984, σ. 67-74.

Ραχιτζής Τ. Εμμανουήλ, «Το οντολογικό πρόβλημα στη φιλοσο-

φία του Spinoza», περ. Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση, τ. 7, τχ. 19, Ιανουάριος 1990, σ. 13-20.

ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΕΣ ΜΕΛΑΤΕΣ

- Balibar Étienne, *Spinoza et la politique*, PUF, Παρίσι 1985.
- Bennett Jonathan, *A Study of Spinoza's «Ethics»*, Cambridge University Press, Κέμπτοντζ 1984.
- Cristofolini Paolo, *La Scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, 1987.
- Curley Edwin, *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's «Ethics»*, Princeton University Press, Πρίντον 1988.
- Delbos Victor, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Félix Alcan, Παρίσι 1893· ανατύπωση PUPS, Παρίσι 1990.
- Deleuze Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Παρίσι 1968.
- Dunin-Borkowski Stan. von, *Spinoza*, (4 τ.), Aschendorf, Münster 1910.
- Feuer Samuel Lewis, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Hill, Beacon Press, Βοστώνη 1958.
- Freudenthal J., *Spinozas Leben und Lehre* (2 τ.), C. Winter, Χαϊδελβέργη 1927.
- Giancotti-Boscherini Emilia, *Baruch Spinoza, 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Ed. Riuniti, Ρώμη 1985.
- Gueroult Martial, *Spinoza*, 2 τ., *Dieu (Ethique I) και L'âme (Ethique II)*, Aubier-Hildesheim, Παρίσι-Olms 1968-1974.
- Macherey Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Παρίσι 1978 και La Découverte, 1990².

- , *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, PUF, Παρίσι 1992.
- Matheron Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Παρίσι 1969.
- , *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Études sur Spinoza)*, J. Vrin, Παρίσι 1986.
- Meinsma K. O., *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandsche vrijgeesten*, 's-Gravenhage, 1896· Herdruk, Οντρέχτη 1980.
- Mignini Filippo, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Ρόμη-Μπάρι 1983.
- Moreau Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, PUF, Παρίσι 1994.
- Negri Antonio, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, G. Feltrinelli, Μιλάνο 1981.
- , *Spinoza sovversivo. Variazioni (in)attuali*, Ρόμη, A. Pellicani, 1992.
- Rousset Bernard, *La perspective finale de «l'Éthique» et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, J. Vrin, Παρίσι 1968.
- Strauss Leo, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat*, Akademie-Verlag, Βερολίνο 1930.
- Walther Manfred, *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Αμβούλγο 1971.
- Wolfson Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Κέιμπριτζ Μασσ. 1934.
- Zac Sylvain, *Philosophie, théologie, politique, dans l'œuvre de Spinoza*, J. Vrin, Παρίσι 1979.

